

ТОМ ДЕВЯТЫЙ
АРТУР ШОПЕНГАУЭР*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

В июле месяце прошлого года я напечатал в "Beilage zur Allgemeinen Zeitung" (№ 193 и 195) статью под названием "Arthur Schopenhauer, ein Charakterproblem" и в заключительном примечании к ней заявил, что этот опыт психологического анализа является предшественником более обширного сочинения, которое выйдет в свет в ближайшее время. Этот труд, законченный ныне, и предлагается читателю.

Во время его подготовки мне были любезно переданы издателями автобиографическое письмо Шопенгауэра к Эд. Эрдманну в подлиннике и третий томик "Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlass"; первое я получил, к сожалению, не настолько своевременно, чтобы иметь возможность упомянуть о нем. В этом очерке своей жизни автор обошел историю своего детства, или, как он выразился, "evangelium infantiae".

Шеманновское собрание "Schopenhauer-Briefe" я успел просмотреть незадолго до окончания моего труда, и мои ожидания были больше возбуждены объемом этого издания, чем удовлетворены его содержанием; самые интересные из входящих в его состав писем уже напечатаны или приведены в других местах; новые же, большей частью письма к Шопенгауэру, имеют сравнительно небольшое значение. С удовольствием можно прочесть письма симпатичного Адама фон Досса, полные самой искренней и восторженной признательности своему учителю, из них выносишь весьма благоприятное впечатление о личности автора писем. Шопенгауэр мог бы на примере этого любимого из своих последователей увидеть, что скромны не только оборванцы. Из переписки с филологом Озанном, другом юности Шопенгауэра, можно добавить некоторые весьма подходящие, но нисколько не меняющие самой картины, подробности к тому изображению жизни и характера Шопенгауэра, которые я представил в первой книге настоящего труда; из письма к Тиршу видно, что в 1827 году Шопенгауэр хотел получить приглашение в Вюрцбургский университет. К живописцу Лютешютцу Шопенгауэр пишет записку на

французском языке, чтобы тот достойно приготовился к предстоящему обеду с "Россини, великим Россини"; за столом он разговаривает с Лютешютцем по-немецки, не говорит ни одного слова с grand homme и возвращается домой, лишней раз испытав разочарование. Этот забавный случай очень характерен для Шопенгауэра.

Я посвятил в своей книге целый раздел и много мест заслугам Эд. Гризебаха в связи с изданием полного собрания сочинений Шопенгауэра и всякого рода "Schopenhaueriana", поэтому с некоторым изумлением прочел в присланном мне экземпляре "Frankfurter Zeitung" от 5 мая текущего года, что я "странным образом не упомянул об этом издании". Так пишет без всякого недоброжелательства, но действительно "странным образом", автор заметки об А. Шопенгауэре.

Настоящий труд выходит 8-м томом моей "Истории Новой философии"; 6-й том, ныне переиздаваемый, излагает жизнь и учение Шеллинга; 7-й том будет посвящен Гегелю.

Гейдельберг, май 1893.

Куно Фишер

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Одновременно с этим новым изданием моего труда о Шопенгауэре, который в соответствии с планом, принятым издательством, представляет собой девятый том, начинается четвертое, полное издание моей "Истории Новой философии", в которой книги о Декарте и Спинозе будут первым и вторым томами, о Лейбнице – третьим, о Канте – четвертым и пятым, о Фихте и Шеллинге – шестым и седьмым. Предметом планируемого восьмого тома будут жизнь, сочинения и учение Гегеля.

Предлагаемую читателю книгу о Шопенгауэре я дополнил двумя главами, в которых подробно анализируются "Афоризмы житейской мудрости" и "Опыт духовидения и что с ним связано". Шестьдесят лет назад тираж его главного произведения большей частью пошел на макулатуру, "чтобы извлечь хоть какую-то пользу", как писал тогда издатель автору (1835). Шопенгауэр немного не дожил до того, чтобы самому заняться изданием собрания собственных сочинений. Они должны были составить *пять* томов, ни больше и ни меньше. Из имеющихся на сегодняшний день собраний сочинений наиболее

востребованное, дешевое и лучшее насчитывает одиннадцать томов. Главное же произведение в этом издании очень быстро разошлось тиражом в двадцать пять тысяч экземпляров; антикварный каталог в отдельной рубрике "Библиотека Шопенгауэра" содержит около 360 наименований.

Литература о Шопенгауэре расцвела пышным цветом. Если бы еще философа могли правильно понимать и толковать, что несколько труднее, чем просто читать и восхвалять его труды, то занятие его философией не просто процветало, но и приносило бы свои плоды. У Шопенгауэра можно научиться гораздо большему, чем у Заратустры.

Гейдельберг, 3 февраля 1897 г.

Куно Фишер

Книга первая

ЖИЗНЬ И ХАРАКТЕР ШОПЕНГАУЭРА

Глава первая

**БИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ.
ВЕК ШОПЕНГАУЭРА.
НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД ЮНОСТИ
(1788–1805 гг.)**

**I. БИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ И
СВИДЕТЕЛЬСТВА**

Можно только удивляться и сожалеть, что философ, о котором мы будем вести речь, не оставил о себе свидетельств биографического характера, хотя он более чем кто-либо другой из родственников ему по духу людей, за исключением лишь, пожалуй, Руссо, был склонен к тщательным наблюдениям над собственной личностью, ее значением и судьбой и много ими занимался. По окончании юношеского периода он начал вести подробные заметки и назвал их по примеру Марка Аврелия "Εἰς εαυτόν" ("Познай себя" –

здесь: о себе – *греч.*), ссылаясь на них и в более поздних рукописях, а также устно указывая на их важность; но сочинение это, объем которого, насколько известно, не превышал тридцати страниц, уничтожено по его желанию душеприказчиком.

1. Четыре очерка его жизни принадлежат ему самому: два "curricula vitae" (Описание жизни – *лат.*), написанные в сентябре 1813 г. для получения докторской степени и в последний день декабря 1819 г. для получения звания приват-доцента, затем два коротеньких биографических наброска, относящихся к апрелю и маю 1851 г., написанные один для "Истории Новой философии" Эдуарда Эрдманна, а другой – для энциклопедического словаря Мейера. Для ознакомления с первыми тридцатью годами жизни философа "cursiculum vitae" 1819 г. служит подробнейшим и наиболее точным источником.

2. После его смерти вышло в свет написанное его душеприказчиком и молодым другом, находившимся в последние шесть лет жизни Шопенгауэра в близких с ним отношениях, Вильгельмом Гвиннером, сочинение "Артур Шопенгауэр, представленный на основании личных отношений".¹ Под влиянием этого сочинения в периодической печати появились

вскоре самые неблагоприятные характеристики Шопенгауэра, с которыми соглашались люди, бывшие во всех других отношениях самыми решительными противниками, как например Карл Гудков и Юлиан Шмидт.

Чтобы ослабить впечатление, произведенное гвиннеровской характеристикой Шопенгауэра, и доказать, что отталкивающие черты его характера – продукт искажения, двое приверженцев и почитателей Шопенгауэра совместно издали апологетическую книгу: "Артур Шопенгауэр. О нем. Слово защиты Эрнеста Отто Линднера и воспоминания, письма и рукописное наследие Юлия Фрауэнштедта".²

Мы займемся здесь не вопросами и спорами, касающимися характера Шопенгауэра и его нравственного достоинства, но исключительно материалом, служащим для ознакомления с историей его жизни. Только что названное сочинение значительно увеличило этот материал, благодаря обнародованию большого количества писем Шопенгауэра. Кроме того, Юлий Фрауэнштедт сделал очень важные и любопытные сообщения из "Штудий" или "первых рукописей" философа, самонаблюдений, относящихся к последним шести годам его юности (1812–1818 гг.).

3. Пример Линднера и Фрауэнштедта имел тот полезный результат, что ему последовали два других приверженца и почитателя и издали имевшиеся в их руках письма учителя, а именно: Давид Ашер в сочинении "Шопенгауэр. Новое о нем"³ и Адам фон Досс, один из любимейших учеников Шопенгауэра, обнародовавший незадолго до своей смерти с помощью Карла Дюпреля написанные ему Шопенгауэром письма.⁴

4. Десять лет спустя появилась изданная математиком Иоганном Карлом Беккером "Переписка Артура Шопенгауэра с Иоганном Августом Беккером", отцом издателя, одним из первых и самых сведущих в его учении приверженцев философа, с которым последний до самого конца состоял в дружеских отношениях. "Переписка" включает в первом отделе 9 писем, а во втором – 53 письма. Шопенгауэром написаны в первом отделе 4, во втором 23 письма. Тему первой группы писем (31июля – 16 декабря 1844 г.) составляют вопросы и возражения, касающиеся различных коренных пунктов учения; к ним мы вернемся при обсуждении последнего. Когда Беккер начинал переписку, он был адвокатом в Альзее; в 1850 г. он стал окружным судьей в Майнце и жил с тех пор

недалеко от философа.⁵

5. После изданий Линднера, Фрауэнштедта, Ашера и Адама фон Досса Гвиннер, у которого также была в распоряжении переписка Шопенгауэра с Беккером, выпустил в свет 16 лет спустя после первого издания своего сочинения о Шопенгауэре второе издание, "переработанное и значительно пополненное"; это обширное и богатое по содержанию жизнеописание, имеющее большую ценность по числу взятых из первоисточников свидетельств и документов.⁶

6. Так как в жизни Шопенгауэра пребывание в Веймаре и влияние на него Гёте имело очень важное значение, то здесь следует упомянуть о статье Дюнцера "Отношение Гёте к Иоганне Шопенгауэр и ее детям". Эта статья написана семь лет спустя после появления нового издания гвиннеровской биографии и содержит несколько интересных, касающихся Гёте, извлечений из писем матери к сыну, относящихся к 1806 и 1807 гг.⁷

7. В заключение считаю нужным упомянуть о новейших очень тщательных и достойных признания работ, которыми Эдуард Гризебах продвинул изучение Шопенгауэра как в биографическом, так и в библиографическом

отношениях. К празднованию столетия со дня рождения философа он выпустил сочинение, озаглавленное "Edita und Inedita Schopenhaueriana".⁸ Согласно своему плану, вытекающему из убеждения, что ни одна строчка, написанная Шопенгауэром, не должна остаться ненапечатанной или неправильно напечатанной, он подготовил новейшее издание полного собрания сочинений Шопенгауэра в шести томах и выпустил его в свет в день тридцатой годовщины смерти философа. В последнем томе у него есть "хронологическое обозрение жизни и сочинений Шопенгауэра с семью приложениями". Во втором приложении впервые опубликованы девять писем Шопенгауэра к Гёте (с января 1817 г. по 23 июня 1818 г.).⁹

Впрочем, о сочинениях Шопенгауэра и их изданиях мы поговорим подробнее в последней главе этой книги.

II. ВЕК ШОПЕНГАУЭРА

Я пишу историю самого младшего и последнего философа великой эпохи, которая началась непосредственно с Канта и основание которой было заложено в 1781 году "Критикой чистого разума". Читатели, знакомые с моей "Историей Новой философии" и в особенности с моим изложением и критикой кантовского учения, уже имеют понятие о месте, занимаемом Шопенгауэром среди после-кантовских философов, и о задаче, которую он ставил для себя.¹⁰ Ему уже исполнилось тридцать лет, когда в конце 1818 года вышло из-под печатного станка его главное произведение.

В течение тридцати лет (1790–1820 гг.) из кантовской философии вышел целый ряд новых систем различной направленности; одно из этих направлений шло по прямой линии от Рейнгольда к Фихте, от Фихте к Шеллингу, от Шеллинга к Гегелю, в учении которого эта метафизическая и монистическая философия достигла своей вершины. Что нынче называется монизмом, носило тогда название философии тождества (Identitäts-Philosophie). В том же самом году, в котором Шопенгауэр закончил свое главное

произведение, Гегель был приглашен из Гейдельберга в Берлин; здесь он преподавал с громадным успехом до самой своей смерти, последовавшей 14 ноября 1831 года, и основал школу, которой суждено было в последующие десятилетия задавать тон и пользоваться господствующим влиянием в области философии и литературы.

Если обозначить пределы философского и литературного поприща Шопенгауэра с появления первого и до выхода последнего из его произведений эпохами всемирной истории, то нужно будет сказать, что оно простирается с конца первой и до начала второй Французской империи; между ними лежат эпохи Реставрации, второй и третьей французских революций, последняя из которых вызвала и в Германии народные движения и попытки политических переворотов. В середине столетия реакционное направление вновь взяло верх и подавило все эти реформаторские попытки. Казалось, что реакция, с которой началась вторая половина столетия, надолго втиснула всю общественную жизнь в старую колею, но Крымская война и ее исход коренным образом изменили положение дел, или, выражаясь модным языком, "курс". За поражением России последовало несколько лет

спустя еще большее поражение Австрии. Король Фридрих-Вильгельм IV умер в январе 1860 г. Приближалось никем не ожидаемое великое и могучее время: век Вильгельма I и эпоха Бисмарка, в результате чего после трех победоносных войн возникла новая германская империя. В том же году, в котором умер король-романтик, скончался и наш философ-пессимист.

С начала его философского и литературного творчества прошло целых тридцать лет (1820–1850 гг.); он находился уже в конце своего жизненного пути, а мир не имел о нем и его произведениях почти никакого понятия, – он остался почти совершенно незамеченным, и мрак, облекавший его, казался непроницаемым. Ему исполнилось шестьдесят лет, когда наконец засветилась его слава, сначала слабо, а вскоре стала сверкать полным блеском. В последнее десятилетие жизни (1850–1860 гг.) его прославляли как философа XIX века, а учение его – как философию будущего.

Уже прошло более тридцати лет после смерти Шопенгауэра, а его слава растет и его имя на устах у всех. Те книги, которые шестьдесят лет тому назад отправляли под нож, чтобы "принести хоть какую-нибудь пользу", выходят теперь

массовыми изданиями и красуются на витринах книжных лавок. Известно, что книги имеют свою судьбу, и вряд ли философские книги извели когда-либо что-нибудь подобное. И речь ведь идет о произведениях по содержанию совсем не "темных" – напротив, о таких, которые по богатству новых идей, проливающих на многое свет, по своему стилистическому и художественному совершенству должны были бы моментально привлечь к себе внимание всех знатоков и любителей литературы!

Чем же объясняется такое продолжительное и упорное невнимание к ним? Скажем сейчас же, в нескольких словах, насколько можно это сделать вначале, чем оно не объясняется. Правда, это ничего не стоящее объяснение было в устах самого философа самым привычным и любимым: немецкие профессора философии, побуждаемые всяческой завистью, будто бы составили заговор против чтения его сочинений или во всяком случае упоминаний о них.

Профессора не дух времени. Если мыслитель и писатель, подобный Шопенгауэру, в течение периода времени, равного долгой человеческой жизни, не производит на мир никакого воздействия, то, значит, сочинения его оставлены без внимания не несколькими профессорами, а

духом времени, под которым мы понимаем не что-либо мистическое, а совокупность интересов и вопросов, господствующих в данный период времени. Представим себе нашу Германию со времени войн за освобождение и до начала народных движений в 1848 году, а также интересы национального, религиозного, политического и исторического характера, наполнявшие и глубоко сотрясавшие ее; сопоставим с этим учение Шопенгауэра и все его произведения и спросим себя, что внесли они или чем содействовали они побуждению, выяснению, разрешению этих вопросов? Почти ничем! Все упомянутые вопросы времени, к какой бы области или к какому бы направлению они ни принадлежали, имели резко выраженный исторический и критический характер; они относились к великой теме всемирной истории, а к ней-то и обнаруживает Шопенгауэр и как человек, и как мыслитель полное отвращение, потому что в его глазах всемирная история не имеет вообще никакого значения.

Дух времени господствует над всем и подобно властелину прислушивается к тем, кто может что-либо сказать ему; но они должны ждать, пока их не позовут, пока не пробьет их час. И если вера во всемирную историю как "прогресс в сознании

свободы" – это основное положение гегелевского учения – будет поколеблена, как естественное следствие великих несбывшихся надежд, тогда пробьет час Шопенгауэра. Он объявит учение о значении и о конечной цели всемирной истории иллюзией и постарается доказать миру более основательно, чем кто-либо из смертных до него, всю несостоятельность этого учения. Пришло время, когда к его словам стали прислушиваться. Можно ли согласиться с Шопенгауэром, когда дослушаешь его до конца, это еще большой вопрос, но что его уже никогда не забудешь, это не подлежит никакому сомнению.

III. ПРОИСХОЖДЕНИЕ. ПЕРВЫЕ ГОДЫ ЮНОСТИ И ПУТЕШЕСТВИЯ

1. ПРЕДКИ

Предки Шопенгауэра были переселившимися в Данциг голландцами, подобно тому как предки Канта были эмигрировавшими шотландцами. В то время как восточная прусская Орденская область стала светским, зависимым от Польши, затем при великом курфюрсте независимым прусским герцогством и, соединившись с бранденбургскими землями, разрослась в Прусское государство, а при его преемнике превратилась в Прусское королевство, западная Пруссия осталась со времени Торнского мира (1466 г.) в зависимости от Польши. Следствием первого раздела Польши (1772 г.) было превращение западной Пруссии, за исключением Данцига и Торна, в прусскую провинцию; по второму разделу (1793 г.) и Данциг стал прусским городом, 3 апреля он был занят прусскими солдатами, а 7 мая присягнул на верность королю.

Дед Шопенгауэра был помещиком в местечке Ора, близ Данцига. Из четырех его сыновей отец Шопенгауэра был самым младшим. Следующие сведения звучат очень неотрадно: бабушка постановлением суда была признана душевнобольной и отдана под опеку; старший брат отца был слабоумным от рождения, второй брат стал таким же вследствие распутной жизни, да и сам отец страдал под конец жизни до того тяжелым расстройством памяти, что его внезапная смерть была, по всей вероятности, следствием помутившегося разума.

2. ГЕНРИХ ФЛОРИС ШОПЕНГАУЭР

Обладая всеми качествами и способностями сделать купеческую карьеру, он получил в путешествиях за границей, а именно во Франции и Англии, нужное для этого образование и прошел обучение в одном из больших торговых домов в Бордо; затем основал вместе с третьим из своих братьев в Данциге торговый дом и стал состоятельным ганзейским купцом с твердыми патрицианскими и республиканскими убеждениями, с английскими обычаями и английским образом жизни, которым он отдавал предпочтение перед всеми другими. Читая ежедневно "Times", он чувствовал себя полностью сориентированным в мировых событиях.

При своей непреклонной воле и подчас своенравном упрямстве, он не мог перенести того, что Данциг, сохранивший под польским господством вольности ганзейского города, должен был превратиться в прусский провинциальный город. Он принял польский титул "советника", хотя никогда и не пользовался им, но милости, которые ему хотело оказать прусское правительство, он отклонил с большой резкостью. Даже та честь, которую оказал

данцигскому купцу при проезде через Потсдам Фридрих Великий, пригласив его к себе и проговорив с ним ранним утром два часа, не склонила его на сторону Пруссии. Король по собственному побуждению даровал ему и его потомству грамотой от 9 мая 1773 г. полную свободу жительства во всем Прусском государстве.

3. ИОГАННА ШОПЕНГАУЭР

16 мая 1783 г. Генрих Флорис женился на Иоганне-Генриэтте Трозинер, дочери одного из данцигских ратсгеров: она была девятнадцати лет, невелика ростом, миловидна, хотя без особенной красоты; он был вдвое старше, высок, очень дурен собой, с широким лицом, вздернутым вверх носом и выдающимся подбородком. Молодая женщина пережила уже свою первую несчастную любовь, но была нечувствительной и менее всего склонной к меланхолии – напротив, она обладала характером, жаждавшим светской жизни, богатой фантазией и была как бы создана для удовольствий светской жизни. Без всякого сомнения, как раз эти качества и склонили к ее выбору серьезного купца. Без любовного увлечения, но и без всякого колебания приняла она руку человека значительно старше ее, с сильным характером и имевшим видное положение, который внушал ей высокое уважение и мог предложить ей более блестящий жребий, чем она могла ожидать. С ним могла она узнать свет и насладиться им.

В доме Шопенгауэра царило мрачное настроение, в доме же Трозинера –

жизнерадостное. Одну общую черту имел Генрих Флорис со своим тестем: пылкую необузданную волю. Рассказывают, что ратсгер Трозинер совершал иногда такие порывы неукротимой вспыльчивости, что все бежали от него в ужасе.

В прелестном поместье своего мужа Оливе, в чудесной лесистой местности на берегу моря с видом на маяки Гелы и Данцига, среди разбитого на английский манер сада, в художественно отделанном доме, проводила в то время Иоганна Шопенгауэр счастливейшие дни, о которых она вспоминает с восхищением полстолетия спустя в конце своей долгой и богатой событиями жизни. Будни протекали в тиши и уединении, в субботу вечером приезжал муж с гостями и приносил с собою радость и веселье.¹¹

Как ни были различны характеры мужа и жены, но в одной склонности они вполне сходились: в любви к путешествиям. Для жены приятнейшими годами ее двадцатилетней супружеской жизни были конечно те, которые она провела со своим знающим мир проводником в больших путешествиях. В воспоминаниях из ее жизни, написанных ею незадолго до смерти, есть глава, начинающаяся словами Гёте:

Я смотрел на мир влюбленными глазами;
И мир, и я тонули в упоении:
Так было все душисто, живительно, свежо,
Потоки, скалы, горный лес, кустарники.¹²

Генрих Флорис имел обыкновение принимать решения о судьбе близких ему людей, не считаясь с их взглядами и намерениями. Еще до того как он узнал, что у него будет сын, он решил, что его сын должен стать оптовым купцом, носить имя Артур (так как оно остается без изменения на иностранных языках) и родиться в Англии, чтобы появиться на свет англичанином. Он считал эту страну землей обетованной. Он знал, что самостоятельности его родного города приходит конец; вероятно, вследствие этого же он и составил план переселения в Англию. Поэтому, несмотря на то что жена его находилась в первой стадии беременности, и даже именно благодаря этому, он начал 24 июля 1787 г. длительное путешествие через Голландию в Гавр и оттуда в Лондон. Только супруги обустроились здесь в своем доме и приняли надлежащие меры к предстоящей катастрофе, как озабоченный супруг решил, что ее лучше пережить на родине, в собственном доме, чем в чужом краю. В самое неблагоприятное время года, с огромными неудобствами было совершено очень быстрое

возвращение в Данциг, куда они прибыли в последний день 1787 г.; в пятницу 22 февраля 1788 г. родился Артур Шопенгауэр.¹³

4. ДЕТСТВО И ОТРОЧЕСТВО АРТУРА

Первые пять лет жизни Артура прошли в деревенской тиши частью в Оливе, частью в Штуттенгофе, имении, принадлежавшем городу Данцигу и находившемся в аренде у его деда Трозинера. В это время всюду бушевала Французская революция; полные упований дни 1789 года давно прошли. Генрих Флорис сам прискакал тогда верхом в Оливу и с триумфом сообщил жене известие о взятии Бастилии. Все были в восторге от французских ликований по поводу свободы, не подозревая, что одним из ближайших следствий этой революции будет второй раздел Польши и уничтожение остатков свободы Данцига.

Еще прежде чем первый прусский солдат вступил на землю его родины, Генрих Флорис покинул с женою и ребенком родной ему город и никогда более не видел его. Ради удовлетворения своих республиканских и патриотических чувств, он понес самые тяжелые жертвы; одни пошлины за право переселения обошлись ему в десятую часть состояния. Он поспешил в Гамбург и стал жить здесь, не вступая, однако, в число полноправных граждан. Какое странное стечение

обстоятельств: его единственный сын, свято чтивший память отца, назначил шестьдесят лет спустя общество "Народная благодарность прусским воинам" наследником всего своего имущества!

В ту же весну, когда Артур Шопенгауэр ребенком переселился из своего родного города, покинул окрестности Данцига и Иоганн Готлиб Фихте, который служил какое-то время домашним учителем в Кракове и начал приобретать известность благодаря своему первому, только что появившемуся сочинению, автором которого считали Канта.

После рождения дочери Адели (12 июня 1797 г.), единственной сестры Артура, отец отвез сына в соответствии со своим планом воспитания в Гавр, в дружественный ему торговый дом Грегуара де Блезимара (Gregoire de Blesimare), для обучения французскому языку и французским манерам. Здесь он воспитывался вместе с сыном Грегуара в одинаковых с тем условиях. С приятными воспоминаниями об этом пребывании и о своем друге Антимере Артур возвратился два года спустя в родительский дом до того офранцузившимся, что почти забыл немецкий язык и с трудом переносил его резкие звуки.

Почти четыре года он обучался в частном

пансионе Рунге в Гамбурге и готовился к купеческой карьере. Уже тогда его желания приняли направление, шедшее вразрез с отцовскими. Он стремился к научному поприщу и старался неустанными просьбами получить на это разрешение отца. Последний, однако, слишком любил сына, чтобы воздействовать на него крутыми мерами, в то же время считал профессию ученого слишком невыгодным ремеслом и потому прибег к хитрости: он пообещал сыну большое и чудесное путешествие, если тот откажется от занятий науками и отдаст предпочтение торговой конторе, а не гимназии. Он соблазнил его далекими странами, и картины этих стран действовали на молодого Шопенгауэра, как Елена на Фауста в народном сказании.

Путешествие началось в мае 1803 г. и продолжалось до конца следующего года. Первой продолжительной остановкой был Лондон. Пока родители путешествовали по Англии и Шотландии, сын был оставлен на три летние месяца в пансионе священника Ланкастера в Уимблдоне, близ Лондона, для усвоения английского языка и английских манер. Он чувствовал себя здесь далеко не так хорошо, как в Гавре; английские нравы показались ему менее

привлекательными, чем французские; особое отвращение питал он к английскому ханжеству и сохранил его на протяжении всей своей жизни. Английский же язык он прекрасно изучил и полюбил. Впоследствии, благодаря постоянным упражнениям, он до такой степени усвоил этот язык, что в разговоре с англичанами его постоянно принимали за англичанина и только через какое-то время выяснялось, что это не так. Впрочем, в Уимблдоне, как это видно из увещательных писем матери, он слишком много занимался поэтическими произведениями, особенно трагедиями Шиллера.

Второй продолжительной остановкой был Париж. Здесь их ежедневно сопровождал замечательный человек, один из больших знатоков города и его истории, известный писатель Луи Себ. Мерсье (Mercier), автор многотомного "Описания Парижа". Что этому человеку мы обязаны интересным моментом в нашей литературе, не подозревали ни путешественники, ни он сам. Двадцатью годами раньше Мерсье издал драму о Филиппе II и в предпосланном "Кратком историческом очерке" стихами в прозе прославил гибель Армады. Шиллер, работая еще над "Дон Карлосем", передал этот прозаический гимн стихотворением

под названием "Непобедимый флот". Без этого стихотворения, настоящим творцом которого был Мерсье, в трагедию "Дон Карлос" не попало бы Медины Сидонии и с ним одной из прекраснейших и удачнейших сцен. И сейчас еще с удовольствием читаешь живое описание личности Мерсье, сделанное Иоганной Шопенгауэр.¹⁴

После двухмесячного пребывания в Париже путешественники отправились в конце января 1804 г. дальше – в южную Францию, затем через Лион в Женеву, Савойю и Швейцарию. Из рассказов матери, хотя она и не говорит о сыне, мы знакомимся с неизгладимыми впечатлениями, полученными в то время его воображением. Одно из ужаснейших впечатлений он получил от лицезрения каторги в Тулоне, где шесть тысяч приговоренных к галерам вели лишенное радостей и надежд существование: прямо сцена из "Ада" Данте на земле! В Лионе некоторые места напоминали об ужаснейших злодеяниях времен революции, совершенных здесь незадолго перед этим; теперь говорилось об этом с легкостью и с шутками, как о забавных происшествиях. Необыкновенное впечатление произвел в Сен-Фериоле шум подземных вод, низвергающихся в Лангедокский канал. Но

самым ярким из всех впечатлений был вид на Монблан из Шамони, который с такой силой овладел сердцем молодого Артура, что он просил отца позволить ему остаться там подольше. Как часто впоследствии в своих сочинениях наш философ сравнивал Монблан, когда вершина его, сбросив внезапно обволакивающее ее покрывало, начинает сверкать в утреннем свете, с гением, в своей меланхолии и веселье!¹⁵

Последним сильным впечатлением, произведенным на него в Швейцарии, был водопад вблизи Шаффгаузена. Они проехали через Швабию, Баварию и часть Австрии, посетили Вену и Прессбург, а на обратном пути – Дрезден и Берлин. Здесь семейство разделилось: отец возвратился в Гамбург, а мать с сыном отправились в Данциг, где 20 ноября 1804 г. Артур был конфирмован и в последний раз увидел свой родной город. Семнадцатилетний юноша имел теперь уже широкий кругозор и знал мир.

Отец выполнил свое обещание; очередь была за сыном. В первые дни 1805 г. он поступил учиться к сенатору Йенишу в Гамбурге, совершенно наперекор своей внутренней склонности. Действительно, удовлетворение, которое доставило путешествие его воображению

и жажде знаний, не было способно остановить стремление к дальнейшим познаниям. Напротив, оно усилило его; да иначе и быть не могло.

Вследствие внезапной смерти отца в апреле 1805 г. положение семьи сразу изменилось. Несчастный человек, страдавший в последнее время расстройством умственных способностей, упал или бросился из амбара в канал и нашел скорую смерть. Жена с двумя несовершеннолетними детьми была не в состоянии продолжать дело мужа; она свернула торговлю и выбрала Веймар местом своего будущего пребывания. Артур же должен был остаться в Гамбурге, чтобы закончить свое образование.

IV. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА ШОПЕНГАУЭРА

1. ВОСПИТАННЫЙ И УНАСЛЕДОВАННЫЙ ХАРАКТЕР

Мы не можем закончить этого первого раздела истории его юности, не дав ясного представления о врожденных и приобретенных чертах его характера, составляющих, так сказать, основание его личности и генеральную линию всей его жизни. В пять лет он потерял свою родину и за всю оставшуюся жизнь так и не приобрел другой: это было предопределением отцовской воли. Согласно плану и руководству отца, он получил за границей и в путешествиях космополитическое воспитание; преимущество этого воспитания он всегда считал благом, за которое он всю свою жизнь был благодарен отцу: неудивительно поэтому, что любовь к родине и отечеству, народные и национальные симпатии и антипатии совершенно отсутствовали у него, что в этом видел он не недостаток, а преимущество, которое называл "своим либеральным образованием", и что немецкая родина никогда не

означала для него ничего, кроме немецкого языка и литературы, поскольку они были сродни складу его ума. И может быть, никогда не было человека, столь высоко, даже слишком высоко, ценившего значение и могущество литературы, как он.

Еще глубже коренятся унаследованные черты его характера, они находят свои истоки в самом основании его личности. И его собственное учение о наследственности, согласно которому воля – отцовского, а духовные качества – материнского происхождения, нашло, по-видимому, подтверждение в нем самом; его неустанные самонаблюдения и были конечно первым и основным путем, доведшим его до этого учения. Сильная, необузданная воля, это выдающееся качество как его отца, так и его деда Трозинера, была и его неотъемлемым наследием.

2. НАСЛЕДИЕ ОТЦА

Душевные болезни были в семействе отца обыденным явлением: безумная бабка, два сумасшедших дяди, отец, страдавший умственными припадками и погибший во время одного из них. Кое-что из этого бремени перешло к сыну: как приданое со стороны отца он имел предрасположенность к всяким бредовым идеям – отсюда и необъяснимое чувство страха, часто очень сильно овладевавшее им. Он видел себя окруженным со всех сторон подстерегающими его опасностями; серьезнейшую опасность видел он в людях; отсюда его непреодолимая боязнь людей, служившая постоянным источником страха, враждебности к людям, подозрительности и недоверчивости, и чувства эти не только не ослабли со временем, но напротив, вследствие живости его фантазии разрослись безгранично. Нет ничего страшнее страха, сказал Бэкон. Храбрость освобождает нас от судьбы, страх делает нас ее рабами. Непреодолимый страх может привести к тому, что и мир покажется нам адом; поэтому наличие его у Шопенгауэра явилось достаточным основанием для того, чтобы породить пессимистическое воззрение на мир.

Когда Артур Шопенгауэр, будучи еще шестилетним мальчиком, остался однажды дома один, пока родители совершали продолжительную прогулку, он чуть не обезумел от страха, вообразив себе, что они никогда больше не возвратятся и он навсегда останется один. Будучи уже шестидесятилетним стариком и заметив, что кто-то переходит рельсы железной дороги, Шопенгауэр закричал ему, чтобы тот поостерегся. "Будь я таким трусом, как вы, – сказал тот, – так меня давно бы побрал черт". – "И меня тоже, – ответил Шопенгауэр, – не будь я трусом". Одно время он спал с оружием в руках и прятал свое имущество в самые потаенные углы, потому что ему постоянно виделись кругом воры и грабители. Из Неаполя его выгнал страх перед оспой, из Вероны – страх перед отравленным нюхательным табаком, из Берлина – страх перед холерой; он никогда не доверял своей бороде чужой бритве и постоянно возил с собою кожаный бокальчик, чтобы не пить из чужих стаканов.¹⁶ Пожалуй, никто из исторических личностей не испытал на себе в такой степени правильности слов гётевского Фауста, как Артур Шопенгауэр:

И я то жажду встречи, то томлюсь
Тоскою по пропавшему желанью.

Боязнь людей и вытекающее отсюда чувство недоверия к людям послужили ему, может быть, в некоторых случаях полезной защитой, но с другой стороны, они сослужили ему и дурную службу. Одно из самых дурных последствий этого заключается в том, что гениальный мыслитель, сумевший пролить свет на темные закоулки человеческой природы, часто обнаруживал в конкретных практических случаях поразительное и роковое для самых близких и дорогих ему интересов незнание людей, ибо ни на чем не основанное недоверие легко уживается с ни на чем не основанным доверием и все чрезмерные аффекты равно неосновательны перед судом разума. Слова герцога в гётевском "Торквато Тассо" были сказаны словно нарочно по его адресу:

Людей боится тот, кто их не знает,
А кто их избегает, тот заблуждаться
вскоре в них начнет.

Когда он читал слова, подобные приведенным, у столь высокочтимого им писателя, его внутренний голос, наверное, твердил ему: "про тебя сказывается басня".

Допустим теперь, что из подобного врожденного характера выросли взгляды на

жизнь и мир, и мы поймем, что они непременно должны были оказаться печально настроенными и не могли не принять мрачной окраски и пессимистического облика. Конечно, для этого нужна была потребность иметь мировоззрение, нужно было иметь сильную тягу к представлениям и идеям, увеличительное зеркало фантазии; иначе вышел бы жалкий, мучимый несчастнейшими аффектами, подавленный до помрачения рассудка своими безумными идеями человек.

3. МАТЕРИНСКОЕ НАСЛЕДСТВО

Подобная жажда идей, подобное интеллектуальное стремление господствовало в молодом Артуре с самого начала. Эта вторая черта его характера была унаследована от матери: Иоганна Шопенгауэр, насколько нам удалось уже с ней познакомиться, была жизнерадостной, веселой натурой, обращенной к солнечной стороне мира, бежавшая всякого пессимизма, как будто от него веяло ядовитыми испарениями. Поэтические и художественные способности были скрыты в ней в совершенно готовом виде и ждали только благоприятных условий, чтобы распуститься легко и быстро. Она стала очень популярной писательницей и передала свое интеллектуальное дарование в наследство своим детям. Адель отлично рисовала цветы, сочиняла сказки и, что гораздо важнее, так вжилась в область литературных и художественных интересов, что могла даже оказывать Гёте услуги в его работе.

А Артур? Его интеллектуальная природа была снабжена и вооружена всей тяжестью сильной и пылкой воли; ему было предназначено стать гениальным художником, – не тем, кто в образах

и красках воспроизводит явления, а тем, кто в понятиях запечатлевает суть и свойства вещей, – художником, для которого материал находится в познании, воззрениях и идеях и добывается путем научно-философского образования и труда. По своему духу он принадлежал к детям света, к тем "сынам Божиим", которые призваны по слову Господа познавать и созерцать в преходящем вечную сущность мира. "И все, что носится изменчивым явлением, вы укрепите прочной мыслью".

Осознание этого призвания появилось у него уже в то время, когда он считал себя "осужденным" изучать в гамбургской конторе коммерцию.

Глава вторая
ВТОРОЙ ПЕРИОД
ЮНОСТИ ШОПЕНГАУЭРА.
НОВАЯ КАРЬЕРА И
НОВЫЕ ГОДЫ УЧЕНИЯ
(1805–1814 гг.)

I. ИОГАННА ШОПЕНГАУЭР В ВЕЙМАРЕ

1. КРУГ ОБЩЕНИЯ ГЁТЕ

28 сентября 1806 г. Иоганна Шопенгауэр со своей девятилетней дочерью прибыла в Веймар, не подозревая, навстречу каким ужасным событиям, которым суждено было разыграться здесь в самом ближайшем будущем, она шла. Но, как ни странно это звучит, она не могла выбрать для приезда в Веймар более благоприятного момента, чем дни Иенской битвы. Такие страшные события перетасовывают человеческие судьбы и быстро сближают людей, в других условиях оставшихся бы чуждыми друг другу. Участвуя в общественном женском благотворительном движении, имевшем целью

облегчить нужду и бедствия народа, она всегда находила случай показать себя; она была состоятельна и щедра, умела быть приятной и интересной в общении.

В течение первых же дней пребывания в Веймаре она нанесла визит Гёте, но не застала его дома. Гёте тотчас же откликнулся и запросто приехал к ней. Госпожа фон Гёххаузен представила ее герцогине Амалии и познакомила с Виландом. И в самое ближайшее время Иоганна Шопенгауэр стала центральной фигурой ни с чем не сравнимого общественного кружка. Нас особенно интересуют письменные сообщения, которые она посылала сыну.

Несколько дней спустя после Иенской битвы Гёте обвенчался со своей верной храброй подружкой Христианой Вульпиус и таким образом придал законную форму сожителству, в котором состоял с ней уже восемнадцать лет. Но эта законная форма их отношений возмутила веймарское общество еще больше, чем незаконная, так как ее следствием стало возвышение и признание в глазах общества женщины, которую этого раньше не удостоивали. Совсем иначе думала Иоганна Шопенгауэр. Когда Гёте на следующий же день (20 октября 1806 г.) привел к ней свою жену, она была искренне рада

знакомству с ней. Очень метко выразилась она в письме к сыну: "если Гёте дает ей свое имя, то мы конечно можем подать ей чашку чая".

Гёте был очень благодарен ей за этот прием и в долгу не остался. Вскоре он привык к ее дому, чувствовал себя в нем своим человеком и принимал самое живое участие в вечерах, которые она давала два раза в неделю. Каждый раз для него был наготове столик со всеми принадлежностями для рисования. Мы не имели бы одной из самых грациозных и своеобразных жанровых картинок, изображающих Гёте в обществе, если бы Иоганна Шопенгауэр не описывала сыну так наглядно свои веймарские вечера.

Здесь Гёте однажды читал с распределением ролей "Совиновников"; в другой раз он читал шотландские баллады, затем "Стойкого принца" Кальдерона, занявшего несколько вечеров. Так как эта трагедия, увиденная Артуром Шопенгауэром на сцене, произвела на него необычайно сильное впечатление и неоднократно служила ему в сочинениях иллюстрацией его учения о спасении, то письмо матери, в котором описывается упомянутое выше чтение, интересно для нас во многих отношениях. "Гёте меня не оставляет, – писала она 23 марта 1807 г., – он

стойко читал каждый вечер своего "Стойкого принца" и только вчера довел его до конца. Какое высокое наслаждение слышать эту вещь в гётевском исполнении! Своей неопишуемой силой, своим огнем, своей пластической передачей он всех нас увлекает за собой, хотя он не читает по всем правилам искусства. В нем слишком много жизни, он декламирует, и, если ему попадетя ссора или битва, он производит такой же шум, как в Дрюри-Лейн, когда там представлялось сражение. Он *играет* каждую роль, которую читает, если она ему нравится, – насколько можно играть сидя. Каждая хорошая роль производит на его душу самое живое впечатление; он объясняет ее, перечитывает ее два-три раза, говорит при этом о тысяче вещей; одним словом, он – исключительное существо, и горе тому, кто захотел бы подражать ему в этом! Его невозможно слушать без внутреннего участия, без удивления, еще менее – смотреть на него: как прекрасно гармонирует все это с его лицом, со всем его существом, с какой высокой, своеобразной грацией он все это проделывает, об этом никто не может составить себе понятие. В нем есть что-то такое простое, такое детское. Все, что ему нравится, стоит так живо перед его глазами, в каждой сцене он тотчас представляет

себе и декорации и какой облик все должно принять. Одним словом, я бы хотела, чтобы ты сам услышал это хоть раз".¹⁷

Письмо это характеризует и саму писательницу, ее живую фантазию, ее способность к наглядному изображению, заставляющую нас видеть все рассказываемое ею так, как она сама это видит. Это-то и называется представлять и писать художественно. Я не могу удержаться, чтобы не привести из письма, написанного ею два месяца спустя после ее прибытия в Веймар, места, где она описывает Гёте и впечатление, произведенное им: "Что за существо этот Гёте! Как он велик и добр! Если я не знаю, что он придет, я каждый раз пугаюсь, когда он входит в комнату, как будто он – существо более высшего порядка, чем все остальные, потому что я ясно вижу, что он производит такое же впечатление и на всех других, знающих его все-таки дольше моего и стоящих к нему отчасти гораздо ближе моего. Он сам всегда бывает несколько молчалив и как-то застенчив, покуда не осмотрится хорошо в обществе и не увидит, из кого оно состоит. Тогда он садится всегда близко около меня, немного позади, так чтобы смочь облокотиться о спинку моего стула; тогда я первая начинаю с ним

разговор, он оживляется и становится неопишимо любезным". "Он – самое совершенное существо, какое я только знаю: высокая прекрасная фигура, держится очень прямо, очень тщательно одет, всегда или в черном, или в темно-голубом, волосы завиты со вкусом и напудрены, как подобает его годам, и чудное лицо с ясными карими глазами, нежными и в то же время пронзительными. Когда он говорит, он становится прекрасен до невероятия, и я не могу тогда на него наглядеться".

Он чувствовал такое расположение к Иоганне Шопенгауэр, что вводил к ней интересных лиц, приехавших в Веймар ради него. Таким образом познакомилась она с Беттиной Brentano, молодой подругой Гёте, и с Захарией Вернером, автором поэм "Сыны долины" и "Освящение силы", в своем собственном доме, с первой – 1 ноября, со вторым – 23 декабря 1807 г.¹⁸

На каком уровне находилась тогда писательская сила и деятельность Гёте, об этом свидетельствуют его произведения. Во время пребывания в Иене, длившегося несколько недель (с 1 ноября до 18 декабря 1807 г.), родились под впечатлением блиставшей всей прелестью юношеской красоты Минны Герцлиб, приемной дочери семьи Фроманна, "Сонеты".

Одновременно созревала "Пандора". Был набросан план "Сродства душ" и выполнение его после нескольких перерывов было быстро доведено до окончания, так что этот глубоко продуманный, проникнутый знанием человеческой души, с мастерским совершенством написанный роман мог появиться еще в 1809 году. На пасху 1808 г. вышла наконец в свет первая часть "Фауста", и эта имеющая мировое значение поэма стала славным достоянием всех времен и народов.

Все литературные светила Веймара собирались в доме госпожи Шопенгауэр и украшали ее вечера; каждый вносил посильный вклад для увеселения и поучения гостей. Иногда появлялся и Виланд и читал отрывки из своего перевода Цицерона; а Гильдебранд фон Эйнзидель, гофмаршал герцогини Амалии, свидетель и участник рождения золотого века Веймара, угощал общество своим переводом комедий Плавта. И госпожа Шопенгауэр имела полное право написать сыну вскоре после своего приезда: "Кружок, собирающийся у меня по воскресеньям и четвергам, не имеет себе равного ни в Германии, ни в какой иной стране".

2. **КАРЛ ЛЮДВИГ ФЕРНОВ**

Среди выдающихся людей этого кружка был один, с которым Иоганна Шопенгауэр скоро очень близко подружилась; дружба эта не могла быть продолжительной, так как дни его были сочтены, но она имела в будущем для нее самые благоприятные последствия, они сказались также и на судьбе ее сына. Вот почему мы уделяем здесь место этому другу. Иоганна Шопенгауэр нашла в нем того руководителя, в котором нуждалась для развития и применения своих способностей.

Карл Людвиг Фернов, сын аккермаркского крестьянина, сумел неустанным трудом возвыситься из простого писца у нотариуса, аптекарского ученика, аптекарского помощника до художника, эстетика и ученого. Поступив работать в 1786 году в магистратскую аптеку в Любеке, он познакомился с живописцем Асмусом Карстенсом, ставшим его учителем и другом. После знакомства с Карстенсом он убедился, что его настоящее призвание заключается в изучении живописи и скульптуры и занятиях этими искусствами. Эти изобразительные искусства должны выполнять национальные задачи и цели, выбором возвышенных предметов и

изображением их в картинах они должны способствовать воспитанию народа – вот идеи, которые носил в себе очень широко мыслящий Карстенс и которые он внушил своему ученику и другу. Подобные взгляды ввели того в область истории и философии искусства. С воодушевлением читал Фернов статьи Шиллера по эстетике, изучал "Критику способности суждения" Канта и слушал лекции Рейнгольда в Иене. Ему удалось добраться до Рима, где он прожил несколько лет вместе с Карстенсом. Когда тот умер 26 мая 1798 г., Фернов произнес в его честь надгробную речь у Цестиевой пирамиды и стал впоследствии его биографом.

После десятилетнего пребывания в Риме (1794–1803 гг.) он возвратился в Германию отличным знатоком как античного искусства, так и итальянской живописи, итальянского языка и поэзии, намереваясь читать в Иене лекции по эстетике, истории искусства и итальянской литературе. Но тяжелая болезнь, которой он заболел во время обратного путешествия, совершенного с женой и ребенком в самое неблагоприятное время года, со всевозможными лишениями и тяготами, помешала ему исполнять обязанности лектора. Он получил место библиотекаря герцогини Амалии и жил в

Веймаре, занимаясь крупными работами: к числу их принадлежали жизнеописания четырех величайших живописцев Италии и издание полного собрания сочинения Винкельмана. Иоганна Шопенгауэр познакомилась с ним при дворе герцогини в самом начале своего веймарского пребывания; вскоре он стал ее ежедневным гостем; он приходил каждый вечер к чаю, читал, объяснял итальянских поэтов или говорил о произведениях живописи и скульптуры. После кончины герцогини (10 апреля 1807 г.) болезнь его, настоящую природу которой доктора или не понимали, или же скрывали, приняла худшее направление. Прочтя последнюю книгу Антонио Скарпаса "Об аневризме", он узнал свою судьбу. Он страдал аневризмом. После смерти своей чахоточной жены, римлянки из рабочего класса, он жил в течение последних месяцев своей жизни в доме приятельницы и пользовался самым нежным уходом. Здесь он и скончался 4 декабря 1806 г.

3. ПИСАТЕЛЬНИЦА

Постоянное общество Фернова, разговоры с ним и его пример вывели Иоганну Шопенгауэр на писательскую дорогу. Ее первым персонажем стал сам Фернов. В 1810 г. она написала его трогательную биографию, большей частью по оставшимся после него письмам, и нашла сочувствие и одобрение.¹⁹ Затем она попробовала себя в роли писательницы. Более успешно и плодотворно могла она попытаться счастья на почве описания путешествий, так как здесь она была в родной стихии собственных впечатлений и собственного опыта. Таким образом она рассказала о своих путешествиях в Англию и Шотландию (1813) и в южную Францию (1817). Она была уже писательницей с именем, когда начала писать романы и была к несчастью вынуждена зарабатывать пером средства к существованию. По образцу "Новой Элоизы", "Вертера" и "Сродства душ" она написала свою "Габриель" (1819–1821), многотомный роман, героиня которого олицетворяла идеал страстного самопожертвования и полного самоотречения. Гёте прочел этот роман, обозначающий вершину ее литературной деятельности, в Мариенбаде и

похвалил его за год до того, как он сам пережил здесь свое собственное "сродство душ", из которого, правда, вышел не роман, а "Мариенбадская элегия" (1823).

II. НОВОЕ ПОПРИЩЕ А. ШОПЕНГАУЭРА

1. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ В ГАМБУРГЕ

Между тем как мать с дочерью нашли в Веймаре вторую родину и с каждым днем чувствовали себя здесь лучше и уютнее, сын в Гамбурге становился день ото дня все недовольнее своим жребием и писал им отчаянные письма. С ним происходило то же, что и с Декартом, только в другом направлении. Декарт в шестнадцать лет уже закончил свое обучение и "томился по книге жизни"; Артур Шопенгауэр приблизительно в том же возрасте уже много страниц перелистал в этой книге и многое в ней прочел; теперь он горел желанием учиться и постигать книги мудрости – материал, которого требовали его творческие способности.

Он занимался в Гамбурге различными посторонними предметами и часто оставлял своих учителей далеко позади себя; он втайне усердно слушал все лекции Галля по френологии; вместе со своим другом Антимом Грегуаром, приехавшим в Гамбург для изучения немецкого языка, предавался легкомысленным шалостям и

кутежам, болезненно переживая их из-за обостренного чувства собственного достоинства. Не следует представлять его излишне пессимистично настроенным, унылым и угрюмым – для этого у него было слишком много силы и живости духа. И когда он много жаловался, то жалобы эти звучали горько и иронично.

То путешествие по дальним странам, которое устроил ему отец, пытаясь увлечь его на стезю коммерции, оказалось средством совершенно бесполезным. К тому же и письма матери из Веймара, описание ею вечеров, оживлявшую их духовную атмосферу, набросанный ею обворожительный образ Гёте и его чтения "Стойкого принца" – "мне бы хотелось, чтобы тебе удалось когда-нибудь слышать это" – все это отнюдь не способствовало терпимости Шопенгауэра к условиям своего пребывания в гамбургской торговой конторе. Напротив, он все более отчаянно проклинал свою судьбу и осаждал мать жалобами.

Мать, в то время расположенная к сыну заботливо и нежно, стремилась ему помочь. Вопрос заключался в том, может ли он на двадцатом году вступить на новую стезю, которая должна начаться с гимназии. Она посоветовалась со своим другом Ферновым, который по

собственному опыту мог судить об этом лучше других. Ведь он сам в двадцать лет увидел впервые значительные произведения искусства, в тридцать прослушал свои первые университетские лекции и все-таки стал знаменитым ученым и писателем в области искусства. Фернов изложил ей свои советы в подробной записке. По его мнению, время для сына еще не ушло, так как при знании языков и образовании, которым он уже обладает, он конечно будет в состоянии за два года настолько глубоко изучить древние языки, чтобы в последующие два года созреть для поступления в университет. Пусть он только не предается относительно своего стремления к науке разным фантазиям и самообольщению.

Мать послала ему письмо Фернова и предоставила свободу выбора (28 апреля 1807 г.). Внезапное осознание того, что перед ним открывается новый, страстно желанный жизненный путь, так потрясло его, что он залился слезами. Между тем как вообще его нерешительность, как естественное следствие недоверчивости, доходила до безграничности, в данном случае решение было принято немедленно.

Уже в письме от 14 мая мать желает ему в

задушевных словах счастья на его новом жизненном пути.

Замечательная жизнь: сначала годы странствий и затем уже годы учения!

2. ВРЕМЯ УЧЕБЫ В ГОТЕ И ВЕЙМАРЕ

Фернов все устроил и приготовил: Шопенгауэр должен был посещать гимназию в Готе, жить у профессора Ленца, брать частные уроки латинского языка у директора Деринга и посещать уроки в старшем классе, где немецкий язык преподавал Фридрих Якобе. Все шло прекрасно. Девятнадцатилетний юноша, которому пришлось начать с "mensa", очень быстро достиг успеха. Якобе приходил в изумление от его превосходных сочинений; но в один прекрасный день он испортил все своей насмешливостью. Его сатира на одного профессора, побранившего старший класс, стала известной, и Деринг исключил его из гимназии. Так и закончилось его пребывание в Готе.

После горьких и заслуженных упреков со стороны матери ему был предоставлен выбор между гимназиями в Альтенбурге и Веймаре. Госпожа Шопенгауэр, со своей стороны, предпочитала Альтенбург, он же выбрал Веймар. Здесь занимался он с директором Ленцем латинским языком и брал уроки греческого языка у молодого, лишь тремя годами старше его, профессора Франца Пассова; он жил с ним в

одном доме и работал под его руководством. Шопенгауэр переехал в Веймар в начале 1808 г., а осенью 1809 г. благодаря своему дарованию и энергии закончил курс обучения – вдвое быстрее, чем предполагал Фернов.

Благодатнейшим плодом его гимназического времени в Веймаре было основательное и твердое знание классических языков, неугасимый восторг перед классическим миром, которого в Гамбурге у него еще не было; в Веймаре он сочинил нечто вроде "Отче наш" Гомеру и вписал его в свой экземпляр поэм Гомера. Его первый год пребывания в Веймаре был последним в жизни Фернова, которому он был обязан также первыми побуждениями к изучению итальянской литературы, в особенности к изучению Петрарки, навсегда ставшего его любимым поэтом.

3. УНИВЕРСИТЕТСКИЕ ГОДЫ В ГЕТТИНГЕНЕ И БЕРЛИНЕ

Изучение произведений классической литературы не прервалось вместе с окончанием гимназии – напротив того, оно продолжалось в университете и сопровождало его всю жизнь; он был вправе хвастаться, что знанием языков и начитанностью он превзошел большинство своих друзей и среди них многих филологов по специальности. Но он стремился к универсальному знанию и потому нуждался в изучении естественных наук и философии. В Геттингене, где он имматрикулировался 9 апреля 1809 г. по медицинскому факультету и где занимался первые четыре семестра (1809–1811), он прослушал все разделы естественной истории у Блуменбаха, физику и физическую астрономию у Тобиаса Майера, химию у Штрмейера, ряд лекций по истории у Геерена, психологию и логику у Готлоба Эрнста Шульце, автора "Энесидема",²⁰ который посоветовал ему изучить сначала Канта и Платона и уже потом Аристотеля и Спинозу.

Он последовал этому мудрому совету, и это обстоятельство стало важнейшим событием

истории его духовного развития. Одно лишь изучение Канта стало в его научной карьере целой эпохой и дало ему направление, от которого он никогда более не отступал. Проникнувшись кантовским учением, он увидел перед собой задачу, ожидающую разрешения. Путь к ее разрешению показало ему учение Платона. В синтезе кантовского и платоновского мировоззрений и должна была состоять основа характера его собственной будущей системы. Мы не можем охарактеризовать здесь коротко и точно и вместе с тем согласно с его собственными взглядами и выражением ту систему, в разработке и утверждении которой заключалась задача всей его жизни. Еще учась в Геттингене, он выбрал философию в качестве цели и смысла своей жизни.

Достопамятным свидетельством этому служит разговор, который состоялся у него с Виландом по просьбе последнего. Когда семидесятивосьмилетний поэт стал отговаривать его от философской карьеры, двадцатитрехлетний студент дал ему следующий ответ: "Жизнь – очень сомнительная вещь; я решил посвятить свою жизнь размышлениям о ней". Этот ответ так понравился и внушил такое уважение старику Виланду, что он узнал в нем философа по

призванию. Встретившись вскоре после этого на одном из приемов при дворе с матерью, он приветствовал ее следующими словами: "Я познакомился недавно с одним в высшей степени интересным человеком! Знаете, с кем? С вашим сыном! Я был очень рад познакомиться с этим юношей, из него выйдет со временем, наверное, что-нибудь да крупное". Рассказ этот основывается на устной передаче самого философа. Разговор этот происходил, по всей вероятности, во время пасхальных каникул 1811, а не 1810 г., так как ответ, данный Шопенгауэром, предполагает более продолжительные и глубокие занятия философией, чем мог бы охватить первый семестр.

Во время тех же каникул он привез с собой домой в качестве гостя своего геттингенского друга Карла Иосию Бунзена, ставшего впоследствии под именем "рыцаря Бунзена" знаменитым прусским посланником в Англии. Оба друга юности встретились еще раз сорок шесть лет спустя, уже стариками, в конце своей жизни и карьеры во Франкфурте. Имя Бунзена давно уже сверкало блеском высоких почестей; Шопенгауэр, который только начинал тогда становиться знаменитым, считая окончание

своего земного пути за начало своей неувядаемой славы, сказал Бунзену (как последний передавал мне потом лично): "Ваша награда в прошлом". Свидание не принадлежало к числу приятных.

На прощание с Геттингеном Шопенгауэр вписал в книгу посетителей руин замка Ганштейн, где он охотно засиживался и которые вызывали в нем воспоминание о гётевском "Замке на горе", три первые строфы этого стихотворения, написанного осенью 1801 г. в Лобедабурге близ Иены: "Там наверху на горе, стоит старый замок..." и т. д. Под стихотворением он написал: "Слова божественного Гёте". Эти его строки относятся к 5 сентября 1811 г.²¹

Последние три семестра (с осени 1811 и до осени 1813 г.) он учился в Берлине. Занятия Платоном привели его к изучению античности: он слушал лекции Бока о Платоне, а на лекциях у знаменитого Фридриха Авг. Вольфа, которому он был рекомендован Гёте, об "Облаках" Аристофана и сатирах Горация, о греческой литературе и греческой истории.

Он усердно повторял и углублял изучение естественных наук: слушал лекции по астрономии и физике, о магнетизме и электричестве, по анатомии человеческого мозга и по различным отделам зоологии.

Менее всего он получал пользы и удовлетворения от лекций по философии у Фихте и Шлейермахера. Он слушал у первого о "фактах сознания" и однажды настойчиво поспорил с ним на коллоквиуме, у второго – историю средневековой философии, причем однажды высказал на полях своей тетради протест против единства и связи философии и религии. Из сочинений Фихте он прочел, внутренне согласившись, лишь одно пессимистически настроенное по отношению к современности: "Основные черты нашей эпохи". Он сам уже был занят разработкой собственных идей.

4. ПОЛУЧЕНИЕ ДОКТОРСКОЙ СТЕПЕНИ В ИЕНЕ

Годы университетских занятий подошли к концу. Охотнее всего он бы защитил докторскую диссертацию в Берлине, не прогони его из этого города война за освобождение Германии, вспыхнувшая в феврале 1813 г. И в Дрездене, где бы охотно написал он в тиши свою диссертацию, у него не было возможности оставаться: на горизонте уже появились грозные тучи, которые должны были разразиться здесь в самом ближайшем будущем. И так как в Веймаре в доме матери имелись обстоятельства, отталкивавшие его, то он и отправился в пощаженный громами войны Рудольштадт, где оставался до осени и написал в гостинице "Рыцарь" свою диссертацию "О четверояком корне закона достаточного основания". За нее он получил на философском факультете в Иене степень доктора (2 октября 1813 г.) Уже это сочинение содержит основание его системы.²²

По его собственным словам, он прочел в процессе работы над своей диссертацией целый ряд критических сочинений, касающихся кантовской критической философии:

"Метакритику" Гердера, "Трансцендентальную философию" Маймона, "Энесидем" Шульце, "Учение о единственной точке зрения и т. д." Бека, "Новую критику разума" Фриза. О Рейнгольде, Фихте, Шеллинге и Гегеле не было и речи. Он жестко порицает "Метакритику" Гердера: она якобы кишит бесчисленными ошибками и представляет собой доказательство того, что ее автор не понял великого философа.²³ Еще 3 ноября 1813 г. он отослал обратно книготорговцу Фромманну из Иены гегелевскую "Логику" с заметкой о том, что он не будет читать эту книгу, точно так же как и сам книготорговец.²⁴ В то время, пока германское юношество воевало за отечество, Артур Шопенгауэр, как будто он совершенно не принадлежал к этому юношеству, удалился в философское уединение в Рудольштадте и написал сочинение "О законе достаточного основания". Он заявил факультету в своем "curriculum vitae", что благодаря своему отцу воспитан космополитически, что его отечество обширнее, чем Германия, и что он призван служить человечеству не кулаком, а головой. "Достаточными" эти объяснения, конечно, считаться не могут. На одном из оконных стекол своего дома он нацарапал: "Arth. Schopenhauer

majorera anni 1813 partem in hoc conclave degit" ("Арт. Шопенгауэр большую часть 1813 года провел в этой комнате" – *лат.*). Затем идиллические слова Горация: "laudaturque domus, longos quae prospicit agros" ("восхваляем дом, который принял меня на долгие годы" – *лат.*).

5. ВЛИЯНИЕ ГЁТЕ

В ноябре он возвратился обратно в Веймар и чувствовал себя очень неуютно, живя на содержании у матери. Гёте до этого времени не обращал на него ни малейшего внимания и написал вышеупомянутое рекомендательное письмо к Фр. А. Вольфу больше ради матери, чем из интереса к сыну. Глава диссертации Шопенгауэра, трактовавшая об основании бытия и высказавшая требование полной наглядности геометрических доказательств, возбудила его внимание и получила одобрение. Подобное же требование хотелось ему выполнить при оптических доказательствах своего учения о цветах, и он считал молодого Шопенгауэра способным и достойным того, чтобы посвятить его в это учение. На одном из вечеров у матери он разговорился с ним и пригласил на следующий вечер к себе. Было ли это 17 декабря, когда Гёте, как любил выражаться Шопенгауэр, впервые благосклонно отнесся к нему? Гёте, как видно из заметок в его дневнике, познакомился с книгой Шопенгауэра еще в первой половине ноября; 24 ноября он писал Кнебелю: "Молодой человек показался мне человеком замечательным и

интересным; ты найдешь с ним меньше точек соприкосновения, но все-таки должен с ним познакомиться". "Я нахожу его талантливим, а до остального не касаюсь". Из дневника Гёте видно, что Шопенгауэр был у него 18 декабря.

Настоящее сближение и изучение теории цветов, когда он становится учеником и приверженцем Гёте, относится к первым месяцам 1814 г. В это время он так сблизился с великим человеком, что открыто, выражал ему свое идеалистическое и пессимистическое мировоззрение. Когда однажды он заявил Гёте, что чувственный мир – наше представление и что солнца не существовало бы, если бы мы его не видели, Гёте посмотрел на него и с важностью сказал: "Скорее Вас не было бы, если бы Вас не видело солнце!"

Без всякого сомнения, он не раз высказывал и пессимистическую сторону своего мировоззрения, об этом можно судить по изречению, которое Гёте вписал на прощание в его альбом:

Если хочешь наслаждаться своим
значением,
 То не отнимай всякое значение у мира.–
 Как следствие и в память разных дружеских
разговоров.

Веймар, 8 мая 1814 года.

Прошло ровно четыре месяца с того времени, когда Гёте в одно светлое утро пригласил его на первый опыт для подтверждения своей теории цветов (8 января 1814 г.).

Альбом Шопенгауэра состоял из этого единственного листа. Нельзя охарактеризовать короче и метче, чем это сделано словами Гёте, противоречие, которым в продолжение всей жизни страдал пессимизм Шопенгауэра: презирать человечество и стремиться к славе, которая, однако, состоит не в чем ином, как в высоком уважении людей!

Во время его последнего пребывания в Веймаре (с ноября 1813 г. и до середины мая 1814 г.) ориенталист Фридрих Майер, также входивший в кружок его матери, ознакомил его с индийскими древностями и тем самым, вероятно, пробудил интерес к их изучению; об этом вскользь упоминал сам Шопенгауэр в заметках о себе для Эдуарда Эрсмана, оставив совершенно без внимания в своем берлинском "curriculum vitae", почему мы и не имеем об этом подробных сведений. Ввиду большого значения, которое этот предмет должен будет получить в самом ближайшем будущем для развития его идей, наше незнание его должно считаться биографическим пробелом.

III. РАЗЛАД МЕЖДУ МАТЕРЬЮ И СЫНОМ

Непосредственной причиной того, что он навсегда уехал из Веймара, были его отношения с матерью. Пока он жил в Гамбурге, она писала ему нежные и заботливые письма, полные рассказов и интересных сведений о своей новой жизни; благодаря материнской любви и заботливости мог он бросить ненавистную службу и жить согласно своему призванию. Однако жизнь под одной крышей пробуждала и усиливала существовавшее и прежде взаимное нерасположение в конце концов дошедшее до такой остроты и горечи, что разлука оставалась единственным выходом из этого положения. Корни этого, казалось бы, противоестественного нерасположения таились с обеих сторон в характерах.

1. МАТЕРИАЛЬНЫЕ РАЗДОРЫ

К этому добавились еще и материальные раздоры, которым принадлежала, пожалуй, главная роль в разрыве их отношений. Еще будучи в Гамбурге, сын давал советы жить экономнее, так как мать, несмотря на большие

лишения, испытанные ею, жила в Веймаре на широкую ногу, держала экипажи и семейную прислугу, делала из любви к обществу чрезмерные расходы. Сын боялся также, как бы расходование имущества не ускорило из-за второго брака, так как богатая и любящая пожить на широкую ногу вдова, несмотря на чрезмерную полноту и некоторые недостатки в сложении, имела немало претендентов, среди которых был и младший брат госпожи Штейн. Правда, по этому поводу она сумела успокоить сына, чего нельзя сказать о той манере, с какой она расходовала деньги, заработанные отцом и оставленные в наследство всему семейству.

Состояние это было не так уж и велико, как могло показаться, если судить по ее образу жизни. По достижении совершеннолетия (22 февраля 1809 г.) Артур получил в качестве причитающейся ему части отцовского наследства третью часть всего состояния, составившую 19 тысяч талеров; кроме того, семь лет спустя он унаследовал от своего дяди Андрея, кроме нескольких земельных угодий в Оре, еще 2000 талеров. Будучи студентом, он получал 1000 талеров в год, что в те времена было более чем достаточно, но едва ли хватало человеку, всегда стремившемуся к полной независимости и

свободному времени. Мать и дочь жили среди мнимого богатства; дочь очень тяжело переживала, узнав об истинном положении дел, между тем как мать переносила все это с достойным всяческого порицания легкомыслием: она тщательно следила за своей внешностью и делала долги. В этом пункте разум и право были на стороне сына.

2. ЛИЧНЫЕ РАЗНОГЛАСИЯ

Но что делало его не только для матери, но и для окружающих крайне несимпатичным и просто невыносимым, так это его постоянная склонность к порицанию и насмешкам над ничтожностью мира и глупостью людей. Он очень любил повторять "Кофтскую песнь" Гёте, в которой "все мудрецы всех времен" в один голос говорят:

Вздорно глупцов призывать к исправленью!
Разума дети, доверьтесь реченью
– Дурня верней оставлять в дураках!

Мы уже видели, что насмешливость привела его в Готе к очень плохим последствиям и дала матери возможность в резком тоне покритиковать этот его недостаток. "Ты не злой человек, – писала она ему, – ты не без таланта и образования, ты обладаешь всем, что могло бы сделать тебя украшением человеческого общества; при этом я знаю твое сердце и убеждена, что не много найдется людей лучше тебя, и, несмотря на все это, ты докучлив и невыносим, и я нахожу очень тягостным жить с тобой. Все твои хорошие качества заслоняются

твоим умничаньем и не принимаются светом только потому, что ты положительно помешался на том, что знаешь все лучше других. Этим ты раздражаешь окружающих тебя людей: никто не хочет получать уроки таким насильственным путем и особенно от такого незначительного субъекта, каким ты еще являешься. И ты не без слабостей, и поэтому никому не хочется переносить от тебя порицания, при твоей отвратительной манере говорить с непреложностью оракула: "это так и не иначе", не допуская и мысли о возможности возражения. Будь ты незначительнее, чем ты есть в действительности, ты был бы только смешон; а так ты в высшей степени докучлив. Такая ходячая литературная газета, какой ты хочешь быть, – скучная и противная вещь".

В этих словах молодой Шопенгауэр мог видеть себя как в зеркале; он изображен в нем как живой. Однако он никак не мог совладать с недостатками, за которые укоряла его мать, потому что они были непосредственным выражением его характера и ума. Характером определялось его пессимистическое настроение, умом же – насмешливость и остроумие. Таков он был, таким и оставался всю свою жизнь; правда, с годами он стал сдержаннее, "застегнутым на все

пуговицы", как он имел обыкновение выражаться, может быть умнее, но другим не стал. Собственно, точно так же обстоит дело согласно его учению, выросшему из самонаблюдения, и с человеческим характером вообще.

Мать и сын и находились в таких отношениях, что, в противоположность закону природы, их взаимное притяжение росло только с увеличением расстояния между ними, вблизи же действовало лишь отталкивание. Артур часто говорил матери: ты и я – два совершенно разных человека! По настоянию матери он должен был учиться в гимназии не в Веймаре, а в Готе, в Веймаре жить не в своем доме, а вне его. Когда он выбрал Веймар, она писала ему (13 декабря 1807 г.) следующее: "Для моего счастья необходимо знать, что ты счастлив, но не быть этому свидетельницей. Я тебе всегда говорила, что с тобой очень трудно жить, и чем ближе я тебя наблюдаю, тем более увеличивается эта трудность, для меня по крайней мере. К тому же твоя утрюмость давит на меня и расстраивает мое веселое расположение духа без всякой пользы для тебя. Вспомни, милый Артур, ты провел у меня в гостях лишь несколько дней, и каждый раз между нами происходили бурные сцены без всякого повода, и каждый раз вздыхала я свободно лишь

после твоего отъезда, потому что твое присутствие, твои жалобы по поводу неизбежных вещей, твои мрачные мины, твои странные суждения, высказываемые тобой наподобие изречений оракула и не допускающие ни малейших возражений, угнетают меня, и еще более давит борьба в душе с самой собой, в которой я стараюсь насильно подавить все, что я хотела бы возразить тебе, только чтобы не дать повода к новой ссоре". "Слушай же, на какой ноге я хочу быть с тобой. В своем доме ты хозяин, в моем – ты гость, который всегда будет принят любезно, но который не должен вмешиваться в домашний порядок. Последний совершенно тебя не касается, я не терплю никаких возражений, потому что это сердит меня и не приносит никакой пользы; в дни званых вечеров ты можешь ужинать у меня, если сможешь удержаться от твоих жалких споров, что также меня сердит, а также от своего нытья по поводу глупого мира и человеческих бедствий, потому что оно делает невыносимой для меня ночь и вызывает дурные сны, а я люблю спать спокойно".

Нет портрета, имеющего большее сходство с госпожой Шопенгауэр, чем это письмо к собственному сыну, написанное в момент, когда

он собирается приехать к ней жить. Тон, которым она говорит с ним, прям и резок, в нем не слышно и отзвука материнской нежности и любви, в каждом слове сквозит желание держать его подальше от себя, защититься от него, чтобы обеспечить спокойствие собственного существования, и, так сказать, оградиться от него крепкой стеной. С другой же стороны, вполне понятно, что женщина, подобная Иоганне Шопенгауэр, находящаяся в дружеских отношениях с Гёте и Виландом, ощущающая духовное родство с Ферновым, окруженная и прославляемая целым рядом знаменитых людей, выступившая вскоре в роли известной писательницы, вовсе не желает выслушивать поучения и упреки от своего сына-гимназиста. Обе эти личности, от природы самые близкие друг другу, навсегда останутся совершенно разными людьми, как замечал сын.

Уже совершеннолетним и в полном смысле самостоятельным возвращается Шопенгауэр в ноябре 1813 г. после нескольких лет разлуки в дом матери. Когда он преподнес ей свою диссертацию "О четверояком корне", у нее наготове было не пожелание счастья, а колкость: "Это, вероятно, что-нибудь для аптекарей". Оскорбленный сын возразил: "Мою книгу будут

еще читать, когда от твоих вряд ли останется в каком-нибудь чулане хоть один экземпляр".

Мать ответила: "А от твоей останется весь тираж!" Очень характерный диалог между матерью и сыном, словно между двумя литературными соперниками! Замечательно то, что оба оказались правы: когда книги Артура Шопенгауэра были пущены под нож, сочинения его матери были изданы в собрании, переизданы вновь, охотно раскупались и читались; в настоящее время сочинения Иоганны Шопенгауэр валяются на каком-нибудь складе, где и останутся навеки, между тем как сочинения ее сына, изданные массовыми тиражами, переходят из рук в руки.

Их взаимоотношения в это время все более и более портились, вина за это лежала на обеих сторонах. То, что сын после Лейпцигской битвы мог безучастно и насмешливо говорить о национальном подъеме, о героических поступках и о победном торжестве Германии, до крайности возмущало патриотические чувства матери.

3. ДОМАШНИЕ РАЗДОРЫ

С какого-то времени в доме матери жил близкий ей молодой человек, которого, к своей большой досаде, Артур встретил здесь еще в мае. Это был Фридрих Мюллер из Альтенбурга (позже получивший в результате усыновления титул фон Герстенберк), автор "Каледонских рассказов" и стихотворений, включенных в роман Иоганны Шопенгауэр "Габриэль". Между Артуром и ним очень скоро дошло до бурных сцен; за ними последовали бурные сцены между матерью и сыном. После этого, живя под одной крышей, они общались между собой лишь письменно, и в конце концов мать в письменной же форме попросила сына покинуть ее дом.

Он уехал и никогда больше не встречался с матерью, которой оставалось жить еще двадцать четыре года. Не виделся он также и со своей сестрой. Она осталась с матерью, которую всегда превозносила за сердечную доброту, хотя и видела все ее слабости. Сын упрекал мать за то, что она не любила отца и не чтит его память, но это не вполне согласуется с признаниями, написанными ею незадолго до своей смерти. После того как угасла последняя искра уважения

к матери, он еще ревностнее начал сооружать алтарь благодарности отцу. Но последуй он воле отца, он стал бы жалким купчишкой. С помощью же матери из него вышел гениальный мыслитель и писатель.

Глава третья
ТРЕТИЙ ПЕРИОД
ИСТОРИИ ЕГО ЮНОСТИ.
НОВЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ И
НОВЫЕ ПУТЕШЕСТВИЯ
(1814–1820 гг.)

I. ПРЕБЫВАНИЕ В ДРЕЗДЕНЕ

1. СЧАСТЛИВЫЕ ГОДЫ

Среди германских городов, увиденных им еще в конце описанного выше большого путешествия, ему особенно понравился Дрезден. Этот город и выбрал он теперь для продолжительного пребывания (с мая 1814 до сентября 1818 г.), чтобы здесь, не отвлекаясь ни на что, разработать, привести в систематический порядок и изложить свои идеи. По его собственным словам, основные мысли получили для него полную ясность уже в 1814 г., но главное произведение было завершено в период с марта 1817 по март 1818 г. В промежутке были написаны другие работы.

Счастлиное время, наполненное радостной творческой работой, провел он здесь в Дрездене: масса идей, напряженная работа, изумление перед возникшим произведением, уверенные ожидания славы. Его творение возникало "как прекрасный ландшафт из утреннего тумана". Дерево его жизни находилось в полном расцвете, и плоды созревали быстро. Когда однажды одним весенним утром он возвратился домой, весь усыпанный цветами фруктовых деревьев, квартирная хозяйка приветствовала его словами: "Господин доктор, да вы цветете!" – "Конечно, – ответил Шопенгауэр, – деревья должны цвести, если хотят принести плоды".

В кругу эстетических писателей и беллетристов, называвших его "Jupiter tonans" (Юпитер-громовержец – *лат.*), потому что в сердцах он мог метать громы и молнии, он находил развлечение после напряженной умственной деятельности, а поездки, которые он предпринимал в ближайшие окрестности – летом 1816 г. в Теплиц, а в следующее лето в саксонскую Швейцарию, – давали ему возможность приятно отдохнуть. К числу его дрезденских друзей принадлежал знаток искусства фон Квандт, оставшийся до конца одним из вернейших его друзей и ставший

впоследствии горячим приверженцем его учения.²⁵

Здесь в Дрездене он познакомился с бароном фон Биденфельдом, который проявлял на протяжении всего личного общения настолько большой интерес и восхищение перед философом и его произведением, что настойчиво советовал книгоиздателю Брокгаузу издать это произведение. И даже сорок лет спустя в штуттгартском "Morgenblatt" он так описывал годы жизни Шопенгауэра в Дрездене: "Сын достопочтимой Иоганны Шопенгауэр, полностью независимый благодаря довольно большим задаткам и раннему глубокому изучению философии, Артур уже во время пребывания в Дрездене основательно изучил различные области духовной жизни Германии, не утрачивая при этом ни в малейшей степени собственной самобытности и еще менее снисходительно относясь к слабостям других. В этом смысле он несомненно был в какой-то мере *enfant gate*, на каждом шагу называя своими именами друзей и врагов по поводу любых научных и литературных вопросов буквально с непосредственной прямоотой, сурово и грубо, меткой шуткой, часто поистине с юмором грубияна, при этом этот блондин с серовато-голубыми искрящимися

глазами, с глубокими складками по обе стороны носа, с резким голосом и чересчур горячей жестикуляцией нередко принимал совершенно свирепый вид. Он жил почти полностью изолированно и довольно однообразно со своими книгами и занятиями, не искал дружбы, особенно ни с кем не сближался, но во время своих дальних и продолжительных прогулок с удовольствием обсуждал с кем-нибудь из спутников отдельные литературные и научные предметы, выдающихся людей, отдавая предпочтение в особенности драме и театру. Кто стремился удостоиться любезности с его стороны, сблизиться и поучиться у него, тот должен был прогуливаться с ним одним. Я часто наслаждался этими прогулками и это встречало с его стороны благожелательность, причем он до сих пор рад мне. Вообще его считали оригиналом, в известной степени это было так на самом деле. Хотя он был решительным противником местного "Вечернего альманаха" и завсегдатаев хорового общества, которых он называл не иначе, как литературной кликой, а в особенности Беттигера, которого он во всеуслышание обзывал Котом в сапогах, он все же довольно часто появлялся в публичных местах, где обычно развлекались эти люди. Как правило тогда часто

возникали скандалы, причем он со своей неприкрытой прямоотой накликал на себя очень много неприятностей, чрезмерно использовал сарказмы, спускал с поводка свой грубоватый юмор, бросал этим людям в лицо самые гневные выражения Гете и Шекспира и поэтому всегда сидел за игрой в вист с трясущимися коленями и делал ошибку за ошибкой. При этом он так огрызался, что все пугались его и ни разу никто не отваживался ответить ему тем же. К счастью в разговорах он не касался этих вещей и сохранял свои силы для другого: журнальные сплетни не заботили его, они казались ему ничтожными и не стоящими внимания."²⁶

Еще в Геттингене он сблизился с Людвигом Сигизмундом Рулем, художником из Касселя. Когда они вновь случайно встретились в Дрездене, то возобновили общение и с этого момента их дружеские отношения не прерывались на протяжении всей жизни Шопенгауэра. Рюль, умерший девяносто лет от роду в январе 1887 года, будучи директором Гессенской художественной галереи в Касселе, за пять лет до своей смерти написал "Гротеск" (1882), в котором с большим пиететом описал личность философа. В "Заметке" он дал характеристику Шопенгауэру в те годы, когда тот

писал свой главный труд. "А сейчас, мой дорогой Артур, я хочу показать тебе мир совершенно не так, как ты с огорчением смотрел на него при осознании его крайней нужды и невообразимых страданий. Я вижу совершенно иное; мои воспоминания влекут меня скорее к тому молодому, еще полному всяческих надежд доктору Шопенгауэру, когда мы, после того как покинули Геттинген, совершенно неожиданно вновь встретились в Дрездене позади Кройцкирхи, и с этого момента, несмотря на каждодневные споры, стали неразлучными спутниками." "Я и сейчас еще вижу тебя среди всех других на Брюлевской террасе, позади которой земное существование уже овеяно последним дыханием времени и забвения. Ты вновь стоишь передо мной, со светлыми, растущими ото лба кудрями Феба, с сократическим носом, с пронизывающими большими зрачками, которыми бросал поразительные взгляды на Теодора Хелла, длинноногого, с ужасными ступнями e tutti quanti из поэтических величин того времени, которые были в Дрездене на привилегированном положении. Я слушал во все уши ваши споры, которые научали меня. Твои познания часто заставляли меня проделывать долгий путь от

предместья Пирны по мосту через Эльбу до Черных ворот и обратно. После этого мы сидели в твоей комнате, ты рассказывал мне о том о сем, об упованиях на успех твоей философии, о четвероюм корне закона достаточного основания, о котором твоя мать в шутку спросила тебя, не наставление ли это для аптекарей."²⁷

Руль оставил после себя также написанный маслом портрет своего друга, который унаследовал Шеманн и гравюру с которого поместил в своем собрании "Писем Шопенгауэра". Ничего похожего между этим изображением Шопенгауэра, нарисованном Рулем, и тем, который он дал на словах! Ничего похожего в строении, форме и выражении лица между этим изображением тридцатилетнего и настоящим портретом семидесятилетнего человека. Существует также изображение молодого Шопенгауэра 1809 года, которое нарисовал вроде бы Герхард Кюгельген, а Гвиннер поместил гравюру с него в свое вышеназванное собрание сочинений Шопенгауэра. Никаких следов подобия между этими двумя изображениями молодого человека, портретом, написанным Кюгельгеном (если он им написав), и портретом, написанным Рулем: последний явно написан по памяти, когда

оригинала не было перед глазами! Никаких следов подобия и между этими двумя изображениями молодого Шопенгауэра и настоящим портретом седого франкфуртского философа!

2. ТЕОРИЯ ЦВЕТА. ПЕРЕПИСКА С ГЁТЕ

Важнейшим событием его последнего веймарского пребывания было личное знакомство с Гёте, а пользой, которую он извлек из этого знакомства, – изучение и усвоение гётевского учения о цвете. Он попытался теперь в Дрездене с помощью всех научных пособий, находившихся в его распоряжении, развить это учение *теоретически* и вывести его из *одной* основной мысли. Такой теории он не нашел в гётевских исследованиях. Устранить этот пробел, доказать правильность учения Гёте в противоположность ньютоновскому – это и было его первой задачей в Дрездене. Мы проанализируем сейчас не содержание его теории цвета, а лишь значение последней в его биографии. Он хотел доказать, что цвет имеет чисто субъективную природу, состоит не в делении света, как учил Ньютон, а в делении нашего восприятия, и должен быть обоснован физиологически, а также что различные виды и степени светотени составляют полярные противоположности цветов, посредством соединения которых можно опять восстановить белый цвет, что, в

противоположность Ньютону, Гёте ошибочно отрицал и оспаривал.

Таким образом возникло в первый год его дрезденского пребывания сочинение: "О зрении и цветах",²⁸ которое он послал Гёте в рукописи в июле 1815, а опубликованным – 4 мая 1816 г.; на промежуток падает их переписка, из которой до сих пор были известны лишь ответы Гёте, в настоящее же время опубликованы и письма Шопенгауэра, принадлежащие без сомнения к лучшим и интереснейшим из всей его корреспонденции.²⁹ Они замечательны не только по своей тематике, но еще более с психологической стороны, потому что представляют нам автора в положении, когда его терпение без малейшего на то дурного умысла со стороны Гёте испытывалось самым жестоким образом, его недоверие подверглось самому мучительному раздражению, его надежды были обмануты самым горьким образом, а он при всей своей откровенности и своем чистосердечии должен был напрячь все самообладание, чтобы не забыть ни на минуту, что он пишет Гёте, а не кому иному. Он не забыл этого и достойно выдержал это крайне трудное испытание.

Письмо, сопровождавшее отсылку рукописи, не сохранилось. Очевидно Шопенгауэр хотел

убедить Гёте в правильности своей теории и издать свое сочинение с его помощью или совместно с ним; он хотел выступить его "учеником, одним из его первых прозелитов" и вторым основателем его учения о цвете. Он представлял себе, что Гёте все так же живо интересуется этим предметом, как в то время, когда он излагал его ему: ведь с тех пор едва прошел год. Но поэт пребывал уже в совершенно иной области. В то время, пока Шопенгауэр восемь недель томился в ожидании ответа и наконец осведомился о судьбе своего сочинения (3 сентября 1815 г.), Гёте жил в Гербермюле, вблизи Франкфурта, и пребывал не в области учения о цвете, а у Зулейки и в западно-восточном диване.

В выражениях Шопенгауэра чувствуется, как болезненно возбуждены в нем нетерпение и недоверие и с каким усилием он подавляет эти чувства. С иронией, скрытой под маской скромности, он пишет: "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 связи с правительственными лицами, дипломатами и военными доставляют Вам столько забот 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 письма о ней". "Я знаю от Вас самих, что литературные занятия были для вас всегда делом второстепенным, главное – действительная жизнь. У меня же как раз наоборот: то, что я думаю, что я пишу, имеет для меня важность и значение, то же, что я испытываю лично, или что со мной случается – все это для меня дело второстепенное, и даже менее того – я смеюсь над этим". "Для меня незнание того, что является для меня важным, неприятно и мучительно и в какие-то моменты моя ипохондрия может получить в подобном случае материал для самых отвратительных и неслыханных фантазий. Вследствие всего 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, как вы найдете подходящим; во всяком случае, осмеливаюсь присовокупить следующую просьбу: я уверен, что вы не откажете уведомить меня в двух лаконичных фразах, читал ли ее кто-нибудь другой, кроме Вас, или не снята ли с нее копия".

Гёте попросил его подождать до своего

возвращения в Веймар, откуда он обещал ответить подробно; ответ пришел, но не подробный; Гёте продержал сочинение еще пять месяцев и отправил его обратно лишь 29 января 1816 г., не показав его никому, но и не высказав ни разу по его поводу собственного подробного суждения, столь страстно ожидаемого Шопенгауэром. Частично он ощущал себя уже чуждым самому предмету, "этой излюбленной и исхоженной области" учения о цвете, и утомленным от противоречия, которое ему пришлось испытать, – частично был неприятно затронут отклонениями Шопенгауэра в учении о полярности цвета, о восстановлении белого цвета и возникновении фиолетового. Ему показалось, что ученик стремился уже играть роль учителя, за что он и отомстил ему впоследствии несколькими неприятными эпиграммами. Не помогло и то, что Шопенгауэр называл эти различия второстепенными и говорил о своей теории цвета, что она относится к теории Гёте как плод к дереву, как вершина к пирамиде, что он был и остался навсегда самым верным и основательным сторонником Гёте в этом вопросе.

Предложение Гёте передать сочинение своему другу Томасу Зеебеку, открывшему энтоптические цвета,³⁰ и попросить его дать свое заключение

Шопенгауэр отклонил самым решительным образом, полный недоверия и боязни, что Зеебек поступит с ним таким же образом, как Окен поступил с открытием Гёте образования и строения черепа. Я хочу, говорил Шопенгауэр, "услышать о своем произведении не мнение кого-нибудь, а авторитетное суждение единственного человека". Он так мало знал о Зеебеке и его открытии энтоптических цветов, что спрашивал, не правильнее ли называть их "атипическими"! То, что Гёте хотел дать его сочинение для обсуждения Зеебеку, настолько огорчило его, что он сравнил в письме свою судьбу с судьбой дочери Таубенхайнского пастора, которую барин хотел выдать за своего егеря.

Интереснейшее и остроумнейшее из писем Шопенгауэра относится к 11 ноября 1815 г.; оно заслуживает нашего внимания еще и потому, что в нем все – идеи, образы и способы выражения – свидетельствует о возникновении в это время главного произведения. Гёте писал в предыдущем письме (23 октября): "Я перехожу на вашу точку зрения и не могу не похвалить и не удивиться, как может самостоятельный, думающий индивидуум с такой точностью и честностью заниматься этими вопросами и обращать внимание на то, что

в них существенно, пытаюсь объяснить их из их собственной сущности и из сущности человека". В ответ на это меткое и отрадное признание Шопенгауэр приводит собственную характеристику: "все, что исходит от Вас, – для меня святыня. Сверх того, Ваше письмо содержит похвалу моей работе, и Ваше одобрение для меня важнее любого другого. Особенно же радует меня, что и в этой похвале Вы опять со свойственной Вам способностью угадывать попали прямо в самое существенное, а именно похвалили точность и честность, с которой я работал. Не только то, что я сделал на этом ограниченном поле, но и все, что я твердо надеюсь сделать в будущем, возникнет только и исключительно благодаря этой верности и честности. Ибо эти качества, относящиеся вначале к одной лишь практической деятельности, перешли у меня в область теоретическую; я не могу найти покоя, не могу удовлетвориться до тех пор, пока каждая часть занимающего меня предмета не обрисовалась чисто и отчетливо. Зародыш всякого сочинения лежит в какой-нибудь единственной внезапно появившейся счастливой мысли, она и доставляет сладострастное упоение зачатия: рождение же, то есть выполнение, не обходится, по крайней мере у

меня, без мук, и тогда я стою перед своим собственным духом как неумолимый судья перед преступником, который находится под пыткой, и заставляю его отвечать, пока все вопросы не будут исчерпаны". "Мужество не утаивать перед самим собой вопросов и составляет отличительное свойство философа. Философ должен быть подобен Эдипу у Софокла, который, стремясь узнать свою ужасную судьбу, продолжает неутомимо разведывать даже и тогда, когда уже начинает подозревать, что из ответов обнаружится для него нечто ужасное. Большинство носит в себе Иокасту, которая умоляет Эдипа именем всех богов не искать дальше, и они уступают ей; оттого и находится философия в том положении, в каком она находится".³¹

Надежда получить одобрение или, по крайней мере, отзыв Гёте, которую Шопенгауэр питал на протяжении семи месяцев, закончилась для него самым горьким разочарованием, которое он не утаил от Гёте, не потеряв при этом самообладания. Никогда, может быть, благодарность и благоговение перед Гёте не были высказаны прекраснее и с большей гордостью, чем в следующих словах: "Ваше превосходительство сказали в своей биографии, –

пишет он 7 февраля 1816 г., – "тем не менее в конце концов человек остается наедине с самим собой". Также и мне приходится сказать с горьким вздохом: "и я вхожу в тиски один". По прошествии столь долгого времени и стольких писем не узнать даже Вашего мнения, Вашего суждения, ничего, совершенно ничего, кроме сдержанной похвалы и тихого отказа в согласии, без приведения возражений: это было больше, чем я боялся, и меньше, чем я когда-либо мог ожидать. Несмотря на это я не позволю себе даже и мысленно упрекнуть Вас. Потому что Вы сделали для всего человечества, настоящего и будущего, столько великого, что все в совокупности и каждый в отдельности состоят должниками в этом общем долгу человечества перед Вами, и потому никто в отдельности никогда не может предъявить Вам требование, какого бы рода оно ни было. Поистине, чтобы убедить себя в этом в таких обстоятельствах, надо быть Гёте или Кантом: и не кем иным из всех, кто вместе со мной смотрят на солнце".

В "Дневнике" Гёте читаем мы запись от 1816 г.: "Д-р Шопенгауэр принял в качестве доброжелательного друга мою сторону. Мы о многом рассуждали с ним в полном согласии, но в конце концов нельзя было избежать некоторого

взаимного отдаления, подобно тому как два друга, шедшие до сих пор вместе, подают друг другу руки, но один хочет идти на север, а другой – на юг, в результате они очень быстро теряют друг друга из виду". Увидав его три года спустя (19 и 20 августа 1819 г.) в последний раз, Гёте заметил в своих записках: "Визит д-ра Шопенгауэра, большей частью неправильно понимаемого, да и не легкого для понимания молодого человека, расшевелил меня и послужил к обоюдному наставлению".

3. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ГЛАВНОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Шопенгауэр любил сравнивать свою систему со складывающимся лучеобразно кристаллом, даже со стовратными Фивами, все входы которых ведут в один и тот же центральный пункт. Некоторые наблюдения, вообще-то далеко отстоящие друг от друга, запали ему в голову настолько, что стали основополагающими убеждениями, и постепенно без особых ухищрений с его стороны соединились друг с другом таким образом, будто, даже к его собственному изумлению, вытекали из единой основополагающей мысли. Таким образом сложилась цепочка рассуждений, "никогда до сих пор не приходившая ни в одну человеческую голову". Уже в 1813 г. он ощущал, что носит в себе зародыш вполне оригинальной системы.

1. Два основных убеждения вынес он, благодаря геттингенским влияниям, из своих университетских занятий; одно исходило от Канта, другое – от Платона. Он основательно прочел и усвоил главные кантовские произведения, в особенности "Критику чистого разума", хотя познакомился с ней не в первом

издании, а лишь во втором, так как именно в этом издании она была популярна в течение пятидесяти лет (с 1787 по 1838 г.). Проникшись этой книгой, он почувствовал себя подобно слепорожденному после удачно сделанной операции по удалению катаракты. С тех пор для него непреложной истиной стало то, что наш чувственный мир есть не что иное, как явление или представление, что он вполне идеален или феноменален. Это свое убеждение он назвал кантовским или "основным идеалистическим воззрением". Предметом же его – *"Мир как представление"*.

Наш чувственный мир есть продукт двух факторов: его материал состоит из наших чувственных впечатлений или ощущений, и потому он "сенсуалистичен", он располагается во времени и пространстве, подчинен закону причинности и формам нашего рассудка; последний же составляет функцию мозга и потому "церебрален". Разделение и познание этих двух составных частей чувственного мира, впервые правильно сделанное отделение материала от формы (ощущения и созерцательные представления) составляет одну из бессмертных заслуг Канта, так как до него никто не был в состоянии этого сделать.

2. Так как, далее, абстрактные или общие представления (понятия) происходят из чувственных представлений, а последние из функции ощущений и центрального органа, то отсюда следует, что вся наша познавательная деятельность есть продукт нашей телесной организации; рассудок, следовательно, имеет производное и второстепенное значение и никоим образом не может рассматриваться в качестве изначальной сущности. Поэтому нет ничего превратнее и неправильнее, чем то мнение, которое гипостазирует простую функцию и придумывает под именем "души" простую, мыслящую, одаренную способностью представления субстанцию, которая должна производить представления и понятия из самой себя, независимо от тела. Окончательное опровержение учения о духовной субстанции, или рациональной психологии, принадлежит также к числу бессмертных подвигов кантовской "Критики".

То, что интеллект по своему происхождению вторичен, а душа есть вымысел, являлось одним из коренных убеждений Шопенгауэра еще до того, как он написал свое главное произведение. Укреплению этого убеждения способствовало главным образом изучение трудов французских

сенсуалистов, в особенности сочинений французского врача П. Ж. Г. Кабаниса "Отношение между физической и нравственной природой человека" (1803 г.), затем часто и с большой похвалой упоминаемое Шопенгауэром сочинение Гельвеция "Об уме", сочинения Вольтера и новейшие исследования французского физиолога Флуранса об отношении интеллекта к мозгу.

3. Признав, однако, что вся познавательная деятельность есть продукт телесной организации, он столкнулся с вопросом: откуда же произошло тело и почему оно существует? Что оно должно быть признано за комплекс материальных атомов и объясняться исключительно механически и химически, это, по-видимому, самое правдоподобное объяснение – материалистическое – всегда казалось ему поверхностным, или, говоря точнее, он не видел в нем просто-напросто никакого объяснения и называл его впоследствии, когда оно стало очень популярным, "философией учеников брадобреев".

Этот вопрос должен был принять для него более обобщенный вид. Животные тела относятся к физическим телам и составляют часть телесного или чувственного мира, который по своему характеру есть исключительно явления или

представления. Что же лежит в основе явлений? Что такое, говоря кантовским языком, "вещь в себе", действительно реальное? Этот вопрос совпадает с основной темой всей метафизики, с загадкой бытия; она имеет перед собой задачу, которую Кант понял во всей ее глубине и правильно поставил, но которую он не решил, не продумал до конца; не сделал этого никто и после него, за исключением одного Шопенгауэра.

То, что лежит у нас в основе интеллекта, создает его, побуждает к деятельности и развивает, есть воля: это первичность (Primat) воли составляет для нас самый непосредственный и достоверный факт; интеллект – функция мозга и плод воли. Если же наша познавательная деятельность – органический продукт, коренящийся в воле, то невольно напрашивается вывод, что воля производит не только познание, но и орган познания; что она действует не только мотивируя, но и *организуя*, само собой разумеется, что последнее она может совершать не произвольно или благодаря размышлениям, но как слепая, бессознательная воля. Наше тело есть, следовательно, явление воли, или, как выражается Шопенгауэр, "объективация воли"; тело есть непосредственный, а интеллект – опосредованный (обусловленный организацией) продукт воли.

Воля жить, и жить именно так и именно при таких условиях, необходимость так жить – это-то и есть воля, формирующая органы чувств, приспособляющая их к условиям жизни, изменяющая их и вызывающая через наследование и приспособление новые жизненные формы или виды, как это доказал французский естествоиспытатель Ламарк в своей "Философии зоологии" (1809 г.), а пятьдесят лет спустя Чарльз Дарвин в своем произведшем переворот произведении "О естественном происхождении видов". Ламарк имел на развитие Шопенгауэра значительное влияние, между тем как книгу Дарвина, которую Шопенгауэр прочел незадолго до своей смерти, он оценить не сумел.

(Без всякого сомнения, он прочел ее на скорую руку или познакомился с ней из заметки, напечатанной в "Times", так как он усмотрел в ней "плоский эмпиризм" и всего лишь вариант учения Ламарка).

4. Если в каждом явлении представляется и объективируется известный вид воли, то каждое явление имеет свое собственное значение, свою существенную особенность, нечто свое, характерное (τὸ τί ἕστί): представить и воспроизвести это в свободном от вожделений созерцании и есть дело гения, искусства и

художника. Существенную особенность явления, насколько оно служит предметом художественного созерцания, Шопенгауэр называет "платоновской идеей". Здесь вплетается в его учение принцип платоновского мировоззрения, помогая выработать Шопенгауэру второе из двух вышеупомянутых основополагающих убеждений: на *идеалистическом* убеждении основывается его учение о познании, на *платоновском* – его эстетика и учение об искусстве.

5. Из вторичной природы ума и первичного характера воли вытекает тот вывод, который выстраивает систему в одно целое. Если воля независима от интеллекта, то она также независима от пространства, времени и причинности, которые суть формы рассудка, она также независима от всякого множества и разнообразия, которые могут существовать исключительно в пространстве и времени; вследствие этого воля, лежащая в основе всех явлений, несущая и производящая их, имеет характер *всеединства*. То, что составляет собственную внутреннюю нашу сущность, составляет также внутреннюю сущность всякого другого явления, всепроникающую, коренную силу, сущность мира, *всеединное*, "Ἐν καὶ πᾶν". И

теперь уже тема звучит: "Мир как воля". Развитие ее представляет собой учение не о явлении и познании, но о сущности бытия и основных началах, то есть метафизику.

6. Познание того, что мы не являемся, как это кажется на первый взгляд, разобщенными индивидуумами, существующими каждый сам по себе, что в действительности мы одно единое существо, подавляет индивидуальную волю, эгоизм, одним словом, есть утверждение воли к жизни и ведет к отрицанию этой воли, самоотречению и полному отречению от мира, короче, к тому перевороту характера, который составляет сущность всякой истинной морали и религии. Лишь благодаря этому приходят в мир спасение и святость. До тех пор в нем господствуют бедствия и зло. Именно на этом пункте основывается в учении Шопенгауэра пессимизм. Познание добра основывается на познании истины, этика – на метафизике.

7. Пантеистическое учение о *всеедином* и его раскрытии в мире и в иерархической цепи вещей зародилось очень давно: оно составляет предмет древнеиндийского учения о Брахме как первосуществе, тождественном с мировой душой (Атман) и нашей собственной внутренней сущностью. В этом учении заключена

религиозная философия брахманизма, философия Веданты, изложенная в Упанишадах, теософических рассуждениях четырех книг Вед: учение о единстве – ядро и тайна Упанишад и их важнейшее содержание. Как таковое оно изложено в "Упнек'хате", переведенной в 1640 г. нашего летосчисления по приказанию одного персидского принца, прибывшего в Индию познакомиться со священными книгами, с санскритского на его родной язык. С персидского на латинский язык его перевел во времена ужасного террора, испытывая всевозможные лишения, французский лингвист и археолог, переводчик Зендавесты, Анкетиль Дюперрон, перевел для своего утешения и наслаждения. Обе эти книги форматом в четверть листа вышли в свет в первые два года нашего столетия.³²

Шопенгауэр, заинтересовавшийся еще в Веймаре индийскими древностями, изучал это сочинение в Дрездене. Оно произвело на него глубокое впечатление и еще более утвердило его в мысли о пантеистическом характере учения о воле. Когда впоследствии он приобрел это редкое произведение, оно постоянно лежало раскрытым на его столе, он ежедневно читал его и часто говорил, что оно служило ему утешением в жизни и послужит таковым же и в час смерти.

8. Из брахманизма, как противоположность ему, независимо от всей учености и философии Вед, возник буддизм, религия Будды, то есть пробужденного, или знающего, "наипрекраснейшесовершенного", как говорят верующие в него: это вера в то, что в мире господствует зло, коренящееся в самом бытии, что существует *избавление* от мук бытия и от непрестанной смены рождений и возродений, и при этом одно избавление для всех, что это избавление состоит единственно и исключительно в полном отчуждении от мира, в полном отрицании воли к жизни, в полнейшем самоотречении со всеми вытекающими из него добродетелями, и что только этим путем можно из мира желаний и вожделений погрузиться в мир небытия и тишины, из сансары – в нирвану. Основатель этой религии, согласно легенде, царский сын, в действительности отпрыск одного знатного рода (Шакья), носит, как отшельник из этого рода, имя "Шакья-Муни", как кающийся и аскет – "Гаутама", как знающий и совершенный – имя "Будда". Из его учеников образовалась община, из нее с течением времени церковь, иерархия, мировая религия, ставшая религией восточноазиатских народов и исповедуемая в настоящее время третьей частью человечества.

В своем пантеистическом учении о Едином, живущем во всем (Брахма-Атман), Шопенгауэр вполне согласен с философией Веданты и Упанишад. В своем пессимистическом, а потому и атеистическом мировоззрении, в учении о пути и цели искупления он согласен с буддизмом и чувствует себя намного прочнее в этом учении благодаря тому обстоятельству, что широко распространенная мировая религия находится на его стороне.

Единая же основная мысль, в которой, как в центре, сходятся идеи Шопенгауэра, может быть короче всего выражена так: тема мира – "самопознание воли". Эта основная мысль делится на две половины: "мир как представление" и "мир как воля". Потому-то и гласит название целого: "Мир как воля и представление". Каждая из основных тем делится в свою очередь на два размышления, и все произведение расчленяется на 4 книги: 1) Мир как представление, размышление первое: представление, подчиненное закону достаточного основания, – объект опыта и науки. 2) Мир как воля, размышление первое: объективация воли. 3) Мир как представление, размышление второе: платоновская идея-объект искусства. 4) Мир как воля, размышление второе: при достигнутом

самопознании утверждение или отрицание воли к жизни.

Эти четыре книги можно также назвать как дианойология (учение о познании), метафизика, эстетика и этика.

Первая книга основывается на "Критике чистого разума", с которой Шопенгауэр, как это уже упомянуто выше, был в то время знаком лишь по второму изданию. Однако здесь он нашел массу недостатков и ошибок, их-то и следовало выделить и исправить, чтобы утвердить идеалистическое воззрение в его полном и последовательном смысле. Это и было сделано в "Критике кантовской философии", присоединенной им к сочинению в виде "Приложения". Так возникло главное произведение.

Все упомянутые до сих пор сочинения дополняют друг друга и принадлежат к одной группе. Сочинение "О четвероюм корне закона достаточного основания" служит введением ко всему произведению, которое без него не может быть понято. Сочинение "О зрении и цветах" может быть отнесено к первой главе первой книги и не должно рассматриваться отдельно, как хотел позже сам автор. Приложение относится к первой книге во всем его объеме. Такую связь

между этими сочинениями установил сам Шопенгауэр в предисловии (август 1818 г.).

Кантовскую философию он назвал в этом произведении важнейшим явлением двух последних столетий; ее воздействие на человеческий дух и мирозерцание он сравнивает с операцией удаления катаракты с глаз слепого; его собственное произведение относится к кантовскому, как очки по сравнению с операцией удаления катаракты. Чтобы понять его учение, надо предварительно прочесть два его первых произведения, изучить главные произведения Канта, а если возможно, то и познакомиться с "учением божественного Платона" и испытать благоприятное воздействие Вед. Он полагал, что влияние санскритской литературы в девятнадцатом веке будет таким же, как влияние греческой в шестнадцатом, — предсказание, которое не сбылось, да и не могло полностью сбыться. Свое предисловие он закончил словами: "Но жизнь коротка, а воздействие истины распространяется далеко, и живет она долго. Так будем же говорить истину".

Там, где в предисловии он иронически рекомендует читателям, кто из них не в состоянии понять книги, иной род пользования ею, чувствуется влияние чтения Тика и вспоминается

сон дипломата в "Избытке жизни".

Уже 28 марта 1818 г. предложил Шопенгауэр издателю Арнольду Брокгаузу, переселившемуся незадолго до этого из Альтенбурга в Лейпциг, издание своего сочинения, которое он охарактеризовал как в высшей степени связную цепь мыслей, не приходившую до сих пор в голову ни одному человеку и не имеющую ничего общего с напыщенным, вздорным и бессмысленным пустословием новейшей философской школы. Условия, по которым книга должна была появиться в свет в объеме сорока листов тиражом в восемьсот экземпляров к Михайлову дню, а автор получить по дукату за лист, были приняты без промедления, так как некоторые близкие издателю лица уже обратили его внимание на это произведение и он был настроен по отношению к нему очень благоприятно.

Когда же в типографии, находившейся в Альтенбурге, произошла задержка, без малейшей в том вины со стороны издателя, Шопенгауэр овладели, по обыкновению, такое нетерпение, недоверие и подозрительность, что он писал Брокгаузу самые оскорбительные письма до тех пор, пока тот не прервал с ним всех отношений и не отказался от дальнейшей переписки

(24 сентября). Последний печатный лист был им получен уже вне Дрездена. Книга появилась помеченной 1819 г. Еще прежде чем было написано предисловие, он оповестил Гёте в последнем из своих писем (23 июля 1818 г.) о своем произведении и привел заглавие, которое, писал он, кроме него и издателя, неизвестно еще никому в мире. "После более чем четырехлетней работы здесь в Дрездене я завершил каждодневный труд моих рук и таким образом покончил на первый раз со своими охами и вздохами". "Мое произведение-плод не только моего здешнего пребывания, но и в некотором смысле и моей жизни, потому что не думаю, что когда-нибудь сумею выполнить что-либо лучшее или более дельное, и полагаю, что Гельвеций прав, говоря, что впечатления, доставленные миром, возбуждают в человеке к 30, в крайнем случае к 35 годам, все мысли, на которые он способен, и что все, что он производит позже, составляет развитие этих мыслей". "Вспоминая наши прежние философские диалоги, я питаю очень слабую надежду на Ваше одобрение, если еще у Вас хватит терпения вникнуть в ход чужих мыслей". "Проезду через Веймар, – писал он в том же письме, – мне препятствуют известные обстоятельства, как бы я ни хотел повидаться с

сестрой, ставшей, по-видимому, необыкновенной девушкой, насколько я могу судить по ее письмам и по вырезанным фигурам с поэтическим текстом, которые мне с восторгом показывал граф Пюкклер. Вообще это очень умный человек, и я рад опять встретить его в Риме".

II. ПУТЕШЕСТВИЕ В ИТАЛИЮ

1. РИМ И ВЕНЕЦИЯ

Одиннадцать лет прошло со времени изменения карьеры. Теперь цель была достигнута, и задача его жизни в главных чертах решена. Радуюсь своему произведению, уверенный в своей славе и нуждаясь в продолжительном отдыхе, Шопенгауэр оставил Дрезден в сентябре 1818 г. и поспешил в обетованную землю – Италию, интерес к языку и литературе которой был у него сильно возбужден Ферновым. При необычайной способности к языкам ему удалось в течение всего лишь восьмимесячного пребывания усвоить итальянский язык даже в нескольких его наречиях.

Он ехал через Вену и Триест в Венецию, оттуда через Болонью и Флоренцию в Рим, затем в Неаполь и Байю, Помпею и Геркуланум и доехал до Пастума, где "с благоговением увидел храмы, в которые, может быть, входил Платон". Половину своего пребывания в Италии он потратил на Рим, где провел четыре месяца (с

середины ноября 1818 и до марта 1819 г.), но чувствовал себя здесь нехорошо. Современный ему Рим и тогдашние артистические кружки новохристианского и немецко-патриотического направления отвернулись от него и не были ни малейшим образом расположены смотреть с юмором, подобно дрезденским художникам, на "Юпитера-громовержца". Вскоре стали циркулировать дурные слухи о его непочтении к матери, об отсутствии у него патриотизма и о его неверии.

Напротив, пребывание в Венеции, где он провел какое-то время осенью 1818 и в мае следующего года, было полно сказочных впечатлений. Он испытал в этом сказочном городе упоение любви – не первое и не последнее в его жизни, но может быть, самое счастливое и самое богатое воспоминаниями. Его сестра была изумлена мягкому настроению, с которым он в своих письмах рассказывал о милой Венеции и о здешних событиях своей жизни, – она не считала его способным на такие страстные чувства. По его описанию, его возлюбленная была богата, из хорошей семьи и была готова следовать за ним, так что к браку не было иной помехи, кроме его отвращения к супружеской жизни.

2. ЛОРД БАЙРОН

Во время этих двух пребываний Шопенгауэра в Венеции здесь жил лорд Байрон, вновь приехавший в Венецию в мае 1818 г. и прожигавший жизнь в загородном доме Ла-Мира, затем во дворце Мочениго в обществе венецианских женщин из низшего класса, пока не познакомился в апреле 1819 г. с графиней Терезой Гвиччиоли и из любви к ней не положил конец своим безумствам. Его последними произведениями были "Чайльд Гарольд", "Шильонский узник" и "Манфред". Отправляясь в путешествие, Шопенгауэр получил от Гёте рекомендательное письмо к Байрону. Известно, какое высокое уважение питали друг к другу оба поэта, до какого фанатизма доходило восхищение Байроном у невестки Гёте Оттилии; это восхищение разделяла и ее самая близкая подруга, Адель Шопенгауэр, которая ожидала теперь с большим любопытством известий от брата, но, к своему изумлению, не узнала ничего о Байроне.

Когда он однажды прогуливался по Лидо со своей подругой, мимо них внезапно проскакал галопом какой-то всадник. "Ecco il poeta inglese!"

(Это английский поэт – *итал.*) – вскричала его подруга и не могла более позабыть впечатления, произведенного Байроном. Ревность Шопенгауэра была возбуждена этим происшествием настолько, что он не воспользовался случаем познакомиться с этим великим и интересным поэтом, в чем он необыкновенно раскаивался в более поздние годы. Так рассказывал он об этой встрече своему молодому другу музыканту фон Горнштейну и прибавил, что тогда в Италии одновременно жили три величайших пессимиста в мире: Байрон, Леопарди и он, Шопенгауэр.³³

III. ВЕСТЬ О НЕСЧАСТЬЕ

1. БОРЬБА И ПОБЕДА

Шопенгауэр оставил Венецию и уже прибыл в Милан, когда в июне 1819 г. ему пришло письмо от сестры с вестью о тяжелом несчастье. Данцигский торговый дом, которому мать доверила под высокие проценты почти все состояние дочери и остаток собственного, а Артур свыше третьей части своего, приостановил выплаты. Пришло время спешить домой и спасать то, что было возможно еще спасти. Когда в августе он прибыл в Веймар, где в последний раз посетил Гёте, мать с сестрой были в Данциге. Тотчас же по получении известия он ответил сестре, что готов разделить со своими то небольшое, что осталось у него (июль 1819 г.).

Пользовавшийся уважением торговый дом хотел разойтись со своими кредиторами любовно и был готов оплатить 30% при условии, что все без исключения кредиторы будут согласны с этим предложением; в противном случае следовало опасаться, что дом объявит себя полным банкротом и никто ничего не получит; и

это привело бы к полному разорению матери и сестры Шопенгауэра.

Сам он пренебрег опасностью и отказался от сделки. Он лично решился не мешать ей, но и не принимать участие в ней, он решил выжидать, удерживая свои три соло-векселя, предъявлявшие претензию в 8000 талеров (под 6%) и пока, как в картах, "пасовать". Он рассчитывал, что соглашение состоится без него и по восстановлении фирмы дом будет вынужден заплатить ему долг и заплатит его. Расчет оказался верным. Как только момент наступил, данцигским купцам не помогли ни просьбы, ни сопротивление, ни обещания, ни приглашения к переговорам. Он представлял один вексель за другим и настаивал на своих претензиях до последнего пфеннига не без тайного страха, но с издевательствами и насмешками в целом ряде очень грубых, остроумных и забавных писем. "Если вы, – писал он 1 мая 1821 г., – будете еще отговариваться неспособностью оплатить долг, то я докажу вам обратное с помощью замечательной аргументации, введенной в философию великим Кантом для доказательства нравственной свободы человека, а именно заключения от "должен" к "мог". Это значит: если вы не заплатите мне добровольно, тогда вексель будет опротестован.

Вы видите, что можно быть отличным философом, не будучи при этом дураком".³⁴

Он одержал полную победу. По прошествии десяти месяцев его векселя были оплачены 9400 талерами. Следует сказать, что несколько лет спустя он опять потерял большую часть этой суммы, так как по совету одного друга вложил ее в фиктивные мексиканские бумаги, – потеря, которую он ощущал до конца жизни. Тем не менее ему удалось с помощью мудрой, без всякой излишней скупости, бережливости и разумных финансовых мероприятий так хорошо устроить свои дела, что со временем доходы его удвоились.

2. РАЗРЫВ С СЕСТРОЙ

Крайне печальным последствием вышеописанного финансового несчастья был разрыв с сестрой, тянувшийся свыше десяти лет. Адель Шопенгауэр стояла между матерью и сыном, питая к брату нежную любовь и чувствуя себя в какой-то степени близкой с ним по духу, но взгляды на жизнь у них были противоположными. Ей было очень больно, что о нем говорили как о человеке, презирающем и Бога, и людей; она не разделяла ни его непатриотических настроений, потому что любила свою родину, ни еще менее – его неверия и мизантропии, хотя отнюдь не закрывала глаза на некоторую доли лжи, присутствующую в официальной вере и в общественных отношениях. Во время чтения его книги она наткнулась на места, совершенно противоположные ее чувствам и взглядам, и отложила книгу в сторону, как писала сама, "из трусости", потому что опасалась огорчений по поводу разногласий с братом. С необыкновенной радостью сообщила она ему, что Гёте читает его книгу и хвалит ее, что хочет прочесть ее с усердием и основательно и что он подчеркнул те места, которые особенно ему

понравились,³⁵ но в последнее время занятия эти прерваны и внимание его отвлечено политикой, так как убийство Коцебу до крайности напугало и возмутило его. Адель Шопенгауэр чувствовала себя в доме Гёте, как уже говорилось выше, как в своем собственном, а Оттилия фон Гёте, хозяйка дома, была ее любимейшей подругой.

Но тут отношения брата и сестры омрачает данцигская катастрофа. Адель употребила все усилия, пытаясь склонить брата к податливости, но безуспешно; он настаивал на своем решении, и исход этого дела показал, что он был прав. Но ее просьбы возбудили под конец у него подозрение; в нем зародилась мысль, не обещаны ли ей из имущества, не подлежащего аукционной распродаже, значительные вознаграждения, если она поможет осуществлению сделки; это подозрение он не только затаил в себе, но и намекнул ей о нем и тем самым сильно оскорбил чувства сестры. Ее письмо от 22 ноября заканчивалось следующими словами: "Я так истерзана, подавлена и должна выдержать молча столько борьбы с самой собой, что не в состоянии переносить ничего более. Никогда еще я не испытывала недоверия, и малейший намек должен вызвать разрыв между нами. Я обладаю твоей твердостью, но также и твоей гордостью, не

забудь этого". По всей вероятности, он писал в ответном письме с полным отчаянием о грядущей потере состояния, потому что она заканчивает свое следующее письмо (9 декабря 1819 г.) словами: "Наконец остается еще заметить, будь я мужчиной, то из-за отсутствия денег я бы и со стула не бросилась, не говоря уже про мост. Adio, будь счастлив, – счастливее, чем я!"

История юности Шопенгауэра заканчивается его разладом с семейством: в начале ее последнего периода произошел разрыв с матерью, в конце – разрыв с сестрой. Это не послужило хорошим предзнаменованием для последующего периода жизни, по истечении которого произошло некоторое сближение с ними по его инициативе.

Глава четвертая

БЕРЛИНСКИЙ ПЕРИОД И ПОСЛЕДНИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ (1820–1831 гг.)

I. УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

I. ПОЛУЧЕНИЕ ЗВАНИЯ ПРИВАТ-ДОЦЕНТА И ЛЕКЦИИ

Совершенно очевидно убежденный в непрочности унаследованного капитала, Шопенгауэр тотчас по возвращении решил выбрать какое-нибудь способное приносить доход занятие; понятно, что выбор его мог остановиться лишь на преподавательской деятельности. Он попросил в письмах советов у Blumenбаха из Геттингена и Лихтенштейна из Берлина, какой университет выбрать ему для приват-доцентуры, и выбрал по получении ответа Берлин, где с осени 1818 г. с огромным успехом читал лекции Гегель и где, вследствие незадолго до этого последовавшей смерти Зольгера, освободилась одна из кафедр философии.

В последний день 1819 г. в Дрездене он составил прошение на имя философского факультета о *venia legendi*. 23 марта 1820 г., в бытность деканом Бекка, он прочел перед факультетом в полном составе свою пробную лекцию на немецком языке о четвероюком виде закона основания и на последовавшем затем коллоквиуме вступил в спор с Гегелем, причем последний обнаружил будто бы свою несведущность (согласно устному рассказу Шопенгауэра), не умея правильно отличить "анимальные" функции и причины от "органических". В своей публичной лекции на латинском языке (*Declamatio in laudem philosophiae adversus fastidia temporis* (Речь во славу философии против презрения ее эпохой – *лат.*) он употребил для обозначения трех знаменитых послекантовских философов выражение "софисты".

Формально Шопенгауэра приняли в Берлинский университет в качестве приват-доцента по философии на двадцать четыре семестра, но он читал лекции только один семестр, да и то не полностью. Свою преподавательскую деятельность он начал весной 1820 г.: читал курс "Всеобщая философия, или учение о сущности мира и о человеческом духе"

шесть раз в неделю с 4 до 5 часов и закончил свои лекции до конца семестра. В два последующих семестра он объявлял о тех же курсах, но они не состоялись; то же самое произошло и в зимние семестры 1820–1822 гг. с объявленной на два часа лекцией по теории познания. В летний семестр 1822 г. он объявил на шесть часов лекции о всеобщей философии, однако на этот раз отсутствовали не только слушатели, но и сам преподаватель, уехавший 27 мая 1822 г. в путешествие. И в дальнейшем он возобновлял объявление, что будет читать "об основании философии, или о теории познания, включая логику" три раза в неделю, но лекции эти ни разу не состоялись. Его биограф делает выписки из относящихся к различным семестрам листов, на которых записывались желающие слушать лекции: на одном стояли будто бы имена трех студентов-медиков, на другом (зима 1828–1829) имена какого-то шталмейстера, зубного врача и вексельного маклера.³⁶ Объявленное время (с двенадцати до часу) было то же самое, что и у Гегеля, который читал перед многочисленными слушателями, число и усердие которых росло с каждым семестром.

Почему в своей преподавательской деятельности он потерпел такое поражение, в

котором был сам виноват – вопрос вполне естественный. Я ищу объяснение этому не в выборе часа, не в приватном характере лекций, менее всего в отсутствии у него преподавательского дарования, но главным образом в том, что он хотел читать не обычные разделы философии, а свою собственную систему, насколько она была развита и сформулирована. Из характера объявления, а также из конспектов лекций видно, что путеводной нитью для них служило его главное произведение. Однако времени на чтение "Мир как воля и представление" нужно было гораздо меньше, чем целый семестр, даже если читать о нем в течение всего семестра пять часов еженедельно или даже только три часа. Мне кажется вероятным, что Шопенгауэр исчерпал материалы своих лекций прежде, чем закончился семестр, и навсегда удовольствовался этим опытом. Исправить несоразмерность объема своего учения с величиной университетского семестра он, по-видимому, не сумел или не захотел. Почему, собственно, он должен был придерживаться по отношению к своему лекционному курсу иных правил, чем к написанным работам? Еще незадолго до своей смерти он заявил в проекте одного из предисловий к изданию полного

собрания своих сочинений: "Я всегда писал только в том случае, если имел что-нибудь сказать. Будь это правило всеобщим, то литература значительно сократилась бы". Не то же ли случилось бы и с лекциями?³⁷

2. ССОРА С БЕНЕКЕ

Одновременно с ним или сразу же после него получил звание приват-доцента молодой философ Эдуард Бенеке, привлеченный впоследствии своей точкой зрения, своими сочинениями и своей судьбой внимание многих; он посещал лекции своего старшего на десять лет коллеги и написал в "Иенской литературной газете" подробную рецензию о его сочинении, причем позволил себе снабдить в изложении учения кавычками такие выражения, которые вовсе не были буквальными выражениями автора.³⁸ Шопенгауэр, придававший с полным основанием величайшее значение своему собственному способу выражения, был страшно возмущен таким приемом, почувал за всем этим, в чем он был совершенно не прав, злые замыслы завистливого соперника и тотчас же написал Эйхштедту, редактору литературной газеты, такое грубое и оскорбительное письмо, что получил его обратно. Автор рецензии назывался в этом письме "ваш благородный мальчишка-рецензент". На свои собственные средства велел он отпечатать в листке объявлений газеты возражение под заглавием: "Необходимая кара лживых цитат", в

котором обозвал вышеописанный прием "возмутительной подделкой и оскорбительной ложью" (февраль 1821 г.). О подделке в дурном смысле не было и речи. Рецензия придерживалась вполне спокойного и приличного тона объективного обсуждения. В самом начале говорилось: "Разбираемая книга обнаруживает столь большую философскую пронизательность, такое богатство остроумных мыслей, такое редкое дарование ясного и наглядного изложения; она содержит в опровержении чужих и установлении своих взглядов столько светлых и проливающих свет замечаний касательно всех частей философии, что (рецензент хотел и этот панегирик закончить элегически) мы не можем в достаточной степени оплакивать те почти безграничные, почти доходящие до безумия заблуждения, к которым привело автора последовательное проведение некоторых неправильных положений". Эстетика была отмечена как превосходнейшая часть, заключающая большое богатство глубоких и остроумных замечаний касательно отдельных предметов учения об искусстве, замечаний будто бы в высшей степени достойных принятия во внимание и изучения.

Рецензия заканчивалась справедливым

личным укором. Шопенгауэр говорил об учении Фихте как о "вертопрашестве" и о послекантовской философии" – как о фарсе, разыгрываемом над могилой Канта. Бенеке, хотя он сам и не примыкал к направлению, на которое напал Шопенгауэр, был в негодовании от оскорбительного характера нападок и мог с полным основанием сказать: "Мы считаем этот язык в высшей степени недостойным философа".³⁹

Мы вынуждены заметить при этом, что Фихте был уже пять лет в могиле, когда Шопенгауэру заблагорассудилось публично опозорить его. С Гегелем впоследствии он поступил точно так же. Порывы его подозрительности доходили всякий раз до сумасшествия и были неисцелимы. Он никогда не хотел верить, что Бенеке вовсе не был завистливым соперником и карьеристом, за кого он его принимал даже и тогда, когда последний вскоре после описанной ссоры был лишен министром Альтенштейном (по просьбе Гегеля) права читать лекции, и еще тридцать лет спустя после самоубийства Бенеке он упорствовал в своем мнении.

В небольшой статейке, написанной Ретце, учителем гимназии из Циттау, и разобранной Бенеке в той же рецензии, автор отметил

значение этики Шопенгауэра, хотя и выступил против ее пессимистического характера. По его мнению, нигде еще фанатическая святость не изображена так ослепительно, остроумно и философски, как в этом произведении, заслуживающем изучения всеми образованными людьми.⁴⁰

Первый разбор появился в "Гермесе". Он принадлежал философу Гербарту из Кенигсберга, написавшему его по заказу издателя. В нем Шопенгауэр был оценен как превосходный, остроумный писатель и сравнен с фигурами, подобными Лихтенштейну и Лессингу; среди послекантовских философов, говорилось в разборе, Рейнгольд – первый, Фихте – самый глубокомысленный, Шеллинг – самый объемлющий, а Шопенгауэр, принадлежащий к этому ряду, – самый ясный, искусный и самый легкодоступный, что означало – самый остроумный и занимательный.

В течение первых пяти лет со времени появления книги эти три голоса были единственными, высказавшимися о ней: Герbart, Ретце и Бенеке. Два последних были новичками, из которых первый так и остался неизвестным. Будь на их голоса обращено внимание, то желание прочесть книгу с такими редкими

качествами возникло бы, без сомнения, в более широких кругах. Но этого не случилось, и она осталась незамеченной и нечитанной в течение жизни почти целого поколения.

II. ПОСЛЕДНИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ И ВОЗВРАЩЕНИЕ

1. ВТОРОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ В ИТАЛИЮ. МЮНХЕН И ДРЕЗДЕН

В мае 1822 г. Шопенгауэр отправился в новое путешествие и возвратился назад лишь после трех лет отсутствия, в мае 1825 г. Он ехал на этот раз через Швейцарию в Милан и Венецию, провел зиму во Флоренции, весну в Риме и в середине мая 1823 г. был уже на обратном пути в Триенте; следующим местом пребывания был Мюнхен, где он пробыл целый год, то есть до конца июня 1824 г., отдохнув еще незадолго до этого на водах в Гастейне. Он чувствовал себя в Мюнхене очень несчастным, жил вдали от всякого общества, больной и тяжело озабоченный своим слухом, потому что почти совершенно оглох на правое ухо. Остановившись на какое-то время в южных немецких городах: Штутгарте, Гейдельберге и Маннгейме, он отправился в сентябре 1824 г. еще раз в длительную поездку в свой излюбленный Дрезден и лишь в мае следующего года вернулся в ненавистный ему Берлин.

В Италии он поддерживал знакомство большей частью с путешествующими англичанами и снова настолько хорошо освоил их язык и обычаи, что продолжал жить на английский манер, говорил и писал по-английски, читал преимущественно английские газеты, усвоил английские привычки и где только мог прославлял английскую нацию как самую интеллигентную в мире. Ему было приятно чувствовать себя в Германии чужим.

2. ОТРАДНЫЕ СОБЫТИЯ

Единственным событием, которое могло принести ему умиротворение при его мрачном настроении и замкнутом образе жизни, было признание его заслуг и гениальности. В последнее время солнечные лучи признания упали на два его произведения.

Мюнхенская академия наук в своем отчете об успехах физиологии в нынешнем столетии упомянула среди учений об органах чувств его сочинение "О зрении и цветах" и поставила его имя в один ряд с Пуркинью (1824).

В своей статье "Небольшое дополнение к начальному эстетическому обучению" Жан-Поль призвал открыть "свободную от пристрастий литературную газету". В ней должны писать знаменитейшие люди, авторитет которых вполне достаточен, чтобы исключить всевозможные пристрастия. Такой человек, как Гёте, подобный церкви св. Петра в Риме, где для всякого народа имеется особая исповедальня, может только привести заглавие книги и сказать: "она мне нравится или она никуда не годится; это превосходная книга или она скучна". Для демонстрации подобного рода рецензий,

Жан-Поль привел среди прочих примеров и свое суждение о "Мире как воле и представлении" Шопенгауэра. По его мнению, это "гениальное философское, смелое и многостороннее произведение, полное остроумия и глубокомыслия, но оно обнаруживает часто безутешную и безнадежную глубину, подобно меланхолическому озеру в Норвегии, окруженному со всех сторон мрачными стенами из крутых скал, в котором никогда не видно солнца, а видно лишь в глубине звездное небо, над которым не пролетали птицы, по которому не пробегает и волны. К счастью, я могу только похвалить его книгу, но не могу подписаться под ней".⁴¹ Эти слова Шопенгауэр воспринял как дар гения гению; они доставили ему невыразимое удовлетворение и он охотно ссылался на них.

3. ВЗГЛЯД В ПРОШЛОЕ

Не считая этих маленьких утешений, последние восемь лет не могли указать сорокалетнему философу на какие-либо приятные впечатления, когда он оглянулся на них 22 февраля 1828 г. Куда он ни смотрел, всюду выступали перед ним недостатки и утраты, неудачи и неутешительные картины. Его личные отношения с матерью и сестрой, единственная семейная связь, которую он имел в мире, была окончательно порвана, его университетская деятельность прекратилась, не начавшись даже как следует; половина отвоёванного состояния, о котором мы говорили выше, была вновь потеряна вследствие неудачного помещения по совету одного доброго приятеля (1827); планы на университетскую кафедру в Гейдельберге были вконец расстроены ответом Крейцера в марте 1828 г.⁴²

Все его надежды были связаны с главным произведением. Осведомившись об успехах в деле распространения последнего, он вынужден был узнать десять лет спустя после его выхода в свет, что "значительное количество" экземпляров было сдано в макулатуру, сбыт все время был "очень

незначителен" и что в запасе находится еще 150 экземпляров (29 ноября 1828 г.). Из этого незначительного запаса в 1830 г. было сдано в макулатуру еще 97 экземпляров, и из оставшихся 53 экземпляров тринадцать лет спустя (1843 г.) "имелось еще достаточно для удовлетворения спроса".⁴³ Таков был успех его главного произведения через четверть столетия!

Среди всех этих неприятностей случился еще в высшей степени недостойный, неприятный и убыточный процесс. Однажды в переднюю его квартиры забралась без его позволения некая пожилая швея и не удалась, несмотря на его приказание. С грубою бранью выбросил ее Шопенгауэр на улицу, причем она упала и повредила себе что-то. Жалоба ее в первой инстанции была оставлена без последствий. Однако процесс, в котором обе стороны апеллировали, прошел все инстанции и закончился тем, что Шопенгауэр был приговорен к выдаче истице денежного содержания, и приговор этот получил окончательное утверждение. Он должен был платить ей 15 талеров в квартал, а так как она прожила еще двадцать лет, то этот акт резкого и грубого отпора обошелся ему в 1200 талеров! Получив наконец официальное уведомление о смерти этой

женщины, он написал следующие слова: "obit anus, abit onus" (Померла старуха – исчезла и забота – *лат.*).⁴⁴ Находись он в благоустроенной домашней обстановке, сцена, подобная только что описанной, была бы невозможна; однако он хотел, подобно философам, пользовавшимся его высоким уважением, таким как Гоббс и Локк, Декарт и Кант, оставаться холостяком и любил говорить, больше остроумно, чем метко, что мужья подобны Папагено, только наоборот: у Папагено в "Волшебной флейте" старая женщина с быстротой молнии превращается в молодую, с мужьями же в действительной жизни происходит как раз наоборот. Сравнение показывает, что он думал о браке. Он избегал его, но не женщин, которые, по его собственным словам, причиняли ему много хлопот: он со стыдом вспоминал о своих юношеских грехах в Гамбурге, в Дрездене он имел незаконнорожденного сына, который умер в раннем возрасте, в Венеции он покинул возлюбленную, а в Берлине "состоял в нежных отношениях с одной дамой из театра", о которой позаботился и в своем завещании.⁴⁵ В своих поздних сочинениях он является самым решительным ненавистником женщин, как это и подобает пессимисту.

III. ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПЛАНЫ И ТРУДЫ

1. ПЛАНЫ ПЕРЕВОДОВ

Таким образом, наш философ убедился, что его удел – одинокая, посвященная размышлениям и литературным занятиям жизнь. И в этом отношении берлинский период оставался до сих пор бесплодным. Во время своего последнего пребывания в Дрездене у него появился план перевести на немецкий язык некоторые сочинения английского философа Дэвида Юма и итальянского философа Джордано Бруно; у первого он имел в виду сочинения: "The natural history of religion" и "Dialogues on natural religion", у второго – "De la causa, principio ed uno" (Д. Юм – "Естественная история религии", "Диалоги о естественной религии" – *англ.*, Дж. Бруно – "О причине, начале и едином" – *итал.*) по его мнению, из одной страницы Юма можно научиться большему, чем из всех сочинений Шлейермахера, Гегеля и Гербарта вместе взятых (1824 г.).

Однако было бы целесообразнее и достойнее его, если бы он, немецкий философ, для которого

английский язык стал почти вторым родным языком, перевел на английский язык величайшего из всех немецких философов. Он был поэтому глубоко изумлен и обрадован, наткнувшись в журнале "Foreign Review" на статью об "Истории философии во Франции Дамирона" (июль 1829 г.), где было выражено пожелание иметь английский перевод главных произведений Канта. Анонимным автором статьи был Френсис Гайвуд (Fr. Haywood) из Ливерпуля. Ему-то и написал Шопенгауэр и представил в ясной и систематической форме все основания, по которым готов выполнить эту работу: Германия, писал он, произвела в течение последнего столетия двух действительно величайших гениев: Канта и Гёте; пресловутые последователи Канта не могут сравниться с ним, а современный философ Гегель, о котором столько говорят, есть "a mere swaggerer and charlatan" (Суций пустозвон и шарлатан – *англ.*).

Немцы не в состоянии понять и оценить Канта, а англичане, напротив, способны к этому, потому что они – самая интеллигентная нация в Европе; правда, понять Канта очень трудно, потому что размышления его были самые глубокие из всех, приходивших когда-либо в человеческую голову. Он, Шопенгауэр, посвятил

свою жизнь метафизическим размышлениям и был в течение десяти лет профессором логики и метафизики Берлинского университета, доказательством чего служат расписания занятий этого университета. Гениальный Жан-Поль назвал его книгу смелым, гениальным философским, многосторонним произведением, полным остроумия и глубокомыслия; из всех работ об учении Канта, число которых доходит до тысячи, теолог Баумгартен-Крузиус в своей христианской этике выделил только две: письма о кантовской философии Рейнгольда и критику кантовской философии Шопенгауэра.

Не следует упускать случая, писал он в одном из последующих писем к автору статьи, потому что может пройти целое столетие, прежде чем в одной и той же голове соединится такое знание кантовской философии и английского языка, как в его. И в этом он был вполне прав. Одно лишь указание на свою преподавательскую деятельность в университете и на расписание лекций Берлинского университета оставляет несколько странное и не вполне благоприятное для его любви к правде впечатление, потому что в расписаниях этих не было прописано, что его "десятилетняя" преподавательская деятельность не продолжалась и одного полного семестра.

К переводу он наметил из главных произведений Канта в первую очередь "Критику чистого разума", "Пролегомены" и "Критику способности суждения", а во вторую очередь "Метафизические основы естествознания" и "Критику практического разума". На перевод "Критики чистого разума" он потребовал год, на перевод "Пролегомен" – три месяца. Нелепое предложение Гайвуда о том, что переводить будет он сам, а Шопенгауэр пусть только отредактирует перевод, он оставил без ответа. Все дальнейшие шаги, которые он попытался сделать для осуществления такого важного для него дела, частью с издателем журнала, частью с поэтом Томасом Кемпбеллом, остались без результата.

2. ПЕРЕВОДЫ

Вместо перевода Канта на английский язык он перевел на немецкий небольшую испанскую книжку: это был сборник из трехсот правил светской и житейской мудрости Бальтазара Грасиана, ректора иезуитской семинарии в Таррагоне, извлеченных из сочинений последнего его другом Ластанозой и изданных им в виде карманного оракула: "Oraculo manuel y arte de prudencia" (1653 г.) (В русском переводе: Грасиан Б. Карманный оракул. Критикой. М., 1981.) Шопенгауэр намеревался издать свой подлаженный под дух и стиль оригинала перевод под псевдонимом Феликса Треймунда и уже начал по этому поводу (1832) переговоры с профессором Кийлем из Лейпцига, которые, вероятно, привели бы к изданию; но он отказался от плана последнего, поняв, как дешево оценивается искусство перевода.⁴⁶

Предметом второго перевода стало одно из его собственных сочинений. Чтобы работа "О зрении и цветах", привлекая все-таки какое-то внимание, стала известна и за границей, он счел целесообразным перевести ее на латинский язык и поместить в журнале "Scriptores ophthalmologici

minores", издаваемом Радиусом в Лейпциге. Он написал по этому поводу издателю (в марте 1829 г.)" и дело обустроилось таким образом, что его сочинение под заглавием "Theoria colorum physiologica eademque primaria", появилась в третьем томе "Scriptores", в начале журнала (1830 г.).

В письме к Радиусу и в самой статье Шопенгауэр указал на то, что сенсуалисты, подобно Локку и Кондильяку, были не в состоянии объяснить зрительных ощущений, так как не понимали различия между впечатлениями и восприятиями, между ощущениями и представлениями, и поэтому отождествляли то и другое. Различие это открыл и показал впервые Кант, вот почему его философия относится к сенсуалистической так же, как математический анализ относится к четырем арифметическим действиям.

Не без удивления взираем мы на этого человека, вполне способного к переводу в одно и то же время испанской книги на немецкий, труднейших и глубокомысленных произведений немецкой философии на английский и одного из собственных сочинений, отнюдь не принадлежащего к числу весьма легких, на латинский язык. К знанию этих четырех языков у

него с такой же степенью совершенства добавлялось еще знание французского, а также греческого и итальянского.

Глава пятая
ПЕРВЫЙ ПЕРИОД
ЖИЗНИ ВО ФРАНКФУРТЕ
(1831–1841 гг.)

I. ПЕРЕЕЗД ВО ФРАНКФУРТ

1. СОН И БЕГСТВО

В ночь на новый 1831 год Шопенгауэр, с которым мы еще познакомимся как с верящим в сны философом, увидел сон, истолкованный им в смысле знаменательного предостережения: он увидел своего отца и одного рано умершего товарища по своим детским играм в Гамбурге и был уверен, что этот сон означает его смерть в новом году. При приближении холеры в августе 1831 г. он покинул Берлин и отправился во Франкфурт-на-Майне. Бегство было для него спасением от опасности, от которой предостерегал его упомянутый сон.

Он прибыл туда в первые дни сентября и остался до июля следующего года. Это первое пребывание во Франкфурте было почти во всех

отношениях еще печальнее, чем его жизнь в Мюнхене восемь лет назад; он чувствовал себя угнетенным и омраченным отчасти еще и вследствие физических страданий и жил настолько уединенно, что иногда целыми месяцами ни с кем не виделся и не разговаривал.

2. СБЛИЖЕНИЕ С МАТЕРЬЮ И СЕСТРОЙ

Из-за этого полного одиночества в его сердце закралась тоска по родным, которые незадолго перед этим из финансовых соображений и по состоянию здоровья оставили Веймар и переехали на Рейн, проводя лето в своем домике в Ункеле близ Бонна, а зиму в самом Бонне. Как только они во второй раз приехали в Бонн, Адель получила известие от брата, который не писал ей в течение десяти, а матери в течение семнадцати лет. Она тотчас же ответила ласково и уступчиво (октябрь 1831 г.); уже несколько лет тому назад она заботливо старалась разузнать о нем у их общего друга Озанна, бывшего тогда профессором классической филологии в Йене.

Так как она могла сообщить матери о возобновлении переписки, то и та тоже написала сыну, и их натянутые отношения стали несколько смягчаться; однако свидание, которого так страстно хотела Адель, не состоялось, хотя небольшое расстояние между Бонном и Франкфуртом позволяло легко это сделать.

По-видимому, сестра после этого внезапного поворота судьбы становилась все более и более замкнутой, настроение ее становится

меланхолическим, что явно обнаруживается из ее писем. Она признается брату в том, что он оказался прав в тех финансовых спорах, из-за которых наступила размолвка между ними. Его тогдашнее настроение явствует из письма матери от 20 марта 1832 г. "То, что ты пишешь о своей нелюдимости, о своем мрачном настроении, огорчает меня больше, чем я могу и смею тебе сказать. Ты знаешь, почему. Помоги тебе Бог и пошли тебе в твой омраченный дух свет, мужество и надежду".

Он еще не был совершенно уверен, что навсегда уехал из Берлина. Уже 2 февраля 1832 г. мать настаивала на его возвращении, так как и на Рейне ожидалось распространение "азиатской гиены". Смерть Гегеля, умершего от холеры 14 ноября 1831 г., могла конечно послужить Шопенгауэру побудительной причиной попробовать еще раз заняться преподаванием. Тем не менее решиться на это он не смог и объявил в последний раз в начале зимнего семестра 1831–1832 гг. курс лекций, который не читал, как и прежние. Тогда же он отказался от звания доцента и уехал на какое-то время приблизительно на год в Маннгейм. (С июля 1832 г. по июнь 1833 г.)

Познакомившись там с местностью и

обществом, он сделал основательное сравнение между обоими городами, в которых жил перед этим, и сопоставил в длинном списке на английском языке преимущества и неудобства того и другого. В июне 1833 г. он возвратился обратно во Франкфурт и никогда уже больше не покидал его. Ему нравились местные климатические условия, и он разделял мнение А. фон Гумбольдта, утверждавшего, что по климату Франкфурт находится к Берлину в таком же отношении, как Милан к Франкфурту.⁴⁷

3. ПЕРЕЕЗД ВО ФРАНКФУРТ

Впереди у него было еще 27 лет жизни. Город, где родился Гёте, стал местом затворничества Шопенгауэра. Здесь он жил подобно Декарту в Голландии, только настроение у обоих философов было очень разным. В то время как Декарт любил свое уединение и считал за счастье жить в многолюдных городах в полной неизвестности и потому в полном покое, находиться вдали от славы и почестей, Шопенгауэр сгорал от неутолимой жажды славы и видел в человечестве, окружавшем его, но не имевшем о нем понятия, пустыню. Если его и замечали, то принимали за чудака, если и называли его по имени, то говорили не "это – Артур Шопенгауэр, знаменитый автор книги "Мир как воля и представление"", а "это сын знаменитой Иоганны Шопенгауэр". В то время как мать работала над изданием полного собрания своих сочинений, сын наблюдал, как его сочинения погружались во мрак забвения.

Бросим взгляд на его внешнюю жизнь, чтобы не возвращаться больше к этому предмету. За исключением четырехдневного путешествия по Рейну до Кобленца (1835), он больше не покидал

своего места жительства, потому что случайные поездки в Майнц и Ашаффенбург (для осмотра дома из Помпеи) не могут считаться путешествиями. Существуют различные виды человеческих глупостей, очень наглядно изображенных в немецких сатирах шестнадцатого века; существуют и различные виды бесов, играющих роль в наших глупостях. Один из современных видов беса представляет, по меткому выражению Шопенгауэра, "бес путешествий". Он не посещал его уже в течение последних двадцати пяти лет жизни. Годы странствий навсегда закончились.

Лишь по достижении пятидесяти лет (1838) он приобрел собственную мебель и начал устраиваться своим собственным домом; но обедал и ужинал он всегда в гостинице. Он жил на первом этаже, чтобы в случае пожара было легче спастись; в последние семнадцать лет занимал квартиру на правом берегу Майна ("Прекрасный вид"), напротив немецкого Капитула в Заксенхаузене, в котором, по преданию, пятьсот лет назад жил и работал в качестве хранителя библиотеки и священника автор "Немецкой теологии". Это соседство было ему приятным, потому он часто и говорил: "Будда, Франкфуртец и я". Он предпочитал

"Франкфуртца" даже Мейстеру Экхарту, с которым, впрочем, познакомился несколько позже. Германскую палату он называл "священными покоем", так как они укрывали когда-то автора "Немецкой теологии".

Он сумел мало-помалу обставить свою комнату так, что его взор повсюду падал на предметы, имевшие какое-либо отношение к его образу мыслей и учению. Среди животных проявлений воли самыми интересными и достойными любви были для него собаки, верные и умные друзья человека, без них человеческая жизнь потеряла бы в его глазах свою прелесть и ценность, в особенности он любил пуделей. По всем стенам была развешана целая галерея изображений собак, в рамах и под стеклом; всего их было шестнадцать, когда он получил еще и портрет знаменитого Ментора, спасшего жизнь человеку и награжденного медалью. Единственно, кто жил у него, был его любимый пудель, лежавший на медвежьей шкуре у его ног; после того как с возрастом большой красивый белый пудель окошел, его место занял каштановый.⁴⁸ Пуделя он назвал "Атма" (мировая душа), как живое выражение учения о брахме "Упнек'хаты", лежавшей раскрытой на его столе. На стене висели портреты Декарта и Канта, двух

философов нового времени, которых он считал самыми достойными уважения, а также портрет Маттиаса Клаудиуса, из-за одной пессимистической статьи, которая понравилась ему. Он часто и настойчиво повторял, что последнее столетие породило двух действительно настоящих гениев: Канта и Гёте. Портрет Гёте, написанный маслом, висел над его диваном, бюст Канта работы Рауха стоял на его рабочем столе, он заказал его у Рауха, подчеркнув с особой силой, что он предназначен "для истинного и единственного наследника кантовского престола". Недоставало еще одного украшения, самого главного: изображения *Будды!* Наконец из Парижа прибыла статуэтка, отлитая в Тибете из бронзы и покрытая черным лаком; она была освобождена от этого покрытия, установлена на мраморную консоль в углу комнаты как на трон; здесь-то и царил, блистая золотом, наипрекраснейше совершенный, "изваянный ортодоксально, с знаменитой кроткой улыбкой". С 30 октября 1851 г. бюст Канта стоял на рабочем столе, с 13 мая 1856 г. статуэтка Будды покоилась на мраморной консоли в углу комнаты, имевшей отныне право называться "священными покоем". Наш философ чувствовал самое искреннее удовлетворение от того, что его Будда

был по всем признакам тибетского, а не китайского происхождения, в отличие от другого, находившегося у одного богатого англичанина, с которым он тщательно сравнивал своего. Из Тибета, из царства ламаизма! Когда он называл своего пуделя "Атма", ему вспоминался пантеизм из "Упнек'хаты"; когда смотрел на тибетского идола, ему кротко улыбалось воплощение атеизма и пессимизма.⁴⁹

Впрочем, и уклад своей жизни он строго подчинил, как Кант, целям своего творчества и поддержанию здоровья, и каждый день его жизни проходил так же, как и все другие.

II. РУКОПИСНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Со времени своего первого путешествия в Италию в сентябре 1818 г. Шопенгауэр начал вести, сообразно с веяниями того времени, различные заметки, и продолжал это делать до самой смерти. Они постепенно превращались у него в рукописные книги под разными названиями, различные по объему и содержанию. В них он фиксировал пережитые события, самонаблюдения, идеи, философские рассуждения, предназначенные для включения в сочинения, так что эти книги представляли собой некие "кладовые" для подготовки новых изданий и сочинений.

Первый из этих сборников, начатый в сентябре 1818 г., носил название "Путевой книги". К началу берлинского периода относятся "Фолиант" (январь 1821 г.) и "Εἰς ἑαυτὸν", самонаблюдения, о которых мы говорили выше и которые Шопенгауэр цитировал нетолько в двух появившихся позже сборниках – "Cogitata" ("Размышления" – лат.) и "Книге холерного времени" (Cholerabuch), но также в рукописи одного из своих сочинений, где анализируются некоторые положения, вошедшие в новое издание

"Парерга". Во время второго путешествия в Италию в мае 1822 г. возникла "Сумка для писем" (Briefftasche), а во время последнего пребывания в Дрездене – "Квартант" (ноябрь 1821). Под впечатлением своих многолетних и многочисленных неудач он назвал книгу, начатую в марте 1828 г., "Adversaria". Эпиграф к ней гласит: "Vitam impendere vero" ("Дневник"; "Потратить жизнь на истину" – *лат.*). В феврале 1830 г. он начал "Cogitata" с тем же эпиграфом. В них-то и рассказал он вышеописанный сон, побудивший его к бегству из Берлина. "Adversaria" и "Cogitata" относятся к концу берлинского периода.

Шестого сентября 1831 г. он начал "Книгу холерного времени", названную так потому, что она была "написана во время бегства от холеры". Год спустя были начаты в Маннгейме "Пандекты". По возобновлении своей литературной деятельности он начал в апреле 1837 г. "Spicilegia" ("Колосья"), а после своей последней публикации, пятнадцать лет спустя в апреле 1853 г.? – "Senilia" ("Старость" – *лат.*), названные так потому, что эти заметки принадлежали философу преклонного возраста. "Spicilegia" и "Senilia" относятся к франкфуртскому периоду.

III. НОВЫЕ СОЧИНЕНИЯ

1. ПЛАНЫ

Уже десять лет спустя после выхода в свет главного произведения у Шопенгауэра появилось желание и план нового дополненного его издания. Оно должно было быть посвящено памяти усопшего отца (*rus patris manibus*), и он потратил на этот монумент своей детской любви очень много усилий, переписывал его три раза и лишь в "Пандектах" (1834) "просто и коротко" сформулировал это посвящение.⁵⁰

Подобным же образом и в "Cogitata" было сформулировано предисловие к новому, находившемуся еще в проекте изданию (1833). Затем он задумал издать примечания в форме "дополнительных размышлений" и присоединить их к главному произведению в виде приложения. В "Пандектах" находится проект предисловия к нему.

Все эти планы натолкнулись на непреодолимые препятствия в виде упорного непризнания главного произведения. Нам известен ответ, данный ему

издателем-книготорговцем в ноябре 1828 г. Когда Шопенгауэр семь лет спустя вновь осведомился о судьбе своей книги, ответ звучал еще яснее и безутешнее: в последнее время, к сожалению, не было совсем никакого спроса на книгу; нельзя утаить от него и то, что большая часть тиража этой книги, для того чтобы в какой-то мере оправдать затраты, была сдана в макулатуру, оставлено лишь небольшое количество экземпляров (1835).

Чтобы несмотря на все это возобновить свою литературную деятельность, ему не оставалось ничего иного, как написать новую, независимую от главного произведения книгу, а план нового его издания или приложения к нему если и не предать забвению, то во всяком случае отложить на неопределенное время.

2. НОВОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Он тотчас же приступил к работе. В его намерение входило изложение своего учения *in* писе, представить суть его короче, связнее и яснее, чем это было сделано до сих пор и чем это могло быть когда-нибудь сделано в другом сочинении. Состояние и развитие естественных наук, противоречащее всем существовавшим до сих пор философским системам, давало ему возможность легко найти точки соприкосновения между собственной системой и науками. Он приходит к мысли, что естественные науки считаются с такими неопределенными понятиями, как жизненная сила, стремление к формированию (*Bildungstrieb*), основные силы и так далее, которые, если их правильно понимать, суть не что иное, как *воля*: воля в природе. В одном из самых удачных своих примеров он сравнивал метафизику и физику с горнорабочими, которые прокладывают длинную штольню, идя навстречу друг другу, и должны обязательно встретиться, если двигаются в правильном направлении. В таком отношении находятся его метафизика и современное индуктивное естествознание: они все больше и

больше сближаются друг с другом, уже слышны с той и другой стороны удары молота. Книжка носила название "О воле в природе. Обсуждение подтверждений философии автора данными эмпирических наук, полученных со времени ее опубликования".⁵¹

Во введении он дал волю своей ярости против современной философии: здесь он впервые разразился потоком брани против Гегеля, профессоров философии и университетской философии, отныне она становится постоянной темой браваурных арий его полемики. Он уповал на время, которое выведет истину на свет и воздаст ей уважение. Уже в "Prooemium" его работы о цветах на латыни стояли слова: "tempo e galantuomo" (Предисловие – *лат.*; "Время – это джентльмен" – *итал.*). На титульном листе своего нового сочинения он поместил слова закованного Прометея Эсхила, который жалуется на невнимание к своим учениям и свершениям: "ἄλλ' ἐκδίδασκεῖ πάνθ' ὁ ὑπὸ ἄσκειν χρόνος" (из забвенья вернет долготекущее время – *греч.*).

В то время, когда Шопенгауэр писал свою книжку о воле в природе, вышла в свет "Жизнь Иисуса" Д. Фр. Штрауса (1835) – произведение, вызвавшее, как известно, сенсацию не только в ученом, но и во всем образованном мире и

произведшее в области библейской теологии и веры в Писание переворот, последствия коего ощущаются и в наше время. Одновременно появилась "Религия Ветхого завета" Вильгельма Фатке из Берлина. Сочинение Штрауса, в двух толстых томах, выдержало за четыре года четыре издания. За вышеназванными авторами последовали Бруно Бауэр с "Критикой синоптиков", Людвиг Фейербах с "Сущностью христианства" и т. д. Мир был полон философско-религиозных и историко-религиозных вопросов, принадлежащих к числу интереснейших и важнейших для человечества, а также борьбой разных сторон по поводу их решения.

От всех этих интеллектуальных потрясений до Шопенгауэра в его франкфуртскую келью докатились лишь самые слабые отголоски. Он не принимал никакого участия в них. Стоит ли ему удивляться после этого, что никто его не слушал! В его поздних сочинениях имеется несколько мест, из которых видно, что он познакомился с "Жизнью Иисуса" Штрауса и выразил желание распространять подобную критику Библии в Англии, что он одобрял применение к Евангелиям мифологического способа объяснения и ссылался, по поводу аскетических

принципов безбрачия и бедности, явствующих из евангельского изображения учения Иисуса, на критические исследования и суждения Штрауса. Разве он не знал, что Штраус, приехавший в Берлин, главным образом, чтобы послушать Гегеля, был и на свой лад оставался всю жизнь учеником и почитателем гегелевской философии! И Фатке тоже был гегельянцем; гегельянцем был также друг и школьный товарищ Штрауса эстетик Фр. Т. Фишер; под влиянием гегелевской философии находился также их учитель Фердинанд-Христиан Баур, основатель Тюбингенской теологической школы. Да и кто из наиболее известных мыслителей и писателей того времени не был под ее влиянием?

Но Шопенгауэр, подобно страусу спрятав свою голову в песок, не видя и не слыша ничего происходящего вокруг, назвал в вышеупомянутом введении всех гегельянцев без различия "забавными приверженцами гегелевской мистификации", а гегелевское учение – "философией абсолютной бессмыслицы (3/4 которой составляют пустоту, а 1/4 – безрассудные вымыслы)"; он сравнивал ее с каракатицей в чернильном облаке с надписью "mea caligine tutus" (охранялось своей темнотой – *лат.*). Можно ли удивляться, что эти пустые и праздные слова,

насколько бы они ни были хлесткими, лопались как мыльные пузыри и произвели впечатление лишь на последующее поколение, которое обо всех этих предметах уже не имело никакого понятия и было очень радо блеснуть несколькими эффектными фразами, вместо кропотливого изучения предмета.

3. СТАТЬИ ПО ПОВОДУ ПАМЯТНИКА ГЁТЕ И ИЗДАНИЯ СОЧИНЕНИЙ КАНТА

Мы уже знаем, что для Шопенгауэра в Германии было только два гения: Кант и Гёте. В 1837 г. во Франкфурте решили поставить первый памятник Гёте, а в Кенигсберге в это же время Карл Розенкранц и Вильгельм Шуберт приступили к изданию первого полного собрания сочинений Канта. В связи с этими двумя событиями Шопенгауэр по собственному почину взялся за перо, побуждаемый единственно усердием к делу и чувствуя, что совет его как знатока может быть полезен.

По поводу памятника Гёте он направил во вновь учрежденный комитет свое "Мнение", в котором изложил мотивы своего совета, основную мысль, план и способ изготовления памятника. Не следует допускать, писал он, чтобы неразумие и безвкусие искажало дорогое для общности творение. В надписи на новом библиотечном здании сделано в четырех латинских словах три ошибки;⁵² красные и желто-красные стены залов, где находятся превосходные гипсовые копии из коллекции Штеделя, служат свидетельством отсутствия вкуса

и варварства. Памятник, который хотят воздвигнуть, должен иметь возвышенный характер, а потому должен быть простым. Люди, освещавшие мир своим гением, то есть творениями своей головы, подобно мыслителям и поэтам, должны представлять перед потомками не в виде статуй, а в виде бюстов; этого правила всегда придерживались древние, а в новое время – итальянцы, показывая тем самым истинный вкус, в отличие от англичан и немцев: бюст Гёте на соответствующем постаменте среди высоких тенистых деревьев должен быть настолько велик, насколько позволят средства, а надпись пусть будет лаконичной: "Немецкому поэту – его родной город 1838 г." И ни слова более! Имя, повсюду упоминаемое, здесь не должно присутствовать, оно будет понятно само собой. Именно этим и будет выражено почтение *единственному* человеку *неповторимым* способом. Он дал этот совет, "покоряясь с полнейшим смирением тому, что он будет оставлен без внимания – вещь вполне соответствующая порядку, господствующему в мире". Мировой порядок остался неизменным.

Довольно странно, что, по-видимому, нигде нельзя найти данных о том, когда Шопенгауэр познакомился с первым изданием "Критики

чистого разума", которое было ему совершенно неизвестно в то время, когда он написал "Критику кантовской философии" и включил ее в свое главное произведение. Эта критика основывалась на втором или (что не изменяет существа дела) на пятом издании произведения (1799). Правда, Фридр. Г. Якоби уже в 1815 г. с большой настойчивостью обращал внимание на значительное отличие обоих изданий, на пропуски во втором, преимущества первого и редкость этой книги, но советы эти не были известны Шопенгауэру; в противном случае он, конечно, сослался бы на них. Я предполагаю, что он впервые прочел "Критику чистого разума" 1781 г. издания во второй половине 1829 г., когда так усердно носился с планом перевода этого произведения на английский язык. Для этой цели он был вынужден сравнить оба издания. Тогда-то и оказалось, что его критика совершенно не имеет отношения к первому изданию. В опровержении рациональной психологии Кант в первом издании высказался самым недвусмысленным образом о полной идеальности физического мира (то есть придерживался идеалистического воззрения) и доказывал невозможность целостного учения о субстанциальности или сущности, простоте, бестелесности и известной для нее самой

реальности души. Во втором издании важнейшие из этих положений, не менее 57 страниц, опущены, но было вставлено "Опровержение идеализма", которого не было в первом издании. Пропуск был наподобие ампутированной, а вставка – наподобие деревянной ноги. Шопенгауэр нашел, что "Критика чистого разума" стала во втором издании противоречащей самой себе, искаженной и испорченной книгой и дает в некотором роде не подлинный текст. Новое "Опровержение идеализма" – "до того дурно, такая явная софистика, частично даже такая запутанная галиматья, что совершенно недостойна своего места в бессмертном произведении". По его мнению, собственное неудачное исправление Канта имело своим следствием то непонимание критики, в котором взаимно упрекают друг друга сторонники и противники, потому что как можно понять то, что имеет в себе противоречивые элементы?

Двойной страх побудил, по мнению Шопенгауэра, кенигсбергского философа к такому искажению своей книги; во-первых, страх перед своей собственной оригинальностью, так как его учение в первоначальном виде было принято за идеализм Беркли, и, кроме того, страх перед преемником Фридриха Великого и его

правительством за разрушение рациональной психологии. Насколько правильно суждение Шопенгауэра о различии и достоинстве обоих изданий, настолько же неправилен его взгляд на характер, старческую дряхлость и верноподданнический страх Канта.

Полная согласованность его собственного учения и идеалистического воззрения с кантовской "Критикой чистого разума" в ее настоящем и истинном виде должно было возвысить значение этого учения. Поэтому-то и казалось ему делом первостепенной важности, чтобы в издании первого полного собрания сочинений Канта "Критика чистого разума" 1781 г. заняла место основного текста. С этой целью он написал 14 августа 1837 г. Карлу Розенкранцу, соиздателю и одному из самых уважаемых учеников Гегеля, подробное письмо, в котором сравнил оба издания и подчеркнул с помощью вышеприведенных аргументов значение первого издания. Издатели последовали его совету и напечатали его письмо с несколькими небольшими немотивированными купюрами и изменениями.⁵³

4. ДВА КОНКУРСНЫХ СОЧИНЕНИЯ. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ

Литературные планы философа были нацелены на обновление своего главного произведения, нуждавшегося в расширении и дополнении, а в некоторых пунктах – в новых аргументах и пояснениях. Собранный для этого запас идей лежал готовым, последнее сочинение "О воле в природе" пригодилось для второй книги, содержащей учение об "объективации воли". Самым неотложным теперь было написать сочинение, которое служило бы пояснению четвертой книги главного произведения, содержащего учение "о утверждении и отрицании воля к жизни при достигнутом самопознании", то есть этику, но в то же время оно должно было бы стать и независимым от него.

Совершенно кстати для Шопенгауэра две скандинавские академии объявили как раз в это время темы сочинений на соискание премий, касавшиеся основных вопросов этики и тесно связанные с темой четвертой книги произведения Шопенгауэра. Норвежское королевское научное общество в Дронтгейме поставило вопрос: "Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia

demonstrari potest?", что, по Шопенгауэру, означало: "Можно ли свободу человеческой воли доказать из самосознания". Датское Королевское научное общество в Копенгагене поставило после предварительного обширного и неясного введения вопрос: "*Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illaprodeunt, explicandis quaerenda sunt, an in alio cognoscendi principio*", что, по Шопенгауэру, означало: "Следует ли искать источник и основание морали в находящейся непосредственно в сознании (или совести) идее нравственности и в анализе остальных вытекающих из нее моральных понятий или же в другом основании познания". Вопрос Норвежской академии касался свободы воли, вопрос Датской академии – основания морали. Первый был объявлен в Галльской литературной газете (*Hallsche Litteraturzeitung*) в апреле 1837 г., второй – в той же газете в мае 1838 г. Там и прочел о них Шопенгауэр.

Сочинение о свободе человеческой воли под девизом "*la liberté est un mystère*" (Свобода – это тайна – *франц.*) получило в Дронтгейме 26 января 1839 г. первую премию, и автор был пожалован званием члена Норвежского

Королевского научного общества. Это было первым общественным признанием, выпавшим на долю философа, которому был уже 51 год. На письмо академии, написанное на немецком языке, он ответил благодарственным письмом на латыни (28 сентября 1839 г.), в котором высказался о себе словами Петрарки "*si quis toto die currens pervenit ad vesperam, satis est*". Он часто употреблял эти слова, утешая себя ими: "если кто-то, пробежав целый день, достиг цели вечером, то этого довольно".

Отослав сочинение в Дронтгейм, он принялся за разработку датской темы. По получении известия о присуждении премии своему сочинению и об избрании его в члены общества (февраль 1839 г.) он послал новое сочинение в Копенгаген с заимствованным из своей книги "О воле в природе" девизом: "Проповедовать мораль легко, трудно обосновать мораль". Запечатанное письмо с его именем должно было быть вскрыто лишь по присуждении премии. В этом письме было написано, что за работу родственного содержания Норвежское Королевское научное общество пожаловало ему большую медаль и диплом собственного члена, что он придает большее значение награде второго рода, чем первого, и что он желает издать оба сочинения

под общим заглавием: "Две основные проблемы этики, рассмотренные в двух удостоенных премии сочинениях".

Напрасно дожидался он вести о победе. Когда в конце концов он осведомился о результате, ему ответили, что решение было принято 30 января 1840 г. и его работа не была признана достойной премии. По мнению академии, он оставил без внимания основную цель сочинения и рассмотрел в виде приложения то, чему он должен был уделить основное внимание, – связь между началами этики и метафизики; в качестве принципа этики он принял сострадание, но не привел достаточных доказательств его значения и не удовлетворил судей, присуждавших премию, также и способом изложения; наконец, говорилось в отзыве, нельзя скрыть и того, что справедливым и серьезным препятствием послужили непристойные выражения, которые он употреблял в адрес некоторых самых уважаемых современных философов.

После этого Шопенгауэр издал оба сочинения под общим заглавием: "Две основные проблемы этики, рассмотренные в двух академических конкурсных сочинениях доктора Артура Шопенгауэра, члена Норвежской Королевской академии наук: 1. О свободе воли, увенчанное

Норвежской Королевской академией наук в Дронтгейме 26 января 1839 г. 2. Об основе морали, не увенчанное Норвежской Датской академией наук в Копенгагене 30 января 1840 г.". Приговор Датской академии до крайности поразил его и вызвал в нем порыв гнева, которому он самым необузданным образом дал волю в "Предисловии". В том, что его ясное и связное истолкование темы не было признано правильным, были виноваты сами судьи вследствие сомнительной и несколько двусмысленной ее формулировки. Среди причин неприсуждения премии Шопенгауэру наиболее верным было то, что он самым оскорбительным образом говорил о людях, подобных Фихте, Шеллингу и Гегелю. А именно эти философы имели в то время среди датских академиков приверженцев и почитателей. Я назову лишь одного: Ганса Христиана Эрстеда, открывшего электромагнетизм. Даже если какое-нибудь сочинение и заслуживает премии за свои научные достоинства, ни одна академия не может присудить ее, если она вынуждена премировать в то же время и поношения, отвергаемые ею. В таком положении оказалась Датская академия и была вполне права по отношению к нему. Но именно этот упрек с указанием на "summi

philosophic" (Величайшие философы – *лат.*) и рассердил Шопенгауэра больше всего. За грехи Датской академии должен был ответить Гегель, против которого предисловие разразилось поистине безумной проповедью. Фихте, названный в главном сочинении "каким-то вертопрахом" (Windbeutel), здесь внезапно стал "талантливым человеком", стоящим высоко над Гегелем, "этой совершенно обыкновенной головой, но очень необыкновенным шарлатаном, этим философом с фальшивой, купленной, добытой хитростью и ложью славой, этим учителем нелепостей, этим губителем бумаги, времени и голов, чья философия – апофеоз безумия – оказала на немецкую литературу в высшей степени губительное, обесмысливающее, зачумляющее влияние". Для подкрепления этой брани были приведены из философии природы гегелевской "Энциклопедии" три примера: в первом он сделал, по мнению Шопенгауэра, положительное заключение во второй фигуре, во втором – противопоставил косности тяготение, а в третьем – доказывал возможность уничтожения материи.

С этой бранью произошло то же самое, что и пять лет тому назад с бранью из введения к книгу "О воле в природе": она не произвела ни

малейшего впечатления, несмотря на то что тон ее на этот раз был гораздо резче. Между тем гегелевская философия находилась в полном расцвете и благодаря "Галльскому ежегоднику", выходившему под редакцией А. Руге и Теод. Эхтермейера, целый ряд в высшей степени продуктивных писателей пользовались господствующим влиянием в современной философской литературе. Конечно, можно было оспаривать это влияние, негодовать по его поводу, но называть его "обесмысливающим" – значит находиться в состоянии слепого, бессильного бешенства.

Необходимо было очень широкое распространение интереса к философии как следствие влияния гегелевской философии, для того чтобы два ученых сообщества на севере пришли к мысли объявить на соискание премии такие чисто философские темы, как свобода человеческой воли и обоснование морали. Сам Шопенгауэр, изумленный редкостью постановки подобных задач, говорит в предисловии, что ответил на оба вопроса "pour la rareté du fait" (из-за редкости дела – *франц.*). Датской академии следовало бы остеречься ставить столь высокий, серьезный и опасный вопрос. "Ведь потом, когда на серьезный вопрос последует серьезный ответ,

поздно будет брать его назад. И раз уже приглашен каменный гость, то при его приходе его даже Дон Жуан слишком джентльмен, чтобы отрекаться от своего приглашения".

Он очень охотно сравнивал себя с каменным гостем. Послав десять лет спустя одному знаменитому профессору-гегельянцу в ответ на почтительную, хотя и несколько боязливую просьбу, свое жизнеописание, он сообщил об этом событии Фрауэнштедту следующими словами: "Не приближается ли он ко мне тихонько, как афинский юноша к минотавру или как Лепорелло к статуе командора: "Ты, статуя из бронзы и камня, у меня дрожат ноги"". Еще больше любил он сравнивать себя с Монбланом, когда тот сверкает на утреннем солнце, но больше всего – с самим солнцем.

Не только предисловие, но и вся книга не возбудила ни малейшего интереса. Ни одна литературная газета не поместила о ней рецензии и даже не упомянула о ней, хотя по существу это было в высшей степени интересное, талантливое и поучительное произведение.⁵⁴

Глава шестая

ВТОРОЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ ВО ФРАНКФУРТЕ (1841–1850 гг.)

I. НОВЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

1. ОБНОВЛЕНИЕ ГЛАВНОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Этот предпоследний период его жизни, в котором начинает слабо мерцать общественное признание, простирается от "Двух основных проблем этики" до "Парерга и Паралипомена" – последнего из его произведений. Со времени окончания своего главного произведения он был неустанно занят "Дополнениями" к нему, которые должны были появиться или в расширенном издании, или в особом томе. Над осуществлением этого плана он работал усердно, но безуспешно в 1828 и 1835 гг. и смотрел на него как на цель своей литературной деятельности. Со временем "Дополнения" эти увеличились в объеме и в конце

концов к маю 1843 г. представляли собой пятьдесят глав. С этого времени речь могла идти лишь о новом издании произведения в двух томах.

Но издательская фирма Брокгауза отклонила его предложение, "так как в запасе имеется еще достаточно много экземпляров первого издания и так как у нее с этим изданием получился слишком плохой гешефт" (13 мая 1843 г.). И уверение, что его новое произведение возникло в результате двадцатичетырехлетних размышлений и составляет лучшее из всего, что он написал, что он надеется победить наконец сопротивление тупого мира, не могло устранить ее опасения. Наконец она решилась отпечатать новое издание всего произведения, первый том тиражом 500, а второй – 750 экземпляров, без расходов со стороны автора, но и без авторского гонорара. Главная его цель была тем самым достигнута. "Вы доставили мне, – писал он 14 июня, – неожиданную большую радость, как я откровенно сознаюсь; но я так же откровенно уверяю Вас в моем твердом убеждении, что принятием на себя обязательств издания моего законченного труда Вы сделаете хороший гешефт и даже что придет день, когда Вы от всего сердца будете смеяться над Вашим опасением произвести необходимые

для него расходы".

"Не современникам, не соотечественникам – человечеству передаю я мое ныне законченное произведение". Этими словами начиналось написанное в феврале 1844 г. предисловие, тотчас же разразившееся потоком новой брани по адресу современности и мнимых послекантовских философов, трех софистов по призванию, среди которых Гегель должен был подняться по лестнице посрамления еще на одну ступеньку, на последнюю: отныне он носит имя "этот духовный Калибан". Если после этого он назывался еще "марателем бессмыслиц", "неуклюжим шарлатаном", "кабацкой физиономией", то находился уже на ступеньках, ведущих вниз по этой лестнице, а Шопенгауэр в это время находился уже на пути к успокоению. На почве философии господствуют ныне, продолжал он, весьма оживленные писания и речи, тайными побудительными мотивами которых служат исключительно одни эгоистические мотивы и оглядки на государство и церковь. Расчет, а не убеждения, служат путеводной звездой для этих "крикунов". Правительство смотрит на философию как на политическое средство, философы – как на средство наживы. Различие между ним и профессорами философии и

заключается в том, что они живут *от* философии, а он – *для* нее.

Кто же эти крикуны? В области философии в начале сороковых годов? Это имя может относиться лишь к людям, подобным Д. Фр. Штраусу, Людвигу Фейербаху, Б. Бауэру, Фр. Теод. Фишеру, Арнольду Руге, которые все, как ни суди по иным критериям о них и их произведениях, заплатились за свои сочинения и речи положением и карьерой. И они говорили и писали, по мнению Шопенгауэра, с оглядкой на государство и церковь! Написать эту клевету мог только человек, потерявший голову. А что касается "Калибана", ставшего впредь типичным обозначением Гегеля в устах Шопенгауэра, то первые слова, извергаемые этим уродом у Шекспира, составляют злобную и оскорбительную брань, за которую его и наказывает Просперо.

Славы, даже и заслуженной, нельзя добыть бранью. Будь это возможно, то Шопенгауэр добился бы ее в изобилии. Однако он оставался полностью неизвестным. Никто не читал "Воли в природе". "Рафаэль – в лакейской", – так утешал он самого себя. Ни одна литературная газета даже не упомянула о "Двух основных проблемах этики", и когда он в страшном нетерпении

ожидал свидетельств успеха своего теперь уже законченного главного произведения, то издатель написал ему (14 августа 1846 г.): "Могу лишь сказать Вам, к моему сожалению, что я сделал с ним плохой гешефт, от более подробных разъяснений Вы, конечно, меня уволите".

2. НОВОЕ ИЗДАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Как только были закончены "Дополнения", Шопенгауэр узнал, что от первого его сочинения на складе не осталось более ни одного экземпляра. Оно не было распродано, просто рудольштадтский книжный магазин, получивший тираж на комиссию, обанкротился и весь оставшийся еще запас этой докторской диссертации был продан в макулатуру. Нынче же Шопенгауэр выпустил "Второе, значительно исправленное и дополненное издание" и выбрал для него в качестве девиза стихи пифагорейской клятвы, сравнив четвероякий корень с пифагорейской четверицей.⁵⁵

Новое предисловие (сентябрь 1847 г.) включало ругательства в том же стиле, как и прежде: это была четвертая прелюдия в этом роде. Автор оставался во власти безумной идеи, будто профессора философии составили завистливую, направленную против него и его славы клику; наконец, будто бы ему удалось обнаружить, в общество каких ремесленников и верноподданных льстецов он попал и что в сущности составляет для них главное; последствия показали, к чему ведет признание

неуклюжего шарлатана, подобного Гегелю, за великого философа. Головы современного поколения ученых, неспособные к мышлению, невежественные и оглушенные, стали добычей плоского материализма, выползшего из яйца василиска. Подобные излияния следует назвать не "Филиппинами", а поводом аффектов, о котором Шопенгауэр по этому же поводу весьма метко говорил: "негодование било у меня ключом из всех пор". Он не мог удержать желчи; частое и обильное излияние ее входило, по-видимому, в состав его диеты. Облегчив себя в своих письмах таким способом, он часто говорил: "Теперь я излил свою желчь, и это хорошо".⁵⁶

II. ПЕРВЫЕ ПОСЛЕДОВАТЕЛИ И ПОСЛЕДНИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

1. ТРИ ЮРИСТА

Постепенно у Шопенгауэра начинают появляться и приверженцы, число которых не превысило в течение десятилетия 1840–1850 гг. четырех человек. Среди них были три юриста: тайный советник Доргут из Магдебурга, бывший десятью годами старше Шопенгауэра, учение которого он старался пропагандировать в целом ряде статей (1843–1854); он обратился к своему земляку, профессору Розенкранцу из Кенигсберга с посланием "о неправильном корне идеал-реализма", в котором провозгласил Шопенгауэра "первым реальным мыслителем во всей истории литературы". Второй был пфальцский адвокат Август Беккер из Альцеи, у которого изучение сочинений Шопенгауэра вновь возбудило интерес к философии и который вступил в июле 1844 г. в письменный и личный контакт с самим философом; последний всегда признавал в нем одного из основательнейших знатоков своего учения. Адам фон Досс был еще

судебным практикантом, когда в апреле 1849 г. он посетил учителя и заслужил полное его расположение вследствие фанатической ревности, обнаруженной им к учению последнего; он писал для вербовки читателей письма к лицам, обладавшим весом и значением, подобно Давиду Фр. Штраусу и Леоп. Шеферу, и делал все возможное, чтобы собрать приверженцев Шопенгауэра.

2. ЮЛИЙ ФРАУЭНШТЕДТ

Но настоящим апостолом и ассистентом, обладавшим необходимой для деятельной пропаганды философской подготовкой и литературным талантом, стал Юлий Фрауэнштедт, еврей из Боянова; он изучал в 1833–1836 гг. в Берлине философию и теологию и не слышал никогда имени Шопенгауэра. По поводу одной работы по психологии он прочел его главное произведение, натолкнувшись на него случайно. В своих "Этюдах и критических статьях по теологии и философии" он написал о Шопенгауэре одну страницу; в статье, появившейся в "Hallische Jahrbücher" и посвященной философу Краузе (1841), он вновь упомянул "о гениальном, глубоко мыслящем Шопенгауэре", который живет непризнанным во мраке и одиночестве, между тем как умом и знанием он затмевает всех других. Такие слова были бальзамом для франкфуртского отшельника, постоянно следившего и прислушивавшегося, не назовут ли где-нибудь и как-нибудь его имени.

В то время в Берлине вновь начал читать лекции по философии откровения и мифологии

оживший для публики Шеллинг; все сгорали от любопытства узнать содержание этих лекций. Фрауэнштедт опубликовал изложение этих лекций без всяких на то прав по своим конспектам, записанным со слов лектора, что Шеллинг назвал "продуктом нищенского и грязного бумагомарательства".⁵⁷

В качестве домашнего учителя одного знатного русского семейства, Фрауэнштедт в июле 1844 г. приехал во Франкфурт и лично познакомился с Шопенгауэром, который принял его как подобало ввиду его литературных заслуг. Он смог вернуться в октябре и поддерживал отношения с Шопенгауэром в течение пяти месяцев; в сентябре 1847 г. он приехал еще раз и остался до декабря. Это было в третий и последний раз. Затем в течение целых девяти лет они вели постоянную переписку.

В этом человеке, бывшем 25 годами моложе его, Шопенгауэр нашел ученика и апостола, взиравшего на него с восхищением, к тому же хорошо образованного, сведущего в его произведениях ассистента, обладавшего способностью неумоимо читать и писать, одним словом, литературного домового, оказавшего ему в течение многих лет столько ценных услуг, что он назначил его под конец жизни наследником

дома, то есть наследником своих произведений и всего литературного наследия.

Надо прочесть "Меморабилии" Фрауэнштедта и письма к нему Шопенгауэра,⁵⁸ чтобы потерять веру в то мрачное величие, пребывать в котором так нравилось франкфуртскому отшельнику, в то "solitude of kings" (уединение королей – *англ.*), в котором он, подобно Байрону, хотел находиться, да и находился. Надо слышать, с какой неотступностью он требует от ассистента, чтобы тот перерывал в берлинской библиотеке все книги, листки и газеты и просматривал, не говорится ли о нем что-нибудь, а если говорится, то где и в какой форме; с каким нетерпением он ожидал этих известий, с какой жадностью их проглатывал, какие жалобы и стоны он испускал, будто тот недостаточно усердно искал, что до него доходит только четверть всех восхвалений его в печати; по известной величине вычисляет он неизвестную, из опубликованного удивления – неопубликованное и убеждается, что его слава разрастается до безграничности. Ему мало всех известий о том, что говорят, пишут или печатают о нем. Каждый листок, восхваляющий его имя, сегодня отпечатанный, завтра забытый, промчавшийся в вихре текущей литературы, служит для него залогом бессмертия. И это –

глубокой мыслитель, так основательно проникший в ничтожность всего, что так ценится людьми? Неужели это – последовательный пессимист, если его может осчастливить своей похвалой всякий жалкий человечешка?

Если же кто-нибудь выражался о нем с порицанием или недостаточно похвалил его, или просто не упомянул о нем, или даже сказал что-нибудь с уважением о противных ему философах, то имена "голяк", "мошенник" начинают так и сыпаться. Публично позоря ненавистных ему философов, он предварительно советуется со своим другом-юристом, до какой грани он может идти без опасения быть наказанным. В своих письмах он дает брани полную свободу. Горе его ассистенту, если он недостаточно похвалил учение и произведения учителя, если изложил их неточно, неправильно или ошибочно или обнаружил попытку подвергнуть их критике, если он вынес приговор ненавистным противникам без достаточной силы и не вполне согласился с осуждением профессоров философии. Но услуги этого человека для него единственные в своем роде, они незаменимы и необходимы. Поэтому Шопенгауэр тотчас же одумывается, смягчается и пишет, подобно благосклонному королю: "Наш

любезный и верный доктор Фрауэнштедт".

В "Меморалиях" Фрауэнштедт сообщает о хорошем приеме, сделанном ему Шопенгауэром, и неоднократно хвалится, что тот посадил его около себя на софу. Когда же однажды он вошел не вовремя, то был принят более чем дурно: ему было объявлено, что аудиенция ему дается не в любое время. Вспоминая затем о многих сочинениях, статьях и статейках, написанных о нем Фрауэнштедтом, с помощью которых он вербовал и набербовал ему читателей, Шопенгауэр вновь умилился и назвал его своим Теофрастом, Метродором, своим "apostolus activus, militans, strenuus, acerrimus" (апостол деятельный, воинственный, строгий и суровый – *лат.*). Таким образом, он то бьет, то гладит, а гладит он не ласковой рукой. Наконец ему так наскучил характер ассистента, подобный какому-то блуждающему огоньку, что он обошелся с ним, как Мефистофель с блуждающим огнем:

Валяй во имя черта по прямой,
Иначе я задую пламень твой.

Но и у того также лопнуло терпение, и он ответил резкими упреками. За это Шопенгауэр прервал с ним переписку и, можно сказать,

навсегда, потому что единственное письмо, написанное им три года спустя (декабрь 1859 г.), было лишь ответом. Он не забыл, что обязан ему признательностью, и доказал это своим завещанием. Со своей стороны и Фрауэнштедт не забыл того, что полезно для ассистента:

Прогулка с вами на свободе
Приносит честь и пользу мне.

Этой пользы он получил с избытком, она была больше, чем заслуга.

3. ПОСЛЕДНЕЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Едва главное произведение было закончено и вышло в свет в дополненном варианте, как автору показалось нужным снова дополнить его; эти дополнения состояли в разработке тем частью второстепенных, частью не вполне разъясненных в вышедших до сей поры произведениях. Первые должны были называться "Парерга" (приложения), вторые – "Паралипомена" (добавления). После шестилетней работы (1844–1850) произведение было закончено в таком объеме, что каждая часть занимала целый том. "Парерга" состояли из шести статей, включая "Афоризмы житейской мудрости", "Паралипомена" – из тридцати одной главы, и к ним было прибавлено еще "несколько стихотворений". Предисловие было написано в декабре 1850 г., кратко и без желчи; последняя растеклась густым слоем в третьей статье "Парерг", трактовавшей "Об университетской философии".

Он работал над этими "орега mixta" (смешанные труды – *лат.*), наслаждаясь полным покоем и "невозмутимым здоровьем и силой", только в течение двух первых утренних часов

после всегда освежавшего его сна, и написал их с полным стилистическим совершенством, в особенности "Паралипомена", свою "философию для публики", как он их называл: ряд *essai*, которые могли служить для всякого знатока образцами этого рода литературы на немецком языке. Почувствовав это совершенство, он решил больше ничего не писать и говорил о свершенном им, как Гамлет о своей судьбе: "остальное – молчанье". Но казалось, что именно теперь, когда он достиг вершины своей писательской карьеры, он потерял как писатель всякий кредит доверия. Напрасно он предлагал "Парерга и Паралипомена" трем книготорговым фирмам, среди них и двум прежним издателям, даром. Брокгауз вновь сделал с новым изданием главного произведения такой плохой гешефт, что был вынужден сбавить цену.

Наконец после нескольких безуспешных попыток Фрауэнштедту удалось устранить эти последние препятствия и побудить одного берлинского книготорговца к изданию сочинения; оно было отпечатано тиражом 750 экземпляров и вышло в свет в ноябре 1851 г. Шопенгауэр удержал за собой право на второе издание и получил 10 бесплатных экземпляров.⁵⁹

Услуга, оказанная в данном случае Фрауэнштедтом Шопенгауэру, стоила ему, конечно, не Бог весть какого труда, но она бесспорно составила одну из важнейших услуг, оказанных им философу. "Вы поистине верный друг, – писал Шопенгауэр 30 сентября 1850 г., – *et optime meritis de nobis et philosophia nostra* (имеющий большие заслуги перед нами и нашей и философией – *лат.*), во всех отношениях. От всего сердца благодарю за ваши труды и усердие в нахождении издателя. Я надеюсь, что тот сделает хороший гешефт, потому что многие вещи, а именно афоризмы житейской мудрости, составляющие почти половину первого тома, очень популярны. Что для таких книг так трудно найти издателя, виновато время – оно все еще по уши сидит в политике".

III. КОНЕЦ ДЕСЯТИЛЕТИЯ

1. ПОЛИТИЧЕСКИЕ БУРИ

То, что человек, столь нуждавшийся в тишине и спокойствии, где только и могут рождаться труды и мысли гения, и столь сильно ненавидевший всякий шум, каким был Шопенгауэр, с его чисто аристократическим чувством собственного достоинства и безграничным презрением к массе, ненавидел народные движения 1848 и 1849 гг. и вызванное ими восстание, – само собой разумеется после всего, что мы о нем уже знаем.

Март 1849 г. поверг его в такой ужас, что он даже отозвал обратно сделанные им заказы книг. После того как 11 июня в город вступил эрцгерцог Иоганн, он вздохнул с облегчением. "Так и следует, – писал он Фрауэнштедту, – если подымается буря, то убирают все паруса и вновь распускают их, когда появляется солнце. Оно светит здесь в полном блеске в лице эрцгерцога Иоганна, о въезде которого начнут сейчас возвещать пушки. Горизонт проясняется со всех сторон: опять начинает говорить разум и цвести

надежда, а физиономии всех негодяев вытягиваются". Но очень скоро он стал называть эрцгерцога Иоганна, светившего ему тогда как солнце, "Иоанном Безземельным".

В высшей степени наглядно и характерно он описал своему услужливому другу восстание и бой 18 сентября, достигший и его дома. "Чего только мы не пережили! Вообразите себе баррикаду на мосту и ее защитников, стоящих вплоть до самого моего дома, целящихся и стреляющих в войска, занимающие Фааргассе, ответные выстрелы которых сотрясают дом: неожиданно рев голосов у запертой двери моей комнаты: я, думая, что это суверенная сволочь, задвигаю дверь железной палкой; раздаются сильные удары и наконец тоненький голосок моей горничной: "это всего несколько австрийцев!" Тотчас отворяю этим достойным друзьям: 20 богемцев в голубых панталонах врываются с целью стрелять из моего окна по каналам, но вскоре соображают, что это будет удобнее делать из соседнего дома".⁶⁰

Наконец, после того как все революционные движения были подавлены и силой оружия было восстановлено полное спокойствие, он почувствовал себя обязанным отблагодарить прусских воинов, завоевавших мир. Поэтому-то и назначил он "учрежденный в Берлине фонд

вспомоществования изувеченным в боях по подавлению мятежей и восстаний 1848 и 1849 годов и за восстановление и поддержание в Германии законного порядка прусским воинам и сиротам, павшим в названных боях" наследником всего своего имущества.

2. РАСКРЫТЫЙ ЗАГОВОР

В конце десятилетия одновременно с победами над народными восстаниями, а может быть, и в связи с радостью по этому поводу, у Шопенгауэра возникло мнение, что его время приближается. Сказка о заговоре профессоров философии, в которую он сам твердо верил – ведь он начался еще тридцать лет тому назад с Бенеке, – приняла теперь в его воображении оборот к лучшему; с ним случилось, как и должно случиться с каждым постыдным заговором: он раскрылся! Он обнаружился наконец благодаря частому повторению им громких слов, а также его последним сочинениям и заметкам о нем, и заговорщиков объял страх и ужас. Дело дошло уже до того, что коварные враги уже не игнорируют его сочинений, они лишь держат их в секрете, то есть делают все возможное, чтобы держать их в тайне. Их боязнь представляется ему ясно: его сочинения имеются у профессоров философии на дому, они смотрят на них, как на маленького висельника в бутылочке или как маг на чертика Асмодея в бутылочке, и говорят "я знаю, что если тебе удастся выбраться, то ты возьмешь меня". Он наслаждается в тиши этим

состоянием страха профессоров, отныне только и думающих, как бы спастись всем. "Мне бы хотелось подслушать военный совет этих господ, их затруднение должно быть неопишимо. Но *dies irae* (День гнева – *лат.*) подходит". Так писал он 9 декабря 1849 г. И даже шесть лет спустя он не может найти достаточно живых красок для представления себе их страха. "Я полагаю, что они думают обо мне целый день и бродят, как аббат в Сен-Галлене: "у него перед глазами то зеленые, то красные круги, о добрый Ганс Бендикс" и т. д. и что во сне я им представляюсь в виде оборотня".⁶¹

3. АЛЬБОМ ГЁТЕ

Впрочем, по его мнению, существовал еще один случай подобного же постыдного заговора, направленного к сокрытию истины. Как относились к нему профессора философии, так же, по его мнению, физики относились к Гёте. Когда к празднованию столетнего юбилея Гёте он должен был вписать свой текст во франкфуртский альбом в честь Гёте, то заполнил две страницы присланного ему большого листа пергамента "грозной филиппикой и на этот раз *adversus physicos* (против физиков (*лат.*)). Они поступили с гётевским учением о цвете подобно тому, как поступали профессора философии с моей философией. В своем деле я уверен; я высказался с такой ясностью, что произойдет скандал. Гёте взирает сверху на альбом от своего родного города, радуется, конечно, в десять раз больше моей брани, чем лести остальных, говорит: "Ты мой возлюбленный сын, на котором почиет мое благоволение", и понимает значение демонической силы, властвовавшей над ним, когда в 1813 г. он сделал меня, так сказать, насильно своим личным учеником, предчувствуя: "*exoriare aliquis meis ex ossibus ultor*" (О, приди

же, восстань из праха нашего мститель – лат.).⁶²

Узнав пять лет спустя, что Гёте в переписке с советником Шульцем хотя и хвалил за способности, но называл его противником своего учения о цвете, он воскликнул:

"Между тем как я сорок лет спустя и 22 года после его смерти стою совершенно один и высоко держу знамя его учения о цвете и кричу: он прав! – здесь в его родном городе, в альбоме, посвященном ему. Но высказался он таким образом только потому, что я говорю о восстановлении белого из других цветов, а его правило: "И на мизинец не смей отступить от путей Гёте"⁶³ То, что Шопенгауэр показал себя в защите гётевского учения о цвете верным Эккартом – это суцая правда: он претерпел из-за этого учения от самого Гёте много горести и несправедливости и никогда не роптал против него.

С началом нового десятилетия – последнего для него – путь шестидесятитрехлетнего философа начинает подыматься вверх, к признанию и славе его трудов, за которые мир все еще был у него в долгу. Монблан начинает очищаться от облаков и сверкать на утреннем солнце. Хотя пессимизм и остается его

неизменной догмой, но каждый день его жизни в лучах растущей славы становится все приятнее, он дышит "непоколебимым здоровьем" и ощущает удовлетворение, а его письма к услужливому другу часто полны шутовского веселья, напоминающего Гейне.

Глава седьмая
ТРЕТИЙ ПЕРИОД
ЖИЗНИ ВО ФРАНКФУРТЕ
(1851–1860 гг.)

I. НОВАЯ ЭРА

1. ЭПОХА РЕАКЦИИ

Первая половина нашего века закончилась революцией и народными восстаниями, разбившимися о мощь законного порядка, о косность привычного положения дел и, в конце концов, о собственное неразумие; вторая половина началась со всеобщей реакции и усиления сознания, что идеи свободы и все, что было написано о ней, также потерпели крушение. В статьях "Молодой Германии", включая сюда левогегельянское направление, была мощным ключом свободная мысль, толчком которой послужили июльские революционные события 1830, а концом – февральские и мартовские дни 1848 года. Для сохранения восстановленного порядка в пятидесятые годы был принят целый

ряд реакционных мер, существенную часть которых составляли надзор за университетскими кафедрами и увольнение подозрительных профессоров.

Не только одни власть имущие принадлежали к реакционному направлению, но и сам господствующий дух времени. Многим наскучили прежние писатели, поэты и философы; появилось сомнение в верности их идей и их основной проблемы: прогресса всемирной истории и человечества. Невольно возникла склонность к пессимистическому воззрению на вещи, которое никто не мог так обосновать, как признанный современный философ Шопенгауэр. Последний, как всякое существо, когда дело коснется поддержания и улучшения собственного существования, инстинктивно чувствовал, что реакционный характер времени служит ему к возвышению и благу и что прусские войны подавили на сегодняшний день не только мятеж, но и заставили молчать всю ненавистную ему литературу.

Не пантеистические ли, материалистические, социалистические идеи вытекали из той философии, которую он называл "яйцом василиска"? Каждое увольнение какого-нибудь заподозренного или виновного в принадлежности

к этим направлениям университетского профессора Шопенгауэр приветствовал с громким ликованием. Один молодой преподаватель философии из Гейдельберга был обвинен церковными властями в пантеизме и лишен правительством без объяснения причин *venia legendi*. "С ним поступили совершенно правильно, – ликовал Шопенгауэр, – он является там последним *гегельянцем* и мучеником; нет католика, который бы так слепо верил в Евангелие, как он в *deliramenta Spinozae!*" (сумасбродство Спинозы" – *лат.*) Куно Фишер описывает здесь событие, произошедшее в 1853 году с ним самим). Но это было чистой выдумкой. Книга, появившаяся лишь после увольнения, объективно изложила учение Спинозы, затем подвергла его критике и доказала его несостоятельность.

Вскоре после этого лишились права на чтение лекций два доцента медицинского факультета: Молешотт в Гейдельберге за книгу "Круговорот жизни" и Бюхнер в Тюбингене за сочинение: "Материя и сила". "Не знай я, – пишет Шопенгауэр, – что книгу написал знаменитый доктор Молешотт, я бы предположил, что она исходит даже не от студента, а от ученика парикмахера, прослушавшего анатомию и

физиологию. До того это невежественная, грубая, неуклюжая, неповоротливая, вообще лакейская вещь". "Из той же школы – новая книга доктора Бюхнера "Материя и сила" и совершенно в том же духе. Я надеюсь и уверен, что и у этого парня отберут право на чтение лекций. Эти негодяи отравляют голову и сердце, невежественны, как лакеи, глупы и дрянны". Уже в следующем письме он радуется сбывшейся надежде. "С большим удовлетворением усмотрел я в "Почтовой газете", что дело уже возбуждено. С ним поступают совершенно справедливо, потому что его вещь не только в высшей степени безнравственна, но и фальшива, нелепа и глупа, а корень лежит в невежественности, которая есть дитя лени". "Такой человек не учился ничему, разве что немножко своей клистирной спринцелогии, не занимался ни философией, ни древними языками; и с этим осмеливается нагло и дерзко говорить о природе вещей и мира. Таков же и Молешотт. С ними поступают правильно, они получили наказание за невежественность".⁶⁴

Я привел эти места дословно, чтобы показать, до какой степени Шопенгауэр был сердечно рад этим увольнениям, не имевшим, как политические и реакционные меры, ничего

общего с научной непригодностью и невежественностью: последние служат препятствием к дарованию права читать лекции, но никогда не бывали основаниями, по которым какое-либо правительство запрещало чтение лекций университетским профессорам. Можно было бы подумать, что Шопенгауэр по религиозным или политическим основаниям сам принадлежал к реакционному направлению, что он противопоставлял материализму спиритуализм, а пантеистическому учению – теистическое. Каково же будет удивление, если прочесть его сочинения. Одно из важнейших его учений, будучи взято отдельно и изолированно от других, представляет в чистом виде материализм, а именно учение, что наше познание есть органический продукт и мозг соотносится с представлением точно так же, как слюнная железа со слюной, как печень с желчью, почки с мочой, яички с семенем и т. д.

Он ненавидит пантеизм, поскольку тот имеет оптимистическое направление. Но противопоставляет он ему не теизм, который он ненавидит еще сильнее, а пессимизм и атеизм. Он является самым решительным врагом иудейской религии, монотеизм Ветхого Завета он называет "иудейской мифологией", а Моисееву идею Бога –

"старым евреем", – чтобы не повторять еще более грубых выражений, похожих на ругательства. Если он и выражается осторожно, то лишь заботясь о собственной безопасности и из страха перед судами; и эти чувства истолковывает он в шутку на манер Гейне, как выполнение особого долга перед Богом. "О, люди страшно пренебрегают обязанностями по отношению к самим себе! Что же говорить об обязанностях к другим и даже к Богу! Из последних я знаю, например, лишь одну обязанность – вежливость"; эту обязанность он и рекомендует настоятельно своему услужливому другу. Соблюдать во всякой полемике против теологии правило "suaviter in modo" (Выражаться тактично" – *лат.*) советует он ему бесконечное число раз, между тем как своим собственным примером доказал как раз противоположное этому золотому правилу.⁶⁵

Слушая, как неистовствует Шопенгауэр против гегелевского пантеизма и фейербаховского материализма и как он одобряет все мероприятия, нацеленные на их насильственное подавление, невольно вспоминаешь стих: "Quis tulerit Gracchos de seditione querentes", что в переводе Штрауса означает: "Справедливо ли, можно спросить, что Гракхи жалуются на мятеж". А в начале

народного движения 1848 г. тот же самый человек надеялся, что новое время будет ему благоприятствовать и расчистит место для его философии. "Университеты приобретут теперь во всяком случае большую, если и не полную свободу преподавания и тогда, конечно, иудейский Бог не будет уже так безусловно обязателен в философии, вследствие чего молодые преподаватели вместо того, чтобы подавать на стол все ту же старую жидкую кашу, осмелятся соединить руки с моей солидной и богатой дочерью". Так писал он в июне 1848 г.⁶⁶

Конечно, не может быть и речи о том, что Шопенгауэр мог или стремился приспособить свое учение к тогдашней реакции, ведь именно он раздражается против выдающегося представителя и глашатая этого направления следующей тирадой: "Я только что перелистал новый том учения о праве Сталя. С какой наглостью пытается подобный Тартюф обмануть юношество! Неуклюжее, глупое, жалкое пустословие. Конечно, подобный господин должен меня игнорировать до последней минуты: народец не замечает черта, даже если тот держит его за шиворот. Но все-таки! У всех подобных ему при моем имени уходит душа в пятки.

Поверьте мне в этом".⁶⁷

Что касается Сталя и других, то, без всякого сомнения, они не тряслись при его имени, не имея о нем ни малейшего понятия. Но то, что внезапно он стал миру гораздо ближе, чем прежде, что, как следствие изменившегося настроения и направления времени, были возбуждены аффекты – самые подходящие для восприятия чар его учения и речей, – все это он почувствовал правильно. И сравнение его было хорошо выбрано и, в сущности, оно было даже метче, чем он сам предполагал. Настроение того времени было подобно настроению молодежи в Ауэрбаховском погребке: "Политическая песня как дрянная песня звучит". Оно было склонно ко всевозможным чародействам, ко всевозможным обманам и разочарованиям и наконец с приятным изумлением узнало, что весь мир – не что иное, как простой призрак. "Все – обман, ложь и мираж!" Одним словом, оно было на пути к Шопенгауэру или уже в его власти, не подозревая того, потому что "народец не замечает черта, даже если тот держит его за шиворот". Шопенгауэр очень любил сам себя сравнивать с Мефистофелем в этой сцене; видимо, поэтому так часто делал это. Если рассмотреть по порядку то, с чем Шопенгауэр в зависимости от обстоятельств

сравнивает себя, то это всегда явное и неизменное могущество: он и Минотавр, и Каменный Гость, и Мефистофель, и Монблан, и солнце! "Я монстр, – говорил он Карлу Бэру, рассуждая о профессорах философии, – который встает перед ними каждое утро, чтобы проглотить их".⁶⁸

Настроение эпохи изменилось. Опьянение политикой прошло. Из современного отвратительного мира устремились мыслями в прошлое, в старую романтическую страну, и часто просто не могли насладиться приторным ароматом "Амаранта" (1849). Еще с большим удовольствием слушали песни "Трубадура из Зекингена" (1854); стали без устали рассказывать сказки из "Шабаша ведьм" (1851), наслаждались застольными и любовными песнями Хафиза, которые как нельзя кстати были переведены Даумером (1852 и 1856). Самыми модными поэтами стали О. фон Редвиц, О. Рокет, В. Шеффель и другие. После провала попыток объединения Германии, после Бронцеля и Ольмюца, после восстановления бундестага во Франкфурте-на-Майне наступило время сладострастных песен с радостно-элегическим мотивом: "Ах, мой милый Августин...". Единственным утешением оставалось: "Ergobibamus!" (Итак, давайте выпьем! – лат.).

Поэтический дух эпохи подвигал своих придворных поэтов к созданию "Neuen Gaudeamus". После гегелевской философии всемирная история прогресса в сознании свободы превращается в наплевательское отношение к себе и к миру: пошло все к черту! "Дерьмо, дерьмо!" – восклицает поэт эпохи; "Бог благословляет вас, своих прекрасных птичек, к далекому побережью, усеянному пометом, вопреки моему Ландсману, вопреки Гегелю, творить свой самый лучший навоз!" Мировой прогресс состоит не в осознании свободы, а в том, что слезливый гений простирал свой взгляд из Ауэрбаховского погребка в Лейпциге до "черной рыбы-кита из Асколона"!

Все-таки нам не хотелось бы очень пристально рассматривать картину Ауэрбаховского погребка и его веселых парней, чтобы не показалось, будто мы считаем учение Шопенгауэра простым фокусом или фарсом. Остановимся лучше на том образе, который мы выбрали в самом начале: в жизни Шопенгауэра наступил момент, о котором можно сказать: час его аудиенции пробил.

2. ФЕНОМЕНЫ ЭПОХИ. СТОЛОВЕРЧЕНИЕ И ЖИВОТНЫЙ МАГНЕТИЗМ

К счастью случилось так, что "Парерга и Паралипомена" вышли в ноябре 1851 г.; цена была невысокая, содержание в форме *essais* было удобочитаемо и привлекательно, доставляло большое наслаждение и было поучительно. В истории не самого учения Шопенгауэра, а его признания, это сочинение имеет эпохальное значение, потому что было первым, нашедшим тотчас же большое количество читателей. Его статья "Об университетской философии", которую он до публикации сравнивал из-за пронизывавшей ее жажды борьбы с ржущим в конюшне боевым конем, так и дышала полемикой и полностью соответствовала описанному настроению времени. Другая статья, как нельзя кстати соответствовавшая господствовавшим тогда интересам, называлась "О духовидении и о обо всем, что с ним связано".

Уже в сочинении "О воле в природе" Шопенгауэр привел и объяснил ряд эмпирических фактов, которые должны были служить подкреплением *основной мысли* его

учения о том, что воля составляет единственную и вездесущую действующую силу: животный магнетизм был среди них одним из важнейших. В этой статье, так же как и в только что названной статье из "Парерга", было на основании кантовского учения о пространстве и времени доказано, что воля, будучи независимой от того и другого, а следовательно, и от причинной связи во времени и пространстве, имеет способность действовать непосредственно издали, то есть *магически*. Исключительно этим должны были объясняться явления так называемого животного магнетизма и сомнамбулизма, а также способность человеческой воли заставлять двигаться другие тела так же непосредственно, как и свое собственное.

В начале пятидесятых годов из Америки пришла мода на столоверчение, спиритизм и психографию и стала и в Германии предметом всеобщего увлечения. Повсюду только и слышались разговоры о чудесных явлениях, и повсюду собирались для их творения и наблюдения. В то время как физики объясняли явления столоверчения чисто механическими причинами, то есть как результат суммирования слабых толчков, а толпа с изумлением признавала в этом действие демонических существ,

Шопенгауэр усматривал в них магическую силу воли в самом наглядном и понятном выражении. Столоверчение имело для него значение самого очевидного доказательства истинности его философии как акт "экспериментальной метафизики", теорию которой можно найти исключительно лишь в его учении о мире "как о воле и представлении".⁶⁹

Такое же живое и усердное участие и совершенно на том же основании он принимал в опытах из области животного магнетизма, которыми публично занимались во Франкфурте Регаццони из Бергамо и француз Брюне-де-Балан; первый – зимой 1854–55, а второй в марте 1856 г. В одном из публичных опытов де-Балана участвовал и сам Шопенгауэр: он пожелал установить связь с одним четырнадцатилетним крестьянским мальчиком, который, находясь в глубоком сне, стал подражать его движениям и повторять на пяти языках то, что предварительно говорил ему Шопенгауэр.

Когда четырнадцать франкфуртских врачей публично выступили против Регаццони, выразив сомнение в подлинности каталептического состояния сомнамбулов и объявив все это обманом, Шопенгауэр страстно защищал его опыты. Отрицать подобные факты значило, по

его мнению, быть не неверующим, а невежественным и неспособным к наблюдению. "Я купил экземпляр "Дидакалий" из-за четырнадцати наименований, чтобы в случае какого-нибудь внезапного происшествия, ни для меня, ни для моей прислуги, ни для моей собаки, ни для кошки, не произошел бы ни один из этих четырнадцати случаев. Меня радует, что я написал Регацони в альбом свою аттестацию ясно и по-французски".⁷⁰

II. НОВАЯ ПРОПАГАНДА. АПОСТОЛЫ И ЕВАНГЕЛИСТЫ

I. АКТИВНЫЕ И ПАССИВНЫЕ АПОСТОЛЫ

Центр тяжести учения Шопенгауэра, которое мы рассматриваем здесь только с биографической точки зрения и лишь в следующей книге будем излагать систематически, находится в последней части его главного произведения, в четвертой книге, трактующей об "утверждении и отрицании воли при достигнутом самопознании". Самопознание воли, эта основная тема всей системы, завершается в самоотрицании и в преодолении мира или в отречении от мира, то есть в учении о спасении, которое для Шопенгауэра полностью согласуется с буддизмом, с сущностью христианства и основной идеей мистики, как она выражена у Майстера Экхарта, у Таулера и в "Немецкой теологии".

Так как, по его мнению, он раскрыл тем самым тайну мира и разрешил загадку человеческой жизни, то предъявляет к своему учению требование не только на будущее

господство в философии, но и *на религиозную* значимость, которая должна расширяться и со временем так наполнить мир, что из него мог бы получиться, так сказать, западный буддизм. Продумав этот план до конца, можно получить такую картину, согласно которой религия всех обитателей земли будет иметь два полушария, как и сама земля, и составлять одно целое так же, как и она сама.

Такие идеи занимали воображение Шопенгауэра. Он рассматривал свое учение как религиозный институт, его распространение – как пропаганду веры, своих учеников и приверженцев – как "апостолов", причем разделял их на два класса: на активных и пассивных. Пассивные не содействовали распространению учения среди публики; к ним принадлежал Беккер, носивший имя "немецкого апостола", и Адам фон Досс, которого за его милое усердие учитель называл "апостолом Иоанном"; в противоположность этому, Доргут и Фрауэнштедт носили имя активных апостолов или "евангелистов", потому что они своими сочинениями способствовали распространению учения. Доргут был "первым евангелистом", а Фрауэнштедт – "главным евангелистом".

После того как нашелся новый апостол и

тотчас же опубликовал в "Дидаскалиях" статью о Шопенгауэре (хотя и небольшую), последний назвал его "начинающим евангелистом" и искренне обрадовался, когда тот по собственному почину пообещал ему отыскать в Мюнхене Адама фон Досса. "Эти взаимные посещения апостолов очень мне нравятся: в них есть нечто серьезное и грандиозное". "Где двое собраны во имя мое, там и я среди них".⁷¹ Я нарочно привожу это место, чтобы не подумали, что Шопенгауэр называл своих приверженцев "апостолами и евангелистами" в шутку. Он относился к этому с полной серьезностью.

2. ОТТО ЛИНДНЕР И ДЖОН ОКСЕНФОРД

Не ирония ли это судьбы, что первым герольдом, открывшим новую эру и содействовавшим славе Шопенгауэра, может быть еще более, чем Фрауэнштедт, был не кто иной, как уволенный доцент философии из Бреславля? Эрнст Отто Линднер, в то время один из редакторов журнала Фосса в Берлине, прочел "Парерга и Паралипомена" тотчас по выходе их в свет и в последние дни 1851 г. выразил автору свое уважение и восхищение. В силу своего положения в одном из самых распространенных журналов прусской столицы, своего литературного образования и благодаря опытному перу, Линднер стал сразу же одним из деятельнейших и предприимчивых пропагандистов новой веры, так что Шопенгауэр, в глазах которого его община разрослась уже в целую церковь, присвоил ему титул "doctor indefatigabilis" (неутомимый ученый – лат.).⁷² В апрельском номере журнала "Westminster Review" 1853 г. была опубликована довольно длинная статья неизвестного автора со странным заглавием "Iconoclast in German philosophy" (Иконоборец в немецкой философии"

– англ.). Под почитаемыми здесь иконами следует понимать знаменитых немецких философов послекантовского времени, под иконоборцем – Артура Шопенгауэра, все сочинения которого, за исключением статьи "О зрении и цветах", были перечислены во введении. Некий человек, говорится в этой статье, известный в Германии очень немногим, а за границей едва ли известный вообще, работает уже почти сорок лет над разрушением всех воздвигнутых после Канта систем спекулятивной философии; это таинственное существо носит имя Артура Шопенгауэра и живет во Франкфурте-на-Майне. Автор статьи рассуждает с бэконовской и утилитаристской точки зрения. Такие спекулятивные философы Германии, как Фихте, Шеллинг и Гегель, служат, без сомнения, носителями великих, нацеленных на мировой прогресс идей, но их изложение и метод абстрактны, темны, неудобны для понимания, в то время как учение Шопенгауэра хотя по своему содержанию и способно привести в уныние и оттолкнуть, хотя и враждебно истории и ультрапессимистично, но по своему изложению и методу ясно, остроумно и в высшей степени занимательно. В качестве примера способа изложения Шопенгауэра автор привел из первой

книги главного произведения учение о человеческом разуме, а из сочинения "О четвероюм корне закона достаточного основания" – объяснение закона причинности и забавную критику космологического доказательства. Гениальнейшую часть системы составляет, по его мнению, учение об идеях, самым оригинальным из его произведений нужно считать написанные в виде *essais* "Парерга и Паралипомена". Англичанин отверг пессимистический образ мыслей этого гениального, эксцентричного, смелого и ужасного писателя и выразил пожелание, чтобы появился философ, более соответствующий его чаяниям, но по глубине и богатству идей, по ясности выражения и образованности равный мудрецу-мизантропу из Франкфурта.

Шопенгауэр услышал об этой статье и сгорал от нетерпения прочесть ее. Линднер добыл ему номер журнала, его жена перевела статью, и он напечатал ее в журнале Фосса под заглавием: "Немецкая философия за границей".

Автором был Джон Оксенфорд (тот самый, который четыре года спустя перевел на английский язык первое издание моего произведения "Фрэнсис Бэкон").

Хотя Шопенгауэр и был недоволен оценкой

своего учения и скорее согласился бы с именем "презирателя людей", чем "мизантропа", ему все-таки было приятно услышать похвалу своей гениальности, удивления перед ним как писателем, и он был рад, что человек, так охарактеризовавший его, – англичанин. Способ изображения был в высшей степени возбуждающим и подстрекающим, как нельзя лучше подходящим для возбуждения интереса к произведениям философа. Прослыть "таинственным существом" полностью соответствовало его вкусу и вкусам жадной до сенсаций публики, любящей подобных существ. Без сомнения, Оксенфорд и Линднер во многом способствовали тому, что Шопенгауэр стал с той поры не только знаменитым писателем, что он заслужил давно, но и франкфуртской знаменитостью и мог еще несколько лет вдоволь наслаждаться состоянием, о котором говорится: "*digito monstrari et dicier hie est!*" (но ведь приятно, коль пальцем покажут и шепчут все: "Вот он!" – *лат.*).

Мать не дожила до известности сына, которая послужила бы ей поводом, не знаю – к радости или к стыду, во всяком случае к гордости; она умерла 18 апреля 1838 г. в Иене, сестра умерла 11 лет спустя, 25 августа 1849 г. в Бонне,

насладившись за несколько лет до своей смерти счастьем увидеть Рим.

3. НАЧАЛО ЛИТЕРАТУРЫ О ШОПЕНГАУЭРЕ

Первое использование учения Шопенгауэра, доставившее ему большое удовольствие, состоялось в статье "К систематическому развитию геометрии с точки зрения наглядного представления", опубликованной учителем гимназии из Нордхаузена в пасхальной программе 1853 г. с целью выполнения требований, поставленных Шопенгауэром для математических доказательств в учении об основании бытия.

Первой книгой о шопенгауэровской философии были "Письма" Фрауэнштедта.⁷³ Не будь в начале и в конце каждого из этих двадцати восьми разделов слов "уважаемый друг", то и сам автор не смог бы назвать их письмами. Кроме того, эти статьи, снабженные массой более или менее пространных примечаний, служат не столько подробным и исчерпывающим изложением учения Шопенгауэра, сколько рядом восхвалений качеств и преимуществ этого учения, вследствие чего они и производят впечатление какой-то непрерывной рекламы. Немцы, однако, часто предпочитают, как сказал Берне, прочесть

книгу о книге, чем саму книгу. И таким образом многие прочли письма Фрауэнштедта вместо сочинений Шопенгауэра, в то время как немногие перешли от писем к самим трудам. Сам Шопенгауэр, для которого реклама всегда была приятна, удостоил Фрауэнштедта милостивым посланием. "Высокопочтимый архиевангелист! Вы доставили мне поистине наивысшее удовольствие, какое только возможно, и если что-нибудь может проложить путь моей философии, то это ваша книга". "Брависсимо! Прочел вашу книгу два раза с бесконечным удовольствием, мне кажется, что я вижу в выпуклом зеркале мое уменьшенное изображение. Это вполне похожая миниатюра" и т. д.⁷⁴ Немецкий католицизм, наделавший столько шума в сороковых годах, был нашему философу почти так же противен, как гегельянство и университетская философия. Но по иронии судьбы случилось так, что священник одной католической общины в Гамбурге Г. Вейгельт первый изложил в своих публичных лекциях по истории новой философии учение Шопенгауэра и превознес его до небес. Книга появилась одновременно с письмами Фрауэнштедта и была переслана прославленному философу с верноподданническим письмом, на которое Шопенгауэр ответил в "милостивых

выражениях" и рекомендовал книгу своей берлинской правой руке как "в высшей степени достойную прочтения". Вейгельт перешел к изучению остальных произведений Шопенгауэра после прочтения "Парерга и Паралипомена". Шопенгауэр сравнивал немецкого католического священника из Гамбурга с Павлом из Афин, благовествовавшим язычникам о неизвестном Боге; он сравнивал гамбургских немцев с фессалоникийцами и хотел, чтобы архиевангелист направил им какое-либо послание.⁷⁵ Последний между тем благодаря своим письмам обрел прозелита – доктора Г. В. Кербера из Бреслава, учителя естествознания в Елизаветинской гимназии и приват-доцента Бреславльского университета, который прочел о Шопенгауэре первую университетскую лекцию (перед двадцатью внимательными слушателями) и приветствовал учителя в своем "верноподданническом послании" как главу философии будущего и ее школы (1857).⁷⁶

Бреслау был первым университетом, в котором учение Шопенгауэра стало предметом лекций; Лейпциг – первым университетом, сделавшим его темой одного конкурса, объявленного философским факультетом. Задача,

поставленная профессором Христианом Германном Вейссе в руководимом им философском обществе, была сформулирована так: "Изложение и критика философии Шопенгауэра" (1856). Первую премию получил Р. Зейдель, вторую – К. Г. Бэр, молодой юрист, прекрасную работу которого отметил сам учитель в письме от 6 марта 1857 г. "Особенно радует меня, что вы рассмотрели мою философию в тесной связи с кантовской, как одно целое: так это и следует делать". "Я радуюсь, читая вновь подробные рассуждения о вещи в себе совсем как в 90-х годах. А все-таки я вывел наконец это дело из тупика. Куно Фишер в Иене также читает теперь курс по кантовской философии".⁷⁷

Живописец и профессор И. К. Бэр из Дрездена, отец молодого человека, также стал воодушевленным почитателем философа; он изучал его сочинения и подружился с ним во время визита к нему в сентябре 1855 г. Он сообщил ему, что в Дрездене существует уже значительное число восторженных поклонников Шопенгауэра, в особенности среди женщин.

В том же году в Лейпциге появился еще один почитатель, который получил от Шопенгауэра за свои заслуги имя апостола и евангелиста, так как он был первым, кто возвестил в немецкой

периодике о его оригинальных и глубоких идеях относительно музыки, и вторым, кто сказал о его значении в одной английской газете. Этим почитателем был Давид Ашер, еврей, учитель английского языка в коммерческом училище в Лейпциге. Он опубликовал "Открытое послание многоученному господину доктору Артуру Шопенгауэру" (1855), в котором хотя и преклонялся перед Шопенгауэром, но выступил готовым к бою противником его учения о воле, сравнив совершенно однозначно себя с карликом, а его – с великаном, и совершенно неподходящим образом – себя с Давидом, а его – с Голиафом. К дню рождения 22 февраля 1859 г. он посвятил 71-летнему старцу юбилейную статью: "Артур Шопенгауэр – истолкователь гётевского Фауста. Опыт объяснения первой части трагедии". Первые слова заглавия могли и должны были, конечно, возбудить предположение, что Шопенгауэр сам истолковал гётевскую поэму и что он изображен здесь как этот истолкователь; в результате этого тотчас же после объявления о книге на нее было получено 400 заказов. Ликование автора по этому поводу Шопенгауэр с полным основанием умерил словами: "Этому нет другой причины, кроме той, что мое имя поставлено в самом начале заглавия и люди по

своей ветрености думают, что это написано мною или идет от меня" (9 марта 1859 г.).

Книжка была не только слабым произведением, как считал Шопенгауэр, но просто совсем никуда не годным и ничтожным опусом. О возникновении гётевского Фауста автор не имел ни малейшего понятия: "первая часть, как известно, появилась в 1790 г., затем с некоторыми добавлениями в 1808 г."! С помощью учения Шопенгауэра он пытался объяснить поэму аллегорическими средствами, что представляло уже в то время устаревшую точку зрения. Гретхен должна была у него воплощать волю, Фауст – интеллект, а Мефистофель – сопутствующие воле раздражение и побуждение, то есть фантазию и тому подобные нелепости. Он не понимал даже самого простого смысла слов. Каннибалистское благополучие он понимает как "полное здоровье души и тела". Латинского языка он, по-видимому, не изучал никогда, потому что употребляет выражение "horror vacui" в среднем, а "fons vitae" (страх перед пустотой; источник жизни – *лат.*) – в женском роде и т. д. Так как он исповедовал иудаизм и был противником столоверчения, то можно подивиться тому, что Шопенгауэр объявил его своим апостолом и евангелистом и даже

вспомнил о нем как таковом в своем завещании.

Особую благодарность философа он заслужил своими статьями о его учении. Он изложил в журнале "Brendels Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft" взгляд Шопенгауэра на музыку и написал в "Литературно-развлекательной газете" статью "Саломон Ибн-Гебироль в его отношении к Шопенгауэру". По поводу первой статьи Шопенгауэр писал ему 12 ноября 1856 г.: "Сколько уже не писали о моей философии, но никто не показал так ясно и определенно ее настоящую и главную заслугу, как вы в вашей статье о моей музыке".⁷⁸

Схоласты XIII в., познакомившиеся с Аристотелем через арабских философов, часто цитировали "fons vitae" некоего Авицеброна. Незадолго перед этим было сделано интересное открытие ученым-ориенталистом Сал. Мунком, подтвердившее одно из его прежних предположений, а именно: что Сал. Ибн-Гебироль, еврейский философ и поэт, живший в Испании в одиннадцатом веке, и этот Авицеброн – одно и то же лицо. Мунк опубликовал на французском языке приведенные в систематический порядок извлечения из одного еврейского перевода арабского оригинала и проанализировал их (1857). По учению Гебиролья,

творческая воля составляет первую причину мира, источник жизни, развития вещей и человеческого познания, а человек путем созерцания и аскезы достигает состояния экстаза, благодаря чему и возвращается к Богу. Из этого видно, что между ним и Шопенгауэром было несколько точек соприкосновения и различия, опираясь на которые и писал Ашер свою вышеназванную статью. Его благочестивой еврейской душе было приятно сделать философа своей нации, к тому же написавшего песни для синагоги, предшественником Шопенгауэра; однако Шопенгауэр, для которого собственная оригинальность имела гораздо большее значение, чем связь с предшественниками, и который однажды по сходному поводу выразился: "pereant qui ante nos nostra dixerunt" (пусть погибнут те, кто говорил это до нас – *лат.*), обрисовал сходство и контраст между Гебиролеом и самим собой следующим образом: "Конечно, – писал он, – его можно рассматривать как моего предшественника, так как он учит, что воля есть все и во всем, что она все во всем творит и производит; но в этом одном и заключается его мудрость, ибо он учит это только абстрактно и повторяет это тысячу раз. Он находится в том же отношении ко мне, как какой-нибудь сверкающий

ночью в густом тумане светлячок к солнцу".⁷⁹

Двух предшественников, не имевших между собой ничего общего, отыскал Шопенгауэр Ашер: вышеназванного еврея из темных средних веков и умнейшую женщину современной Франции. В своей книге о Германии госпожа де Сталь сказала, что человек может дойти по пути химии и логики до высшей ступени анализа, но от химического анализа ускользает жизнь, а от логического – чувство. "Quoiqu'il en soit, – продолжает она, – la volonté, qui est la vie, la vie, qui est aussi la volonté, renferment tout le secret de l'univers et de nous mêmes et ce secret, comme on ne peut ni le nier, ni l'expliquer, il faut y arriver nécessairement par une espèce de divination" (Как бы то ни было, воля, которая есть жизнь, как и жизнь в свою очередь является волей, заключает в себе тайну мира и нас самих, и поскольку эту тайну невозможно ни отвергнуть, ни объяснить, к ней следует идти путем определенной дивинации – *фр.*).

Шопенгауэр был сам изумлен, прочтя во введении посвященного ему сочинения о "Фаусте" Гёте это изречение. "Больше всего заинтересовала меня точка зрения де Сталь; она была мне совершенно неизвестна и нова, хотя я прочел книгу еще в 1814 г. Это необыкновенно! Меня

радует, что вы обратили на нее мое внимание, потому что она служит подкреплением моего основного учения. Истолковать последнее как плагиат было бы смешно, так как системы, подобные моей, не могут возникнуть благодаря чьей-нибудь случайной догадке".⁸⁰

Гораздо интереснее для него было не то, какие сходные мысли были уже высказаны, а то, что говорилось о *нем*. Сколько он ни слушал о себе, ему все было мало. "Мое несчастье в том, что я не узнаю и половины того, что обо мне пишется. Поэтому прошу Вас сообщать мне постоянно все, что Вам попадетсЯ". Этого требует он от нового апостола, как и от старых. Уже за несколько месяцев до смерти пишет он: "Единственно, что мне нужно, так это заметки обо мне".⁸¹

Когда же Ашер не захотел дурно отозваться в "Листках для занятий литературой" о вышеупомянутом, удостоенном премии сочинении, которое предпочли работе Бэра, Шопенгауэр разразился бранью и резкими словами против слабости характера своего апостола, что он привык делать в подобных случаях так же и с Фрауэнштедтом: "я вижу, что вы полны оглядок, осторожности, потворства и расчетов".⁸²

Между тем как Ашер показал, что в учении

Шопенгауэра о воле есть предшественник, живший восемь столетий назад, не имевший в своих основных воззрениях на сущность мира и жизни с ним ничего общего и бывший скорее просто оптимистически настроенным евреем, мюнхенский апостол обратил теперь его внимание на вполне сходного с ним по мыслям современника – итальянского графа *Джакомо Леопарди*, пессимизм которого был поэтическим и философским плодом судьбы его родины и его собственной. Удивительно, что Шопенгауэр с его знанием итальянской литературы познакомился с творчеством одного из самых интересных пессимистов, которые когда-либо существовали, лишь двадцать лет спустя после его смерти, лишь незадолго до собственной смерти и лишь благодаря Адаму фон Доссу. Он доставил себе большое наслаждение, читая его произведения и узнавая в нем родственную душу.

В дополнениях к главному произведению в сорок шестой главе трактуется "О ничтожности и страданиях жизни". К ней он написал в свой экземпляр следующее прибавление: "Но никто не рассмотрел этого предмета так основательно и исчерпывающе, как в наши дни *Леопарди*. Он совершенно наполнен и проникнут им: его тема повсюду – комичность и ужас этого

существования он описывает на каждой странице своих сочинений, причем так разнообразно по форме и стилю, что это никогда не утомляет, а скорее развлекает и возбуждает". Поэтому он был крайне обрадован, получив от Линднера в феврале 1859 г. последнюю декабрьскую книжку издающейся в Турине "Rivista contemporanea" с занимающим 40 страниц обзором "Schopenhauer e Leopardi", где нашел свое учение изложенным так метко и с такой ловкостью, как только он мог того пожелать. Автором был Франческо де Сантис, изгнанный из Неаполя, а впоследствии несколько раз занимавший пост неаполитанского и итальянского министра просвещения; в описываемое же нами время он был профессором политехникума в Цюрихе, где в то время жила целая международная колония политических эмигрантов, преследуемых европейской реакцией.

4. РИХАРД ВАГНЕР

Здесь образовалась община поклонников Шопенгауэра, почитавшая в нем философа, который выразил и разъяснил самым наглядным образом секрет этого гнусного времени. Они и не подозревали, что фонд "Народная благодарность прусским воинам", подавившим восстание и содействовавшим победе реакции, был наследником всего его имущества. Среди этих эмигрантов находился бежавший за участие в Дрезденском восстании 1849 г. капельмейстер *Рихард Вагнер*, автор "Риенци", "Летучего голландца", "Тангейзера" и "Лоэнгрин", работавший в Цюрихе над циклом "Кольцо Нибелунгов". Все эти музыкальные произведения должны были завоевать "искусству будущего", немецкому искусству полноправное гражданство и увековечить имя Вагнера. В это время он прочел сочинения Шопенгауэра и был восхищен ими; особенно поразило его, как некое откровение, новое учение о музыке. Это было одно из самых важных и самых богатых своими последствиями воздействий учения Шопенгауэра, хотя он сам и не оценил надлежащим образом то значение, которое оно имело для укрепления и

распространения его славы.

Когда в декабре 1854 г. он получил от эмигрантской общины приглашение приехать в Цюрих, где с ним хотели познакомиться, он кратко и вежливо отклонил это странное уже и по времени года предложение, объяснив, что вообще больше не путешествует. Вскоре он получил без сопроводительного письма книгу, "отпечатанную только для друзей на чудной толстой бумаге и прекрасно переплетенную", автором ее был Рихард Вагнер; называлась эта книга "Кольцо Нибелунгов", в ней имелось рукописное посвящение от автора: "В знак уважения и благодарности". "Это четыре следующие одна за другой оперы, к которым он намерен со временем сочинить музыку; это, вероятно, и есть произведение искусства будущего: по-видимому, оно очень фантастично, я прочел лишь пролог, буду читать дальше". Так писал Шопенгауэр 30 декабря 1854 г. своему ученику в Берлин.⁸³ В сентябре следующего года из кружка учеников Вагнера во Франкфурт специально приехал Роберт фон Горнштейн, чтобы познакомиться с Шопенгауэром. Он засвидетельствовал ему, как выразился Шопенгауэр, "преувеличенное благоговение" и впоследствии опубликовал, как результат пятилетнего знакомства с

Шопенгауэром, свои воспоминания о нем, где рассказал, что Рихард Вагнер никогда ни о каком художнике или писателе не говорил с таким пафосом, как о Шопенгауэре.⁸⁴

В написанной к столетнему юбилею со дня рождения Бетховена (16 декабря 1870 г.) статье Вагнер объявил, что полностью согласен с учением Шопенгауэра о музыке, и таким образом, слава Шопенгауэра стала частью триумфа Вагнера на протяжении целого поколения.

В высшей степени примечателен тот факт, что две бесспорно великие личности последней трети нашего столетия полностью разделили взгляды и учение Шопенгауэра и были очарованы его произведениями: знаменитый немецкий музыкант и замечательный русский писатель, который даже гораздо больше интересен своими религиозными воззрениями и образом жизни, чем своими сочинениями. Граф Лев Толстой по окончании военной службы, в самом начале своей литературной карьеры писал своему другу Фету-Шеншину, ставшему потом переводчиком нашего философа, следующее: "Неизменное восхищение овладело мною при чтении Шопенгауэра, и я испытал благодаря ему целый ряд душевных наслаждений, подобных которым я не знал до сих пор. Не знаю, изменится ли

когда-нибудь мое мнение, но в настоящее время я нахожу, что Шопенгауэр – самый гениальный человек в мире. Это целый мир в невероятно малом и прекрасном отражении". Еще в 1890 г. портрет Шопенгауэра был единственным в его рабочем кабинете.⁸⁵

III. ФИЛОСОФ НАШЕГО СТОЛЕТИЯ

I. НОВЫЕ ИЗДАНИЯ

Внезапный и мощный триумф Шопенгауэра, подъем интереса к его учению после выхода в свет последнего произведения – все это способствовало распространению интереса и к его более ранним сочинениям. Прошло 40 лет, пока не настало время для действительно нового издания главного произведения. В течение десятилетия с момента его общественного признания, до конца которого он сам уже не дожил, все его сочинения вышли в новом издании (1854–1864 гг.).

В последние шесть лет жизни (1854–1860 гг.), которые можно назвать временем его триумфа, вторым изданием вышли следующие произведения: книга "О воле в природе" (август 1854 г.), работа "О зрении и цветах" (ноябрь 1854 г.), главное произведение в полном объеме (сентябрь 1859 г.) и "Две основные проблемы этики" (август 1860 г.). Указанными датами помечены предисловия. Год спустя после его смерти появилось новое издание "Парерга и

Паралипомена", а три года спустя новое издание первого сочинения "О четвероюм корне закона достаточного основания".

Издавна он убежденно притязал на то, что ему как "настоящему и действительному наследнику кантовского престола" подобает одному царствовать в философии; но царствовал он *in partibus* (частично – *лат.*), потому что никто не знал о его притязаниях, не говоря уже о том, что никто не признавал его. Когда число его приверженцев стало расти и все громче звучать его голос, Розенкранц написал в гёдекевском "Немецком еженедельнике" статью "К характеристике Шопенгауэра", где в шутку назвал его вновь избранным императором философии во Франкфурте-на-Майне (1854 г.). Шопенгауэр сначала рассердился на эту статью и обозвал автора, по своему обыкновению, "подлецом", но вскоре шутка начала ему нравиться и он подхватил ее в письмах к Фрауэнштедту. Составив новое предисловие к "Воле в природе", он написал своему архиевангелисту в Берлин: "Только что исправил и ратифицировал императорскую тронную речь (в форме предисловия). Их величество крайне немилостивы, потому что их хотели водить за их высочайший нос".⁸⁶

В тронной речи он нападал на господствующий материализм в обеих его формах: метафизической и моральной. В сочинениях Карла Фогта, Молешотта, Бюхнера и других семена, брошенные в почву материалистически настроенным естествознанием, дали хорошие всходы. Людвиг Фейербах уже давно объявил сенсуализм "философией будущего" и наложил незадолго до этого свою резолюцию на учение о пищевых продуктах Молешотта: "Человек *ест*, что он *ест*". В те времена считалось непреложной истиной, что всякая настоящая и честная естественная наука должна иметь материалистический характер и материалистическую направленность и что всякое отклонение от этого правила является лицемерием и глупостью. Шопенгауэр резко возражает против этого: "Бесприммерно усердные занятия всеми отраслями естествознания грозят привести к пошлomu и бессмысленному материализму, в котором противна прежде всего не нравственная скотскость последних результатов, а невероятная бессмыслица первых принципов, доходящих до того, что отрицается даже жизненная сила, а органическая природа низводится до уровня случайной игры

химических сил".

Теоретический и метафизический материализм основывается на вере в то, что материя есть вещь в себе. Эта вера составляет основание и следствие современных естественных наук, между тем как подпитываемое критическим характером времени неверие практически порождает и нравственный материализм, под которым разумеется не что иное, как эгоистическая любовь к наслаждению миром и жизнью.

Освободиться от этих двух зол эпохи можно, по его мнению, только с помощью его учения; университетская философия к этому совершенно неспособна. Корибанты хотели шумом и криками заглушить голос новорожденного Зевса: профессора философии – корибанты, он – новорожденный Зевс. Рыцарям в картонных латах наступает конец, если внезапно между ними встает рыцарь в стальных латах; картонные латы представляют спекулятивную теологию и рациональную психологию, которыми щеголяют профессора философии; латы из стали – критика чистого разума, о которой последние ничего не знают и в которой они ничего не понимают.

В то же самое время гегельянец Михелет обвинялся в незнании кантовского учения,

поскольку в двух различных сочинениях трактовал категорический императив в извращенной и противоречащей его истинному смыслу формуле: "Ты должен, потому что можешь". Между тем и Шопенгауэр обнаружил в "тронной речи" в критике по этому поводу свое слабое место, насмешливо заметив, что Михелет изучал кантовскую философию, по-видимому, по эпиграммам Шиллера. Однако в них все правильно. Эпиграмма, которую он помнил неточно, а потому и неправильно, гласила:

Ты можешь, потому что ты должен.⁸⁷

Между первым и вторым изданием произведения "О зрении и цветах" прошло долгих сорок лет. Кое-что следовало в нем исправить, но в основном все могло остаться без изменения. "Я смею предположить, – писал он в предисловии, – что дух правды, руководивший мной в более великих и важных вещах, не оставил меня и в этом второстепенном деле". Догматический реализм царствует, как будто Канта никогда и не было; материалисты и спиритуалисты спорят о "субстанции души" и о "материи души", точно "философствующие сапожники", и не подозревая о существовании трансцендентальной философии,

показавшей, как возникают и формируются явления. Физики и физиологи не обратили на его сочинение ни малейшего внимания, за исключением профессора Антона Розас из Вены, воспользовавшегося им и отчасти списавшего его дословно в первом томе своего руководства по глазной терапии (1830), не сославшись даже на автора.

Но признание и этого сочинения не заставило себя ждать. Шопенгауэр мог еще дожить до того времени, когда такие специалисты, как физиолог Иоганн Чермак, математик Иоганн Беккер, физик Фридрих Целльнер в сочинении "О природе комет", признали за ним первостепенное значение. За учение о цвете его сравнивали и сопоставляли с людьми, подобными Томасу Юнгу (1802) и Герману фон Гельмгольцу ("Физиологическая оптика", 1836), за учение о зрении и о бессознательных выводах – с Гельмгольцем.

После 1854 г. он был уверен, что пробил себе путь. Когда издательская фирма Брокгауза сообщила ему (5 августа 1855 г.), что теперь появилась потребность во втором издании главного произведения, он был, конечно, обрадован, но нисколько не удивлен, и ответил, что давно ожидал этого успеха. До этого времени,

однако, коммерческий успех издания был в высшей степени незначителен. Главное произведение в первоначальном виде, учитывая оба издания, было отпечатано в количестве 1250 экземпляров; из них около половины было сдано в макулатуру, другая же половина распродавалась в течение целых сорока лет (1818–1858). Это составляет в среднем от 15 до 16 экземпляров в год! А речь идет о произведении, имеющем бесспорное значение для всех времен. В качестве контраста этому мы видим в наше время книги, выдерживающие всякими правдами и неправдами 15, 16 и более изданий в год и которые, несмотря на это, можно быть уверенным, погрузятся во мрак забвения уже на наших глазах. Все продолжается положенное ему время, даже вздор!

То, что Шопенгауэр сказал двадцать лет тому назад Дронтгеймской академии о вечере своей жизни, теперь он повторил в предисловии к новому, дополненному изданию своего главного произведения; он утешается словами Петрарки: "Si quis toto die currens, pervenit ad vesperam, satis est". "Я наконец все-таки прибыл и нахожу удовлетворение в том, в конце моего пути вижу начало моего влияния; я уповаю на то, что оно будет длиться тем дольше, чем позже оно наступило". Но Датской академии он не мог

простить, что двадцать лет тому назад она не удостоила его работу премии и к тому же сделала ему выговор за "summi philosophi". Теперь он сравнивал ее с царем Мидасом, который в качестве судьи, присуждающего награду, отдал предпочтение Марсию перед Аполлоном, за что в наказание получил от последнего украшение с фатальной надписью. "За судом Мидаса следует участь Мидаса, притом неизбежно". "Теперь обнаруживаются последствия: явилась Немезида, шуршит уже тростник! Вопреки многолетнему совокупному противодействию всех профессоров философии я проложил наконец себе дорогу!" Эти слова предисловия к новому изданию его работы: "Две основные проблемы этики" были написаны в августе 1860 г., незадолго до смерти: это последние слова, обращенные им к миру.

Он не мог проститься с миром прекраснее, чем он это сделал в "Senilia", где набросал новое предисловие к своему главному произведению. Вышеприведенные слова из книги о мудрости Петрарки он относит к самому себе: "Ну и прекрасно, все это теперь преодолено, вечерняя заря моей жизни будет утренней зарей моей славы, и я говорю словами Шекспира:

Уж близко утро – факелы гасите.
Замолкли волки; первый луч заря

Пред колесницей Феба шлет. Взгляните:
Спешит уж день, огнем восток пестря.⁸⁸

2. ПОПУЛЯРНОСТЬ

Проживи Шопенгауэр дольше, может быть, слава его, начавшая перерастать в популярность, превратилась бы для него под конец в бедствие. Множилось число не только верноподданнических писем, но и верноподданнических визитов, и их набиралось иногда так много, что они нарушали его покой и франкфуртский отшельник попадал в толпу почитателей. За табльдотом в английской гостинице, где он обедал, все стремились приблизиться к нему, а когда он приходил домой отдохнуть, то нередко случалось, что в его комнате сидел почитатель, часами дожидавшийся его.

Уже упоминавшийся визит поэта Геббеля в сопровождении В. Йордана состоялся 4 мая 1857 г. Принимая почести от Геббеля, он пошутил по поводу того, что трагический фарс мира ныне приводит к комедии его собственной славы, причем он сам, хотя уже и поднял занавес подобно старому фонарщику, оказался к тому же и подмостками.⁸⁹

Он постоянно стремился к популярности, а ведь даже очень интересное для него знакомство

было связано с тратами душевных сил, в особенности на первых порах, поскольку он был очень гордым и слишком неуклюжим. Как то раз известный Г. А. Россини был проездом во Франкфурте и стал гостем хозяина английской гостиницы. Хозяин уведомил об этом Шопенгауэра. Тот был страстным поклонником музыки, автором оригинальной философии музыки и воодушевленным почитателем Россини, считая его выдающимся музыкантом современности, и тотчас же по-французски написал записку художнику Лютешютцу, своему другу и соотрапезнику, в которой сообщал, что "Россини, великий Россини" будет обедать в английской гостинице и что он зарезервировал у хозяина два места для себя и своего друга рядом с маэстро.

Мог ли предположить хозяин, что Россини ничего не знал о великом оригинальном философе из Франкфурта-на-Майне и с приятным удивлением услышал от него, кто будет его соседом по столу? Все шло, как и ожидалось, однако итальянский маэстро, увлекшись беседой со своей дамой и попутчиком, не обращал никакого внимания на соседей; а Шопенгауэр разговаривал по-немецки со своим спутником, которому послал записку на французском о

"великом человеке" и ушел домой, так и не обменявшись ни единым словом с Россини. "Чтобы меньше разочаровываться", – как написал издатель этой записки.⁹⁰

Он стал в такой степени модным, что им увлекались даже в женских обществах и военных кругах. Он получил из трех прусских крепостей – Магдебурга, Шпандау и Нейсе уведомление, что там служат офицеры, ревностно изучающие его произведения. Еще в 1849 г. Фрауэнштедт был единственным, поздравившим его с днем рождения, пять лет спустя двадцать офицеров Магдебургского гарнизона намеревались отправить ему общий поздравительный адрес, но этого не произошло. И более того: мода на Шопенгауэра распространилась так далеко, что даже в Вейскирхенском австрийском военном учебном заведении в Моравии несколько кадетов тайком по ночам читали его сочинения. Двух из этих воспитанников беспокоил вопрос: как могут они отрицать волю к жизни, содержащуюся целиком в каждом индивидууме, и в то же время сохранить мир, который представляет, однако, объективацию воли? Они обратились со своими сомнениями к самому учителю, прося ответить им по секрету; еще за три недели до своей смерти он растолковал им в любезном и подробном письме,

что их вопрос и решение его "трансцендентны".⁹¹

От года к году празднование его дня рождения становилось все торжественнее, а пожелания счастья – все многочисленнее; из дальних мест присылали цветы, ценные подарки; во франкфуртских газетах печатались славившие его стихотворения, в одном из них его сравнивали с королем Артуром Круглого стола. Знаки личного уважения все чаще принимают характер поклонения. Когда ему в первый раз поцеловали руку, он громко вскрикнул от ужаса; вскоре, однако, так как эти поцелуи повторялись еще несколько раз, он привык к этой "его императорскому величеству вполне подобающей церемонии".

3. ПОРТРЕТЫ И СХОДСТВО

Есть два портрета Шопенгауэра, относящиеся ко времени его юности в Веймаре и Дрездене: первый, выполненный пастелью, вероятно, работы Герхарда фон Кюгельгена, друга его матери и Фернова, представляет его таким, каким он был на первом году обучения в университете (1809); но волосы у него были не рыжие, а белокурые, поседевшие уже на 44 году его жизни; второй, написанный маслом его другом, известным живописцем Сигизмундом Рулем, относится к началу дрезденского периода его жизни (1814–1818). Когда он свой юношеский портрет с рыжими волосами показывал одному франкфуртскому другу, который с особой торжественностью организовал празднование 69-й годовщины со дня рождения Шопенгауэра, то резко возражал против рыжих волос. Он был озабочен тем, что в последующих столетиях культурные народы Европы будут представлять его рыжим. "Картина разойдется по всему миру, и чтобы предупредить заблуждения о том, что будто бы я рыжеволосый, как это видите Вы на портрете, на оборотной стороне я написал на латыни, немецком, французском, английском и

итальянском языках: "Я никогда не был рыжим".⁹²

Пять портретов, написанных маслом, относятся к последним годам его жизни (1855–1859). Три из них написаны французским живописцем Жюлем Лютешютцем из Безансона, имевшим возможность в качестве сотрапезника наблюдать выражение лица Шопенгауэра. Первый с "faux air" (здесь: ошибочный, ложный – *франц.*) сходства (1855) попал в руки г. Визике из Плауэргофа в Марке и сейчас хранится в Немецком национальном музее в Нюрнберге; второй, удавшийся "гораздо лучше", был написан три года спустя (июнь 1858 г.) и приобретен хозяином английской гостиницы, сейчас находится в городском музее Франкфурта-на-Майне.⁹³ Шопенгауэр вынужден был претерпеть скуку нескольких сеансов, утешаясь лишь тем, что студия живописца находится в священных залах Немецкой Палаты. В промежутке по заказу одного берлинского почитателя Юлиусом Гамелем был сделан портрет Шопенгауэра (1856 г.), который тот назвал карикатурой. Последний из этих портретов с натуры, законченный в феврале 1859 г., написан и гравирован Ангильбертом Гебелем. Он считается лучшим. Шопенгауэр сам говорил, что

этот портрет "похож и очень хорош, но написан без всякой идеализации". Он хранится в частной коллекции одного франкфуртского купца.⁹⁴

Из фотографий Шопенгауэр называл отличным и вследствие полного сходства лба и носа "бесценным" дагерротип, сделанный в августе 1852 г. Напротив же, о фотографии, которую воспроизвела "Иллюстрированная газета" в конце 1858 г., он выразился следующим образом: "Рожа – скверная и очень на меня не похожая. Толстый нос – результат слишком большой близости аппарата, глаза – косые, морда – гнусная". Шеферовскую фотографию 1859 г., которой суждено было стать последней, он нашел "очень хорошей". Она появилась одновременно с третьим портретом Лютешютца, написанным по памяти. Шеферовская фотография малого формата воспроизведена на титульном листе книги Гризебаха "Шопенгауэриана. Изданное и неизданное". Второй портрет Лютешютца помещен на титульном листе изданной Гризебахом "Истории жизни Шопенгауэра".

В октябре 1859 г. во Франкфурте появилась с намерением сделать бюст философа молодая ваятельница Елизавета Ней, внучка французского маршала. Она не только сделала его бюст, но и очаровала самого Шопенгауэра. Она жила в том

же доме, пила после обеда в его комнате кофе, ходила с ним гулять и заставила его, как рассказывает биограф, ухаживать за собой. "Я никогда не думал, что может существовать такая милая девушка", – писал он 21 ноября 1859 г. Линднеру. А две недели спустя – Фрауэнштедту: "Ней – самая милая девушка, какую я только встречал". Куда подевался женоненавистник, автор главы "О женщинах" в "Паралипомена"? И свой бюст он находил в высшей степени "похожим и прекрасно сработанным". Гипсовая копия бюста, полученная Шопенгауэром, стоит теперь в городской библиотеке Франкфурта.⁹⁵

После смерти Шопенгауэра Франц Ленбах написал маслом портрет Шопенгауэра для вагнеровской виллы в Байрейте, а скульптор Фридрих Ширгольц сделал бюст с его посмертной маски.⁹⁶ В "Переписке Шопенгауэра", изданной Шеманном, помещены репродукции обоих портретов Шопенгауэра.

Говорят, что выражение лица Шопенгауэра походило на Вольтера, когда он говорил, и на Бетховена, когда молчал. Он сам при взгляде на одну из своих фотографий нашел поразительное сходство с Талейраном, которого часто видел вблизи в Эрфурте в 1808 г. И вскоре после этого,

во время беседы с Шопенгауэром, пристально всмотревшись в него, один англичанин заметил то же самое, так как часто в юности встречался с французским государственным деятелем.

Шопенгауэр рассказывал, что с ним часто случалось, что иностранцы созерцали его долго и с таким удивлением, будто очарованные видом высшего существа. "Мне хотелось бы знать, что он о нас думает, – будто бы говорил один француз, – мы конечно кажемся очень маленькими в его глазах: "c'est qu'il est un être supérieur"". Он сам видел на своем лице выражение "огромной духовной работы".

В Богемии один почитатель ежедневно осенял крестом портрет Шопенгауэра, последний узнал об этом незадолго до своей смерти. Первый портрет, написанный маслом Люнтеншютцем, купил, как сказано выше, помещик Визике и хотел построить для него в своем замке часовню.

Начало культа! Какая перспектива в будущем! Исполненный подобных надежд, Шопенгауэр писал 17 августа 1855 года: "Но самое неслыханное то, что он очень серьезно сказал мне и художнику, будто хочет построить для этого портрета отдельный дом, в котором он и будет висеть. Это было бы первой воздвигнутой мне часовней. Recitative: Да-да! Здесь царствует

Зарастро! – А в 2100 году"? Между тем с часовней случилось то же, что и с поздравительным адресом магдебургских офицеров – ее не построили и портрет остался висеть в комнате.⁹⁷

4. ЦЕЛЬ И КОНЕЦ

Он так долго томился по славе, что теперь наслаждался ею и не мог полностью насытиться этим наслаждением, с избытком доставшимся на его долю в течение шести последних лет его жизни; он смотрел на рост этого распространяющегося все дальше и дальше, поднимающегося все выше и выше признания с откровенной радостью и детским ликованием и не знал, с чем ему лучше сравнить этот рост: с пожаром или наводнением. Охотнее всего сравнивал он свою славу с Нилом, о котором одна абиссинская поговорка гласит: если он достигнет Каира, то его больше не удержать. В его письмах мы часто встречаем ликующий возглас: "Нил достиг Каира". Когда он услышал, что его сочинения появились в Батавии, то воскликнул: "Наконец-то в Азии!"⁹⁸

Да, он достиг цели своих устремлений! Прекрасным подтверждением этого триумфа служили строки, которыми Оттилия фон Гёте, любимейшая подруга его сестры, поздравляла теперь семидесятидвухлетнего старика с тем, что он достиг цели, поставленной для себя в юности, и стал философом девятнадцатого века. Что

касается второй половины этого века, то слова эти несколько не преувеличивают значения Шопенгауэра. Он мог теперь сказать вместе с Гёте, хотя и совершенно в ином смысле, чем тот: "То, что было предметом желания в юности, в изобилии имеешь в старости". То, к чему он стремился, что он заслужил и так страстно желал в течение тридцати лет, все это выпало ему на долю в старости. "Старость принесла мне розы, – говорил он, – но только белые". Его неудача, на которую он жаловался, состояла в том, что он лишь в старости смог соединиться с возлюбленной своей молодости. Хлеб был на столе, а ребенок умер от голода. С ним случилось, как с ребенком в народной песне, слова которой он относил к собственной судьбе: "Но когда хлеб был испечен, ребенок лежал на погребальных носилках".

Платон все-таки глубже проник в ничтожность благ мира и основательнее освободился от их господства, чем Шопенгауэр, который сказал про честолюбие, что оно – страсть старости. Честолюбие, говорят, Платон назвал последним платьем, которое снимает человек. Этого платья Шопенгауэр не снял до конца, в нем он и умер.

Спокойная и размеренная жизнь, которую он

привык вести во Франкфурте, так укрепила его здоровье, что до семидесятого года своей жизни он не жаловался на него, если не считать полной глухоты на правое ухо и усиливающейся глухоты на левое. В обладании здоровьем и душевным спокойствием, этих высших земных благ, к которым присоединилась еще и слава, он охотно прожил бы еще дольше, чем ему было определено. Часто в конце своих писем, увещевая своих друзей-апостолов беречь и заботиться о здоровье, он хвалится своим. Еще 25 февраля 1860 г. писал он младшему Бэру: "Почти у всех есть какой-нибудь повторяющийся или хронический недуг, я ежедневно вижу это. А у меня нет". За три дня до этого он завершил 72-й год своей жизни и не подозревая, что это был последний день его рождения.

По-видимому, мало-помалу у него развилась болезнь сердца, бывшая уже весной 1857 года причиной внезапного обморока, не имевшего дальнейших последствий; теперь в апреле 1860 г. она вновь заявила о себе обмороками и спазмами в груди. Он начал страдать стенокардией и одышкой и был уже не в состоянии ходить так быстро, как он привык, вследствие чего вынужден был сократить свои прогулки. В августе появились припадки удушья,

возобновившиеся в течение первой недели сентября; они повлекли за собой воспаление легких, начавшееся 9 сентября. Опасная болезнь казалась побежденной с небывалой быстротой, и он был уже в течение нескольких дней снова на ногах, когда 21 сентября последовал паралич легких и жизнь его окончилась быстро и безболезненно. Он умер один в своем кабинете, облокотившись на угол своей софы; над ним висел портрет Гёте.

Еще 18 сентября вечером его посетил друг и душеприказчик Гвиннер и говорил с ним о теософии Баадера, которой он не мог терпеть.⁹⁹ Со свойственной ему едкостью Шопенгауэр сказал во время этого последнего разговора следующее: "Существуют различные разряды философов: абстрактные и конкретные, теоретические и практические, этот же Баадер относится к разряду невыносимых". Четыре активных апостола, о которых он упомянул в завещании, были: Фрауэнштедт, Линднер, Ашер и Бэр. Гвиннер получил в наследство библиотеку, Фрауэнштедт получил львиную долю: сочинения, личные экземпляры книг и рукописи.

Наличные деньги и ценные бумаги он спрятал в самые сокровенные места, где никому и в голову не пришло бы искать подобные вещи, и

обозначил эти места в своем завещании на латинском языке.¹⁰⁰ Даже письменный стол пришлось разобрать на части так, чтобы ни одна доска не осталась в соединении с другой. "Nos igitur cor am testibus idoneis fieri jubeo omnibusque injungo" (Итак, я повелеваю, чтобы это принадлежало тем свидетелям, которые это обнаружат, и завещаю это всем – лат.). На вопрос, где он хочет быть похороненным, Шопенгауэр отвечал: "Все равно, – меня найдут". Надпись на его могиле гласит: "Артур Шопенгауэр".

Глава восьмая

ХАРАКТЕР ШОПЕНГАУЭРА

I. ПРОБЛЕМА

Гёте, упоминая в своих "Анналах" о последней встрече с Шопенгауэром в августе 1819 г., назвал его не только "большей частью непонятым, но и трудным для понимания, достойным молодым человеком".¹⁰¹ Трудным для понимания! Попробуем несколько четче сформулировать эту задачу и по возможности решить ее. Имел ли сам Шопенгауэр о себе правильное представление? Когда однажды один посетитель спросил его, кто он такой, он ответил: "Если бы вы могли мне это сказать!" В одном прекрасно написанном месте четвертой книги главного произведения, которое, по-видимому, привлекло внимание Гёте и понравилось ему, Шопенгауэр различает "врожденный" и "приобретенный" характер. К первому относится орфическое изречение: "Ты должен быть таким, каков закон, согласно которому ты действуешь: от себя не убежишь". Второй есть тот же основополагающий закон, но только в свете опыта и познания: наш

приобретенный характер тот же врожденный, но пережитый и изученный нами, в результате приспособленный к нашим жизненным целям, отшлифованный по правилам житейской мудрости. В соответствии с врожденным характером мы говорим: "я – *такой*, а не иной, а потому и действую так, а не иначе". Согласно же приобретенному характеру – "я *знаю, что я такой*, поэтому и действую в соответствии с познанием самого себя так, как необходимо, чтобы достичь собственных целей". Оба образа действий соотносятся друг с другом так же, как глупый рассудок с умным, неосторожный – с осторожным; они очень разные, но ядро характера всегда остается тождественным самому себе.

Из истории жизни и судьбы индивидуума, в основании которых лежит врожденный характер, выходит характер приобретенный; то есть сознательно развитый и принявший определенную форму. Какую форму имел врожденный характер Шопенгауэра в течение его семидесятидвухлетней жизни? Плоды ее составляют произведения и учение, которые он сам объявлял сутью своей жизни. Как же сказалось его учение на его жизни, его философия – на его характере? В каком отношении друг к

другу они находятся?

Насколько мы в состоянии судить о личности великих философов, мы находим совпадение направления их идей с жизненными устремлениями; оно не всегда достойно удивления. Я посвятил в своей "Истории Новой философии" существенную часть биографических исследований подобному сравнению и показал параллели между философией и жизнью таких людей, как Бэкон, Гоббс, Локк, Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, Кант, Фихте и Шеллинг. Мы не находим здесь Сократа, но и не нуждаемся в нем. И здесь существуют характеры, в которых учение олицетворялось самым возвышенным образом, как это случилось со Спинозой и Фихте.

После того как вышли в свет "Парерга" Шопенгауэра (1851) – его последнее произведение и первое сочинение, нашедшее много читателей, – он сразу же приобрел славу оригинального философского писателя, о жизни которого публика знала в то время вряд ли больше того, что он презирает мир и ведет странный и отшельнический образ жизни. Но по выходе гвиннеровской биографии с "таинственного существа из Франкфурта-на-Майне", как его называл Джон

Оксенфорд, спало покрывало, и вслед за этим в периодической литературе громко зазвучали голоса, осуждавшие его характер. В теории, говорилось здесь, он был самым решительным пессимистом, а в жизни – самым утонченным эпикурейцем; в своей морали он учил отречению от мира и самого себя, а в жизни был самым беспощадным и высокомерным эгоистом; никогда, кажется, несоответствие между учением и жизнью философа не было столь вопиющим, как у него.

Но решить эту задачу не так-то и легко. *Характер Шопенгауэра* представляет проблему совершенно особенную, удивительную. Мы должны рассмотреть предмет с двух различных точек зрения: с одной из них противоречие между ним и его учением так я бросается в глаза, с другой – они полностью согласуются.

II. ПРОТИВОРЕЧИЕ МЕЖДУ УЧЕНИЕМ И ХАРАКТЕРОМ

I. ФИЛОСОФИЯ КОК МОРАЛЬ И РЕЛИГИЯ

Правда, аргументы его противников, которые с легкой руки Гвиннера скрупулезно прослеживали путь философа от стола к постели, буквально по часам воспроизводили его образ жизни, были очень слабы и мелочны, но я не нахожу, чтобы его защитникам, подобным О. Линднеру и Ю. Фрауэнштедту, удалось хотя бы в чем-то устранить самую суть дела, а именно: противоречие между шопенгауэровской нравственной философией и характером его самого.¹⁰²

Нет никакой пользы в том, что Фрауэнштедт перечисляет множество прекрасных и возвышенных *изречений* своего учителя, потому что противоречие между его словами и поступками и есть то, на что указывают критики. Точно так же не бессильны и апелляции этого апологета к апостолу Павлу и высказывания в адрес противников, что суть не в делах, а в вере и убеждениях, – потому что именно в применении к

действительной жизни соответствующих его учению убеждений и отказывают нашему философу. Чего ему, говоря словами Апостола, недостает, так это той любви, без которой речь на человеческих и ангельских языках представляет металл звенящий или, употребляя образ, который охотно применял к себе, правда совсем в ином смысле, сам Шопенгауэр, "звучащую колонну Мемнона". И уж совсем слабо выглядит ссылка этого литературного наследника на собственное суждение: "Для меня Шопенгауэр, несмотря на свои слабости, один из благороднейших людей, когда-либо существовавших". Потому что речь идет не о гениальности человека и его врожденном благородстве души, но исключительно о том, насколько его учение преобразовало или хотя бы только облагородило его характер.¹⁰³ Кто, подобно Шопенгауэру, стремится не только проповедовать учение о спасении и искуплении в противоположность "иудейско-христианской религии", которую он презирает и отвергает, но даже обосновать как единственно правильную религию, кто смотрит на себя как на западного Будду, как на будущий предмет поклонения в виде икон и реликвий, как на современного главу уже разрастающейся общины, кто с полной серьезностью называет

своих учеников и приверженцев именами "апостолов и евангелистов" и классифицирует их соответственно этому, – тот должен воплотить то, чему он учит, в своей жизни – жизни, полной отречения от мира и лишений, полной сострадания и любви, и не потому что так велит долг, а потому что к этому принуждает собственный религиозный гений. Он сам высказал и взял в качестве девиза для одной из конкурсных работ изречение: "Проповедовать мораль легко, обосновать мораль трудно". Труднее же, чем то и другое, воплотить ее. Поэтому действительные подвиги в области религии, в особенности что касается учреждения религии, настолько редки, что сравнительно с ними сами произведения гения кажутся частыми. Вся мораль и философия, которой учат, не воплощая при этом свое учение о спасении в собственной жизни и на собственной личности, и не показывая его тем в самой наглядной форме, – будет в конце концов одним "пустословием", все равно – проповедуют ли ее или обосновывают. В этом-то и заключается в наши дни подвиг человека, подобного Льву Толстому: вырваться из плена пессимистического учения о спасении к настоящему Спасителю и *поступать* так, как повелевает Нагорная проповедь.

2. МОРАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР

Еще до того как Шопенгауэр обратился с речью к миру, он сравнивал себя с проповедником спасения, напрасно пытающимся пробудить мир от сна. Уже в дрезденских заметках, относящихся к 1816 г., есть следующие слова: "Я нахожусь среди людей почти всегда в том же положении, в каком был Иисус из Назарета, когда он окликал учеников, а те спали".¹⁰⁴ Однако если мы сравним содержащееся в его произведениях и провозглашенное им как высший из его выводов религиозное учение с его жизнью, то мы не найдем в ней и следа добродетели отречения от мира и от самого себя, смирения и терпения. Всякое влияние, которое должно было бы оказать его учение на преобразование его характера, разбивается бессильно о его прирожденный характер, его бурную и пылкую волю, его постоянный страх перед опасностями мира, его огромное самомнение, которое могло заглушить всякое чувство к другим до полного безучастия. Я не могу забыть впечатления, произведенного на меня одним местом из его писем. Мать и сестра были давно уже в могиле, когда Фрауэнштедт

сообщил ему, с какой суровостью и каким презрением говорил о них в своем дневнике Ансельм Фейербах. Это было в то время напечатано в издании его наследия. Что же отвечает на это Артур Шопенгауэр? Он благодарит за сообщение и присовокупляет: "Могу сказать одно: характеристика необыкновенно метка. Просто до смеху, прости Господи!"¹⁰⁵

Пусть только нам не возражают, что Шопенгауэр часто чувствовал себя в жизни очень несчастным и, по-видимому, бесконечно много страдавшим, что он, по его собственным признаниям, уже в двадцать четыре года был отъявленным пессимистом.¹⁰⁶ История его страданий свидетельствует как раз против него. Он обладал в высшей степени способностью к страданию, а потому и испытал его, но силой и способностью переносить страдания с радостью не обладал никакой. Одно дело – страдания гения, иное – страдания мученика! Радостное принесение себя в жертву за других составляет страдание мученика, – не все те мученики, кто носит это имя; тонкость чувствования и сила воображения, необыкновенно высокая чувствительность, усиливающая болевые возбуждения, составляют страдания гения, они

порождения, а потому и наслаждения его собственного ощущения. Когда страдания Шопенгауэра, выразившиеся большей частью жалобами и проклятиями, имели характер жертвования собой за других? Чем презреннее и негоднее казался ему мир, тем большими казались ему его страдания, тем больше было самое упоение, наслаждение своим одиночеством, своим "solitude of kings".

3. БЕССТРАСТНЫЙ ПЕССИМИЗМ И СЧАСТЛИВЫЙ ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ

Убеждение, составляющее сущность пессимизма и заключающееся в том, что несчастье мира нельзя себе представлять большим, чем оно есть в действительности, было у Шопенгауэра вполне безболезненным, а по силе и ясности – полным наслаждения представлением: оно было *образом*, но не судьбой. Сострадание к полному бедствий миру не наполняло его душу настолько, чтобы он действительно страдал вместе с ним, еще менее был он сам добычей горестной судьбы. Он никогда не пережил состояния, о котором говорится: "когда вы тонете в страданиях человечества". Он не придерживался постов и не был ни аскетом, подобно Будде, ни страдальцем, подобно Леопарди.

И хотя он родился в пятницу, что было предметом его жалоб, он был счастливецом, любимцем богов, одаренным прекраснейшими благами жизни: высокие духовные дарования, полная независимость существования от первого и до последнего вздоха, полная свобода жить сообразно со стремлениями своего гения и

развиваться соответственно своим способностям, отсутствие колебаний в выборе жизненного пути, выполнение возвышенного призвания в целом ряде произведений, бессмертие которых он осознавал и предвидел с непреложной достоверностью, до последних лет несокрушимое здоровье и всегда хороший сон, глубокая, ярко освещенная и согретая солнцем славы старость, законченный дневной труд, не оставивший ничего несделанным, кроме нескольких "добавлений к Парерга", наконец, быстрая и тихая смерть.

Последние минуты Гёте были полны мучений. Никто не бывает счастливым перед лицом смерти. После такой жизни и такого жизненного конца надо все-таки прийти к убеждению, что Шопенгауэр был одним из счастливейших людей, которые когда-либо жили, и он отдавал себе полный отчет в благах, которыми он обладал. Как часто он им радовался и хвалился – своим гением, своей независимостью, своим здоровьем, своими произведениями, даже своим лицом!

Но, несмотря на все вышесказанное, мы совершенно не разделяем мнения противников, что пессимизм Шопенгауэра был сплошь одним миражем. Нет, он был серьезным трагическим мирозерцанием, но он был именно

созерцанием, представлением, картиной. Трагедия бедствий мира разыгрывалась в театре, он сидел в зрительном зале в очень удобном кресле со своим биноклем, оказывавшим ему услуги микроскопа; многие из зрителей забывали беды мира в буфете, никто из них не следил за трагедией с надлежащим напряженным вниманием, с глубокой серьезностью; затем, глубоко потрясенный и в душе довольный, шел он домой и описывал то, что он видел.

Не поняв правильно пессимистической роли Шопенгауэра, нельзя правильно судить о нем, в качестве ли панегириста или порицателя он учил пессимизму и изобразил его, но не пережил и не перестрадал; он был зрителем, даже, пожалуй, актером и поэтом, но по своему характеру не героем пессимизма, как и вообще он был в своей жизни всем, кем угодно, но не героем в трагическом смысле.

Разлад между его характером и его учением о бедствиях мира и об отречении от него, между жизнью, которую он вел, и пессимистическим аскетизмом, которому он учил, очевиден. Он и сам вполне осознавал этот разлад и публично признался в нем, хотя и с видимым самолюбованием, допуская лишь одно – что он не святой. Он был полной противоположностью

святого. Признание, что он не святой, не следовало бы приводить в качестве доказательства "нравственного смирения", бывшего столь же чуждым его характеру, как и героическая добродетель. Когда однажды он увидел портрет аббата Рансэ, основателя ордена трапистов, он будто бы воскликнул взволнованным голосом: это – дело благодати! Но так как представление о существе, дарующем благодать, он всегда называл "иудейской мифологией", то его мнение имело конечно тот смысл, что благодать имеет такое же отношение к религии, как гений к искусству.

III. СООТВЕТСТВИЕ УЧЕНИЯ И ХАРАКТЕРА

I. ФИЛОСОФИЯ КАК ИСКУССТВО

Вся мудрость Шопенгауэра была бессильна изменить его прирожденный и приобретенный воспитанием в ранней юности характер, не говоря уже о коренном преобразовании его согласно с его нравственно-религиозными воззрениями. Он извлек из этого твердого ядра своей жизни для себя кое-какую пользу и услышал с удовольствием, что один из ненавистных ему профессоров философии назвал его "ненадломленной индивидуальностью", подобно тому как он нашел также метким выражение своего первого апостола Доргута, приписавшего его стилю изложения дар "колющей ясности". "Такие определения, – говорил он, – полностью мне подходят".

Его учение было порождено личным стремлением не к религиозной, а к художественной правде – стремлением, пробужденным в нем представлениями о мире, благодаря их необыкновенной силе и яркости, и в

особенности событиями собственной жизни. В то же время он был очень способным, в высшей степени одаренным человеком. В глубинах его воли господствовал мрак, в его уме – источник и богатство света. То, что его волновало и захватывало, принимало тотчас значительный и интересный вид, он стоял перед ним подобно Гамлету перед духом и не мог успокоиться, пока для него не становилось все понятным. Его впечатлительность была подобна зачатию. Невероятная свежесть, с которой он воспринимал впечатления мира, пробудила зародыш гениальной концепции, из которой в свете его разума быстро развился плод. То, что в дрезденских заметках он сказал о философе, относится к нему самому. "Философ стоит подобно Адаму перед новым творением и дает имя каждой вещи".

Глубокое впечатление оставляет начало философствования. Наглядное представление сущности вещи, "идея" составляет непреодолимо привлекательную цель, которую он преследует до тех пор, пока не достигнет ее. В его рудольштадтских записках, относящихся к 1813 г., значит: "Если у меня возникает какая-нибудь неясная мысль и носится предо мной в виде неясного образа, то меня охватывает

неописуемо страстное желание поймать ее, я бросаю все и преследую ее, как охотник дичь, через все извилины, подстерегаю ее со всех сторон и загораживаю ей дорогу, пока не схвачу ее, не выясню и не разложу, как убитую, на бумаге". В письмах к Гёте, опубликованных впервые Гризебахом в шестом томе полного собрания сочинений (это лучшие письма Шопенгауэра), он писал 11 ноября 1815 г.: "Я не могу найти покоя, постоянно недоволен собой до тех пор, пока каждая часть занимающего меня предмета не вырисовалась чисто и отчетливо". "Зародыш всякого сочинения лежит в какой-нибудь одной, внезапно появившейся счастливой мысли, последняя и доставляет сладострастное упоение зачатия; рождение же, то есть выполнение, не обходится, по крайней мере у меня, без мук; и тогда я стою перед собственным духом, как неумолимый судья перед преступником, испытывающим муки, и заставляю его отвечать, пока все вопросы не будут исчерпаны".¹⁰⁷

Каким образом возникли на этом пути его философские произведения, он описал пятнадцать лет спустя в своих "Cogitata": "Мой прием состоит в том, что я умею самое живое наглядное представление и самое глубокое

ощущение, если наступит благоприятная минута, внезапно облить в тот же самый момент самым холодным отвлеченным рассуждением и сохранить, таким образом, в устойчивом виде; следовательно, это высокая степень рассудительности". И в другом месте: "Все мысли, записанные мной, возникли под впечатлением какого-нибудь наглядного представления, и я заносил их на бумагу, исходя из какого-нибудь предмета, не заботясь о том, куда они приведут: ведь все радиусы, исходя из окружности, сходятся в центре".¹⁰⁸ Так говорил он о своем творчестве по завершении труда, но об этом характере, об этом отличительном его признаке он отдавал себе ясный отчет еще прежде, чем приступил к написанию своего главного произведения: "Моя философия, – писал он в дрезденских заметках (1814), – должна отличаться по своей сути от всех до сих пор существовавших (исключение до некоторой степени составляет лишь платоновская) тем, что она не представляет, как остальные, простого применения закона основания и не движется, руководствуясь этим законом, как путеводной нитью, что должны делать все науки. Поэтому она и должна быть не наукой, а искусством. Она будет придерживаться не того, что согласно какому-нибудь

доказательству *должно быть, но единственно того, что есть*".¹⁰⁹

После того как идея или наглядное представление о сущности предмета было получено, то есть перешло из движущейся текучей формы концепции в покоящуюся, твердую, выразительную форму понятия, и последнее было зафиксировано, на нем основывалось какое-либо учение, и это-то учение Шопенгауэр и называл "догмой". Таким путем возникли догмы его философии, они становились в ряд одна за другой и оказывались звеньями одной живой цепи, которая служила выражением сущности мира. Почувствовав, что этот образ начал вызревать в нем, он воскликнул: "Я благословлен плодом".

2. ГЕНИАЛЬНЫЙ УМ

Что же касается возникновения и развития его учения, то первое имеет гениальный, второе – художественный характер, не имеющий первоначально ничего общего с нравственностью и религией. По характеру своего возникновения его философия является не религией, а *искусством*, и содержащие ее труды суть произведения *искусства* или гения, не имеющие как таковые ничего общего с *искусственными* произведениями. Так смотрел на свои произведения сам Шопенгауэр и хотел, чтобы так же смотрели на них и обсуждали их другие. Его защитники, подобно Линднеру и Фрауэнштедту, с полным правом указывали на художественное происхождение и художественный характер его учения, полемизируя с теми, кто сделал противоречие между учением и жизнью философа мишенью своих нападков. Но эти апологеты были не правы, полагая, что тем самым показали совершенно полное совпадение между философией и характером их учителя, не оставляющее ничего больше и желать.

Различая начало и конец, происхождение и цель учения, способы его возникновения и

результаты его, мы найдем, что первые соответствуют, а вторые противоречат характеру философа. Сравним учение Шопенгауэра с его моральным обликом – противоречие явное; если же мы сравним учение с гением его духа, то найдем учение и жизнь в полном согласии.

Он сам понимал рассматриваемое нами отношение точно в таком же смысле. Если бы он захотел возразить на нравственные упреки противников, то сказал бы следующее: "Они не имеют отношения ко мне; я объясняю, из чего состоят вещи, не более и не менее, я истолковываю мир и вскрываю, в чем состоит его сущность и избавление от него. Все дальнейшие вопросы, все более глубокие обоснования меня не касаются, они суть и останутся для меня "трансцендентными". Точно так же я не обязываю ни себя, ни кого-либо примкнуть к какому-нибудь определенному направлению жизни и воли. Моя тема – то, что есть, а не то, что должно быть. С каких это пор упрекают эстета и знатока искусства в том, что он не художник, или скульптора, что он не воплощает самим собой прекрасного человеческого тела, которое он ваяет из мрамора?"

Мы должны согласиться, что его произведения имеют художественный характер.

Его идеи здесь упорядочены так ясно и выражены так наглядно, с такой живо возбуждающей и приковывающей внимание силой, что мы часто забываем о писателе, увлекшись описываемым. Мы не обсуждаем сейчас всех достоинств учения и его основательности. Согласиться ли с ним полностью, частично или полностью отвергнуть его – это уже другой вопрос; одно неоспоримо – его тематика всегда наиболее значима, а способ изложения в высшей степени нагляден, остроумен и интересен. Подобные философские произведения встречаются очень редко.

3. ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ОТВРАЩЕНИЕ

Этим и объясняется то эстетическое отвращение, которое Шопенгауэр, при свойственном ему стремлении к ясности, при его неумолимом требовании чистых и отчетливых образов, при его способности придавать идеям пластическую форму, испытывал по отношению к современным философским сочинениям, и по отношению ко многим – с полным правом. Его собственное учение выступало "как прекрасный ландшафт из утреннего тумана", между тем как философские произведения других, прославленные за их глубокомыслие, терялись в тумане и мраке. Читая такие философские книги и теряя нить рассуждений, он впадал в невыносимое для него состояние и в неистовое негодование, проявлявшееся в самых резких выражениях, временами презрительных, а иногда сатирических, насколько это возможно. В сочинениях Фихте, особенно в последних, темных положениях несть числа. Рядом с одним из таких мест Шопенгауэр написал на полях слова отчаявшейся Леноры: "Погасни мой свет, погасни навсегда. Умри и отойди во мрак и ужас!" Из "трех признанных послекантовских софистов"

Шеллинга, который хотел и собственно был художником-философом, он считал симпатичнее других, поэтому он и говорил о нем хотя и не хорошо, но все-таки меньше дурного, чем о других. Произведения, подобные "Логике" Гегеля, он, по собственному признанию, был совершенно не в состоянии прочесть, почему и объявил ее чистой бессмыслицей, и это стали повторять за ним толпы людей без всяких способностей, со скудным и бесплодным умом.

Подобие некой глубокомысленной теософии, так же как и подобие так называемой точной философии, – все это не имело ясности и наглядности, утомляло его внимание, не давая пищи для ума; он находил их скучными, а потому невыносимыми. Примерами такого рода для него служили Баадер и Герbart. "Мои знания о его философии, – писал он по поводу последнего, – имеют лишь поверхностный характер, так как, читая его сочинения, я постоянно терял терпение, потому что следовать за мыслями такой извращенной головы для меня высшее наказание". Философию, исходящую не из наглядного представления, а из готовых понятий, он находил "извращенной" и открыл, по его мнению, подобное извращение уже в первом сочинении Герbartа "Основные моменты

метафизики" (1808). Не раз называл он ее "паутиной извращения", а самого Герbartа "упрямцем, который вывернул наизнанку свой рассудок, и к тому же – вялый и пошлый господин". В противоположность ему он приводит в пример себя и свое произведение: "Где найти в немецкой литературе такую книгу, которую можно раскрыть где угодно и которая тотчас же даст больше идей, чем можно охватить, как второй том моего "Мира как воля и представления"?"¹¹⁰

4. БЛЕСК МИРА И ЕГО ИЛЛЮЗОРНЫЕ ЦЕННОСТИ

Часто говорили – и это подтверждал сам Шопенгауэр, – что гениальные люди вследствие своей неискоренимой естественности, похожи на детей и никогда не перестают быть ими. Эти слова относятся и к нему самому. Подобно ребенку, он был ослеплен блеском мира и его предметами, причем в течение всей своей жизни. Слушая философа и пессимиста, подумаешь, что никто настолько не проник в самую суть мнимых благ мира, так глубоко не презирал их, как он. Но обратив внимание на его обычный, естественный образ мыслей, приходишь в изумление от того, насколько импонировали ему эти вещи.

Он был слишком горд, чтобы когда-нибудь добиваться внешних почестей; но если бы его заслуги были отмечены санами, титулами и орденами, то такие внешние знаки признания были бы для него в высшей степени утешительны. Получив из Дронтгейма большую медаль с изображением короля, он прямо сказал в благодарственном письме, что "*celsissima regis effigies in nummo honorario pulcherrime expressa*" (возвышенный лик короля, прекрасно

запечатленный на почетной медали – *лат.*) послужила ему к особому удовольствию. В его фантазиях и образном языке блеск мира, троны и короны, жемчуг и алмазы играли выдающуюся роль. Чтобы выразить возвышенным образом, что он один имеет право на звание последователя Канта, он велел сказать скульптору Рауху, что заказанный бюст Канта предназначается для "истинного и действительного наследника на его трон". Чтобы показать учения Канта о времени и пространстве и об умопостигаемом и эмпирическом характере как главную его заслугу, он назвал их "двумя большими алмазами в короне кантовской славы". Никогда не могли бы выйти подобные образы из-под пера Канта.

Совершенно естественно, что произведения его гения, с их наглядной ясностью, их пронизательностью, их "колющей ясностью", имели также стремление стать предметом представления для людей, проникнуть в их душу, представать перед ними подобно статуям и картинам, выходящим из мастерских скульпторов и живописцев; было совершенно естественно, что Шопенгауэр, как гениальный художник, каким он хотел быть и действительно был, стремился к славе и бессмертию. Но что этот пессимист, называвший себя не мизантропом, а

"презирающим человека", жаждал признания со стороны людей и прямо сгорал от неутолимой жажды по нему годами и десятилетиями, это было и осталось вопиющим противоречием. Пусть только не говорят, что он стал пессимистом, потому что на него не обращали внимания; он был им, по собственному признанию, уже на двадцать четвертом году жизни, не опубликовав еще ни одной строки. Такому пессимисту надлежало бы оставить презренное племя без наставлений или равнодушно взирать на то, как его напрасные попытки исчезают в бумажной мельнице. Но Шопенгауэру это не давало покоя. Поэтому он снова и снова испытывал удачу и постоянно питал твердую неиссякаемую надежду на то, что ему должно удастся, что он пробьется. И это удалось

Именно гении-то и не бывают пессимистами, сколько бы они ни клялись в этом, потому что они должны *творить и надеяться*. Слова, записанные Гёте 8 мая 1814 г. в альбом Шопенгауэра (этот альбом состоял из этого единственного листа): "Если хочешь наслаждаться своим достоинством, не отнимай достоинства у мира" сохраняют свое значение. Презирая мир и людей, Шопенгауэр позволял

себе ослепляться иллюзорными ценностями мира. Что говорит Кот на кухне ведьмы о мире, этом большом шарике, которым играют мартышки? "Как сильно блестит он в этом месте, а здесь еще сильнее!" Можно ли подумать, что эти места, несмотря на предостережение Кота, бросались в глаза не только обезьянам, но и Артуру Шопенгауэру. Место, где мир блестел для него с наибольшей силой, была *слава*.

Допустив стремление к признанию со стороны людей, следовало бы думать, что такой "презиратель людей" станет очень разборчивым гастрономом и будет принимать только самую избранную похвалу. Но в действительности было совершенно иначе. Когда он поступал соответственно своим инстинктам, что конечно случалось постоянно в обыденной жизни, он был и здесь доступен всему призрачному: он любил и мнимую славу, лесть, похвалы даже от жалких писак. Выражение восторга перед его гением могло вознаградить его за многое. Он становился слепым к слабостям своих почитателей и прислужников. Только они не имели права играть по отношению к учителю роли критиков, что случалось иногда с Фрауэнштедтом; в таких случаях он указывал им их место. На свете существовал, собственно говоря, только один

предмет, бывший святым для нашего пессимиста: его произведения. "Проклятие мое на каждого, кто умышленно изменит в них что-нибудь, будь это один абзац или же только одно слово, один слог, одна буква, один знак препинания!" Все поклонения не могли перевесить искаженной цитаты. "Стригите дукаты и луидоры, а не мои фразы", распекал он своего "первого евангелиста", не умевшего действительно по достоинству оценить язык учителя.

Если прислушаться к философу, то он выступает перед нами как самый ожесточенный противник всякого монотеизма, он ненавидит религию Ветхого Завета настолько же, насколько и Коран, и в этом смысле он самый решительный антисемит. Но эти принципиальные антипатии сразу же исчезают, как только начинают воскуривать фимиам его гению. Двое из его апостолов и наследников – *евреи*: Фрауэнштедт и Ашер, первый крещеный, второй некрещеный и преданный иудейской вере. Не удивительно ли, что человек, которому Шопенгауэр написал более четверти всех своих писем, его "первый апостол", его "главная труба", его литературный наследник, издатель его произведений и литературного наследия, "архиевангелист" этого западного Будды, – был польским евреем?

Мы знаем, до чего противны ему были гегельянцы, немецкие католики, университетские профессора, уволенные и неуволненные. Среди его апостолов и наследников был один уволенный доцент философии; среди первых пропагандистов его учения двое, Кёрбер и Вейгельт, были гегельянами: первый – университетским профессором, второй – немецким католическим священником. Разражаясь безумнейшими поношениями в адрес Гегеля и его школы, Шопенгауэр пишет в то же самое время К. Розенкранцу и Эд. Эрдману – двум самым выдающимся гегельянам; первому, чтобы дать совет по поводу издания нового собрания сочинений Канта, а второму, посылая по его просьбе свою биографию для книги по истории философии; это было первым произведением, где подробно шла речь о жизни и учении Шопенгауэра.

Баадера он называл "невыносимым философом", а его сочинения – никуда не годными. В. Гвиннер, которого он назначил своим душеприказчиком и которому дал возможность стать его биографом, был открытым приверженцем баадеровской теософии; с ее точки зрения он изложил и истолковал учение Шопенгауэра, насколько это позволяли рамки его

биографического произведения. Мы его несколько не упрекаем за то, что он не расписал личность философа более яркими красками, не изобразил ее идеальнее, чем он был в действительности, и что благодаря его биографии мнение о нравственном облике Шопенгауэра начало падать. Но что сказал бы сам Шопенгауэр об этом баадеровском освещении своего учения, об этом изображении своего характера, столь мало способном вызвать общественную симпатию, – он, который, конечно, надеялся на совершенно иную оценку со стороны Гвиннера?

То же, что сделал Фрауэнштедт как литературный наследник с изданием произведений, бывших для учителя самым дорогим и священным достоянием, мы обсудим в следующей главе. Если бы Шопенгауэр смог прочесть свою биографию, написанную Гвиннером, и просмотреть полное собрание своих сочинений, изданное Фрауэнштедтом (мы отнюдь не сравниваем этих двух лиц, бывших его душеприказчиками, в других отношениях), он бы воскликнул: как страшно я заблуждался! Такие заблуждения часто случаются с гениями, пессимистам же следовало бы от них застраховаться.

IV. ПОСТЕПЕННОЕ ОСЛАБЛЕНИЕ ПЕССИМИЗМА

Участливо следя за историей жизни Шопенгауэра и видя, сколько лет давит и терзает его необузданное желание славы, испытываешь, как при чтении романов в юности, напряженное ожидание: соединятся ли они или нет, то есть слава и он. Становится легче, когда услышишь наконец, как он радостно восклицает словами Петрарки: "Я целый день бежал, наступил вечер, и я прибыл!" Как часто жаловался он: "Я видел священные венки славы оскверненными на пошлом лбу". Теперь он сам носит их. Он гнался за убежавшей от него Дафной, пока не схватил ее и не получил наконец того, что хотел, – не Дафну, а лавры!

Между тем он страшно проголодался и не мог насытиться амброзией; он проглатывал фимиам и лавры как салат и ежедневно вздыхал: "Я узнаю только половину, только четверть своей славы". И здесь не пропускалось ни одного даже скромного периодического литературного издания, ни одного ничтожного писаки: все похвалы, откуда бы они ни шли, следовало самым тщательным, дотошным образом отследить и передать ему, а

он складывал их все в ящик. Нужно только почитать его письма к апостолам, которым он вменял в главную обязанность выведывать все, что о нем печатается, и пересылать выведенное неоплаченными письмами на главный почтамт. Он был действительно как дитя: не умел отличить настоящего золота от сусального.

Философ Шейдлер из Иены упомянул о нем в одной энциклопедической статье и подобно тому, как Наполеон назвал маршала Нея "храбрейшим из храбрых", назвал его "остроумнейшим из остроумных". Не поняв истинного значения этой необыкновенной похвалы, исходящей из уст этого безусловно честного и очень сведущего человека, Шопенгауэр сказал, узнав о ней: "Я нахожу, что он умеет достойно выражаться".

Демон его пессимизма постоянно нашептывал ему: "Застегнись! Никаких отношений с толпой двуногих, имеющих вид тебе подобный!" Он хотел шествовать по миру неприступным, надежно защищенным от всех опасностей лжи и обмана. По его мнению, люди подобны конским каштанам, которые выглядели бы как благородные, не окружай их предательская листва! Чтобы золотое правило презрения к людям всегда было перед глазами, он хотел вывести на крышке своей табакерки изображение

двух конских каштанов в окружении зеленых листьев, чтобы даже табак нюхать пессимистически. Но с его пессимизмом происходило то же, что и с одеяниями Пенелопы: он заново распускал все, что ткал, он делал бессознательно то, что она делала с умыслом. Его искусственная ткань распустилась сама собою – и здесь я должен перевернуть свое сравнение, – как только появились ухажеры. Внезапно он почувствовал себя в ненавистном ему мире хорошо и приятно, он стал милым и разговорчивым, веселым и в хорошем расположении духа: пессимизм делал его чопорным, ухажеры – более свободным в манерах.

Пессимизму со времен древнего Симонида свойственно женоненавистничество. В работе "О женщинах" Шопенгауэр излил на женские прелести и на поклонение женщинам сатиру, полную сарказмов и насмешки, яда и желчи. А между тем эта теория не принесла ни малейшего вреда влиянию на него самого женских чар. Однажды в юности он был так очарован актрисой Ягеман из Веймара, что воскликнул: "На такой женщине я бы женился, даже если бы увидел ее бьющей камни на улице!" Сумей мать своевременно распознать и оценить его гений и

значение, то вышеописанных противоестественных отношений, бывших главной причиной его женоненавистничества и скрывавшихся под его маской, может быть и не существовало бы. А напоследок ненависть к женщинам и насмешливое к ним отношение мгновенно исчезли, когда объявилась молодая и хорошенькая ваятельница, намеревавшаяся сделать бюст семидесятилетнего старика. Он пил с ней кофе, ходил гулять и ухаживал за нею. Еще незадолго перед тем как затворились двери его жизни, он писал своим апостолам, что он никогда не думал, что может существовать такая милая девушка, как Елизавета Ней.

Учение о ничтожности мира и существования присутствовало под конец его жизни только в книгах; здесь он носил мундир пессимиста. С возникновением славы из его обыденной жизни и обыденного образа мыслей они полностью исчезли. Прежде он вслед за хором из "Эдипа" говорил: лучше не родиться, а если родился, то как можно скорее умереть! Напротив, отныне для него настоящим утешением было то, что Упанишады и французский физиолог Флуранс определяли продолжительность человеческой жизни не от семидесяти до восьмидесяти лет, как Ветхий Завет, а в сто лет. Его пессимистическое

мировоззрение притупилось с течением счастливых лет славы и вышло из употребления. Правда, последние слова в "Senilia" служат выражением пессимизма, но таким вялым и слабым, что едва узнаешь в них перо Шопенгауэра: "Мир существует, и существует совершенно очевидно; мне бы только хотелось знать, кому от этого польза".¹¹¹

Соответствие между философией Шопенгауэра и образом его жизни становится очевидным, как только мы начинаем смотреть на него как на художника. И высокое, часто до невозможности громадное значение, которое он придавал своим произведениям, как гениальному подвигу художника, становится нам понятным. Мы видим его в мастерской, иногда, говоря фигурально, без сюртука, с непринужденными манерами, грубым, говорящим постоянно и обо всем в превосходной степени, полным тщеславия и честолюбия, одаренным всеми хорошими и дурными качествами, свойственными художественной натуре, находящимся постоянно под сиюминутным, непосредственным впечатлением. Он принадлежит времени – не будем забывать этого, – когда вся художественная и философская литература Германии и всего мира не знала другого высшего культа, чем культ

гения!

В своих книгах он выступает на мировой сцене как герой собственной философии: чело покрыто облаками, из очей сквозит одиночество, он играет свои сильные пьесы, и играет их, надо сознаться, с таким совершенством, что за его картинами забываешь художника; он настолько полон страданий мира, которые представляет нам, что в этот момент сам страдает; иногда он прерывает свою игру каким-нибудь саркастическим выпадом, чтобы унизить Гегеля, профессоров философии и публику, затем вновь принимает серьезный вид и возвращается к трагическому характеру своей роли.

Одно из интереснейших его признаний подкрепляет наше мнение: он умел очень сильно возбуждать самого себя и стал бы великим актером, если бы не избрал поприще философа. Он был, как свидетельствуют, отличным рассказчиком и мог, если предмет увлекал его, проливать слезы. И как философ он был великим артистом, имевшим способность производить впечатление и как трагик, и как комик. Он часто сравнивал свой конец с театральным уходом: "Exit, plaudite!"¹¹²

И характер и содержание его учения вдохновлены настроением гения. Последний тем

возвышеннее и значительнее, чем он реже и чем меньше общего он имеет со слепой и дикой толпой людей, остающейся во все времена неизменной. Если же, напротив, мировая история имеет свою тематику и задачи, для решения которых употребляет гениев, каждого в свое время и на своем месте, тогда они перестают быть единственными сверкающими звездами, они становятся самыми сильными и благородными орудиями человечества, но отнюдь не богами. В этом пункте проявляется крайняя противоположность в мировоззрениях Гегеля и Шопенгауэра. В произведениях Гегеля имя Шопенгауэра не встречается ни разу, напротив того, в произведениях последнего имя Гегеля попадает бесконечное число раз и постоянно как предмет безмерных поношений. Обоготворение гения, легко приводящее к самообогащению, если вообще и не вытекает из последнего, то образует до такой степени основную догму учения Шопенгауэра, что может быть выведено из этой догмы.

Таким образом объясняется, что противоречия между ним и его учением сглаживаются, если рассматривать их с зрения гениального характера его духа, между тем как они неизгладимо отпечатались на его моральном

облике. *"Интеллектуальный"* характер, – говорит Шопенгауэр, – определяет тот облик гениальных людей, который мне бы хотелось назвать теоретическим, и дает ему особенный отпечаток, главным образом в глазах и на лбу: у обыкновенных людей существует одно лишь слабое подобие такой теоретической физиономии. Напротив того, практическую физиономию, как выражение воли практического характера, собственно нравственного настроения, имеют все: она обнаруживается большей частью в строении рта". Он сам откровенно признавался, насколько ему нравится собственная интеллектуальная, настолько же не нравится нравственная физиономия. В этом он был совершенно прав, нам она тоже мало нравится.

Глава девятая

ИЗДАНИЕ ПОЛНОГО СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ

I. ТРЕБОВАНИЯ ШОПЕНГАУЭРА

1. ОСНОВНОЙ ТЕКСТ

Произведения, изданные самим философом, состоят из семи отдельных сочинений, с историей возникновения которых мы познакомились в очерке о его жизни. "Парерга и Паралипомена", вышедшие в 1851 г., вторые издания сочинений "О четвероюм корне закона достаточного основания" (1847), "О зрении и цветах", "О воле в природе" (1854) и "О двух проблемах этики" (1860), наконец, третье издание главного произведения (1859) являются *последними* изданиями, подготовленными им, и представляют собой основной текст, который при переизданиях должен тщательно просматриваться, охраняться от искажений и пополняться прибавлениями, написанными философом частично в собственных экземплярах книг, частично в

рукописях.

Занятый проектами предисловия к изданию полного собрания своих сочинений, Шопенгауэр еще незадолго до своей смерти высказал в "Senilia" в самой резкой форме требование точнейшей передачи основного текста: "Полон негодования на постыдное уродование немецкого языка, практикуемое у многих тысяч дурных писателей и неспособных людей в течение целого ряда лет со столь же большими усердием, как и неразумием, методически и *con amore* (с любовью – *лат.*), я вижу себя вынужденным к следующему объяснению: проклятие мое на каждого, кто при будущих изданиях моих произведений сознательно изменит в них что-нибудь, будь это один абзац, или же только одно слово, один слог, одна буква, один знак препинания".¹¹³

2. ПЛАН ИЗДАНИЯ ПОЛНОГО СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ

В вышеупомянутых проектах Шопенгауэр высказывался и об издании полного собрания своих сочинений, которое он охотнее всего выполнил бы сам. "Если я должен дожить до издания полного собрания своих произведений, то эпиграфом к его заглавию должно стать "*non multa*" (немного – *лат.*). Его "*Prooemium in opera omnia*" (Предисловие к собранию сочинений – *лат.*) гласит: "Я полагаю, что имею право на почетное звание *олигографа*, так как эти пять томов включают все, что я когда-либо написал, и представляют собой окончательный результат моей 73-летней жизни. Причина заключается в том, что я хотел быть постоянно уверенным в неослабном внимании моих читателей и потому всегда писал лишь в том случае, если имел что-нибудь сказать. Стань этот принцип всеобщим, писанины было бы гораздо меньше".¹¹⁴

Что касается последовательности томов, то Шопенгауэр различал порядок чтения и порядок издания. Читать их следовало в такой последовательности: "О четвероюм корне

закона достаточного основания", "Мир как воля и представление", "О воле в природе", "Этика", "Парерга". Учение о цвете стоит особо.

В противоположность этому, издание полного собрания сочинений должно быть упорядочено так, что "Мир как воля и представление" занимал бы первые два тома, "Парерга и Паралипомена" – два последних, а в третьем были бы опубликованы мелкие сочинения; учение о цвете могло занять любое место, так как его содержание имеет скорее физиологический, чем философский характер. Шопенгауэр умер, не успев издать своего полного собрания сочинений согласно этому плану.

II. ИЗДАНИЯ ПОЛНОГО СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ

1. ФРАУЭНШТЕДТ

Фрауэнштедт, вступив во владение литературным наследием, должен был выполнить, согласно требованиям учителя, три задачи: 1. Подготовить новые издания дополненного, согласно предписаниям Шопенгауэра, основного текста. 2. Издать полное собрание сочинений. 3. Составить к ним точный и полный указатель.

Фрауэнштедт подготовил и выпустил в свет следующие новые издания: третье "исправленное и дополненное" "О четвероюм корне закона достаточного основания" (1864), "О воле в природе" (1867), "О зрении и цветах" (1870); второе, третье и четвертое "исправленное и значительно дополненное" "Парерга и Паралипомена" (1862, 1873, 1878); четвертое и пятое "дополненное и исправленное" главное произведение (1873, 1879). Кроме этого, им опубликованы два издания полного собрания сочинений в шести томах (1873–1874, 1877). "Из

рукописного наследия Шопенгауэра" литературный наследник издал "Статьи, замечания, афоризмы и фрагменты" (1864).

После выхода в свет пятого издания главного произведения умер и издатель (1879 г.), завещав рукописи Шопенгауэра Берлинской Королевской библиотеке, между тем как личные экземпляры книг Шопенгауэра были распроданы наследниками Фрауэнштедта через антикваров и таким образом были утрачены.

1. При *переиздании* основного текста Фрауэнштедт не выполнил первого требования – филологической тщательности – и повинен в стольких небрежностях, что второй, следующий издатель произведений Шопенгауэра нашел в последнем фрауэнштедтовском издании полного собрания сочинений (1877 г.) свыше тысячи шестисот ошибок или "искаженных мест", опубликовав свыше ста их образцов.¹¹⁵

2. Что касается последующих *изменений и дополнений* к основному тексту из рукописного наследия, то Гризебах, используя десять манускриптов, хранящихся в Берлинской библиотеке рукописей, и личные экземпляры книг Шопенгауэра, которые смог добыть, предпринял очень точную ревизию вышеупомянутого фрауэнштедтовского издания и

указал на великое множество ошибок издателя: в одном месте дополнения, сделанные рукой учителя, опущены, в другом месте они хотя и включены в текст, но приведены частично в искаженном виде, с вставками, переданы неполно и неправильно; еще в одном месте добавления, которые должны были стоять под текстом, включены в него, а другие, входящие в текст, поставлены под ним. Существует даже несколько мест, которые следовало, по требованию Шопенгауэра, перенести из одной книги в другую и исключить из первой, издатель же поступил так бестолково, что они включены теперь в обе книги.¹¹⁶

Один образчик из издания полного собрания сочинений 1877 г. может послужить хорошей характеристикой этой небрежности. Предисловие ко второму изданию сочинения "О зрении и цветах" подписано Шопенгауэром в ноябре 1854 г., между тем как в предисловии упоминается "об оживленном споре между материализмом и спиритуализмом в 1855–1856 гг.". Разумеется, это место из более позднего прибавления, вписанного в авторский экземпляр, его следовало обозначить как таковое и поместить в виде примечания под текст.

Вместо этого Фрауэнштедт вставил

прибавление, помеченное 1856–1857 гг., в предисловие, написанное в ноябре 1854 г., которое с тех пор представляет собой совершенно бессмысленный текст. Чтобы вознаградить читателей за пропущенные дополнения Шопенгауэра, издатель присовокупил к основному тексту более ста совершенно бесполезных собственных примечаний.

3. Предписания самого автора относительно количества томов и порядка публикации сочинений издатель совершенно игнорировал: опустив эпиграф, он издал полное собрание сочинений не в пяти, а в шести томах; не объединил небольшие сочинения в один том, а напротив, разделил их на два; поместил их не в середине, а разделил их главным произведением, так что первый том его издания включил в себя такие сочинения, как о четвероюком корне, о зрении и цвете и *theoria colorum physiologica*, а четвертый – о воле в природе и две проблемы этики.

4. Наконец, что касается *указателя* к произведениям, на подготовке которого Шопенгауэр неоднократно настаивал в своих письмах, то Фрауэнштедт полностью не выполнил эту задачу, хотя сам учитель заложил основания для этого своим "Регистром к моим

рукописям" и "Справочником к моим рукописям", имевшимся у исполнителя литературной части его завещания.¹¹⁷ Вместо этого Фрауэнштедт сделал гешефт, который был столь же удобен и прибылен для него, насколько бесполезен и негоден для произведений Шопенгауэра и их читателей, а также убыточен для времени и кармана последних. А именно, он привел свои эксцерпты в алфавитный порядок, довел их ради объема до большого количества и под заглавием "Шопенгауэровский лексикон" (*Schopenhauerlexicon*) выпустил в свет в двух томах еще до издания полного собрания сочинений (1871).

Никогда еще название "Лексикон" не употреблялось для фабрикации подобного рода и для такого *обмана!* К этому "Шопенгауэровскому лексикону" приложимы слова: "Ищите и не найдете!"

Приведу один пример из множества. Все знают, какое глубокое и сильное впечатление произвела на Шопенгауэра трагедия Кальдерона "Стойкий принц". В надежде прочесть это место в его произведениях я взял "Шопенгауэровский лексикон" и просмотрел на слово "Кальдерон". Ничего подобного! Имя Кальдерона в нем отсутствует.

Этот "лексикограф" не воспользовался даже

подготовленным самим философом регистром и справочником. То, что тридцатью годами ранее Шеллинг сказал об изложении Фрауэнштедтом его берлинских лекций, а именно "продукт нищенского и грязного бумагомарательства", в полной мере относится и к "Шопенгауэровскому лексикону". Примером подобной жалкой литературной фабрикации следует считать также и "Лучи света произведений Шопенгауэра", изданные им тотчас же после смерти последнего (1861), поделки, давшей свои ростки в современных "собирающих световых лучей".¹¹⁸

Пусть наши читатели вспомнят то, что мы говорили в предыдущей главе о слепом доверии и иллюзиях Шопенгауэра. Этот Фрауэнштедт, умевший гораздо лучше делать деньги на произведениях своего учителя, чем издавать их, был для него славным "архиевангелистом", "apostolus activus, militans, strenuus, acerrimus!" Ослепленный комплиментами и полезными услугами, Шопенгауэр глубоко ошибался в оценке его интеллектуальных способностей и придавал слишком высокое значение его заслугам в деле пропаганды и признания произведений. Он глубоко презирал борзописцев, да и вообще бумагомарателей, но способности Фрауэнштедта

к этому ему очень нравились, так как тот не переставал читать, писать и публиковать во славу его. Правда, он часто обращался с ним очень дурно и не всегда обманывал себя насчет недостатков своих первых апостолов. "Они таковы, – писал он однажды Беккеру, – какими их дал Бог". Отчего же, несмотря на это, он не изменил своего завещания?

Гризебах осудил работу своего предшественника – издание, в котором полное собрание сочинений Шопенгауэра существовало в течение семнадцати лет. При редактировании дополнений к "Парерга" речь шла об увеличении текста на пятнадцать печатных листов. Приведя в доказательство "редакторской бессовестности" издателя столько примеров, Гризебах объявляет, что "фрауэнштедтовское издание "Парерга" вследствие непростительного и нерадивого обращения с текстом прижизненных поправок не имеет научного значения". Найдя, как сказано выше, в публикации *основного текста* более тысячи шестисот "искажений", Гризебах говорит, что "фрауэнштедтовское издание Шопенгауэра является, пожалуй, единственным в своем роде среди изданий наших великих писателей". "Дело с переизданием Фрауэнштедтом текста оригинальных изданий Шопенгауэра обстоит

относительно достоверности так же, как и с изданием прижизненных поправок Шопенгауэра: и в том и другом случае на Фрауэнштедта совершенно нельзя положиться и, таким образом, он не оправдал доверия, которое питал к нему Шопенгауэр".¹¹⁹

2. ГРИЗЕБАХ

Принадлежа к более позднему, выросшему одновременно со славой Шопенгауэра поколению, которое уже не попадало в круг его внимания, Эд. Гризебах познакомился с философом и испытал безмерное восхищение им только по его сочинениям. Он стал тем учеником, каких Шопенгауэр надеялся найти в последующих поколениях. В этой надежде он, вероятно, не обманулся.

1. К празднованию столетнего юбилея со дня рождения Шопенгауэра Гризебах опубликовал произведение, которое могло возникнуть только как выражение полной любви и уважения к "великому учителю": "Edita и Inedita Schopenhauriana, библиография Шопенгауэра, записи на полях и письма Артура Шопенгауэра, с портретом, гербом и факсимиле учителя".

Из Edita мы узнаем, что за автографы Шопенгауэра были получены внушительные суммы: девятнадцать напечатанных в отрывках писем к Линднеру были проданы за 511 марок, уже напечатанное 20 января 1860 г. письмо – за 250 марок. В Inedita находится перечень всех уже известных писем, написанных Шопенгауэром с

лета 1803 до начала сентября 1860 г., их насчитывается 307. Если не принимать во внимание 83 письма к Фрауэнштедту, то получается, что среднее годовое число его писем не доходит до четырех. Почти столь же много или столь же мало писем писал Спиноза. В этом указателе впервые полностью приведены пять писем к Карлу Бэру (с 5 марта 1858 и до 25 февраля 1860 г.) Здесь же впервые, благодаря прилежным изысканиям издателя, опубликованы в высшей степени примечательные заметки на полях книг из шопенгауэровской библиотеки. Гвиннер, наследник последней, в два приема продал с аукциона часть составлявших ее книг, индекс которых дает Гризебах; последний сам купил часть поступивших в продажу книг и опубликовал отмеченные в них Шопенгауэром места или написанные на полях заметки, как например в "Метакритике" Гердера, монографии Шлейермахера "Гераклит Темный из Эфеса", в "Книге Бытия, истолкованной исторически" Боолена, в ректорских речах Рингзейза и Эрнеста Лазо и т. д. Исследователи Гёте найдут, к своему удивлению, что к стихам из Фауста "Ах, когда в нашей тесной келье" и т. д. Шопенгауэр отметил параллельное место из Петра Дамиани! К Коринфской невесте" он написал в свой

экземпляр книги коротенький комментарий о противоположности между жизнерадостностью греков и христианской аскезой.

2. 21 сентября 1890 г. после смерти Шопенгауэра прошло тридцать лет, и право на публикации его произведений стало общим достоянием. Задачу издать дешевое, в то же время отвечающее требованиям автора и науки издание полного собрания сочинений взял на себя Гризебах и решил ее с достойным всякой признательности старанием. Первое предисловие помечено днем тридцатой годовщины со дня смерти философа, последующие – днем его рождения.

Вначале своего труда издатель говорит: "Настоящее издание полного собрания сочинений *Артура Шопенгауэра* включает в себя все, что он когда-либо написал, в том порядке, какой был задуман им самим незадолго до своей смерти". В заключение он говорит: "Настоящее издание представляет собой *первое*, поставившее себе целью выполнить во всех отношениях требования учителя и воспроизвести его произведения в установленном им порядке точно, неискаженно, без подделок, "не изменяя в них ничего, будь это один абзац или же только одно слово, один слог, одна буква, один знак препинания"". ¹²⁰

К пяти расположенным согласно предписанному порядку томам сочинений он присовокупил шестой, содержащий в первой части учение о цвете и латинский перевод его, во второй – "биографическо-библиографическое приложение", а в третьей – "именной и предметный указатель" ко всем шести томам. Биографическо-библиографическое приложение включает в себя "Хронологическое обозрение жизни и сочинений Шопенгауэра", затем в семи дополнениях: герб и генеалогическое древо Шопенгауэра, его письма к Гёте, "curriculum vitae", написанное им для получения звания приват-доцента в Берлине, помещенную в колонке объявлений "Иенской Всеобщей литературной газеты" заметку "Необходимая кара лживых цитат", посвящение памяти отца во втором издании главного произведения, мнение о памятнике Гёте и письмо о переработке "Критики чистого разума" во втором издании.

И наконец, "Именным и предметным указателем" к этому изданию, с четким указанием на составленные самим Шопенгауэром "регистр" и "приложение" к своим рукописям, Гризебах оказал ценную услугу философу и его читателям и сделал на 55 маленьких страницах то, что Фрауэнштедт не сумел сделать на 889 больших.

(Здесь, например, среди имен можно найти девять соответствующих ссылок на имя "Кальдерон".) Заслуга в подготовке собственно лексического указателя к сочинениям и письмам Шопенгауэра принадлежит В. Л. Гертслетту, опубликовавшему "Schopenhauer-Register" (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1890. 261 Seiten.)

Гризебах усердно старался собрать и упорядоченно издать все, что написал Шопенгауэр. В своем издании собрания сочинений он не останавливался на предыдущей версии, а стремился расширить его за счет рукописного наследия и писем философа. С точностью, которую можно считать "надежной", он выпустил это издание в пяти томах. Из хранящихся в Берлинской Королевской библиотеке рукописей он опубликовал четыре тома. Первый том содержал "Грасиан как оракул мудрости мира", второй – "Введение в философию наряду с работами по диалектике, эстетике и об искажении немецкого языка", третий – "Заметки к Платону, Локку и Канту и к послекантовским философам". четвертый – "Новую Паралипомену: отдельные мысли о различных предметах". Сюда же примыкают в качестве "Дополнения (Appendix): фрагменты лекций по общей философии". Старая

"Паралипомена" состоит из 31 главы, новая – из 22 (703 параграфа), которые за исключением трех случаев имеют старые заголовки. Заголовок последней (XXII) главы гласит: "Εἰς ἑαυτὸν" (самопознание).

III. ПИСЬМА

Как вытекает из нашего жизнеописания философа, для нас составляют особенный интерес те его письма, в которых затрагиваются вопросы возникновения, разъяснения и способов распространения его учения. Здесь можно выделить семь групп, первая из которых совершенно очевидна: это девять писем, адресованных Гёте (с января 1814 г. по 23 июня 1818 г.).

Остальные шесть групп приходятся на последние шестнадцать лет жизни философа и представляют в соответствии с временем и количеством следующие группы: 1. 28 писем к И. Августу Беккеру (с 3 августа 1844 г. по 26 июля 1860 г.),

2. 83 письма к Юлиусу Фрауэнштедту (с 16 декабря 1847 г. по 31 октября 1856 г. и 6 декабря 1859 г.), 3.13 писем к Адаму фон Доссу (с апреля 1849 г. по 1 марта 1860 г.), 4.17 писем к Отто Линднеру (с 5 января 1852 г. по 21 ноября 1859 г.), 5. 25 писем к Давиду Ашеру (с 16 июня 1855 г. по 18 августа 1860 г.), 6.6 писем к Карлу Бэру (с 1 марта 1857 г. по 25 февраля 1860 г.).

Общее количество этих семи групп

насчитывает 181 письмо. Письма, написанные им семье, утеряны наверное, они были уничтожены. Остальные письма различного содержания собраны вместе.

I. ШЕМАНИ

Первую попытку собрать письма Шопенгауэра, и как кажется удачную, предпринял Людвиг Шеманн: "Письма Шопенгауэра. Собрание большей частью неопубликованных или уже забытых писем Шопенгауэра, ему и о нем. С примечаниями и биографическими аналектами".¹²¹

Из 159 опубликованных писем 109 принадлежат самому Шопенгауэру, среди них письма, адресованные Гёте, А. фон Доссу и К. Бэру, кроме того письма к Фромманну, Фр. А. Вольфу, Беттигеру, Озанну, Тиршу, Радиусу, Кейлю, Розенкранцу, Эрдманну, И. Карлу Беккеру (Кону), Керберу и другим.

2. ГРИЗЕБАХ

Следующее собрание, которое осуществил Гризебах, содержит только письма самого Шопенгауэра и поэтому называется "Письма Шопенгауэра к Беккеру, Фрауэнштедту, фон Доссу, Линднеру и Ашеру, а также другие, не опубликованные до сих пор письма с января 1813 г. по 1860 г."

Из 181 письма, которые мы подразделили на группы, здесь опубликовано 167 писем; письма к Гёте помещены в Полном собрании сочинений Шопенгауэра, письма к К. Бэру, за исключением первого, – "Edita und Inedita Schopenhaueriana". Первое опубликовано в последнем издании этого собрания сочинений.

Число опубликованных здесь писем насчитывает 192. (Среди 25 писем, добавленных к 167,11 адресованы книгоиздателю Ф. А. Брокгаузу (1818 г.) и одноименному издательству (1843 г. и 1844 г.), одно письмо к К. Л. Рейнгольду (1813 г.), одно – к И. Фр. Блюменбаху и два – к Лихтенштейну (1819 г.).

Так как к сегодняшнему дню Гризебах разыскал и опубликовал частью в собрании

сочинений, частью в рукописном наследии, частью в "Edita und Inedita" еще 22 письма, то всего опубликовано уже 214 писем Шопенгауэра. И так как он во введении к первому изданию современного собрания сочинений сообщил о 72 письмах, которые отсутствуют в этом собрании (54 из них находятся у Шеманна), то на сегодня известны 286 опубликованных писем, которые Шопенгауэр написал с 1813 по 1860 г.: сюда относится переписка с учениками, апостолами и евангелистами последних шестнадцати лет (172 письма) и последних восьми лет растущей славы (127 писем). Сюда же попадает 21 письмо, написанное с 1803 по 1860 г., но не опубликованное и пока не найденное.

К сожалению, оба собрания писем пока еще далеки от полноты, и это не общая, философская оценка, а конкретная, эпистографическая. Нужно иметь 4 тома, изданных Гризебахом, чтобы познакомиться с 214 изданными им письмами. У Шеманна пропали 4 важных группы писем: к И. Ф. Беккеру, Фрауэнштедту, Линднеру и Ашеру. Не менее 153 писем Шопенгауэра философского и биографического значения, исключение которых издатель сделал по принципиальным соображениям.

IV. РАСПРОСТРАНЕННОСТЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Какое значение для современности имеют произведения Шопенгауэра, можно судить по их распространенности. Собрание сочинений в шести томах, изданное Гризебахом, которое вышло в свет в тридцатую годовщину смерти философа (как мне любезно сообщил в июле 1893 г. издатель), в течение двух лет разошлось тиражом в 25 000 экземпляров, так что уже осенью 1892 г. началось новое издание, соответственно с основательным исправлением большого числа опечаток благодаря новому типографскому набору. Я оставляю открытым вопрос о том, отразится ли это в равной степени на всех шести томах полного собрания сочинений или только на первых двух, в которых напечатано главное произведение.

Я хотел бы упомянуть также о двенадцатитомном издании Штейнера, не останавливаясь на этом подробно; точно так же и о многочисленных изданиях отдельных произведений, среди которых особенно привлекают своим удобным оформлением изданные Ф. А. Брокгаузом семь работ в девяти

небольших томах.

Когда Шопенгауэр замысливал подготовку полного собрания своих сочинений, он написал известное "Prooemium in opera omnia". "Я полагаю, что имею право на почетное звание *олигографа*, так как эти пять томов включают все, что я когда-либо написал, и представляют собой окончательный результат моей 73-летней жизни. Причина заключается в том, что я хотел быть постоянно уверенным в неослабном внимании моих читателей и потому всегда писал лишь в том случае, если имел что-нибудь сказать. Стань этот принцип всеобщим, писанины было бы гораздо меньше".

Со времени смерти Шопенгауэра увеличивается не только поток публикаций о нем, но также и объем издания его трудов против первоначальной воли автора увеличился более чем в два раза. Он не хотел издавать более пяти томов, которые содержали бы все, что он написал, – окончательный итог 73-летней жизни.

Сегодня лучшее в содержательном плане и точно выверенное издание произведений под его именем насчитывает одиннадцать томов и открывает нам перспективу еще большего по объему издания. "Между тем я вижу, – говорит издатель его литературного наследия, – это мое

издание шопенгауэровского наследия далеким от завершенности: я надеюсь, что полная публикация собранных и хранящихся в Берлинском университете научных рукописей, которые оставил миру великий философский гений нашего столетия, не заставит себя долго ждать".

Чтобы постоянные симпатии читателей не ослабевали, на что Шопенгауэр надеялся и чего очень хотел, он вполне обдуманно многое оставил неопубликованным! Но ученики относятся к учителю так же, как ультрароялисты к королю, они "plus royaliste, que le roi même" (более роялисты, чем сам король— *франц.*), или так же, как возница к королю: "Когда короли строят, ломовики заняты делом!"

По моему, нехорошо опустошать скринии и собрания рукописей лишь для того, чтобы получать добавления к дополнениям, которые сами уже являются дополнениями дополнений. Чтобы только учеников не постигла судьба "ученика чародея"! Если бы маэстро мог воскреснуть и увидеть, как летает его веник, то он, я полагаю, закричал бы вместе со старым колдуном:

...В угол, веник,
Сгиньте, чары.

Ты мой пленник,
Бойся кары!
Духи, лишь колдун умелый
Вызывает вас для дела.

Книга вторая

ИЗЛОЖЕНИЕ И КРИТИКА УЧЕНИЯ

Глава первая

ПРОПЕДЕВТИКА. ЗАКОН ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ

I. КОРЕНЬ ЗАКОНА ОСНОВАНИЯ

1. СПОСОБНОСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Шопенгауэр неоднократно повторял, что сочинение о законе достаточного основания является фундаментом его системы и что для действительного знакомства с его учением следует прочесть все его произведения, а указанное – прежде всего: оно служит дидактическим целям и в то же время обоснованием учения и введением в него, выполняя роль пропедевтики.

Чтобы разрешить кантовскую загадку – вопрос о вещи в себе, лежащий в основании всех

явлений, или, для начала, найти единственно возможный путь, ведущий к этой цели, мы должны сориентироваться в значении, происхождении и видах закона достаточного основания; мы не должны усложнять его, но и не считать его проще, чем он есть, твердо помня, что не следует ни бесполезно умножать начал, ни необдуманно уменьшать их число. Так учит "изумительный Кант" в своей "Критике чистого разума", где он устанавливает законы однородности и спецификации; об этом же учит и "божественный Платон" в своих диалогах "Федр" и "Филеб", где рассуждает о делимости понятий.¹²²

Все явления суть наши представления и как таковые обусловлены или обоснованы нашей способностью представления. Быть объектом означает то же, что быть представленным или обоснованным. Поэтому закон основания неразрывно связан с нашей способностью представления и совпадает с ее свойством и деятельностью. Наша способность представления есть корень закона основания: сколько видов имеет эта способность, столько же и закон основания. Способность же представления, как мы увидим ниже, имеет четыре вида, отсюда и четвероякий корень закона основания: его

значение простирается так же далеко, как и область нашей способности представления, и потому распространяется на все объекты, но только на объекты.

2. ЧЕТВЕРОЯКИЙ КОРЕНЬ

Свойства представления суть в то же время и свойства представляемого или объектов, потому что быть объектом означает то же, что быть для субъекта, – они оба находятся в полной взаимной связи и ни один из них не существует без другого. Наша способность представления распадается на четыре вида: на мыслительную, созерцательную, чувственную и самосознающую: вследствие этого существует и четыре вида объектов: понятия, чистые созерцательные представления, чувственные созерцательные представления и субъект как предмет самосознания. Им должны соответствовать четыре вида закона основания (способа быть представляемым или обоснованным): в этом состоит шопенгауэровская "Четверица". *"Наше познающее сознание, выступая как внешняя и внутренняя чувственность (рецептивность), рассудок и разум, распадается на субъект и объект и сверх этого не содержит ничего. Быть объектом для субъекта и быть нашим представлением – одно и то же. Все наши представления – объекты субъекта и все объекты субъекта – наши представления. При том, однако, оказывается,*

что все наши представления находятся между собой в закономерной и по форме *a priori* определяемой связи, в силу которой ничто для себя пребывающее и независимое, а также ничто единичное и оторванное, не может стать для нас объектом. Именно эту связь и выражает закон достаточного основания в своей всеобщности".¹²³

3. ВИДЫ ОСНОВАНИЯ И ИХ ПОРЯДОК

Прежде всего мы различаем два вида основания: почему мы судим так, а не иначе, и почему что-либо есть или случается так, а не иначе; первое составляет основание познания (*ratio cognoscendi*), второе – вещное основание (идеальное и реальное основание). Вещное основание распадается в свою очередь на основание *бытия* и основание *существования* (*ratio essendi vel fiendi*). А так как всякое существование состоит частично из изменений (материи), частично из действий (животно-человеческих действий), то основание существования или деятельности (*Wirken*), эта причина в самом широком смысле слова (*causa*), распадается на физикальные основания и на побуждения (мотивы), из которых последние принимают в человеке, вследствие свойственного ему разумного познания, характер и достоинство моральных определений воли.

Мы имеем поэтому следующие четыре вида основания: 1) основание познания; 2) основание бытия; 3) основание физических действий, или причина в узком смысле; 4) основание деятельности, или побуждение (мотив). Первый

вид основания может быть назван логические, второй, так как речь идет здесь лишь об отношениях в пространстве и времени, *математическим*, третий – *физическим*, четвертый, поскольку он касается человеческих действий, – *этическим*.

Шопенгауэр установил последовательность этих четырех видов, идя от известного к менее известному, следующим образом: сначала он рассмотрел физическое основание, или причинность в узком смысле, затем-логическое, после него – математическое, а в конце – этическое, или причинность как мотивацию.

Этому дидактическому порядку он противопоставил систематический, идущий от общего к частному, и привел сообразно этому порядку сначала математическое, затем – физическое, после этого – логическое и наконец – этическое основание.

В своем историческом введении Шопенгауэр затронул вкратце взгляды предшествовавших ему философов и несколько поверхностно рассмотрел их, так как исторические исследования никогда вообще не представляли для него интереса.

Если бы он прочел диссертацию на звание доцента Канта ("Nova dilucidatio"), то уже тогда обратил бы внимание на значение философа

Христиана Августа Крузиуса, убежденного ортодоксального противника Вольфа. Этот философ в своем "Очерке о необходимых истинах разума" (1754) тщательно исследовал различие между идеальным и реальным основанием, "ratio quod" и "ratio cur", между основанием бытия и основанием деятельности, и уже тогда пришел к убеждению о первичности воли. Открыв много лет спустя это у Крузиуса, Шопенгауэр отметил в своем "Фолианте", присовокупив слова Доната: "Pereant qui ante nos nostra dixerunt".¹²⁴

II. ФИЗИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ, ИЛИ ПРИЧИННОСТЬ

1. ЧУВСТВЕННЫЙ МИР

Материал нашего чувственного мира состоит из чувственных впечатлений, его форма – из времени, пространства и причинности: первые – суть виды ощущений, вторые – необходимые виды представления. В нашем чувственном мире не содержится поэтому ничего, что не принадлежало бы к материальному или формальному характеру нашего представления: он весь состоит из представлений, то есть феноменален, или идеален. Учение о полной идеальности нашего чувственного мира (телесного мира) носит название "идеализма", учение о возникновении чувственного мира из организации нашего разума (нашей способности ощущения и познания) представляет "трансцендентальный идеализм", который обоснован Кантом и с которым Шопенгауэр полностью согласен и пытается ввести в свое учение.

Без пространства нет ничего пребывающего,

без времени – ничего изменчивого. То, что наполняет пространство и время, и есть пребывающее в изменении, то есть то, что остается без изменения, в то время как его состояния изменяются. Пространство, взятое само по себе, есть простое существование рядоположенных предметов; время, взятое отдельно, – простое бытие одного после другого; поэтому лишь в соединении времени и пространства возможно, чтобы различные явления или состояния принадлежали пребывающему *одновременно*, или существовали в одно и то же время.

2. МАТЕРИЯ И ЕЕ ИЗМЕНЕНИЯ

Бытие, наполняющее время и пространство, есть *материя* в ее изменяющемся состоянии, то есть изменения материи, последовательность ее состояний, из которых каждое обуславливается предыдущим, так что не только следует за ним, но и *происходит* из него. Таким образом, притяжение пушинки янтарем происходит как результат натирания его и приближения к ней; воспламенение однородных тел происходит при наличии кислорода и определенной температуры; так же при известных условиях возникает неодинаковая плотность воздуха, что является причиной перемещения воздуха, или ветра; в результате чего в данном случае солнце очищается от облаков, увеличительное зеркало нагревается, находящееся в его фокусе тело воспламеняется и т. д.

Все условия, которые ведут к изменениям, взятые в совокупности, составляют *причину*, результат есть *действие*. Таким образом, причинная связь соединяет изменяющиеся состояния материи и простирается подобно времени и пространству в бесконечность. Не существует никакой первой причины, никакой

causa prima – этого исподволь вкравшегося ложного понятия, на котором основывается космологическое доказательство бытия Бога. Причинность, как говорит Шопенгауэр, не извозчик, которого отсылают назад, добравшись до станции, – напротив, она не знает остановки и стремится все дальше и дальше, подобно метле в руках ученика колдуна. Принятие *causa sui* в смысле абсолютного существа или Бога служит для Шопенгауэра постоянной и любимой темой насмешек; в позднейших изданиях своей докторской диссертации он прерывает на этом месте свои рассуждения и начинает разыгрывать шуточную и весьма растянутую комедию с понятиями *causa sui*, абсолютного и т. п. Он поступил бы, однако, правильнее, отнеся это понятие на счет Спинозы, а не на счет Гегеля и немецких профессоров философии.¹²⁵

Причина и основание познания должны быть строго различимы: первая есть состояние, из которого происходит другое; второе – предложение, из которого выводится другое. Поэтому неправильно смешивать эти два понятия, как это делает Спиноза, говоря так часто "*ratio, vel causa*". Но одно дело – причина, из которой что-либо происходит, другое дело – сила, которая производит следствия. Поэтому

неправильно смешивать оба эти понятия, как это делает Мэн де Биран, постоянно говоря в своих "Nouvelles considérations des rapports du physique au moral": "cause ou force" (причина или действие – франц.).

Изменение состоит из бесконечного ряда различных состояний, в основании которых должно лежать нечто неизменное: это нечто, как носитель или субстрат (ὕλοκεῖμενον) изменения, называется *субстанцией* и есть наполняющая время и пространство сущность, или *материя*. Иной субстанции, кроме этой, нет.

Количество материи не может быть ни увеличено, ни уменьшено: в этом заключается закон *сохранения*, каждое из его состояний длится до тех пор, пока оно не будет изменено какой-либо внешней причиной: в этом состоит закон *инерции*.

В чем же состоит действующая сила? Этот вопрос остается открытым и получает сначала лишь отрицательный ответ, гласящий о том, что сила – не причинность, не причина, она, как только проявляет себя в мире, так сразу же включается в причинную цепь, то есть действует постоянно и только обусловленно.

Эта зависимость, или норма ее образа действий, носит название *закона природы*. Закон

природы объясняет, в чем состоят условия, при которых сила начинает действовать.

3. ВИДЫ ПРИЧИННОСТИ

Существует три рода изменений: неорганические, органические изменения и действия животных и человека. Этим различиям соответствуют три вида причинности: причины в узком смысле слова, раздражения и мотивы.

Неорганические причины делятся на механические, физические и химические; все вместе они подчинены закону, гласящему, что действие всегда равно противодействию, что причина изменяется на величину, равную величине результата, который она производит, что степень причины пропорциональна степеням ее действия, так что последнее может быть вычислено из первой.

Органические причины, или раздражения, отличаются от упомянутых тем, что их величина и сила никоим образом не равны и не соразмерны величине и силе действия; напротив, усиление причины может иметь результатом уничтожение действия.

Мотивы же отличаются от причин и раздражений тем, что, как только они попадают в сознание, они действуют тотчас же, то есть моментально, между тем как те всегда требуют

для своего проявления действия соприкосновения и известного времени.

III. ОСНОВАНИЕ ПОЗНАНИЯ

1. ДВОЯКАЯ ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ

Мотивы суть представленные действия, то есть цели или намерения, предполагающие как таковое существование познающих существ. Шопенгауэр различает вместе с Кантом двоякую познавательную способность: способность созерцательного представления, или чувственность, и мыслительную способность; но в отличие от Канта и даже в противоположность ему, он называет первую рассудком, а вторую – разумом. По его учению, понятия рассудок и чувственное восприятие совпадают, последнее имеет характер "интеллектуальности", так что в учении Шопенгауэра рассудок, интеллектуальное созерцательное представление и чувственное восприятие суть тождественные понятия.

Здесь не место подробно вникать в эти спорные пункты, так как они относятся к шопенгауэровской "Критике кантовской философии", которой мы займемся несколько позже. Он пишет, что рассудок – функция мозга и

что его формы – время, пространство и причинность; с помощью этих форм мы превращаем наши чувственные ощущения в чувственные объекты или созерцательные представления, совокупность которых составляет чувственный мир. Последний – мозгового происхождения (церебрален), между тем как впечатления относятся к области чувственности (сенсуалистичны). Интеллектуальность чувственных восприятий, которыми мы располагаем наряду с животными, только в гораздо более высокой степени, подробно показана Шопенгауэром на примере зрительных восприятий как в сочинении о четвероногих корнях, так и в сочинении о зрении и цвете. Но чтобы не повторяться дважды, мы рассмотрим учение об интеллектуальном созерцательном представлении в следующей главе.

Человеческий кругозор простирается гораздо шире, чем объекты созерцательного представления, ограниченные моментальными впечатлениями. Мы обладаем способностью сравнивать наши представления, извлекать их общие признаки из всех остальных, представлять их по отдельности и тем самым образовывать отвлеченные, или общие, представления, то есть *понятия*, которые суть представления

представлений, отражение созерцательных представлений или их образы; они становятся тем более бледными, размытыми, чем выше абстракция, чем дальше она удаляется от созерцательного представления. Созерцательность представлений теряется с превращением их в отвлеченные понятия, подобно тому как возможность видеть воду исчезает после изменения ее агрегатного состояния.

Образовывать и классифицировать понятия в результате сравнения и обобщения чувственных представлений означает то же самое, что размышлять, рассуждать, думать. Однако было бы невозможно представлять понятия и пользоваться ими, если бы мы не были в состоянии удерживать и фиксировать их. Это достигается с помощью *слов*: поэтому образование понятий самым непосредственным образом связано с образованием языка, а мышление – с языком; мышление, выражающееся посредством слова, *дискурсивное*, способность же понимать слова и с их помощью понятия и отношения понятий есть *разум*. Дело рассудка – восприятие, дело разума – мышление. Рассудок понимает, приводя чувственные впечатления в порядок посредством причинной связи и усваивая

таким образом отношения между чувственными предметами, независимо от того, как широко простирается поле этого усвоения.

Разум уясняет, образуя с помощью понятий и языка собственные суждения и узнавая чужие.

Нет ни одного животного, обладающего разумом, ни одного – мыслящего и говорящего; оно неспособно к этому из-за недостатка не телесных органов, а логических понятий, способности к размышлению (рефлексии) и абстракции; поэтому даже высшие животные остаются во власти моментальных впечатлений и их непосредственных следствий; они не могут выбраться из хаоса объектов созерцательного представления к ясным и отчетливым представлениям, потому что последнее возможно только при помощи выясняющего и упорядочивающего мышления; отвлеченные впечатления представляют извлечение, так сказать, "квинтэссенцию", сконцентрированное и сжатое содержание созерцательных представлений. Лишь с помощью деятельности нашего разума мы подчиняем себе пеструю необозримую массу созерцательных представлений и превращаем ее в благоустроенный, классифицированный по родам и видам мир понятий; только на этом пути мы и

можем оторвать нашу способность представления от сиюминутных впечатлений и раскрыть перед ней перспективу в прошлое и будущее. Таким образом, мы приобретаем власть над временем: как над познанием прошлого, происшедшего, то есть истории, так и над предвидением будущего – того, что должно случиться, то есть над основанием любой планомерной, осмысленной деятельности; именно в этом и состоит характер *практического* разума. Разум есть Янус, глядящий одновременно в прошлое и будущее.

2. ОШИБОЧНОЕ УЧЕНИЕ

Дело рассудка – созерцательные представления и восприятия, дело разума – размышления и суждения. Он оперирует с помощью понятий, единственным основанием которых являются наши созерцательные представления, возникающие из чувственных впечатлений и форм интеллекта. Потому нет ничего превратнее мнения, принимающего разум за независимую от чувственных созерцательных представлений способность познания сверхчувственной сущности, деятельности Бога и божественных существ. Родоначальником этого направления был, по мнению Шопенгауэра, Кант вследствие своего взгляда на практический разум как на законодателя безусловного нравственного закона, Якоби перенес его на теоретическую область, где оно достигло в теориях Фихте, Шеллинга, Гегеля, в особенности в мистицизме Шеллинга, исходившем от Баадера и Якоба Беме, вершины извращенности.

Учение об основании содержит две темы, которые служили нашему философу неизменной целью для издевательств и насмешек: во-первых, *causa prima* в смысле *causa sui* или "абсолютного",

и затем разум как сверхчувственная способность, как познание божественных вещей, или "теоретический оракул".¹²⁶

3. ВИДЫ ЛОГИЧЕСКОГО ОСНОВАНИЯ

Наши суждения основываются или на отношениях понятий, или на эмпирических созерцательных представлениях: в первом случае они имеют "логическую", во втором – "материальную или эмпирическую истинность". Суждение имеет логическую истинность, если оно непосредственно вытекает из другого путем обращения, контра-позиции и т. д. или из двух суждений путем силлогизма; оно имеет материальную истинность, если оно основывается непосредственно на каком-либо восприятии или опыте.

Формальные, условия всякого созерцательного представления должны быть как таковые также и условиями всякого опыта и всех эмпирических суждений: эти условия – время, пространство и причинность. Существуют также и формальные условия всякого мышления: это так называемые законы мышления, от которых наша логическая деятельность разума не может отступать.

Если суждения основываются на форме созерцательного представления, то истинность их "трансцендентальна"; если они основываются на

форме или законах мышления, то истинность их "металогическая". Вследствие этого истинность основания познания имеет четыре вида: она бывает логической, эмпирической, трансцендентальной и металогической; последняя основывается на четырех законах мышления: на законах тождества, различия, исключенного третьего и достаточного основания.¹²⁷

IV. МАТЕМАТИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ

1. ОСНОВАНИЕ БЫТИЯ

Все явления в совокупности находятся во времени, все внешние явления – в пространстве. Явления, если рассматривать их независимо от материи как наполняющей время и пространство сущности, есть по своей форме простые временные и пространственные величины, числа и фигуры. Время же и пространство, взятые в отдельности, не могут быть предметом восприятия и становятся таковыми лишь благодаря сущности, их наполняющей, в них действующей и выступающей в форме причинности: поэтому Шопенгауэр называет материю "видимостью времени и пространства" или "ставшей объективной причинностью".

Время и пространство состоят из однородных, соединенных друг с другом частей: части пространства определены их *положением*, части времени – *последовательностью*. Во времени всякий момент обусловлен всеми предыдущими, которые должны были произойти прежде, чем он наступил; в пространстве каждая фигура

определена своим положением и границами, посредством которых она связана с другой; эта в свою очередь ограничена другой, с которой она связана, и так далее до бесконечности по всем направлениям.

Все эти отношения, содержащиеся в связи положения и последовательности, не возникают и не образуются лишь с течением времени, а *суть* и остаются такими, каковы они суть, во все времена. Поэтому относительно математических истин имеет силу положение, что они не возникают и не исчезают. По этим соображением Шопенгауэр и называет то отношение во времени и пространстве, ту связь последовательности и положения, которые составляют предмет математических истин, "*основанием бытия*".

2. АРИФМЕТИКА И ГЕОМЕТРИЯ

Следование частей времени одна за другой представляется посредством счета; всякое исчисление есть не что иное, как методически сокращенный счет: на этом основывается *арифметика*. Геометрические истины, если они не явствуют непосредственно из сути пространства и его величин, то есть если они не составляют аксиом, демонстрируются через целый ряд положений, то есть доказываются логически, а между тем основание, из которого они следуют, есть не основание познания, а основание бытия. Вследствие этого Шопенгауэр требует наглядности геометрических Доказательств и пытается в соответствии с ним доказать *ad oculos* (наглядно – *лат.*) некоторые положения на примере плоского треугольника. Сюда же относится его попытка: на прямоугольном треугольнике, составляющем четвертую часть квадрата, построенного на его гипотенузе, и половину одного из двух квадратов, построенных на его катетах, показать правильность теоремы Пифагора на чертеже с такой очевидностью, чтобы с первого взгляда было понятно, почему квадрат гипотенузы равен

сумме квадратов двух катетов. Но так как данный случай дает нам лишь *равнобедренный* прямоугольный треугольник, то верность теоремы Пифагора доказывается лишь частично, то есть совсем не доказывается.

Логические доказательства демонстративны, геометрические должны быть интуитивны. Первые выполняются при помощи положений, вторые должны производиться с помощью созерцательного представления. Исключительно логическим путем можно достичь в области геометрических истин лишь убеждения (*convictio*), но не действительного понимания (*cognitio*).¹²⁸

V. МОТИВАЦИЯ

1. ТОЖДЕСТВО СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА. МИРОВАЯ ЗАГАДКА

Наша способность представления распадается на субъект и объект, которые находятся в неразрывной связи, так что правильны следующие уравнения: быть объектом=быть представленным=быть познанным каким-либо субъектом; быть субъектом=обладать объектом. Объект имеет известные отличительные свойства, субъект – известные отличия познавательных сил. Субъект, однако, имеет своим предметом не только тела и их состояния, не только понятия и суждения, не только фигуры и числа, но и *самого себя*.

Субъект и объект соотносительны. Телесному миру соответствует со стороны субъекта рассудок, понятиям и суждениям – разум, временным и пространственным величинам – чистая чувственность, представлению собственной сущности – самосознание. В этом случае субъект одновременно и познающее и познаваемое существо. Что такое *познанный* субъект?

Невозможно, чтобы он был в свою очередь самым познающим субъектом, ибо познание познания не существует, так как всякое познание уже предполагает существование познания. Предмет нашего самосознания – не познающий, а *волящий* субъект; мы находим, или познаем, самих себя совершенно непосредственно существами водящими, со всеми возможными степенями желания: от самого слабого желания – до сильнейшей страсти. Все движения нашей внутренней сущности есть *состояния воли*.

Словом "я" мы обозначаем самосознание, тождество субъекта и объекта, то есть тождество познающего и волящего субъекта, которые как таковые имеют совершенно различную природу. Каким образом они оба, несмотря на их полное различие, могут быть тождественными – этот вопрос заключает в себе "мировую загадку", которая ждет разгадки от философии. Факт этого тождества составляет "чудо κατ' ἑξοχήν".¹²⁹

2. РАСКРЫТИЕ СУЩНОСТИ СИЛЫ. КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ МЕТАФИЗИКИ

И в телесном мире действуют силы, но сущность их остается для нас скрытой, пока мы рассматриваем и созерцаем их извне, поэтому для рассудка и его способа созерцания, то есть для нашего интеллекта, силы природы суть и остаются "qualitates occultae" (скрытые качества – *лат.*), Мы познаем, где и как они проявляются, при каких условиях они выступают, в чем состоит их действие; мы познаем их причины, их результаты и законы, но не их самих. Напротив того, силу, действующую в нас самих, мы познаем совершенно непосредственно, потому что мы рассматриваем ее не извне, а изнутри, и не можем рассматривать ее иначе. Эта сила – наше собственное существо. Эта сила – *мы сами*. Здесь между познающим субъектом и познаваемым объектом нет ничего, что бы скрывало от нас, как при созерцательном представлении тел то, что происходит внутри предмета. Материя подобна покрывалу, обволакивающему Саисскую статую.

Причинность господствует в наших действиях с такой же непреложной необходимостью, как и при столкновении тел, но причины,

заставляющие волю действовать так, а не иначе, суть не внешние, а внутренние, то есть побуждения или мотивы. Возбуждение желания называется "мотивацией". Здесь мы заходим за кулисы и познаем не только причину, но и силу. "Мотивация – причинность, рассматриваемая изнутри". Скрытое в материи раскрывается в самосознании.

Подобно всем изменениям и наши действия имеют свои причины: закон достаточного основания в этом виде есть "закон мотивации". Как закон мотивации относится к закону причинности, так сила, действующая в нас, относится к силе, действующей в материи. Мотивация есть тоже причинность; следовательно, и сила, действующая в нас, тождественна силе, действующей в материи, и наоборот, то есть *сила природы есть воля*. "Это убеждение, – говорит Шопенгауэр, – составляет краеугольный камень моей метафизики".¹³⁰

3. ВОЛЯ И ПОЗНАНИЕ

Мотивы отличаются от других видов причинности, от причин и раздражений тем, что они составляют причинность, прошедшую через познание (у человека через ум и разум). Тождеством водящего и познающего субъекта объясняется то обстоятельство, что воля, составляя нашу внутреннюю сущность, господствует над нашим познанием и управляет им, что способность представления ей повинуетя и те представления, в которых воля нуждается и которыми она интересуется, предоставляет в ее распоряжение, неоднократно повторяя их, запечатлевая их себе и сохраняя их в памяти. Мы научаемся скорее всего тому и сохраняем в памяти дольше всего то, что нас более всего интересует, интерес же проистекает из воли: отсюда и влияние последней на наше внимание и память. Здесь указаны и обозначены некоторые пункты, развитые впоследствии Шопенгауэром в одной из превосходнейших и важнейших глав, трактующей "о первичности воли в самосознании", во втором томе главного произведения.¹³¹

4. ЧЕТВЕРОЯКАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ

Закон основания включает в себя все виды необходимости и является их носителем; виды основания суть поэтому также и виды необходимости. Быть необходимым – значит то же, что вытекает из данного основания, поэтому нет никакой безусловной или абсолютной необходимости, а есть только необходимость условная, или гипотетическая. Абсолютная необходимость имеет тот же смысл, что и абсолютная причина, *causa prima*, *causa sui*, то есть не имеет никакого.

Подобно основанию и необходимость имеет четыре вида: необходимость логическая, физическая, математическая и нравственная. Нравственная необходимость есть следствие из какого-либо основания, складывающегося из двух факторов: из индивидуального характера и свойственной ему сферы познания, то есть из определенного направления воли и определенного степени опыта и житейской мудрости мотива.¹³²

Четвероякий корень закона основания указывает на общее происхождение из коренного свойства всей нашей познавательной способности

как на внутреннее ядро всякой зависимости и относительности объектов нашего, заключенного в пределах чувственности, рассудка и разума, субъекта и объекта сознания и соответствующего ему чувственного мира, о котором Платон сказал, что он не существует, но постоянно возникает и уничтожается. Поэтому наша чувственность и называлась, по меткому выражению христианского мировоззрения, *"нашей временностью"*, ибо временность есть прототип всего конечного. Но указанное общее происхождение четырех видов закона достаточного основания вовсе не следует понимать так, как будто оно составляет первое основание всех оснований, *"простое основание"*, относящееся к четырем видам как общее к частному. Шопенгауэр прямо называет такое понимание ничтожным и неправильным. *"Хотя четыре закона нашей познавательной способности, общим выражением которых служит закон достаточного основания, и свидетельствуют общностью своего характера и тем, что все объекты субъекта разделены между ними, о своем происхождении из одного и того же первоначального свойства и внутренней особенности познавательной способности, являющей себя как чувственность, рассудок и*

разум... – тем не менее нельзя говорить *просто об основании, и основания вообще не существует так же, как не существует треугольника вообще; оно существует только в абстрактном, полученном в дискурсивном мышлении понятии, которое как представление из представлений служит только средством мыслить многое посредством одного*". "Если кто-нибудь мыслит об этом иначе и полагает, что основание вообще есть нечто другое, чем выведенное из оснований четырех видов и выражающее их общность понятие, то мы можем возобновить спор реалистов и номиналистов, причем я в данном случае должен быть на стороне последних".¹³³

Нам кажется, что мы слышим философа Беркли, который точно так же доказывал правильность своего номинализма невозможностью и непредставимостью треугольника вообще.¹³⁴

В чем же состоит независимая от всякой временности вечная сущность? Это метафизический вопрос, а стремление разрешить его – "метафизическая потребность", служащая предметом одной из самых глубокомысленных в прекрасных глав во втором томе главного

Глава вторая

ЧУВСТВА И ЧУВСТВЕННОЕ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

I. ОЩУЩЕНИЕ И ВОСПРИЯТИЕ

Одним из самых упорных и самых ошибочных предрассудков, характерных для обыденного сознания и философии, кроме кантовской, – неразличение ощущений и восприятий, или вера в то, что наши чувственные впечатления и наше восприятие чувственных объектов – это одно и то же, что созерцательный мир существует двойственно: сначала вне нашего сознания, а затем в органах наших чувств, отражающих этот мир; сначала как оригинал вне нас, а затем – как его копия в нас. Надо, как говорит Шопенгауэр, быть покинутым всеми богами, чтобы уверовать в это и успокоиться.¹³⁵

Чувственные впечатления суть аффекты нашего чувствующего тела, в особенности тех его мест, которые вследствие слияния, распространения и тонкости нервных окончаний легковозбудимы извне и доступны таким

особенным воздействиям, как свет, звук, запах и т. д. Все эти возбуждения есть локальные внутренние процессы организма, они всецело субъективны и не содержат в себе ничего из вещей вне нас или из свойств, которые были бы присущи им.

Однако чувственные впечатления представляют собой единственный материал, из которого создается и состоит наш чувственный мир. Это построение совершается посредством рассудка, который является функцией центрального органа; известные нам формы рассудка – время, пространство и причинность. Во времени все части различаются и соединяются последовательностью, в пространстве – положением; это соединение есть также взаимосвязь, или причинность; поэтому можно коротко сказать, что причинность представляет собой одну-единственную форму рассудка.

Непосредственный объект его приложения есть собственное тело и его впечатления. Деятельность рассудка состоит поэтому в понимании причин телесных раздражений, то есть в том, что он понимает впечатления как *действия*, следовательно, относит их к причинам, которые следует представлять как внешние или находящиеся вне организма – следовательно, как

пространственные или наполняющие пространство, то есть как тела. Таким образом, из сырого материала наших чувственных впечатлений возникает объективный телесный мир, наполняющий пространство в трех измерениях и время в последовательности его различных состояний.

Нет более нелепого мнения, будто чувственный мир полностью готовым проходит через врата чувств в мозг и оттуда в душу и рассудок, напротив, рассудок своим причинным пониманием создает из материала впечатлений чувственный мир. Акт, с помощью которого совершается это превращение, происходит совершенно непосредственно, произвольно и без помощи рефлексии: он всецело *интуитивен*, созерцательное представление совершается не чувством, а рассудком: оно не сенсуально, а *интеллектуально*, причем это определение применимо ко всякому эмпирическому созерцательному представлению, ко всякому чувственному восприятию, не только у человека, но и у животного. А последнее не только чувственно, но и обладает рассудком. Поэтому Шопенгауэр раз за разом повторяет, что в познании проявляется собственно характер живого существа, начиная с полипа и кончая

человеком, в бесконечных степенях остроты и тонкости, широты и объема познания.

Пусть философ говорит здесь сам: "Так как нет созерцательного представления без рассудка, то, бесспорно, все животные имеют интеллект: он даже является признаком, отличающим животных от растений, как разум отличает людей от животных. Ибо существенный отличительный признак животных есть познание, а оно непременно требует рассудка. Делались самые разные попытки установить отличительный признак между животными и растениями, и никогда небыло найдено ничего удовлетворительного. Самым удачным оставалось все еще *motus spontaneus in victu sumendo* (самопроизвольное движение в обретении жизни – *лат.*). Но это только феномен, имеющий свое основание в познании, следовательно, долженствующий быть подчиненным последнему. Ибо действительно произвольное движение, вытекающее не из механических, химических или физиологических причин, совершается всецело по направлению к познанному объекту, который становится мотивом этого движения. Даже животное, ближе всего стоящее к растению, полип, когда он щупальцами хватает свою добычу и подносит ее ко рту, видит ее (правда,

еще и не образовавшимися глазами), воспринимает, но даже и до такого созерцательного представления ему никогда бы не дойти без рассудка: созерцаемый объект есть мотив движения полипа.

Я установил бы такое различие между неорганическим телом, растением и животным: неорганическое тело есть такое тело, все движения которого обусловлены внешней причиной, которая, в зависимости от степени, равна действию, так что по причине можно измерять и рассчитывать действие, а также действие вызывает вполне одинаковое противодействие причине. Растение есть то, что имеет движения, причины которых постепени не равны действиям и, следовательно, не дают меры для последних, и не испытывают также равного противодействия: такие причины называются раздражениями.

Не только движения чувствительных растений *hedysarum gytans*, но и всякая ассимиляция, рост, тяга к свету и т. д. суть движения, вызванные раздражениями. Наконец, животное есть то, чьи движения совершаются не прямо и просто по закону причинности, а по закону мотивации, которая есть причинность, прошедшая через познание и им опосредованная: следовательно,

ТОЛЬКО ТО ЕСТЬ ЖИВОТНОЕ, ЧТО ПОЗНАЕТ, И *познание*
есть *отличительный* *признак*
животных".¹³⁶

II. ЧУВСТВЕННЫЕ ВОСПРИЯТИЯ

1. ВИДЫ ЧУВСТВ

Чувства – это концентрации чувственности, они – модификации способности чувствовать, распространенной по всему телу, и как таковые являются как бы разнородными видами осязания. Различие чувственных ощущений заключается не в нервах, свойство и строение которых совершенно однородны, и не в способе проведения и передачи нервных возбуждений, но в воздействиях извне и в соответствующем им устройстве чувственных органов.¹³⁷

Сообразно с различием внешних впечатлений, внешнее чувство распадается на пять видов чувств. Четырем состояниям имеющей тяжесть материи, а именно: твердому (земле), жидкому (воде), газообразному (пар) и упругому (воздух) соответствуют четыре чувства: осязание, вкус, обоняние и слух; невесомой материи эфира (свет и теплота) – зрение и чувство общности.

И хотя вследствие этого все наши чувственные ощущения полностью субъективны, все-таки те данные, которые они доставляют нам,

более или менее способны служить для созерцательного представления и познания; и они тем менее способны к этому, чем более служат одним только интересам жизни (воле к жизни); в силу этого вкус, обоняние и общее чувство – низшие чувства, слух и зрение – высшие.

То, что непосредственно действует на волю или возбуждает ее, производит приятное или неприятное впечатление и поэтому ощущается как удовольствие или неудовольствие: это применимо к ощущениям вкуса, обоняния и общего чувства (ощущения температуры). Напротив, осязание в связи с общим чувством и мускульной силой – более основательное, многостороннее, надежное, менее всего подверженное обманам чувство, посредством которого мы узнаем форму и образ, твердость и гладкость, сухость и влажность, строение тел и плотность, тяжесть и температуру.

2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ЧУВСТВА

Но зрение и слух стоят выше всех других чувств благодаря тому, что они находятся в подчинении у созерцания и познания: глаз, благодаря ощущению света, красок и пространства есть чувство созерцающее; ухо, благодаря ощущению шума, звука и тонов, – внемлющее чувство. Так как созерцание есть деятельность рассудка, слова же и язык, как обозначение понятий, – дело разума, то Шопенгауэр называет глаз – чувством рассудка, ухо – чувством разума, а обоняние, так как непосредственное его возбуждение пробуждают воспоминание о месте, где мы переживали подобные впечатления, – чувством памяти.

Как теоретические, служащие для созерцающего и внемлющего познания, такие чувственные органы, как глаза и уши, являются эстетическими чувствами: ухо – музыкальное чувство, глаз – пластическое (слово следует понимать так, чтобы оно применялось ко всем видимым образам). В то время как ощущения вкуса и обоняния действуют на нас приятно или неприятно и благодаря этому побуждают нашу волю, она под впечатление света и цветов, звуков

и тонов остается незатронутой и спокойной. Оптические и акустические нервы настолько недоступны для приятных или болезненных ощущений, что их состояния возбуждения совсем не касаются воли, вследствие чего световые и цветовые эффекты, например вечерняя заря, цветные окна и прочее, вводят нас в чисто эстетическое состояние безвольного и бесстрастного созерцания. То же самое относится и к звукам.

3. ЗРЕНИЕ И СЛУХ

Во всем же остальном виды ощущения этих двух чувств и их воздействия на мыслительную деятельность духа противоположны друг другу. Зрительные ощущения занимают деятельность сетчатки глаза, зрительные восприятия простираются на самые отдаленные расстояния и различают самые тонкие пространственные отношения; напротив, слуховые нервы испытывают сотрясения от проникающих внутрь уха волн воздуха, и эти механические сотрясения переносятся в самую глубь мозга, чтобы вызвать слуховое ощущение; соответствующее ему восприятие охватывает область, которая по своим размерам не может сравниться с масштабами зрения; оно различает только временные отношения и меру времени, качество или высоту звуков – по числу колебаний, количество и продолжительность их – по такту.

Так как в зрении ощущение появляется посредством деятельности сетчатки глаза, а в слухе, напротив, оно вызывается механическими сотрясениями нервов, то Шопенгауэр первое называет "*активным*" чувством, второе – "*пассивным*". Так как в зрении ощущение

запечатлевается на сетчатке, а в слухе же – в глубине мозга и поэтому прерывает, нарушает и оттесняет всякую другую мозговую деятельность, то влияния обоих этих чувств на созерцательное и мыслительное настроение духа коренным образом различны и противоположны друг другу: тихое и мягкое влияние света и слух, подобный бьющему тревогу барабану! Среди самых разнообразных впечатлений внешнего мира мы можем, как показывает каждая прогулка, беспрепятственно думать и размышлять, в то время как шум и шорох мешают этой деятельности. "Мыслящий ум живет глазами в вечном мире, ушами – в вечной войне".

Слепорожденный после удавшейся операции испытывает при первом впечатлении от света восторг, в то время как глухонемой, как только он обретает слух, сильно пугается при первом звуке, который он слышит. Всякий внезапный треск заставляет нас вздрагивать, чего не бывает при внезапном свете.

Умные и глубокомысленные люди любят тишину и питают самое глубокое отвращение ко всякого рода треску, шуму, между тем как обычные головы, мозг которых Лихтенберг сравнил с грубым решетом, в этом не только не видят для себя никаких неудобств, но даже

находят наслаждение.

Англичане абсолютно правы, употребляя слово "sensible" также и в значении "умный". "Я давно придерживаюсь того мнения, – говорит Шопенгауэр, – что количество шума, которое без труда может выносить человек, стоит в обратном отношении к его духовным силам, и поэтому на него можно смотреть как на приблизительную меру последних". Вполне цивилизованными мы станем только тогда, когда и слух наш будет находиться под покровительством закона, когда не всякий будет иметь право на тысячу шагов вокруг терзать сознание каждого мыслящего существа свистом, завыванием, рычанием, стуком молотка, щелканьем кнута и т. п.

Даже последний его философский трактат изображает страдания, которые причиняет слух мыслящему уму впечатлением "шума и шороха". В многолюдном городе, в котором он жил, ему очень и очень часто приходилось подвергаться таким беспокойствам, среди которых щелканье кнута было особенно ненавистно ему. Он сравнивает мозг гениального мыслителя, охваченный глубоким и напряженным размышлением и внезапно потревоженный шумом, с большим бриллиантом, который разбивается на мелкие куски, с могучим войском,

которое терпит поражение и рассеивается на мелкие части. У англичан, "этого самого рассудительного и духовно богатого из всех европейских народов", правило "never interrupt" (никогда не прерывай) считается одиннадцатой заповедью.¹³⁸

Конечно, глаз и ухо находятся также в подчиненном отношении у воли и низших жизненных интересов. Выслеживающие и преследующие добычу хищные животные отличаются остротой зрения, преследуемые и пугливые животные – остротой слуха.

Так как слуховые впечатления ощущаются в глубине мозга, то, с одной стороны, так противны и мучительны шум и шорох, а с другой стороны, упорядоченные эстетические впечатления, а именно музыкальные ощущения звуков так глубоки и могучи. И муки шума, и восторги музыки прочувствовал и продумал Шопенгауэр. Из размышления над последними родилось его новое учение о музыке.

4. ОСЯЗАНИЕ И ЗРЕНИЕ

Для объективного восприятия подходят только те из наших чувств, которые доставляют пространственные впечатления и, следовательно, материал для пространственных представлений: это – осязание и зрение. Наши органы осязания, руки и пальцы благодаря своей подвижности и форме, доставляют ряд разнообразных данных для пространственных построений, в то время как наша мускульная сила, вследствие давления и сопротивления, которые она испытывает, дает нам ощущение веса, плотности, прочности и хрупкости тел.

Во впечатлениях осязания не содержится впечатления кубического, сферического или цилиндрического тела, но мы все-таки можем из заключенных в них данных построить такие пространственные образы; это ясное доказательство того, что мы не получаем их в впечатлениях, а прибавляем их к ним, и следовательно, что пространство есть "a priori сознаваемая форма нашего рассудка". Иначе и слепорожденный Саундерсон из Кембриджа не смог бы с помощью только осязания до такой степени овладеть пространственными

отношениями, чтобы иметь возможность преподавать математику, астрономию и оптику, между тем как рожденная без органов осязания Ева Лаук из Эстонии (1838) только благодаря одному зрению достигла правильного представления о внешнем мире.¹³⁹

Что же касается зрительных впечатлений, то они ограничиваются световыми ощущениями нашей сетчатки (ретины) и сопутствующим нашим ощущениям направлением светового луча; а указанные ощущения состоят в различении светлого и темного с их промежуточными степенями и в цвете. Из этого скудного материала, который можно сравнить с пятнами красок на палитре художника, рассудок строит для себя с помощью пространственного созерцания видимый мир во всем его великолепии и пышности. Если бы деятельность нашего рассудка, занятого созерцанием ландшафта вдруг была остановлена вследствие паралича мозга, то мы не видели бы уже пейзажа, а только ощущали бы смешение цветов.

III. ЗРИТЕЛЬНОЕ ВОСПРИЯТИЕ

1. ЗАКОНЫ ЗРЕНИЯ. БЕССОЗНАТЕЛЬНЫЕ ВЫВОДЫ

Ни на чем нельзя так ясно показать, в чем заключается разница между ощущением и восприятием, между впечатлениями и объектами, как на примере зрительного восприятия, если мы сравним его со зрительным ощущением. Мы ощущаем предмет в обращенном положении и видим его *прямо*, мы ощущаем предмет обоими глазами, следовательно, вдвойне, а видим его *простым*, мы ощущаем поверхности (планиметрически), а видим *тела* (стереометрически), мы ощущаем впечатления на нашей сетчатке, а видим предметы *вдали* (перспективно).

1. Так как из всех точек видимого предмета исходят прямолинейные лучи, которые перекрещиваются при проходе через узкое отверстие нашего зрачка, то предмет на нашей сетчатке должен появиться в перевернутом положении: мы ощущаем линию *ab* в положении *ba*. Но рассудок посредством своего причинного

понимания относит раздражения сетчатки к соответствующим им причинам, возвращается назад по тому же пути (так как в числе данных, доставляемых впечатлением, находится также и данное *направление*) и таким образом усматривает точку *b* сетчатки в точке *a* предмета, то есть он видит линию *ab*. Понимать с точки зрения причины раздражения сетчатки – значит оборачивать уже обращенное положение предмета, следовательно, видеть его прямо.

2. Из каждой точки видимого предмета идут лучи в оба глаза: от этого получается так называемый *оптический угол*, вершина которого – фиксированный объект (фиксационный пункт), а стороны которого – глазные оси. Если находящиеся на сетчатке конечные пункты последних соответствуют друг другу, то есть являются соответственными или тождественными местами, то мы видим предмет *простым*, хотя ощущаем его двойным. Соответственные или тождественные места – это точки, лежащие на одинаковых расстояниях влево или вправо, вверх или вниз от середины сетчатки. Соответствие нужно, следовательно, понимать *геометрически*, а не органически или физиологически, ибо в последнем случае соответствующими друг другу сторонами были бы две внешние и две

внутренние.

Если мы рассматриваем или обзираем предмет, то каждая его точка последовательно фиксируется, то есть сдвигается в место ясного зрения, в центр сетчатки. Ум, понимая причинным образом раздражения соответственных или тождественных мест, относит их к соответствующим им причинам и поэтому видит предмет просто. Простое зрение, согласно этому, состоит в некотором выводе, который можно выразить в такой силлогической форме. *Большая посылка:* то, что раздражает соответствующие или идентичные места обеих сетчаток, происходит из одного и того же предмета. *Меньшая посылка:* такое отношение существует в данном случае. *Заключение:* следовательно, воспринятый предмет не двойной, а простой.

Но заключение, которое выводит воспринимающий ум, получается так непосредственно и быстро, что только результат, а не оно само проникает в сознание. То, что применимо к простому зрению, применимо также и к зрению предметов в прямом положении: всякое зрение состоит в бессознательных заключениях. Что прилагается к зрению, приложимо ко всякому чувственному

восприятию.

3. Мы ощущаем поверхности и видим тела, присоединяя с помощью рассудка и его причинного понимания, то есть посредством его бессознательных заключений, к впечатлениям на сетчатке третье измерение, которое не может быть представлено на ней. Даны некоторые пространственные ощущения и переходы света и тени. Из этих данных рассудок создает созерцание тела и непосредственно познает, он видит, например, круг или шар. Рисовальщик имеет задачу сделать на плоской поверхности проекцию видимых предметов так, как на сетчатке изображаются их впечатления, поэтому рисование с помощью проекции – такое письмо, которое очень легко читать, но которым не так-то легко писать.

4. Хотя оба образа глазной сетчатки, которые мы получаем от одного и того же предмета, не вполне одинаковы, они несколько не различаются в перспективном отношении сообразно с местом расположения обоих глаз и их точками зрения. Часть из того, что видит левый глаз, остается скрытой для правого и наоборот; поэтому только посредством сближения или соединения обоих образов сетчатки получается цельное созерцание телесного предмета. Никакая картина не может

дать этого созерцания; даже самая совершенная так представляет свои предметы, будто они дают вполне одинаковые изображения на сетчатке или, что все одно и то же, будто они видимы не двумя глазами, но только одним. Леонардо да Винчи первый понял это и выразил в своем трактате о живописи. Лишь в оптике, с изобретением стереоскопа Уитстоном в 1838 г., удалось технически воспроизвести образ вещей так, как они представляются обоим глазам, и показать нам предметы такими, какими мы их видим в действительности.¹⁴⁰

Когда Шопенгауэр говорил в своих первых сочинениях о зрительных восприятиях, то здесь не могло быть и речи об изобретении стереоскопа, которое случилось гораздо позднее; во втором издании своего сочинения "О зрении и цветах" (1854) он вкратце упомянул об этом изобретении, но не сумел воспользоваться новыми и интересными фактами, которыми стереоскопические наблюдения подкрепили и обогатили учение об умственном характере зрительного восприятия и его бессознательных заключениях.

Гельмгольц доказал, что слияние обоих перспективно различных образов сетчатки совершается не физиологическим путем в

ощущении, а только психическим – посредством "акта сознания". Наглядным доказательством этого в особенности служат два факта: "борьба двух полей зрения" и открытый Генрихом Дове "стереоскопический блеск".

Если нам даны два различных предмета – например, в одном поле зрения напечатанный лист, в другом – гравюра, то ощущение колеблется между обоими, но в конце концов побеждает та картина, которой мы уделяем свое внимание. Мы видим то, что мы хотим видеть и созерцать, будь это, как в данном случае, буквы или контуры.

Если белое и черное сливаются механически, то в результате получается серое; но если слияние совершается стереоскопически, то в результате получается, как например при виде графита, воды, растений и прочее, не серое, а блестящее. Факт этот объясняется не механически или физиологически, а только психологически; он получается не благодаря акту ощущения, а посредством акта произвольного или бессознательного заключения. А именно, тот факт, что поверхность не только равномерно рассеивающая свет по всем направлениям, но и отражающая его по некоторым направлениям, является одному глазу гораздо светлее, нежели

другому, может получиться только при блеске тел. "Поэтому, – объясняет Гельмгольц, – нам кажется, что мы видим в стереоскопической картине блеск, когда воспроизводим искусственно это впечатление".¹⁴¹

5. То, что ощущает наше зрение, находится в глазу, а то, что мы видим, находится вне его, в отдалении: мы ощущаем на сетчатке глаза, а видим – в перспективе. Представление и оценка расстояний, в которых являются перед нашим взором предметы, есть не ощущение, а созерцание: оно не чувственно, но рассудочно (интеллектуально) и состоит в бессознательном заключении, данные или послышки которого образует угол зрения.

Величина угла зрения и величина отдаления обратно пропорциональны друг к другу; чем более уменьшается угол, тем более увеличивается отдаление; чем дальше отстоит предмет от нашей точки зрения – вершины зрительного угла, тем меньше он становится и вместе с ним уменьшается предмет, тем больше сдвигаются границы последнего, пока он, а вместе с ним и сам предмет не исчезнут окончательно. Отношение между двумя величинами – зрительным углом и расстоянием – составляет основу всякой перспективы. Это расстояние по

прямой линии называется *линейной перспективой*.

Так как стороны зрительного угла тем больше должны расходиться, чем далее удалены от точки зрения их конечные точки или чем больше пересекающие круги, то, если наблюдать предмет под тем же углом зрения, *видимость* величины вместе с *видимостью* отдаления должна увеличиваться. Между нами и предметами вне нас и над нами находится воздушная сфера, большая или меньшая прозрачность которой действует модифицирующим образом на перспективу. Чем прозрачнее воздух, тем ближе кажутся предметы, а чем непрозрачнее, тем дальше. Поэтому туман увеличивает видимую величину расстояния, а следовательно, и предметов. Во влиянии воздуха на кажущуюся величину как расстояния, так и предметов, и состоит *воздушная перспектива*. Не только омрачение воздуха парами, но и большое количество предметов (каковы поля, луга, реки, леса и т. д.), находящихся в горизонте нашего кругозора между нами и созерцаемым предметом, увеличивают кажущуюся величину отдаления, а вместе с тем и расстояние до самого предмета; поэтому шар, лежащий перед нами на ровной земле, кажется нам больше, чем такой же шар, находящийся на одинаковом отдалении на

вершине башни, восходящая луна – больше взошедшей, сам небесный свод кажется сплюснутым и т. д.

2. ВИДИМОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Мы знаем, что в действительности восходящая луна не больше луны, находящейся в зените, но мы все-таки не можем не видеть ее большей, и как бы мы ни были убеждены в противном, мы остаемся с этим созерцательным представлением. Такое ложное восприятие, которое основывается на неправильных посылках и которое поэтому равносильно бессознательному ложному выводу, Шопенгауэр называет "*видимостью*" в противоположность действительности или "*реальности*".

В какой связи состоят видимость и реальность в области рассудка или чувственного восприятия, в такой же связи находятся в области разума или отвлеченного познания "заблуждение и истина".

Если наши органы чувств находятся не в обычном положении и состоянии, то они функционируют неправильно и доставляют рассудку неверные данные, вследствие чего он приходит к ложным заключениям или ложным созерцательным представлениям: таковы двойное осязание при скрещенных пальцах или двойное зрение при косоглазии. Ничто, как подчеркивает Шопенгауэр, не доказывает так наглядно

рассудочный характер восприятия, как то, что из ложных чувственных впечатлений образуются ложные заключения и ложные созерцательные представления, как из неправильных фактов неправильные индукции.

Если мы, скрестив пальцы, вместо одного зерна чувствуем два, то это ощущение и восприятие есть обман чувства или видимость. Если мы делаем вывод: "здесь – два зерна", то это суждение ложно; если же мы говорим: "мы получаем впечатление как бы от двух зерен", то это суждение точно и справедливо. "Очевидно, это такие процессы, – говорит Гельмгольц, – которые можно было бы назвать ложными индуктивными выводами. Но, конечно, это такие выводы, при которых сознательно не принимают в расчет прежние наблюдения подобного рода и не анализируют их правильность в обосновании вывода. Поэтому я уже раньше дал им обозначение бессознательных выводов". "Нужно отойти несколько в сторону от обычной колеи психологического анализа, чтобы убедиться, что здесь имеешь дело с тем же родом духовной деятельности, который функционирует в так называемых повседневных выводах".¹⁴²

3. НАТИВИСТИЧЕСКАЯ И ЭМПИРИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Всякое восприятие по своей природе интеллектуально и имеет своим предположением и субъектом рассудок с его формами (временем, пространством и причинностью); поэтому ошибочно думать, будто эти формы должны усваиваться лишь посредством восприятия, так как без них нет никакого восприятия, даже животного. Если эти формы рассудка в силу их первичности обозначить как прирожденные, тогда учение, сформулированное Иоганном Мюллером, о прирожденном созерцательном представлении пространства, придется назвать нативистической теорией, как называет его Гельмгольц. Но так как созерцательные представления состоят не в способности, а в *деятельности рассудка*, то есть в употреблении и применении упомянутых первоначальных форм рассудка; так как затем всякое употребление требует упражнения, всякое применение – продолжительного опыта и проверки, то в сущности не может быть речи о прирожденном созерцательном представлении: напротив, созерцательное представление и восприятие

достигаются лишь путем упражнения и опыта. Таков смысл "эмпирической теории", которую Гельмгольц как свою противопоставил нативистической.¹⁴³

Между тем обоим этим учениям нет надобности вступать между собой в препирательства, так как они очень хорошо могут ужиться друг с другом; стоит только различить способность рассудка и его деятельность, формы рассудка и их применение. Всякое представление имеет причинный характер; поэтому причинности так же нельзя научиться, как и самому представлению. В этом смысле права названная выше нативистическая теория. Напротив, правильное применение причинности, правильное представление вещей должно быть достигнуто путем упражнения и опыта, как это вполне справедливо утверждает эмпирическая теория. Кант и согласный с ним Шопенгауэр соединили в своем учении обе теории, и это действительно соответствует умственной природе и развитию человека.

Способность рассудка и его деятельность находятся между собой в таких же отношениях, как и способность видеть и самое зрение. Редкие примеры слепорожденных, которые после операции обретали зрение и с полным сознанием

переживали обучение видеть, дают в этом отношении самые поучительные сведения. Всемирно известный, самый популярный из этих примеров – "слепорожденный Чессельдена". Из его сообщений и рассказов о нем можно проследить постепенный прогресс от зрительного ощущения к зрительному восприятию. Сначала он получал только впечатления света, цветов и очертаний и не имел объективных созерцательных представлений; потом он видел предметы так близко перед собой, что пытался ухватить их; затем они являлись ему настолько слитными друг с другом, находящимися на одной линии, что он комнату вместе с находящимися там вещами принимал за пестро раскрашенную картину, пока наконец, путем упражнений и накапливающегося опыта, не достиг того, что стал разделять предметы, замечать между ними промежутки, сравнивать их размеры, одним словом – видеть перспективно. Математик Леонард Эйлер в своих "Письмах к немецкой принцессе" (1761) говорил: "Я думаю, что ощущения (чувства) содержат несколько больше, чем воображают себе философы. Они не только пустое восприятие некоторых произошедших в мозгу впечатлений, они дают душе не только идеи вещей, но они действительно представляют ей

предметы, которые существуют вне ее, хотя и нельзя понять, каким собственно образом совершается это". Двадцать лет спустя Кант в своей "Критике чистого разума" разрешил эту загадку и впервые объяснил, как же получается то, что мы имеем не только лишь возбужденные чувственным ощущением *представления* вещей, но непосредственно воспринимаем *сами вещи*, хотя они и находятся вне нас.¹⁴⁴

Глава третья

ТЕОРИЯ ЦВЕТОВ

І. ЗАДАЧА ТЕОРИИ ЦВЕТОВ

1. ОТНОШЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ

Я полагаю, что моим читателям памятли все места предыдущей книги, касающиеся возникновения сочинения о цвете, его происхождения благодаря личным указаниям Гёте и его отношения к гётевскому учению о цвете и к шопенгауэровской философии. Что касается отношения теории цвета к системе Шопенгауэра, то его собственные свидетельства по этому предмету расходятся между собой. В предисловии к своему главному сочинению он признал теорию цвета составной частью, принадлежащей к первой главе первой книги, но по окончании всех своих произведений он пожелал, чтобы на нее смотрели только как на побочное произведение, имеющее скорее физиологический, нежели философский характер и "являющееся самостоятельным". Хотя он

никогда не переставал придавать этой своей теории величайшее значение и считать ее окончательным разрешением проблемы о цвете, но быть может, он хотел отделить судьбу своей философии от судьбы своей теории цвета, которая, хотя и была переведена на латинский язык, однако оставалась незамеченной, в то время как гётевская теория была скептически оценена специалистами. Только Мюнхенская академия в своем докладе об успехах физиологии в текущем столетии не обошла молчанием это сочинение (1824).

2. ОТНОШЕНИЕ К ГЁТЕ И НЬЮТОНУ

В 1791 и 1792 гг. Гёте издал свои "Статьи по оптике" непосредственно вслед за сочинением о "Метаморфозах растений", которое появилось в том же году, что и отрывок "Фауста". Со времени издания этого отрывка до появления первой части поэмы прошло восемнадцать лет; такой же промежуток времени прошел от издания "Статей по оптике" до появления "Теории цветов" в 1810 г. Произведение распадалось на дидактическую, полемическую и историческую части: дидактическая трактовала в своих первых трех отделах о физиологических, физических и химических цветах.

Почтенный, впоследствии прославившийся своим открытием энтоптических цветов и термоэлектричества, физик Томас Зибек, с 1806 г. находившийся с Гёте в научных и личных дружеских отношениях, в своих "Очерках теории цветов"(1811) по существу соглашался с мнением Гёте. Один из величайших физиологов нашего века Иоганн Мюллер в одном из своих первых сочинений "К вопросу о сравнительной физиологии чувства зрения" (1826) заявил: "Я со своей стороны нисколько не поколеблюсь

признаться, как много я обязан побуждениям, данным мне гётевской теорией о цветах, и могу только сказать, что без многолетнего изучения последней в связи с наблюдением явлений не могли бы даже возникнуть настоящие исследования. В особенности же я не стыжусь признаться, что повсюду остаюсь в тени гётевской теории о цвете там, где последняя просто излагает факты и не пускается в объяснения, где дело касается обсуждения главного спорного пункта".¹⁴⁵

Когда И. Мюллер преподнес свое произведение автору учения о цветах, он писал: "Я должен уповать на Вашу доброту и снисходительность, появится ли у Вас желание ближе рассмотреть и обсудить этот посвященный вам дар от до сих пор молчаливого и неизвестного ученика и насколько Вы будете удовлетворены этим явлением в том случае, если Вы удостоите своим вниманием объяснения, сделанные на проложенном Вами пути". "Я нахожу такую тесную связь между тем, что Вы дали нам, и тем, что я мог бы вывести из этого, что я не буду чересчур смел, если сделаю Вас самих ответственным за все выводы".¹⁴⁶

Сочинение Мюллера составило эпоху в науке. Оно содержало учение о "специфических

энергиях чувств", на котором основывается вся новейшая физиология чувств.

В гётевском произведении был раздел о физиологических цветах, который главным образом заинтересовал молодого доцента медицины в Бонне. Здесь он нашел, что "субъективные явления зрения, которые со времен Дарвина, Шерффера и Бюффона было принято называть обманом зрения и случайными цветами, были признаны наконец, ко благу физиологии, за истины зрения и привели к существенным, самому чувству присущим энергиям". Он разделял историю физиологии на три периода или ступени познания: "догматическую без эмпирического подтверждения, эмпирическую без философской основы и теоретическую, которая есть то и другое вместе". Этот последний период начался в теории о цветах. Одним из пионеров ее он называл Гёте.¹⁴⁷

Уже в первых словах вышеупомянутого раздела о физиологических цветах Гёте высказал, что он "ставит эти цвета на первое место, так как они принадлежат субъекту, глазу, частью полностью, частью в значительной степени и составляют основу всей теории". Вследствие этого Шопенгауэр, выступивший десятью годами

раньше Мюллера со своим сочинением "О зрении и цветах", но оставшийся неизвестным ему, хотел всю гётевскую теорию цветов обосновать *физиологически*, химические цвета должны быть сведены к физическим, а те в свою очередь к физиологическим. Гёте хотел физические цвета, прежде всего цвета атмосферные, которые он наблюдал и изучал под небом Италии и по палитрам живописцев, свести к их простейшему, более неразложимому явлению, которое он называл "*прафеноменом*". Найти этот прафеномен, вот задача, которую Шопенгауэр поставил перед собой.

По мнению Гёте, цвета не должны считаться видоизменениями или видами света, однородными явлениями света, происходящими из разделения и преломления светового луча, как учили Ньютон и его школа, но, как гласит предисловие "Теории цветов", – "действиями и страданиями света", продуктами света и тьмы, вызываемыми и обуславливаемыми "мрачной средой", вследствие чего свет впереди нее затемняется, а вследствие освещения которой темное позади нее делает светлым. От степени прозрачности и плотности среды зависят степени омрачения света и освещения темноты: в этом и заключается *цвет*. Свет, омраченный прозрачной

и тонкой средой, бывает *желтым*, темнота, освещенная такой средой, бывает *синей*: в этом состоит *первичный феномен* цветов. "Этот прафеномен, – говорит Гёте, – есть то, что мы излагали до сих пор. Мы видели с одной стороны свет, светлое, с другой – мрак, темное; мы помещаем между тем и другим мрачное, и из этих противоположностей благодаря указанному опосредованию возникают, именно как противоположности, цвета, но тотчас же благодаря взаимной связи снова непосредственным образом воспринимаются как общее".¹⁴⁸

Это воззрение, согласно которому цвета – это продукты света и тьмы и не проявляются вне материальной среды, полностью противоположно теории Ньютона, которая рассматривает цвета как однородные виды света, порождающиеся разделением или преломлением чистого, белого цвета и своим соединением снова производящие последний. Отсюда сильное, даже эпиграмматически высказанное отвращение Гёте к "ньютоновскому белому".

Под "*прафеноменом*" Гёте понимает явление объекта в его простейшей форме, в которой он ясен сам собой, не нуждается в дальнейшем или со ссылкой на что-то объяснении и не допускает

последнего. Здесь факт есть вместе с тем и его теория. В его прозаических изречениях это звучит так: "Самым высшим было бы уразуметь, что все фактическое есть уже теория. Синева небес открывает нам основной закон хроматики. Не следует только ничего искать за феноменами, они сами учение".¹⁴⁹

3. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ШОПЕНГАУЭРА

Гётевский прафеномен находится вне внимания Шопенгауэра и не связан с оценкой значения Гёте. Чтобы обосновать явление, Шопенгауэр в соответствии со своей точкой зрения идет от наблюдаемого предмета к воспринимающему субъекту. Как до объяснения мира планет Коперник возвысился, став на точку зрения гелиоцентрического созерцания, как для объяснения чувственного мира Кант исследовал свойства и организацию человеческого разума, точно так же Шопенгауэр цветовой феномен считает зрительным ощущением и стремится объяснить последнее из свойства и организации человеческого глаза. Уже Локк в своем опыте о человеческом уме причислил цвета к "вторичным качествам", которые принадлежат нашим чувствам и их органам, а не телам как таковым.¹⁵⁰

II. СИСТЕМА ТЕОРИИ ЦВЕТОВ

1. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЕТЧАТКИ

Зрительное ощущение состоит в впечатлении света и его видоизменений. Впечатление еще не есть ощущение. Последнее наступает только благодаря тому, что наш орган чувства реагирует на внешнее воздействие и на полученное раздражение. Таким образом, благодаря *действию* глаза, ближайшим образом – деятельности светоощущающей, расположенной на задней стороне глаза поверхности сетчатки, зрительное впечатление превращается в зрительное ощущение, впечатление света – в световое и цветное ощущение. Не делением светового луча, как учил Ньютон, объясняется цвет, а разделяющей деятельностью нашей сетчатки; не в свете, омраченном телесной средой, и освещенной тьме состоит прафеномен цвета, как учит Гёте, но только в "органической способности ретины" разделять свою деятельность особым способом, который впоследствии должен быть точнее определен.¹⁵¹

Эта деятельность делима как в отношении своей величины, так и в отношении своего характера; поэтому Шопенгауэр различает "количественно и качественно разделяющую деятельность ретины". И так как величина бывает как интенсивной, так и экстенсивной, то существует три вида деятельности сетчатки: интенсивно разделенная, экстенсивно разделенная и качественно разделенная. От деятельности следует различать недеятельность, от разделяющей деятельности – неразделяющую.

1. Что касается прежде всего интенсивности деятельности, то неразделяющая деятельность равна полному ощущению света, недеятельность равна ощущению полной темноты (мрака), в то время как разделяющая деятельность дает ощущать впечатление, смешанное из света и тьмы (полутень). Если полное световое впечатление исходит от тела, поверхность которого равномерно рассеивает свет по всем направлениям, то возбужденная им неразделенная деятельность ретины равна ощущению белого, полная противоположность этого есть черное, смесь из обоих впечатлений – *серое*.¹⁵²

2. Что касается экстенсивности деятельности, то одна часть сетчатки может быть в состоянии полной деятельности, в то время как другая

остается в состоянии недеятельности; первая испытывает ощущение света или (при соответствующем впечатлении тела) белого цвета, вторая, напротив, ощущает темноту или черный цвет. Если глаз в течение 20–30 секунд фиксирует кружок с черным крестом на белом фоне и затем переносит взгляд на серую поверхность, то получается обратный образ: является белый крест на черном фоне. Находившаяся в состоянии полной деятельности часть сетчатки истощилась, покоится и ощущает темноту (черное), между тем как другая часть, остававшаяся недеятельной, теперь возбуждается к полной деятельности и ощущает белое: отсюда перемена образа, которую описал Гёте, а также привел сообщение об этом Франклина. Причем Шопенгауэр объясняет это явление не как собственный спектр и произвольное действие сетчатки, а из впечатления серой поверхности, которая не может возбудить истощенной части сетчатки, нуждающейся в покое, но погружает ее в бездеятельность, бездеятельную же часть, напротив, возбуждает к полной деятельности; поэтому первая ощущает черное, последняя же – белое. Гёте брал предметом этого опыта оконный крест.¹⁵³

3. Свет, мрак и тени, или белое, черное и

серое – не цвета. Последние состоят в таких световых ощущениях, которые темнее белого и светлее черного, и таким образом – все светло-темные. В светло-темных ощущениях обнаруживается истинный характер деятельности сетчатки: ее качественная *деятельность*. Так как полный свет есть выражение ее неразделенной деятельности, а мрак, напротив, есть выражение ее недеятельности, то светло-темные ощущения являются выражением ее качественно разделенной деятельности. Поэтому Шопенгауэр определяет цвет как "*качественно разделенную деятельность ретины*".¹⁵⁴

Градация светлого и темного простирается до бесконечности, поэтому существует необозримое множество светло-темных ощущений или цветов; из них некоторые издавна выдвинуты в качестве главных или основных цветов и зафиксированы в понятиях и словах, а именно следующие шесть: желтый, оранжевый, красный, зеленый, синий, фиолетовый. Хотя каждый цвет – светло-темный, однако одни более светлые, другие более темные; поэтому названные шесть основных цветов можно подразделить на два класса: светлые или положительные и темные или отрицательные. Первые – это: желтый, оранжевый, красный, последние – зеленый, синий, фиолетовый.

Каждый цвет темен и светел одновременно; его светлость зависит от деятельности ретины, его мрачность или тeneвая природа (σκῆρὸν), как назвал Гёте эту особенность, – от ее бездеятельности. Последняя есть необходимое условие всякого цвета, так как всякий цвет состоит в качественно разделенной деятельности ретины. В то время как одна часть ее деятельна, другая бездеятельна; каждый цвет есть выражение качественного раздвоения ретины. Поэтому Шопенгауэр говорит: "цвет всегда является как двойственность, так как он всегда есть раздвоение деятельности ретины".¹⁵⁵

2. ЦВЕТОВЫЕ ПАРЫ И ЦВЕТОВАЯ ПОЛЯРНОСТЬ

Полная, неразделенная деятельность ретины равна единице, ее противоположность равна нулю; ощущение первой есть свет (белое), ощущение второй – мрак (черное): таким образом, качественно разделенная деятельность, ощущение которой состоит в цветах (светло-темное), равна некоторым дробям между 1 и 0; они будут тем меньше, чем меньше деятельность или чем темнее цвет, и тем более, чем шире деятельность и чем светлее свет. По основаниям, которые сейчас будут выяснены, Шопенгауэр приравнял шесть основных цветов к следующим рациональным дробям: желтый = $3/4$, оранжевый = $2/3$, красный = $1/2$, зеленый = $1/2$, голубой = $1/3$, фиолетовый = $1/4$. Он сравнил числа цветов с числами колебаний. "Как семь звуков шкалы отличаются от множества других, потенциально находящихся между ними, рациональностью чисел их колебания, так же точно шесть цветов, получивших собственные имена, отличаются от множества других, расположенных между ними, только рациональностью и простотой выражающейся в

них дроби ретины".¹⁵⁶

Из этих чисел (которые заимствовал венский офтальмолог Антон Розас, не назвав автора) тотчас же явствует, что из шести основных цветов каждые два дополняют друг друга до полной деятельности ретины, так что каждый из светлых (положительных) цветов имеет своим "дополнением" один из темных (отрицательных) и наоборот. Поэтому существуют три цветовые пары: желтый и фиолетовый цвет, оранжевый и голубой, красный и зеленый.

В каждой из этих цветовых пар деятельность или функция ретины является разделенной на две половины, которые относятся друг к другу как $3/4$ к $1/4$ (желтый и фиолетовый), $2/3$ к $1/3$ (оранжевый и голубой), $1/2$ к $1/2$ (красный и зеленый). Эти половины *in genere* тождественны, *in specie* противоположны друг другу и притом таким образом, что взаимно дополняют друг друга и устраняют различия. Поэтому Шопенгауэр сравнивает отношение дополнительных цветов с противоположностью магнитных полюсов и электрических сил и согласно с этой аналогией применяет термин "полярность" к названному отношению. Под "полярностью цветов", таким образом, следует разуметь такую качественно разделенную

деятельность ретины, которая распадается на две половины, ищущие друг друга и стремящиеся к воссоединению. Он вспоминает миф, в котором Аристофан в платоновском "Пире" изобразил возникновение, противоположение и соединение полов как двух половин человеческой природы, которые первоначально были вместе и составляли одно целое.¹⁵⁷

Каждый цвет есть интенсивная величина и как таковая способен к бесконечной градации как в положительную, так и в отрицательную сторону, то есть он может до бесконечности как бледнеть, так и темнеть. Крайний предел бледности – белый цвет, предел темноты – черный. Посредине между двумя крайностями лежит высший пункт полной и насыщенной энергии, и в таком состоянии интенсивности находятся дополнительные цвета.

Чтобы наглядно представить эти два вида разделенной деятельности ретины, интенсивный и качественный, Шопенгауэр прибегает к примеру рунговского цветного шара, полюсы которого составляют белый и черный цвета, а экватор – шесть основных цветов в их полной насыщенности; каждый из этих цветов имеет свой меридиан, на котором степени побледнения простираются до белого полюса, а степени

потемнения – до черного, цветовая шкала на экваторе описывает круг, который идет от красного через оранжевый, желтый, зеленый, синий, фиолетовый – опять к красному с непрерывными переходами.

3. ЦВЕТОВЫЕ СПЕКТРЫ

Вышеприведенные дроби математически не доказаны да и недоказуемы; допущение их опирается на экспериментальные свидетельства о существовании световых пар или дополнительных цветов. Мы уже при количественно (экстенсивно) разделенной деятельности ретины говорили об известном превращении черного креста на белом круге. Если же мы вместо белого фона будем в течение какого-то времени фиксировать вместо белого круга желтый и затем взглянем на серую поверхность, то нашему глазу вместо черного представится фиолетовый; если первый круг оранжевый, то следующий будет синим, если же первый красный, то следующий будет зеленым. За фиолетовым следует желтый цвет, за синим – оранжевый, за зеленым – красный, и таким образом проходит круг основных цветов.

Вторые, последующие цветовые явления, как бесплотные копии первых, Гёте назвал "*физиологическими цветовыми спектрами*" и точно описал относящиеся сюда факты. Темные цвета (фиолетовый, синий, зеленый) – спектры светлых (желтого, оранжевого, красного). Но так как полная деятельность ретины равна белому, а

полная бездеятельность – черному, то качественно разделенная деятельность выражается в цветах как в светло-темных ощущениях.

Желтый, самый светлый из светлых цветов (а поэтому самый веселый из всех), несколько темнее белого; фиолетовый, самый темный из темных цветов, несколько светлее черного, и притом фиолетовый именно настолько светлее черного, насколько желтый темнее белого. Насколько желтый цвет удаляется от белого, настолько же фиолетовый удаляется от черного и приближается к белому. Если мы предположим, что до полной деятельности ретины у желтого недостает *четвертой* части, а у фиолетового эта часть есть, то желтый будет относиться к фиолетовому как $3/4$ к $1/4$: оба дополняют друг друга до полной деятельности, каждый является дополнением другого, они образуют цветовую пару или две неравных половины качественно разделенной деятельности сетчатки.

Оранжевому, более темному, нежели желтый, а поэтому еще дальше удаленному от белого, недостает еще большей части до полной деятельности. Насколько оранжевый темнее белого, настолько же синий светлее черного; Шопенгауэр приравнивает последнее количество

к третьей части, и поэтому оранжевый к голубому у него относится как $2/3$ к $1/3$. Оба образуют цветовую пару и две неравные части полной деятельности.

Красный (пурпурный) – самый темный из светлых цветов. Насколько красный темнее белого, настолько же зеленый светлее черного. Насколько красный отстоит от белого, настолько же зеленый удален от черного и приближается к белому. Здесь, таким образом, обе части качественно разделенной деятельности сетчатки совершенно равны друг другу и относятся как $1/2$ к $1/2$. В этой цветовой паре полярная противоположность цветов выражена наиболее чистым и резким образом: отсюда гармония, сила и красота, которыми оба эти цвета превосходят все остальные; отсюда также проистекает то, что свет красного цвета до такой степени утомителен для глаза, а темнота зеленого так благотворна.¹⁵⁸

4. ВОССТАНОВЛЕНИЕ БЕЛОГО ИЗ ДРУГИХ ЦВЕТОВ

Существование цветных пар есть факт, установленный наблюдением и опытом и послуживший основанием для выражения этих цветных отношений посредством приведенных рациональных дробей. В каждой цветной паре представляется качественно разделенная на две части деятельность сетчатки и, таким образом, совмещается вся деятельность. Если дополнительные цвета не являются спектром и не сопровождают друг друга как таковые, но действуют совместно и *вместе* с тем поражают одни и те же места сетчатки, то они должны взаимно сливаться друг с другом и таким образом восстановить полную неразделенную деятельность сетчатки, а следовательно, ощущение белого цвета. Что такое соотношение существует, доказывается экспериментами с призматическими цветами-ми.¹⁵⁹

Напротив, Гёте, который в цвете видел сочетание света с тьмой и в его теневой природе, в октэров, существенную особенность, как бы природную характерную черту любого цвета, считал именно поэтому восстановление белого из

других цветов нелепостью. Ему было очень неприятно противоречие Шопенгауэра именно в этом пункте, и свое неудовольствие на мудрствование ученика (он именно так смотрел на противоположное воззрение Шопенгауэра) излил в нескольких едких эпиграммах: "Твоя хорошая мысль, попав в чужие кровеносные сосуды, тотчас же оборачивается против самого тебя". "Я бы и дольше носил бремя учителя, если бы только ученики не становились такими же учителями".¹⁶⁰ Между тем его отход от Гёте в данном вопросе отнюдь не означает согласия с Ньютоном. Если первый несправедливо отрицал восстановление белого из других цветов, то последний, по мнению Шопенгауэра, утверждал это восстановление на ложных основаниях и ложным путем. Так как цвета происходят из разделения светового луча, то их соединение или скопление в одном месте будто бы должно иметь своим последствием восстановление чистого света. Такой взгляд ложен в своей основе. Белый цвет происходит из соединения не всех цветов, а только полярно противоположных или дополнительных. Если бы Ньютоново учение о происхождении белого цвета было справедливо, то каждое цветовое соединение должно было бы быть возвращением к началу, то есть

приближением назад к белому, и каждое смешение цветов должно было бы быть светлее, нежели их составные части. В действительности дело обстоит иначе. Простые основные цвета, так называемые *химические*, суть желтый, красный, синий; смешанные – оранжевый, зеленый, фиолетовый. Оранжевый (желто-красный) и зеленый (желто-синий), оба темнее желтого, который является одной из их составных частей, а фиолетовый (сине-красный) темнее, чем каждый из его обеих составных частей.¹⁶¹

Главные пункты, по которым Шопенгауэр резко противопоставляет свою теорию цветов Ньютоновой, состоят в следующем.

1. Происхождение цветов заключается в делении не светового луча, а деятельности ретины; цвета находятся не вне глаза, но являются результатом его действий, функций и состояния ощущения нашей сетчатки, поэтому они не физического, а физиологического происхождения.

2. Так как качественная деятельность сетчатки делится трояким образом на две (неравные и равные) части, которые дополняют друг друга, то существует шесть основных цветов и три цветовые пары. Так как дополнительные цвета по необходимости принадлежат друг другу и

взаимно вызывают друг друга – качество одних обуславливает качество других и как бы является для них пробным камнем и критерием, – то следовало бы вообще говорить не об отдельных цветах, а только о цветовых парах, и менее всего следует, вместе с Ньютоном и его школой, говорить о *семи* основных цветах.¹⁶²

Если бы мы пожелали и дальше пойти по пути согласования этих учений о цвете, то нам пришлось бы допустить, что в силу удивительной предустановленной гармонии эти цвета, зарождающиеся на нашей сетчатке, в готовом виде содержатся и в самом свете как его составные части.¹⁶³

5. СВЕТОВОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ И ЦВЕТНАЯ СЛЕПОТА

Будь цвета свойствами тел как таковых, то они должны были бы проявляться и при светописи, но дагерротип передает в предмете все, только не цвета.

Если бы цвета были готовыми качествами, то нельзя было бы объяснить, каким образом могут существовать такие глаза, которые не в состоянии получать и воспринимать цветные впечатления. Но так как цвета состоят в деятельности глаза, то может в редких и ненормальных случаях произойти, что сетчатка будет лишена способности раздваивать свою качественную деятельность. Подобный глаз страдает цветной слепотой. Мир представляется ему как нарисованная тушью картина, как гравюра; он ощущает только градации светлого и темного и может, например, желтые и красные бильярдные шары различать как более светлые и более темные, но он не может различить красного и зеленого, как и рассказывают про одного из таких страдающих слепотой к цветам, будто он заменил свой красный мундир на зеленый того же покроя.¹⁶⁴

III. ВНЕШНИЕ ПРИЧИНЫ ЦВЕТА

1. ФИЗИЧЕСКИЕ И ХИМИЧЕСКИЕ ЦВЕТА

Нет действий без причины. Цвета суть действия, которые порождаются нашей сетчаткой и находятся в ней; причина же органических изменений, к которым принадлежит функция сетчатки, *суть раздражения*, которые вызываются и возбуждаются в нас. Переходя от причины непосредственно к действию, от ощущения тотчас же к созерцательному представлению, рассудок воспринимает цветное ощущение как действие и относит его непосредственно к внешним возбуждающим цвета причинам. Таким образом, возникает созерцательное представление цветов как способов действия или свойств тел.¹⁶⁵

Цвета тел Шопенгауэр различает по примеру Гёте, как "физические" и "химические"; первые – временные, последние – устойчивые или присущие телу; возникновение первых для нас ясно, так как мы видим наступление условий, из которых они вытекают; происхождение последних, напротив, скрыто от нас; поэтому

Шопенгауэр физические цвета называет "понятными", химические же, напротив, – "непонятными". Первые он сравнивает с магнетизмом, вызываемым электрическим током, последние же – с магнетизмом, который скрыт в железе, как заколдованный принц.¹⁶⁶

2. ФИЗИЧЕСКОЕ И ФИЗИОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЦВЕТОВ

Внешней причиной или раздражением, которое возбуждает сетчатку и побуждает к раздвоению ее качественной деятельности, может быть только *уменьшенный* свет. Бесчисленны, как степени уменьшенного света, виды (половины) этой деятельности.

Но вследствие одного только уменьшения света или смещения света и тьмы возникает серое, а не цвет в физическом смысле. Цвет появляется только вследствие того, что между светом и мраком существует промежуточная стена, телесная среда, благодаря которой, с одной стороны, задерживается или помрачается свет, а с другой стороны, просветляется или освещается мрак. Таким образом, возникают два вида светотени, которые дополняют друг друга, так как в одном свет тускнеет в такой же степени, в какой в другом становится светлее темнота. Сколько в первом света, столько мрака в последнем. О той внешней причине говорит Шопенгауэр в уже известной нам главе своих "Парерга": "Она должна иметь ту особенность, чтобы для каждого цвета уделять столько света,

сколько она уделяет мрака (σκιερόν) его физиологической противоположности или дополнению. Но это может случиться верным и достаточным для всех случаев путем только тогда, когда причина *светлого* в данном цвете является как раз причиной затененного или *темного* в дополнении".¹⁶⁷

В этом омрачении светлого и освещении темного посредством промежуточной среды состоит *прафеномен*. Мы вернулись к тому пункту, с которого начинал Шопенгауэр свою теорию цвета, поставив себе целью обосновать гётевский *прафеномен*. Физическое происхождение цветов и их противоположность, на чем остановился Гёте, должно быть выяснено с физиологической точки зрения, что дает возможность Шопенгауэру показать функции сетчатки и ее способность делить пополам свою качественную деятельность. Он обосновывает это свое учение неопровержимым и убедительным аргументом: на факте дополнительных цветов (физиологические цветовые спектры), который открыл Бюффон, а Шерфффер, стремившийся объяснить его ньютоновским принципом, именно поэтому объяснил неправильно (1765). Первое истинное объяснение, отвечающее гётевской теории цветов, Шопенгауэр считает своей

заслугой.¹⁶⁸

Гёте указал на явление цвета в простейшей форме и сказал: "Так обстоит дело, и оно объясняется само собою, и все дальнейшие обоснования излишни". Шопенгауэр спрашивает, *почему* это так? Он возвращается от объективного факта к ощущающему субъекту, к устройству и деятельности глаза. "А философ входит и доказывает вам, что это так и должно быть". Этим философом, которого осмеивает Гёте, был и хотел быть по отношению к гётевской теории цвета Шопенгауэр.¹⁶⁹

Глава четвертая

МИР КАК ПРЕДСТАВЛЕНИЕ В РАМКАХ ЗАКОНА ОСНОВАНИЯ. ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ ВОЗЗРЕНИЕ

I. ЗНАЧЕНИЕ ЗАКОНА ОСНОВАНИЯ

1. ДОГМАТИЗМ И СКЕПТИЦИЗМ

Учение о четвероюм корне закона основания снова появляется перед нашими глазами в первой книге главного произведения и составляет значительную часть ее содержания. После того как мы подробно изложили это учение, мы открываем систему Шопенгауэра с уже установленных позиций: все объекты – представления, а следовательно, представляются и зависят от способов нашего представления; нелепо говорить об объектах, будто бы они даны сами по себе, независимо от представляющего их субъекта. Основные формы всякого представления суть: время, пространство, причинность, общее выражение которых – закон достаточного основания. Он же распадается на

четыре известные нам вида, а именно: основание бытия, основание становления (материального действия), основание деятельности и основание познания. Поэтому следующие определения равнозначны: быть объектом = быть представленным = быть обоснованным = находиться под господством закона основания. Под этим господством находится объективный мир и только он.¹⁷⁰

Так как познающий или представляющий субъект является носителем объективного мира, то последний условен, относителен, преходящ, без устойчивости в самом себе. Так как закон достаточного основания простирает свою власть не далее или не глубже, чем простирается область объективного мира, то он не может претендовать на безусловное значение. Он не вечная истина.

Принципиально ошибочно признавать его за "veritas aeterna" (вечная истина – лат.) и как таковую распространять и применять не только к объектам, но и к отношению субъекта и объекта. В этом-то и заключалась главная и основная ошибка догматизма, он на закон основания смотрел как на вечную истину и приписывал ему безусловную действительность. Против такого понимания справедливо выступил скептицизм, оспаривая и отрицая безусловное значение

причинности, но в то же время отрицая за законом основания даже объективное значение, он, так сказать, "выплескивал из ванны вместе с водой и ребенка".¹⁷¹

2. РЕАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ. ФИЛОСОФИЯ ТОЖДЕСТВА

Здесь тот пункт, где Шопенгауэр вместе с Кантом идет против всякого догматизма и скептицизма и видит те следствия, которые вытекают из правильного утверждения и ограничения закона основания. Так как последний не может быть применим к отношению субъекта и объекта, то неправильно, поистине невозможно выводить, обосновывать субъект объектом, как и объект субъектом. Подробное развитие первого из этих двух основных заблуждений – это догматический реализм во множестве примеров и разновидностей; развитие второго – догматический *идеализм*, настоящим и единственным представителем которого должен считаться *Фихте*. Он захотел представить субъект основанием объективного мира, я – основанием *не-я*, он растянул закон основания, принял его за вечную истину и распространил на отношение, которое лежит совершенно вне области его приложимости. Извращенная в своем исходном пункте, эта теория в своей разработке выродилась в "мнимую философию,

фокусничество и пустозвонство"; ее проблема вытекала не из созерцания мира и вещей, но из изучения и неправильного понимания одной книги, а именно кантовской критики разума. Фихте думал, что он превзошел великого Канта, перещеголяв его.¹⁷²

Догматический реализм, исходя из объекта как первого основания всех вещей, пытается понять и выразить этот свой принцип в каждом из четырех видов закона основания: 1) как материю и притом как стихию, как в древней ионийской философии (Фалес), или как атом у Демокрита, Эпикура, Бруно; 2) как основу бытия во времени, то есть как число (пифагорейская и китайская философия в И-цзин); 3) как понятие застывшего бытия или субстанции, как утверждали элеаты и Спиноза; 4) как мировой мотив или мировую цель, которую ставит сама божественная воля и осуществляет из ничего в своем творении, так учили схоласты.¹⁷³ Но вряд ли основных ошибок этих двух направлений можно избежать, если их объединить и сделать единство или *тождество* субъекта и объекта, так называемое "абсолютное" принципом философии и первоосновой всех вещей, как это пытались в лице Шеллинга сделать представители *философии тождества*. Эта философия

распадается на "трансцендентальный идеализм" и "натурфилософию"; первый стремится представить, по примеру Фихте, как из субъекта происходит объект, последняя, напротив, как из объекта – субъект; таким образом, система тождества соединяет основное заблуждение идеализма с основным заблуждением реализма.¹⁷⁴

3. МАТЕРИАЛИЗМ

Как ни различны и как бы ни могли быть различны направления и виды догматического реализма, его простейшее и наиболее последовательное выражение состоит в системе, которая берет своим исходным пунктом представление внешнего мира, внешних объектов, то есть тел или *материи*, и следит за постепенным развитием их до познающего субъекта: его тема – процесс развития природы от материи в виде первичного вещества или первичных веществ через формы образования неорганического и органического мира вплоть до человеческого организма и порожденного им представления мира. Согласно этому представляющий субъект представляется результатом и модификацией материи. В этом состоит мировоззрение материализма, который при догматическом предположении безусловного значения закона основания проводит с такой же последовательностью реализм, с какой Фихте проводил идеализм.¹⁷⁵

Но так как, согласно материалистическому мировоззрению, материя считается вещью в себе, между тем как она не что иное, как объект или

представление, и как таковое имеет познающий субъект, с его видами представления, не результатом своим, а предположением, то в этом, как метко выражается Шопенгауэр, состоит "огромное *petitio principii* (предвосхищение основания – *лат.*) логическая ошибка, заключающаяся в допущении необоснованной предпосылки для доказательства.) и основная нелепость всякого материализма". "Если бы мы дошли до этого пункта вместе с материализмом, с его созерцательными представлениями, то, добравшись с ним на его вершину, мы вдруг почувствовали бы внезапный приступ неудержимого олимпийского смеха, так как сразу, как бы пробудившись от сна, уразумели бы, что его последний, с таким трудом добытый результат – познание уже предполагался как неизбежное условие, при самом первом исходном пункте – о простой материи, и хотя мы воображали, что в этом пункте мыслили материю, в сущности же мы мыслили здесь не что иное, как представляющего эту материю субъекта, разглядывающий ее глаз, чувствующую ее руку и познающий ее ум. Таким образом, неожиданно открывается огромное *petitio principii*, ибо вдруг последнее звено оказалось опорным пунктом, на котором уже висело первое, цель оказалась

кругом, а материалист уподобился барону Мюнхгаузену, который, плывя верхом на лошади, вытаскивает ногами лошадь, а себя же самого за свою косицу. Поэтому основная нелепость материализма заключается в том, что он, исходя из *объективного*, *объективное* же принимает за последнее основание объяснения, будь это материя *in abstracto*, как она только *мыслится*, или же материя, уже вошедшая в форму, эмпирически данная, следовательно, – *вещество*, например химические элементы с их ближайшими соединениями". "Таким образом, материализм есть попытка объяснить непосредственно нам данное из опосредованно данного". "Нет объекта без субъекта. Это положение делает всякий материализм всегда невозможным". "Материя как вещь в себе, как принцип или основоположение, есть, по выражению логиков, *contradictio in adjecto* (противоречие в определении – *лат.*), железное дерево или деревянное железо".¹⁷⁶ Естествознание разделяет основное предположение материализма. И оно считает материю за вещь в себе и приписывает телесному миру существование, независимое от всякого представления и познания; поэтому последовательно проведенный материализм

должен быть "целью и идеалом всякого естествознания".

Здесь возникает серьезная проблема, которую Шопенгауэр осознает и высказывает как "антиномию нашей способности познания". Тезис ее гласит: наше познание есть органический продукт и как таковой необходимо предполагает человеческий организм, тот же для своего возникновения предполагает процесс развития органического и неорганического мира, неизмеримые периоды истории Вселенной и Земли. Антитезис говорит: вся Вселенная, будучи совершенно объективной и представляемой, имеет своим носителем представляющий и познающий субъект. Разве не кажется, будто мир и познающий субъект находятся в таком же отношении друг к другу, в каком, по представлению индийской мифологии, находятся Земля и большой слон? Земля покоится на большом слоне, а большой слон на Земле! Мы будем иметь в виду эту антиномию нашей познавательной способности и позднее вернемся к ней.

II. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ШОПЕНГАУЭРА

1. ПАРАЛЛЕЛЬ С РЕЙНГОЛЬДОМ

Мы изложили основания, по которым Шопенгауэр не соглашается ни с догматизмом, ни со скептицизмом, ни с реализмом, ни с идеализмом, ни даже с философией тождества, и отвергает все эти точки зрения. Он опроверг как безусловность закона основания, так и его отрицание; первым опровержением он поколебал догматизм, вторым – скептицизм. Вместе с догматизмом им отвергаются также два содержащихся в нем противоположных направления – реализм и идеализм, а вместе с ними и их отрицание в философии тождества. Поэтому Шопенгауэр берет исходной точкой своего учения не объект и не субъект, не единство того и другого, а "*представление как первый факт сознания*". Он анализирует представление и находит, что различные виды представления одновременно являются различными видами обоснования, а само представление – это четвероякий корень закона основания; поэтому он настолько же содержателен, насколько

содержательно представление, и имеет такое же значение, какое имеют представляемые вещи или объекты.

Но так как всякое представление и обоснование исходит из представляющего субъекта, то он не может сам подпасть под закон основания, не может быть ни обоснованным, ни, стало быть, представленным и познанным, он должен быть совершенно отличен от всего, что представляется и является, от всего объективного мира. Это первый отрицательный ответ на вопрос: в чем состоит внутренняя сущность мира, или вещь в себе.¹⁷⁷

Поколением ранее до появления главного произведения Шопенгауэра К. Л. Рейнгольд опубликовал свою "Новую теорию способности представления" (1789), позднее названную элементарной философией, и этим сделал первый шаг к дальнейшему развитию кантовского учения. И он назвал представление непосредственным факт сознания, и он проанализировал этот факт, а в способности представления старался показать корень познавательных способностей, выделенных кантовской критикой разума. Таким образом, что касается, исходного пункта и зародыша учения Шопенгауэра, то между ним и Рейнгольдом есть

очевидная параллель; так как Г. Э. Шульце, учитель нашего философа, направлял свой "Энесидем" также и против элементарной философии Рейнгольда, то мы можем допустить, что Шопенгауэр, вероятно, был знаком с последней¹⁷⁸.

2. ИДЕАЛИЗМ. БЕРКЛИ И КАНТ

Декарт и Локк все виды нашего восприятия от представления цвета до понятия о Боге, называли словом идея. Когда же Беркли, идя путем Локка, пришел к тому воззрению, что все наши объекты состоят из чисто чувственных впечатлений и восприятий, то есть из идей, что всякая вещь есть не что иное, как только совокупность или комплекс таких идей, что, следовательно, в мире существуют лишь воспринимающие существа, то есть духи и идеи, то он и назвал эту свою точку зрения "*идеализмом*". Этим выражением он называет учение об идеальности всех объектов или явлений. Под идеальностью вещей не следует понимать, например, идеалы – эстетические, нравственные или даже утопические и иллюзорные, как все еще продолжают думать несуразные противники идеализма, быть идеальным – значит быть воспринятым или представленным, что применяется и должно быть применимо ко всем явлениям, ко всем вещам, поскольку они – явления: поэтому выражение "быть феноменальным" или "быть идеальным" означают то же самое, что "являться" и "быть

воспринятым". В этом смысле Шопенгауэр разделяет и подтверждает учение Беркли об идеальности вещей (объектов).¹⁷⁹

Между тем этот простой и эмпирический идеализм, который можно также назвать догматическим, не есть еще истинный; он останавливается на том, что все объекты без остатка представляются, но он не различает ни видов и способов, какими они представляются, ни материала и формы представления, ни представляемости и ее законов, ни впечатлений и их последовательности, ни ощущения и созерцательного представления. Цвета и звуки – представления или идеи, пространство и время – также представления или идеи, и различие между этими двумя видами представлений остается скрытым для идеализма Беркли. Поэтому он и не смог объяснить, каким образом из чувственных впечатлений возникает *чувственный мир*, порядок и связь вещей, словом, созерцаемый и познаваемый мир. Такого, сделавшего целую эпоху воззрения, достиг только Кант, чем и обосновал тот истинный и глубокомысленный идеализм, который он сам, в отличие от догматического и эмпирического (Беркли), назвал критическим или трансцендентальным. "Он пытался доказать, что тот объективный порядок

во времени, пространстве, причинности, материи и т. д., на котором, в конце концов, покоятся все процессы реального мира, при строгом рассмотрении не может быть даже *мыслим* как сам по себе существующий, то есть как порядок вещей самих в себе или как нечто абсолютно объективное и безусловно существующее, так как если попытаться довести такое воззрение до конца, то оно приводит к противоречиям. Показать это было целью антиномий".¹⁸⁰

В учении о полной идеальности чувственного мира и его возникновении из чувственности и способности познания Шопенгауэр полностью солидарен с Кантом; его "основное идеалистическое воззрение" коренится в "Критике чистого разума", каковы бы ни были в частности те возражения, которые он направил против последней.

Куда же девается в соответствии с основным идеалистическим воззрением реальность внешнего мира, тел, материи? В этом пункте Локк и Беркли расходятся друг с другом: первый признавал реальность материи (материю как вещь в себе), последний отрицал ее. С точки зрения трансцендентальной философии материя является необходимым предметом нашего созерцания и опыта, поэтому она имеет "эмпирическую

реальность", причем все-таки ее характер идеальности (представимости) не терпит ни малейшего ущерба: она – необходимое представление, но тем не менее – представление; она – необходимый объект опыта, но тем не менее объект или только представляемая сущность.¹⁸¹

Так как внешний или объективный мир состоит из вещества, а субстанция последнего – из материи, то вместо слова "объект" можно сказать просто "материя" и отношение "субъекта и объекта" уподобить отношению "субъекта и материи" или отношению "интеллекта и материи". То и другое неразрывны, то и другое – вещи соотносительные. Непонимание этого, по мнению Шопенгауэра, – основная ошибка всех прежних систем. Указанное отношение понимается неправильно, если на объект или на материю смотрят как на вещь в себе и из нее выводят субъект: таким образом возникает *материализм*. Оно понимается неправильно, если субъект отрывают от объекта или материи и рассматривают как вещь в себе, чтобы вынести из него объект; таким образом возникает *спиритуализм*. Оно понимается неправильно, если то и другое рассматривают как вещи в себе и противопоставляют друг другу, тогда как они

необходимо связаны друг с другом и неразрывны между собой: таким образом возникает *дуализм*. Оно понимается неправильно, если этот дуализм отрицают таким образом, что интеллект и материя (субъект и объект) отождествляются и считаются противоположными атрибутами одной и той же вещи, так как они все-таки не одно, но коррелируют: таким образом возникает *спинозизм*.¹⁸²

Чтобы ясно представить указанное отношение, Шопенгауэр изображает "субъект" и "материю" ведущими диалог, в котором сначала каждый из собеседников утверждает свое единственное значение, под конец же наступает взаимное соглашение: "Таким образом, мы неразлучно связаны друг с другом, как необходимые части одного целого, которое обнимает нас обоих и благодаря нам существует. Только недоразумение могло поставить нас во враждебные отношения друг к другу и довести до того, что один оспаривает наличие другого, которым поддерживается его собственное. Это включающее обе части целое есть мир как представление или явление".¹⁸³

3. МИР КАК СОН

Но если чувственный мир существует только в представляющем субъекте, поддерживается им и не имеет независимой от него, существующей самой по себе реальности, но только является имеющим ее, то в таком случае феномен нашего мира, в сущности, лишь наш мозговой феномен; мы же, представляя себе вещи вне нас, объаты видимостью действительности, видимостью, за которой нет ничего и которая обманывает нас (подобно тому как путешественник в пустыне, томящийся жаждой, воображает, будто он видит вдали воду, а видит только песок, на котором играет солнечный свет). Как представляющие существа, мы вынуждены представлять кажущийся мир, который связан с нами, как Майя с творящим богом в индийской мифологии.¹⁸⁴

Таким образом, мир как представление, собственно, не переживается нами, но воображается и грезится. Вещи, которые являются нам сущностями вне нашего представления и независимыми от него, подобны сновидениям, среди них и мы сами, наше собственное бытие и жизнь. Мы – тени, которые

грезят о тенях. "Человек – сон тени", – говорит Пиндар. А Софокл в "Аяксе": "Теперь я вижу, что все мы, живущие, не более как бесплотные образы и мимолетные тени". И Шекспир в "Буре": "Мы из того же вещества, из какого сделаны сны, и наша кратковременная жизнь окружена сном". Одно из глубочайших поэтических произведений, "в какой-то мере метафизическая драма" – это пьеса Кальдерона "Жизнь – это сон". Там говорится: "В этом чудном мире вся жизнь только сон, и человек (теперь я вижу это) только видит во сне всю свою житейскую суету; словом, на этом земном шаре все только грезят, когда живут".

Наши жизненные состояния чередуются между сном и бодрствованием, между сновидениями и представлениями наяву. Как они различаются? По какому признаку можно с полной достоверностью узнать, что я теперь не грежу, но бодрствую? В первом из своих размышлений Декарт говорил: "Тщательно обдумав дело, я не нахожу ни одного признака, чтобы уверенно различить бодрствование от сна. До такой степени они похожи друг на друга, что я становлюсь в тупик и не знаю, не грежу ли я в настоящую минуту".¹⁸⁵

Шопенгауэр соглашается с приведенными

поэтическими сравнениями. По его мнению, нет определенной границы, которая разделяла бы состояние бодрствования от состояния сна, кроме разве момента пробуждения, чувствительным образом прерывающего сонное состояние. Пока мы только представляем, мы витаем в мире видимости и сна. Бодрствующая жизнь – долгое сновидение, сон – короткое. Что наши представления в состоянии бодрствования упорядочены и связаны, во сне же беспорядочны и бессвязны, этому он не придает значения. И в сновидении есть связь и порядок, которые принадлежат книге нашей жизни и заимствованы из нее, но как бы отрывками и кусками. Жизнь наша походит на книгу, которую мы прочитываем от начала до конца, строчку за строчкой, лист за листом. Чтение утомляет. Время от времени мы нуждаемся в отдыхе и спокойствии, наступает пауза, во время которой мы не читаем книги жизни, но перелистываем ее; иной раз нашим глазам попадают отрывки из прочитанных страниц, иной раз что-нибудь из еще не известного и не читанного листа. Мы не проводим здесь сравнения дальше, чем это сделал сам Шопенгауэр. Но мы видим, как уже в основании его учения сон выступает в виде очень важной и интересной проблемы, которая

нуждается в более глубоком и тщательном исследовании. Тридцать лет спустя, в статье "О духовидении и о том, что связано с ним" он пытался дать разрешение этому вопросу в своем последнем произведении.

Поскольку мир как представление простирается очень широко и наш кругозор находится внутри него, мы оказываемся объатыми видимостью действительности – видимостью, за которой скрывается опять-таки видимость и больше ничего. Существует ли за ней еще что-нибудь совершенно другое, совершенно отличное от всякой видимости и всякого явления, истинно сущее, действительное и действующее, – этот метафизический, нацеленный на вещь в себе, вопрос вынуждает нас полностью покинуть область явлений. Но в любом случае мы можем его поставить только тогда, когда полностью изучим мир как представление.

Глава пятая
ДВОЙНОЙ ИНТЕЛЛЕКТ.
ПОЗНАНИЕ РАЗУМА.
СОЗЕРЦАТЕЛЬНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
И ПОНЯТИЯ

I. ПРОСТОЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Существует только один понимаемый и познаваемый нами мир, но мы имеем две (описанные уже в пропедевтическом сочинении) познавательных способности: рассудок и разум; с помощью первого осуществляется чувственное или созерцательное познание, второй – рефлектирующее или мыслящее; дело рассудка – объекты, то есть созерцательные представления или представления вещей, дело разума – представления представлений или понятия.

Для познаваемости и созерцаемости мира (чувственного мира), требуются два условия: во-первых, способность тел действовать друг на друга и, во-вторых, способность некоторых тел не только испытывать воздействия, но и ощущать их; эти чувствующие тела – тела животных, среди них и наши тела. Ощущение состоит в

непосредственном сознании внешних воздействий или перемен, испытываемых телом. Если бы их не ощущали, мир остался бы непредставимым и непознаваемым: поэтому чувственные ощущения суть *исходные пункты* мира как представления; поэтому первый и непосредственный объект нашего созерцания – собственное тело, все другие тела суть опосредованные объекты, одно лишь оно – непосредственный.¹⁸⁶

Чувственные ощущения – только исходные пункты нашего созерцания и восприятия, а не сами они. Разница между тем и другим уже подробно рассмотрена и изложена выше. Без *каузального* понимания наших чувственных впечатлений мы бы не вышли из наших телесных состояний и раздражения и никогда бы не достигли представления чувственных объектов и чувственного мира. Каузальный способ представления, то есть применение времени, пространства и причинности к чувственным впечатлениям, есть функция животно-человеческого интеллекта в его бесконечной постепенности от самой низшей ступени до самой высокой. Способность отыскивать причину к данному ощущенному действию есть *проницательность*, а ее

противоположность – *глупость*.

Такой причинный способ представления есть простой интеллект. Он порождает восприятие; поэтому идея причины не может быть оправдана лишь через последнее и произойти из него. Причинность есть форма нашей познавательной способности; таким образом, она априорна, как и эта последняя; поэтому ошибочны и ложны все попытки, которые стремятся эмпирически обосновать понятие причины. Точно также а priori достоверно, что причина и действие образуют последовательность во времени: нелепо считать их одновременными; тогда изменения в мире должны были бы быть одновременными и мировой процесс должен был бы закончиться в один момент. Всякая причинность есть последовательность во времени, но не наоборот; ни последовательность во времени не производит видимости причинности, как полагал Юм, ни причинность не образует объективной последовательности во времени, как думал Кант. День и ночь искони следовали друг за другом, и никакая другая последовательность не обыденна до такой степени, как эта, однако день не причина ночи и не считается такой.¹⁸⁷

II. ДВОЙНОЙ ИНТЕЛЛЕКТ

1. ЗНАЧЕНИЕ УНИВЕРСАЛИЙ

Первый и простой интеллект, который бывает только воспринимающим и чувственно представляющим, существует у нас наравне с животными, хотя мы обладаем им и проявляем его в более высокой степени и в более широком объеме; мы отличаемся от всех животных способностью к рефлексии, этим вторым интеллектом, который относится к представлениям как представляющий, то есть мыслящий. Созерцательные представления – первообразы, рефлексивные – их рефлексы, отражения или копии, которые становятся тем менее созерцательными и тем более общими и отвлеченными, чем дальше идет рефлексия. Рука об руку с рефлексией идет абстракция. Отвлеченные представления, так как они охватывают и соединяют в себе общие признаки многих представлений, называются понятиями. Чем созерцательнее (нагляднее) представления, тем они конкретнее, чем более общие, тем абстрактнее. Конкретные представления

Шопенгауэр образно называет нижним этажом в здании рефлексии, абстрактные – верхними этажами. Каждое понятие претендует на некоторое универсальное значение, поэтому все они, в отличие от созерцательных или единичных представлений, могут быть названы "универсалиями".

Весь мир понятий образует известное царство постепенности, которое восходит от самых низших и самых специальных, через виды и роды, к самым абстрактным или общим. Чем специальное и наглядные понятия, тем реальнее их значение; чем они общее и отвлеченное, тем они номинальнее, потому что не могут быть выражены чувственными объектами, а только знаками, словами, именами. Ввиду этого постепенного распорядка или, "иерархии понятий", можно до некоторой степени уладить и разрешить спор, который в век церковного господства вели реалисты и номиналисты. Когда встает вопрос о самых узких понятиях, то реалисты "почти правы"; по отношению же к самым общим правы, напротив, номиналисты; первые могли бы опираться на нижнюю оконечность пирамиды, последние – на верхнюю. Но если понять и обсудить этот спорный вопрос с точки зрения схоластики, то Шопенгауэр – самый

крайний номиналист, какими были отцы новейшей философии: Бэкон и Гоббс, а также Декарт и Спиноза.¹⁸⁸

2. ПАМЯТЬ

Только с помощью рефлексии и понятий мы в состоянии многое мыслить в одном, обобщать и группировать наши созерцательные представления, подразделять и упорядочивать их необозримую, запутанную массу, сохранять и удерживать их в понятиях. Мир наших понятий – это наш чувственный мир в компендиуме, так сказать – в карманном формате.

Созерцательные представления связаны с данными впечатлениями, с которыми они идут рука об руку. В понятиях они фиксируются. Поэтому только рефлексия делает возможными припоминание и память; рефлексия освобождает нас от впечатлений настоящего и именно благодаря этому открывает нам перспективу в прошлое и будущее; человеческий дух обдумывает и обсуждает как прошедшее, так и будущее: он крепок задним умом, как Эпиметей, и предусмотрителен, как Прометей!

Такого взгляда назад и вперед в собственную жизнь не имеет ни одно животное; даже самые умные, за исключением немногих слабых зачатков, не обладают способностью к рефлексии, а потому неразумны и беспамятны. То, что у

животных принято называть памятью, есть созерцающая, всегда определенная настоящим способность к воспоминаниям, их жизнь есть продолжающееся настоящее, их сознание – "простая последовательность настоящих моментов", в постоянной связи с их состоянием в каждую минуту. Что происходит в *них*, явствует нам то, что происходит *вокруг* них. Они имеют только впечатления и созерцательные представления, но не имеют ни понятий, ни намерений, ни скрытых и таких, которые нужно было бы скрывать, умыслов; поэтому они не способны на утаивание, на притворство и лицемерие, их поведение совершенно открыто и наивно, они так относятся к человеку, как прозрачный сосуд к непрозрачному, как стеклянный кубок к металлическому. Они живут буквально одним днем и переносят только актуальные, сиюминутные бедствия физического характера; поэтому они не испытывают душевных и воображаемых мук, этих величайших и наиболее горьких из всех бедствий. Так как они лишены представления о прошлом и будущем, то не могут терзаться ни воспоминанием о прошлых страданиях, ни страхом перед будущими, и, таким образом, их не касается бремя различных печальных и горестных аффектов, которые

нагромождает на людей осознание прошедшего и будущего, между прочим также терзаниями совести и страхом перед смертью.¹⁸⁹

3. ЯЗЫК, ЦИВИЛИЗАЦИЯ, НАУКА

Единственная функция рассудка – образование созерцательных представлений, единственная функция разума – образование понятий. Образованные понятия стремятся стать зафиксированными, наглядно представленными и переданными, что легче и целесообразнее всего достигается доступным слуху обозначением, то есть посредством высказывания, речь возникает из понятий, которые нуждаются в передаче и способны к этому. Животные не имеют понятий, поэтому у них нет и языка; часто одаренные голосом, они имеют недостаток не в органах, у них просто отсутствует потребность в разговоре, предмет для него и вместе с тем способность говорить.

Рефлексия расширяет наше сознание и позволяет проявляться в его кругозоре целостной *эпохе жизни*, благодаря чему пробуждается забота о будущем, появляются обдумывание и упорядочение *жизненных целей* и достигаются такое обсуждение и оценка побудительных мотивов, которое своим результатом имеет обдуманное и планомерное поведение; из взаимного, достигаемого посредством понятий и

языка, сообщения общепользовательных жизненных целей вытекает согласованная, объединенная, общественная деятельность, социальные учреждения, *цивилизация* и государство.

Из сравнения понятий получаются суждения, из их обоснования и комбинации – *наука*, уже полученные ранее общие знания сохраняются в памяти, в языке и в письме и образуют исходные пункты для новых способных к дальнейшему развитию сведений. Так развивается человеческое знание. Так получается, что понятия приносят тройную неизмеримую пользу: они производят язык, цивилизацию (обдуманное поведение) и науку; они отличают человеческое сознание от животного и образуют человечество.¹⁹⁰

4. ПРОЦЕСС МЫШЛЕНИЯ. АССОЦИАЦИИ

Сознание не переносит пустоты; оно стремится быть занятым представлениями и мыслями. Ничего не совершается без причин. Никакое представление не может существовать в нашем сознании, ничто новое не может туда проникнуть без повода. Этот повод может возникнуть или извне, через чувственное впечатление, или изнутри того запаса мыслей, которым мы располагаем: настоящая мысль пробуждает другую, эта в свою очередь вызывает новую; так соединяются друг с другом представления и образуют произвольную связь мыслей или "ассоциацию".

Легкость, с которой совершается подобное течение мысли, называется живостью ума; связь, способ сцепления, по которому одно звено следует за другим, называется законом ассоциации. Шопенгауэр выводит три закона, это закон основания и следствия, закон сходства или аналогии, закон одновременности или пространственной смежности: ход идей по первому закону характеризует людей мыслящих, по второму – остроумных, по третьему –

ограниченных. В двух последних случаях связь собственно не закономерна, а случайна: в одном представлении нам произвольно приходит на ум другое, будь то по их сходству или по смежности; это тот род нечаянных мыслей, который принято называть *à propos*.

Изопренность языка и речи основывается на словесной памяти, а она – на ассоциации слов и понятий, которая бывает или двойной, или односторонней связью. Двойной, когда языком владеют так, что говорят на нем: в этом случае слово неразрывно связано с понятием, а понятие – со словом. Если же, напротив, язык изучен только теоретически, без практического применения, то связь пока еще односторонняя, она имеется между словом и понятием, но не наоборот; мы знаем, что означают слова, когда мы читаем их, но как только мы начинаем говорить, нам не хватает слов. Упражнение и привычка в разговоре устанавливают между словом и понятием такое взаимное сцепление и такую связь, что то и другое представляют неразрывное целое и в связи с одним тотчас же появляется другое.

Без повода нет никакой связи, никакого представления. Поэтому случается, что мы нередко не можем вспомнить самых известных

вещей, что в данную минуту нам ничего не может прийти в голову из того, что мы только что читали или слышали и хотели бы сообщить, так как недостает повода, который пробуждает представления и дает им ход. Не только различные виды ассоциации направляют и изменяют процесс нашей мысли, но последний нередко прерывается разнообразными впечатлениями внешнего мира: отсюда разбросанность и *рассеянность*, в которых находятся наши обыденные представления. И так как прерванные представления могут быть возобновлены только по определенному поводу, то если повод отсутствует, они не возобновляются, то есть забываются. Эта неминуемая рассеянность и забывчивость принадлежат к существенным несовершенствам нашего интеллекта.¹⁹¹

III. УЧЕНИЕ О РАЗУМНОМ ПОЗНАНИИ

1. ЛОГИКА

Соответственно двум способностям познания Шопенгауэр и свое учение о познании подразделяет на две области: на учение об умственной деятельности (*διάνοια*) и на учение о разумной или мыслительной деятельности; первое он называет дианоэлогией, второе по традиции – логикой. Соответственно точной связи между разумом и языком, которые по-гречески и по-итальянски обозначаются одним и тем же словом (*ὁ λόγος*, *il discorso*), учение о разумном познании имеет дело с искусством или техникой мышления, научного диалога (*διαλέγεσθαι*) и образной речью: оно распадается поэтому на три области: логику, диалектику и риторику. Для логической мышления достаточно одного лица, для диалога – двух, речь же обращается ко многим; поэтому Шопенгауэр сравнивает три названные дисциплины с тремя числами: единственным, двойственным и множественным; тема логики имеет монологический характер, тема диалектики –

диалогический, тема риторики – панегирический.¹⁹²

Что касается логики, то Шопенгауэр посвятил ей несколько размышлений; он знает ее и рассуждает о ней только по образу школьной логики, которая не требует никакой реформы, кроме упрощения, и не содержит никаких других правил, кроме тех, которым мы и без нее сами следуем в наших рассуждениях. Правила эти не имеют никакой теоретической пользы, их формула гласит: "Ты должен делать то, что ты делаешь".

Известные четыре закона мышления, или "металогические истины", могут быть сведены только к двум: к закону исключенного третьего и закону достаточного основания; на первом, заключающем в себе закон тождества и противоречия, основывается *мыслимость*, на втором – *истинность* наших суждений.

Из сравнения представлений получаются понятия, содержание (признаки) и объем (сфера) которых находятся в обратном отношении друг к другу. Сферы понятий, образно представленные в кругах, или тождественны (равнозначные понятия), или нетождественны; в последнем случае они исключают друг друга или полностью, или отчасти, или одна в полном своем объеме

включается в другую.

Здесь следует различать три возможности: 1) включенных сфер – *одна*, и она наполняет включающую только отчасти; 2) включенных сфер, которые наполняют включающую только отчасти, – *несколько*; 3) включенных сфер *несколько*, и они *полностью* наполняют включающую. Отношение понятий *лошадь* и *животное* служит примером для первого случая, отношение понятий *вода* и *земля* к понятию *материя* – для второго случая; отношение *трех видов* треугольника к понятию *треугольника* – для третьего случая.

Из сравнения понятий получаются *суждения*, учение о которых Шопенгауэр старался упростить в том смысле, чтобы, по сути, не было никаких других суждений, кроме простого категорического, которое сводится или к всеобщему утвердительному, или к всеобщему отрицательному.

Единичное суждение, с логической точки зрения, должно считаться общим, равно как и частное, как только язык позволяет слово "некоторые" выразить словом "все": некоторые деревья приносят чернильные орехи, то есть все деревья – дубы; некоторые люди черные, то есть все люди – негры и т. д.

Условные и разделительные суждения – не простые, а сложные суждения, то есть это логические отношения между суждениями.

Из сравнения суждений, два из которых имеют одно из своих понятий общим, получаются умозаключения. Заключительное предложение скрыто в посылках и открывается в выводе. Сравнение суждений касается или субъекта одного и предиката другого, или субъекта обоих, или предиката обоих: таким образом возникают три известные фигуры умозаключения.

Представлять отношения понятий означает судить, представлять отношения суждений – значит умозаключать. Обоснование суждения совершается посредством другого суждения, то есть через основание познания, выраженное в понятиях: в этом заключается формальная или логическая истина. Понятия же коренятся в созерцательных представлениях, вследствие чего все суждения должны в конце концов обосновываться посредством созерцательных представлений: в этом состоит их материальная, созерцательная неопровержимая истина, ибо созерцательные представления не могут противоречить друг другу.

Совокупность таких истин составляет науку. Созерцательные представления – не понятия, но

они фиксируются в понятиях и остаются таковыми в нашем мыслящем или абстрактном сознании. Поэтому наука состоит не из понятий, как говорил Кант, а в понятиях, – положение, которое Шопенгауэр повторяет неустанно и выразительно.¹⁹³

2. ДИАЛЕКТИКА И ЭРИСТИКА

Единственная практическая польза, которую приносит логика, проявляется в диалектике. В диалоге возникает несогласие, противоречие в воззрениях, что ведет к диспуту или спору, технической изощренности в котором научает эристика. И вот эта практическая польза логики главным образом заключается в том, что благодаря ей мы распознаем ошибочные и обманчивые умозаключения, хитрости и уловки, обманы и мнимые основания, с помощью которых сражаются и часто побеждают в диспутах. Намереваясь указать и осветить эти окольные дороги, Шопенгауэр хотел найти побудительные причины, вызвавшие к жизни логику; он считает ее дочерью эристики, которая особенно успешно применялась мегарской школой.

Существенную часть мнимых ценностей, заслоняющих свет, составляют мнимые основания, в особенности предумышленные, которые пускаются в ход для того, чтобы ввести других в заблуждение. Отсюда – тот живой интерес, с которым Шопенгауэр уже в качестве пессимиста должен был относиться к эристике и

который побудил его написать обстоятельное исследование о ней, переизданное им в сокращенном варианте в последнем из своих произведений.¹⁹⁴

Если предположить равенство оружия, в силу которого неучи и глупцы устраняются от всяких диспутов, как люди неравного происхождения от турнира, – для спора против какого-нибудь тезиса, по его мнению, существуют два способа и два пути. Эти способы – возражение доводами по существу и возражение аргументами личного характера (*argumenta ad rem* и *ad hominem*); последние стремятся поколебать противника, поставить его в затруднительное положение и привести в смятение: например, когда против естественнонаучных положений приводят аргументы из Библии. Упомянутые два пути, это прямой и косвенный. Первым оспаривают основания противника, правильность его посылок или заключений; вторым – нападают на следствия, выставляя против них или противоречащий им факт (инстанцию), или какие-либо другие положения, которых противник не оспаривает, или, наконец, неоспоримую, неопровержимую истину (апагогическое доказательство). В последнем случае противник подводится к абсурдности

собственных выводов, "ad absurdum".

Шопенгауэр сравнивает искусство спора с искусством фехтования, объективный процесс в первом – с правильными ударами в последнем, мнимые основания – с финтами, личные нападки – с запрещенными ударами. Финты в искусстве спорить – это рассчитанные на обман и смущение уловки и увертки, так называемые "хитрости" или "стратагемы", которых в неопубликованном ранее и лишь ныне обнародованном посмертном этюде насчитывается 36, тогда как в приведенной главе "Парерга" их отмечено только три: распространение, недобросовестный вывод следствий и диверсия. Когда положение противника обобщают и берут в таком объеме, который уничтожает его значение, это называется "распространением". Если из положения противника выводят несправедливые, противоречащие его воззрениям и намерениям следствия, то это есть "недобросовестный вывод следствий". Наконец, когда не хватает доводов, даже мнимых, дело бросают, меняют *status controversiae* (предмет спора – *лат.*) и перепрыгивают на другие предметы, для чего повод может представиться каждую минуту: в этом состоит "диверсия".

Среди приемов искусства убеждения

вышеупомянутое ложное распространение или ложное обобщение положений наиболее употребительное и популярное средство. Что применимо к некоторым, то применяют ко всем. Речь Антония в шекспировском "Юлии Цезаре" кишит подобными софизмами. Если все добрые друзья, все сострадательные и щедрые люди нечестолобивы и невластолобивы, то таким был также и Цезарь!

Из частных посылок не вытекает ничего. Если же посылкам придают видимость общего значения, то заключения вытекают беспрепятственно и одну и ту же вещь можно доказать как А, так и не-А. Таким способом, представив фигурами на таблице совпадение сфер понятий и основанные на нем ложные заключения, Шопенгауэр доказал на примере путешествий (*perigrinari*), что они и многостороннее добро и многостороннее зло.¹⁹⁵

3. РИТОРИКА. ДРЕВНИЕ ЯЗЫКИ, НЕМЕЦКИЙ ЯЗЫК

Другое, весьма действенное средство искусства убеждения, которое Шопенгауэр показывает только в "Дополнениях" и поясняет примером, указывая на известную речь Антония, состоит в том, что выводы приводятся как бы прикрытыми и обнаруживаются лишь тогда, когда души достаточно подготовлены для того, чтобы воспламениться. Дело Антония было бы проиграно, если бы он немедленно объявил, что стремится доказать, будто Брут не прав и Цезарь не был честолюбив. В высказываниях, в которых никто не замечает, какими важными, зловещими послылками являются эти, по-видимому, безобидные положения, он начинает изображать, как Цезарь был верным и справедливым в дружбе, как бескорыстен в государственной деятельности, как сострадателен к бедным и т. п. После того как он этим рассказом растрогал толпу, пусть она сама сделает вывод: "Разве все это похоже на властолюбие Цезаря"?¹⁹⁶

В искусстве истинной риторики, в особенности научной, в обращении с языком, в

ясности, простоте и краткости выражения Шопенгауэр прославляет образцы и школу древних, он жалуется на то, что латинский язык перестал быть мировым языком и что место мировой литературы заняли литературы национальные. Изучение древних языков, основательное знакомство с произведениями древних есть, по его мнению, единственный фундамент истинного воспитания и образования, не только научного, но и чисто человеческого. Наше историческое прошлое коренится в грубых культурных условиях средневековья, которыми руководил церковный и рыцарский строй и от которых нас освободила и снова сделала людьми лишь эпоха Возрождения.

"Очень метко изучение древних писателей называют *гуманистическими занятиями*, ибо благодаря им ученик прежде всего опять становится *человеком*, вступая в мир, еще свободный от уродливых гримас средневековья и романтики, которая позже настолько глубоко проникла в людей Европы, что и теперь еще каждый из нас рождается окрашенным ею и, для того чтобы вновь стать *человеком*, должен сначала стереть ее с себя". "Без школы древних ваша литература вырождается в пошлую болтовню и плоское филистерство!"

Даже в пользовании нашим собственным языком, особенно в его письменном и литературном виде, древние должны служить нам примером. Немецкий язык, вследствие своего происхождения (подобно скандинавским) из готского, так же близко стоит к санскриту, как греческий и латинский, на него надо смотреть как на относительный праязык, а по своему богатству слов и форм, по своему лексическому и грамматическому развитию он почти равен греческому. "Язык, – говорит Шопенгауэр, – *единственное* явное преимущество, которое немцы имеют перед другими нациями, так как он гораздо более высокого достоинства, нежели прочие европейские языки, которые по сравнению с ним не более как *patois*".¹⁹⁷

И вот это удивительный художественный инструмент, способный выражать и изображать мысли в их тончайших расчленениях, искажается в руках пошлых и неграмотных писак. Обиходный язык кишит ошибками, погрешностями против словоупотребления и грамматики, против значения слов, формальных слов и флексии. Не будучи в состоянии оценить пример древних и следовать ему в отношении истинной краткости и силы выражения, пишут многословно насчет ясности и точности смысла; в

то же время позволяют себе всевозможные сокращения слов и речи, погрешая против их значения, грамматики и благозвучия, чтобы придать речи вид сжатости.

Так например, избегают вспомогательных глаголов и употребляют для обозначения прошедших действий, хотя они были завершены и давно прошли, *imperfectum*; сюда присоединяется бессмысленное обрезание слов и скупость на слоги: говорят "Vergleich" вместо "Vergleichung" (ошибка, которую Шопенгауэр метко осудил, но в которую сам не раз впадал), равным образом "Hinweis", "Nachweis", "Bezug" вместо "Hinweisung", "Nachweisung", "Beziehung" и т. д. Как нельзя сказать "Vergleich" вместо "Vergleichung", так же точно нельзя сказать "Versuch" вместо "Versuchung" и т. д.¹⁹⁸

Из любви к мнимой краткости, с поистине изысканной безвкусицей и неловкостью изобретается множество слов, противоречащих духу языка, неблагозвучных, чудовищных, которые тотчас же входят в обиход и переходят в газеты и даже официальные бумаги (если не идут из них). Шопенгауэр не может вдоволь насмеяться над тем, что вместо "die gegenwärtige Zeit" говорят "die Jetztzeit".

Как он посмеялся бы над нынешним

искажением языка! То, что само собой понятно, называется само собой понятным, "selbstverständlich", то, что приложимо в данном случае – "desfallsig", и (венец безвкусицы и бессмысленности) то, что имеет отношение к определенному предмету, называют "diesbezüglich"! Эти изобретения вошли в обиход в самое последнее время, люди говорят и пишут "selbstverständlich" и слынут светлыми головами; они считают себя мастерами краткости, когда говорят "diesbezüglich". И еще говорят об обучении немецкому языку, которое следовало бы ввести вместо обучения латинскому и греческому!

4. СМЕШНОЕ. ОСТРОУМИЕ И ГЛУПОСТЬ. ИРОНИЯ И ЮМОР

Двойственностью нашего интеллекта Шопенгауэр объясняет специфически человеческое явление *смешного* и *смеха*. А именно, если мы сравним созерцательные представления с понятиями, то обнаружится примечательное двойственное отношение: они похожи на представления, так как произошли из них и представляют их отражения или снимки; в то же самое время понятия и не похожи на них, даже противоположны им, так как абстрактны, тогда как созерцательные представления конкретны; поэтому те и другие могут как согласоваться между собой, так и противоречить друг другу. И такое же двоякое соотношение существует между созерцательным и отвлеченным познанием.

На совпадении того и другого основываются истина нашего познания и *серьезность* нашего воззрения на жизнь; напротив, на их контрасте или их несовместности – комический характер представления, *смешное* во всех его разновидностях. Освещение вопроса о

происхождении смешного и обоснование его теории Шопенгауэр ставит себе в особенную заслугу. По какому праву? Оставим этот вопрос без ответа.¹⁹⁹

Форма наших суждений состоит в том, что мы представляем наши созерцания посредством понятий или подчиняем их последним. Наши обычные суждения суть выражения согласия между понятием и созерцательным представлением. Если же отношение между тем и другим – не согласие, а *контраст*, то суждение необычно, неожиданно, парадоксально. Мы поражаемся таким способом представления, и внезапное восприятие последнего производит впечатление смешного и вызывает смех.

Основная форма всего смешного состоит в этом "парадоксальном подведении", в этой несовместимости созерцания и понятия. Поэтому, где нет понятий, не может быть и такого *контраста*, а стало быть, и явления смешного и смеха: животные, не имеющие ни рефлексии, ни понятия, ни языка, не смеются, так же как и не говорят.

Явление смешного может быть рассмотрено как умозаключение: большая посылка есть общее суждение, обладающее бесспорной истинностью, меньшая посылка – частное, созерцательное

суждение, которое, по-видимому, согласуется с общим, в действительности же составляет с ним контраст; вывод же дает смешное представление. Но так как меньшая посылка может состоять или в простом суждении, или в действии, то смешное подразделяется на два вида: на смешное в мысли и на смешное в действии: смешная мысль есть *шутка*, смешное действие – *глупость*.

Положим, например, что на могильных надписях детей называют "милыми, рано сорванными лилиями", но если такой лилией будет назван маленький негр, то получается смешное впечатление. Воин, павший в битве, уложив много врагов, заслуживает надписи: "Здесь лежит он, как герой, а убитые покоятся вокруг него". Но представьте под видом этого героя врача среди своих умерших пациентов, и вам бросится в глаза сатирический и смешной контраст. Обычно хвалят верного пастыря, бодрствующего над своими спящими стадами; когда же, как в известной эпиграмме, этим добрым пастырем является проповедник, паства которого спит, в то время как он разглагольствует, то мы найдем шутку и смешной и остроумной. Встретить старых добрых знакомых очень приятно; но если под старыми добрыми знакомыми разумеются арии новой

оперы, как это встречается в одной остроте Зафира, то мы непременно рассмеемся.

Слова имеют много значений: в их конкретном и абстрактном (собственном и несобственном) значении они доставляют очень благодатный материал для острот, которые называются игрой слов и весьма отличаются от простых острот, построенных на созвучии, так называемых каламбуров, на что Шопенгауэр не обратил достаточного внимания. Обширное поле для игры слов – *двузначность* (экивок), которая с особенным предпочтением выражается в непристойных речах (*сальностях*).²⁰⁰

Если действовать в соответствии с абстрактными понятиями и не суметь приспособить их к действительным, данным в созерцании, условиям жизни, то возникает несообразный и глупый *образ действий*, который заставляет нас смеяться. Величайший пример таких глупостей представляют подвиги Док *Кихота*. Отвлеченный рыцарский долг зовет на борьбу с чудовищами мира, к которым принадлежат великаны. Если же за великанов принимаются ветряные мельницы, то борьба превращается в глупость, которую можно разложить в следующее умозаключение: в большей посылке стоят обязанности рыцарства

по отношению к великанам, в меньшей – фигурируют ветряные мельницы в качестве великанов, и как вывод – глупая борьба Дон Кихота. Что нужно помогать угнетенной невинности, это очень благородная и рыцарская идея; но кто считает арестованных преступников угнетенной невинностью и стремится их освободить, будет уже не героем, а глупцом.

Подобное же отношение замечается в *мюнхаузиадах*, только с той особенностью, что в них рассказываются парадоксальные события и представляются как в высшей степени удачные. Совершенно справедливо, что от холода тела замерзают, а от тепла оттаивают; но если в данном случае подразумеваются звуки и мелодии, которые будто бы замерзли в почтовом рожке, а затем оттаяли в гостинице и вдруг вырвались и начали трубить, то такая подтасовка в высшей степени смешна и забавна.

К глупостям, которые становятся смешными, Шопенгауэр вполне основательно относит и *педантизм*, как он проявляется у некоторых ученых, у всевозможных доктринеров, у тех людей, конек которых – максимы и принципы, которые трактуют жизнь по своим отвлеченным шаблонам и благодаря этому впадают во всякого рода несообразности и смешные нелепости.

Остроумие и глупость идут рука об руку, когда первое надевает маску последней и принимает вид дурацкого действия, чтобы произвести как можно более наглядное и забавное впечатление. Примеры таких остроумных глупостей и дурацких острот – народные шутки, фарсы и т. д. Шутник в народной комедии – *гансвурст*, забавник при дворе – *придворный шут*. Когда шут в "Короле Лире" предлагает свой колпак королю, раздарившему свою корону, то такой поступок является выражением очень меткой, остроумной и смешной выходки.

Намеренно смешное есть шутка, а ее противоположность – серьезность. Шутка под маской серьезности есть ирония, серьезность под маской шутки – юмор. Люди обычно имеют очень высокое мнение о собственной личности, каждый дурак считает себя благоразумным и мудрым, как бургомистр из Сардама или граждане Шильды. Между понятием, которое имеет о самом себе подобный дурак, и тем, что он есть в действительности или как предмет нашего созерцательного представления, – широкая пропасть; такая же пропасть лежит между его понятиями о себе и нашими понятиями о нем. Поэтому к такой личности следует относиться не серьезно, но шутя, и освещать и разоблачать ее

как смешную фигуру, какой она и является в действительности. Это достигается путем *иронии*, как ею пользовался *Сократ*. Ибо как только глупости придают вид мудрости, а ограниченной голове – образ основательного мыслителя, карикатура обнаруживается и яснейшим образом бросается в глаза.

Но существуют такие высоты мировоззрения, с которых мы видим не только глупости абдеритов, но и всего человечества, которым владеют химеры и мнимые ценности, и наконец вообще прозреваем ничтожество мира: тогда последний перестает импонировать нам, мы перестаем серьезно относиться к нему и позволяем мирской суете и житейским превратностям производить на нас только комическое впечатление. Такой возвышенный способ созерцания и душевное настроение, основывающееся на глубоком познании, есть юмор: серьезность в одеянии шутки, "дитя возвышенного и смешного", как выражается Шопенгауэр. Нужно стоять на высочайшей точке мировоззрения, чтобы смотреть на мир сверху и быть в состоянии увидеть низменность его положений и настроений; нужна даже полнейшая духовная свобода и самая настоящая глубина души, чтобы познать вместе с Гамлетом, как узки

и пусты, как пошлы и бесполезны всякие стремления этого мира. Шопенгауэр в своем объяснении юмора справедливо указал на субъективный характер этого рода созерцания и на примере Гамлета.

Существует два рода юмора и юмористического мировоззрения. Тема того и другого – контраст, который составляет основную форму смешного и составляет противоположность между созерцательным и отвлеченным познанием, между действительностью и понятиями. В этом контрасте побеждает или созерцаемый действительный мир, так что отвлеченные понятия и идеи посрамляются и становятся смешными для него, как например глупости Дон Кихота, – или же победу одерживает истинное, прозревающее мирскую суету познание и в свете смешного обнаруживает, насколько глубоко внизу находится вся эта суета: таково пессимистическое глубокомыслие Гамлета. Об этом роде юмора мы уже говорили.

Абстрактные представления с их широкой кругозором в прошлое и будущее заключают в себе все царство забот и страха, печальных и горестных душевных состояний. И вот если созерцательные представления одерживают

победу над отвлеченными, а те терпят смешное поражение, то мы смеемся охотно и от всей души; неестественное наслаждение настоящим одержало победу над прошедшим и будущим со всеми их тревогами и заботами. Это юмор жизнерадостности, радостное чувство, добрый юмор, который называют также добрым расположением духа, которое не позволяет омрачить или опечалить для себя текущую минуту и все гнетущие представления устраняет шуткой. "Дела, заботы – все на завтра, только назавтра они хороши!".

Эффект смешного всегда предполагает поразительное впечатление. Чем реже случаи удивления по мере роста жизненного опыта и духовного развития, тем реже становятся возбуждающие смех поводы, тем утонченнее они должны быть, тем более требуется ума и остроумия, чтобы вызвать их: напротив, дети и неразвитые люди, которых поражает все, что угодно, склонны ежеминутно смеяться. Существуют также недумающие люди, которые никогда не перестают поражаться, так как они никогда не научаются понимать связь вещей. Если этих неразумных людей назвать дураками, то справедлива будет поговорка, гласящая: "Дурака можно узнать по частому смеху".

Веселому жизненному юмору
 противопоставляется возвышенный мировой
 юмор, как он выражается в словах персидского
 поэта:

Утратишь ли власть над миром –
 Не горюй: это – ничто.
 Приобретешь ли власть над миром –
 Не радуйся: это – ничто.
 Минуют радости и печали;
 Ступай мимо мира; все это – ничто.

Глава шестая

ОТ УЧЕНИЯ О ПОЗНАНИИ – К МЕТАФИЗИКЕ

I. ЗНАНИЕ И ЧУВСТВО

Мы приписали животным распознавание, человечеству – знание и науку, как познание, зафиксированное в понятиях, сохраненное в памяти и языке, а поэтому упорядоченное и связное. Понятия – это отвлеченные представления, результат деятельности рефлексии и разума. Поэтому мы можем обозначить знание как разумное состояние познания или как отвлеченное сознание. Только в человеческом сознании содержится гораздо больше, нежели в абстрактном сознании, которое составляет только часть первого. Этот излишек, весьма обширный по объему и весьма различный по содержанию, не познается, подобно познаваемым объектам, но *чувствуется*.

Поэтому Шопенгауэр подразделяет наше сознание в целом на область знания и область чувствования, или разумного познания и чувства. То, что не присутствует в нашем сознании в

форме понятий и знания, то присутствует в нем в форме чувства. Что не попадает в область разумного познания, попадает в область чувств. Шопенгауэр определяет чувство посредством отрицательного понятия (подобно οὐκ ἄνθρωπος (не человек – греч.) Аристотеля), посредством такого суждения, которое логики называли бесконечным суждением. Чувство есть все то внутри сознания, что не носит характера знания или разумного познания.

Чувства бывают разного рода, как например природные чувства, которые вообще можно приравнять к ощущениям, комплекс самоощущений или аффектов, интеллектуальные, эстетические, нравственные, религиозные чувства и т. д. Эти виды чувств имеют в свою очередь подвиды, такие как специфические ощущения и аффекты – чувства правды, красоты, права, справедливости и т. д.

Шопенгауэр определял сущность и характер чувств только отрицательно, так же точно он объясняет и их происхождение. Кругозор разума и его понятий имеет свои пределы. Где этот кругозор перестает быть светлым и где объекты не познаются уже ясно и отчетливо, там они затемняются, и начинается осознание объектов, познанных неотчетливо или совершенно

непознанных, то есть то состояние сознания, которое проявляется как чувство. В уме эллинов горизонт мира не распространялся дальше границ распространения греческого языка, и негрекоязычные народы не различались между собой ясно и отчетливо; в глазах эллинского сознания они сливались в неясно представляемую массу народов, которая воспринималась и обозначалась как варвары. Подобным же образом религиозное сознание людей одной конфессии относится ко всем, кто не придерживается одной с ними веры, они представляются как неопределенная масса, воспринимаются и обозначаются как неверующие, еретики и т. д.²⁰¹

Согласно такому воззрению, чувство совпадает с неясным сознанием. Чем больше объекты удаляются от светлой сферы сознания, чем далее они отстоят от нее, тем более они принадлежат к теневой стороне чувств.

В высшей степени странная теория чувств, которая противоречит господствующему взгляду на их природу! Как раз те объекты, которые принадлежат нам самым близким и интимным образом, которые мы менее всего можем отличить и отделить от своего собственного существования, – именно они составляют

предметы наших чувств и считаются таковыми. Конечно, каждое чувство имеет свою оборотную сторону как раз потому, что мы нечто испытываем интимным образом, противоположное этому производит на нас неприятное, отталкивающее впечатление. Но очень характерно, что Шопенгауэр пытался объяснить только оборотные стороны чувств и построил теорию, которая распространяется только на отталкивающие и враждебные чувства, как будто бы они были единственно существующими. И объяснение этих, чувств должно было бы основываться не на убывающей ясности понятий, а на природе положительных чувств, для которых они являются оборотными сторонами или антипатиями.

II. НЕДОСТАТКИ ИНТЕЛЛЕКТА

I. СУЩЕСТВЕННЫЕ НЕСОВЕРШЕНСТВА

То, что человечество в ходе своей истории, которая, по Шопенгауэру, насчитывает шесть тысячелетий, не пошло дальше того состояния, в котором мы находимся с таким множеством неразрешенных задач и загадок, – это объясняется недостатками нашей познавательной способности, которые отчасти вытекают из сущности последней, отчасти же обусловлены причинами другого рода: первые Шопенгауэр называет "существенными несовершенствами интеллекта", последние – "несущественными".

Первое и величайшее из всех существенных несовершенств состоит в том, что наше самосознание имеет время своим единственным измерением; поэтому все, что в нем происходит, а следовательно, и наше мышление и познание, должно происходить последовательно, наше сознание в своем постоянном течении всегда вынуждено менять свои объекты и прерываться впечатлениями от внешнего мира. Отсюда вытекает свободный и фрагментарный характер

нашего мышления, состоящий из непоследовательной деятельности, в связи с этим характером нашего мышления находится та неизбежная рассеянность и забывчивость, о которых мы выше уже упоминали.

Горизонт нашего сознательного, внимательно действующего мышления подобен узкому полю зрения телескопа, в котором при ярком освещении появляется только один предмет; он походит на фокус волшебного фонаря, в котором картинки появляются и исчезают одна за другой, причем каждая остается там лишь на короткое время.

Наше наличное знание, строго говоря, простирается лишь настолько, насколько простирается мышление в данный момент, занятое деятельным созерцанием предмета; поэтому Шопенгауэр различает "действительное и потенциальное знание", из которых последнее мы должны заново добывать и воспроизводить для себя. А это совершается тем легче, чем более тренирована память, чем она более упорядочена и связна, чем яснее и отчетливее понятия.

От степени этой ясности напрямую зависит "интенсивное знание", напротив, в простой сумме и широте знаний состоит "экстенсивное знание", суммированная, идущая вширь ученость. И так

как от ясности нашего мышления зависит также ясность нашей речи, нашего устного и письменного способа высказывания, в котором выражается интеллектуальный характер человека, физиономия нашего духа, то ясно, насколько интенсивное знание важнее и плодотворнее экстенсивного и насколько качество знания важнее количества.

Связь, которая удерживает и объединяет наши мысли, несмотря на их разрозненность, средоточие всех наших представлений – это я, не то интеллектуальное или мыслящее я, которое обычно подразумевается, и не то "я *мыслю*, которое сопровождает все наши представления", как полагал Кант, и которое не составляет самостоятельной сущности, а *воля*. Она есть поистине последнее средоточие сознания, корень, источник и повелитель интеллекта, как бы генерал-бас, который проходит через все наши представления и мысли и сопровождает их. Мы должны здесь, как и в предыдущих местах антиципировать этот взгляд, который относится к метафизике и только в ней должен быть твердо установлен.

Так как наша познавательная способность зависит от воли и ею приводится в действие, то она подвергается также ее влияниям и вследствие

этого испытывает множество неизбежных нарушений, которые хотя и не происходят из сущности интеллекта, но должны быть причислены к его существенным несовершенствам. Плоды познания имеют как бы привкус воли и ее возбуждений как источника, из которого они питались. Мы представляем вещи не такими, каковы они есть, а такими, какими мы желаем, надеемся или опасаемся их видеть. И таким образом наше познание не только обуславливается, но даже искажается волею. Мы видим ежедневно, как корыстно действуют в сфере мнений *партийные страсти* и интересы и до какой степени благодаря им искажаются собственные суждения и суждения публики.

Вполне естественно также, что все эти несовершенства неразрывно связаны с нашим интеллектом, так как они зависят от его происхождения; он *животного* происхождения и прежде всего имеют предназначение служить сохранению индивидуума; человеческий ум по мере увеличения и утонченности жизненных потребностей человека является высшей ступенью животного рассудка: отсюда незначительный от природы объем и скудное освещение его сознания, ограниченная и недостаточная память о прошлом, постоянно возобновляющаяся

необходимость сна как возвращение в бессознательное жизненное состояние, которое является первоначальным характером и базисом всякой жизни, даже сознательной, ибо к ней применимы слова Просперо: "Наша ничтожная жизнь повсюду объята сном".²⁰²

2. НЕСУЩЕСТВЕННЫЕ НЕСОВЕРШЕНСТВА

Существенные несовершенства интеллекта всеобщы и действуют без исключения: они основываются на том, что время есть его измерение, мозг – его орган и воля – его родоначальник; напротив, несущественные несовершенства индивидуальны и основываются на различии отдельных людей в отношении как их недостатков, так и их преимуществ.

То, что высшие совершенства не могут существовать совместно в одной и той же личности, тогда как несовершенства вполне уживаются друг с другом, это объясняется ограниченностью человеческой природы, которая не есть совокупность всех реальностей.

Никто не может быть *одновременно* Кантом и Гёте, Платоном и Аристотелем. А как различны дарования внутри общих границ: быстрый ум, который словно летит на крыльях, и тупой, передвигающийся черепашьям шагом; ограниченные головы с их спутанными и темными представлениями в сравнении с ясными, мышление которых производит впечатление дневного света! Гёте однажды заметил, что во

время чтения кантовской книги у него было на душе так, словно он находился в ярко освещенной комнате.

Но ограниченные головы – это громадное большинство, хорошие – исключения, выдающиеся – очень редки, а гений – это *pontentum* (чудо). Что дело обстоит таким образом, объясняется уже указанным выше основанием, а именно животным происхождением интеллекта. Он рожден рабом воли для заботы о животных жизненных потребностях и удовлетворения их. К этому ограниченные головы гораздо более приспособлены, чем гениальные, так как их ум не простирается далее обыденных и низменных интересов, в сфере которых они чувствуют себя совершенно как дома, подобно насекомому, которое ползает по своему листочку и замечает все здесь находящееся и потребное для него, но не замечает человека, который стоит рядом. Ограниченная голова видит многое, чего гений не замечает, то есть что находится ниже его взора. Французская поговорка очень метко подмечает: "Есть тайна в уме людей, у которых его нет".

Мыслительная сила выдающихся умов имеет такую своеобразную ясность утренней свежести, что при ее свете даже самые избитые истины

кажутся новыми и оригинальными, вот почему Дидро в своем диалоге "Племянник Рамо" очень справедливо заметил, что только совершенные мастера в какой-нибудь науке в состоянии вразумительно поучать ее элементам. В обыкновенной голове очертания вещей являются грубыми, спутанными и смутными, в выдающейся же, напротив, тонкими, отчетливыми и ясными: первая относится ко второй, как плохой телескоп к хорошему.

Так как природа должна заботиться о сохранении индивидуумов и об удовлетворении их потребностей, их жизни, то для нее нужно огромное множество заурядных голов, каковые наиболее пригодны для заботы об индивидуальных и эгоистических жизненных потребностях; поэтому природе приходится очень экономно обходиться со своими высшими дарами, способными к свободному пониманию вещей, и поэтому она может наделять ими только в редких случаях. Нет ничего извращеннее того мнения, что люди от природы равны; напротив, в разделении интеллектуальных сил господствует величайшее неравенство, как это и соответствует порядку вещей. Природа гораздо *аристократичнее*, чем общество; ее табель о рангах гораздо исключительнее, чем

общественная или сословная, так как гораздо легче создавать и умножать всякого рода дипломы, нежели головы и мозги, для создания одной из которых со сколь-нибудь значительной степенью совершенства нужно преодолеть так много трудных препятствий. Естественная и сословная табель рангов не идут рука об руку, а часто находятся в полной противоположности, так что одна и та же личность в первой может быть поставлена очень низко, а во второй – очень высоко, и наоборот. Однако головы людей еще более неравны, чем их титулы и владения. Если совершенно серьезно отнестись к естественному равенству людей, то придется уравнивать головы, то есть отсечь их: именно такой вывод и сделала в действительности французская революция из своего нелепого требования естественного равенства.

Познать интеллектуальный аристократизм природы и придать этому воззрению общественное признание – значит разрушить одно из самых бессмысленных и пагубных заблуждений – предрассудок о естественном равенстве людей. Всякое развитие осуществляется путем дифференциации и деления. Интеллект разделяет людей; их объединение и уравнивание может быть достигнуто только посредством

нравственных добродетелей самоотречения и человеколюбия. Интеллект действует дифференцирующим образом, сердечная доброта – объединяющим. Но о последней и окончательной ценности того и другого речь будет идти впереди.

Высший духовный дар, *гениальный* интеллект действует не только дифференцируя, но и *изолируя*: гений стоит на одинокой вершине, подобно королям, как это рисует Байрон в своем возвышенном стихотворении "Пророчество Данте", заставляя поэта-изгнанника жаловаться на то, что ему приходится "чувствовать одиночество королей, без той силы, которая позволяет им сносить тяжесть короны".²⁰³

III. КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ ПОЗНАНИЯ

1. ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗУМ

Существенное различие между животным и человеческим интеллектом заключается в рефлексии или разуме, в силу которого мы можем обзирать всю жизнь, познавать мировой процесс, сообразовывать и располагать наши цели и поступки в соответствии с этим знанием.

Соответствующий нашему разумному познанию и определяемый им образ действий есть *практический разум*, настроение которого отвечает целям этой жизни и формируется ими, следовательно, отнюдь не отвращается от жизни и мира вообще, не переступает за их пределы и не приобретает характера той возвышенности, которая с корнем вырывает волю к жизни и ее утверждение.

Практический разум в смысле Шопенгауэра не "трансцендентен", а совершенно "имманентен", то есть имеет "*мирской*" характер, направлен на естественные и мирские цели жизни; следовательно, его никак нельзя, как это делал Кант, отождествлять с нравственным

настроением и поведением. Практический разум и нравственное настроение различны по самой своей сути. Можно поступать очень разумно и благоразумно, но отнюдь не добродетельно, и с другой стороны, совершенно бескорыстный поступок может быть весьма неблагоразумным и противоречить правилам практического разума. Так это обычно и бывает.

Порядок наших жизненных целей, сообразный с практическим разумом, состоит в их подчинении общей цели, которая имеет отношение ко *всей* жизни и управляет всеми остальными целями, так что они служат обдуманно средствами для достижения общей цели. Высшая цель практического разума есть человеческое благо в его самом широком объеме и самом прочном составе: *то* благо, которое называют счастьем. Практический разум в основе настроен *эвдемонистически*. Это приложимо ко всем нравственным системам древности, исключая только платоновскую. Презрение к миру, которое в некоторых из этих систем составляет существенную составную часть, вовсе не имеет характера преодоления мира или полного отречения от него, но имеет значение необходимого средства для счастья. Так же обстоит и с добродетелью.

Обе относящиеся сюда нравственные системы практической житейской мудрости, *кинизм* и *стоицизм*, сходны в том, что, по их мнению, первое условие счастья состоит в независимости от впечатлений настоящего, в управлении аффектами, в *спокойствии* или равновесии духа, которого не могли бы поколебать бури мирового процесса. Наши аффекты подчиняют нас мировому процессу, так как от него зависит исполнение наших желаний и ожиданий.

Несоответствие между тем, что мы ожидаем, и тем, что мы переживаем, между нашими желаниями и нашей действительной участью – вот постоянный источник наших страданий. То мы безуспешно стремимся к какому-нибудь благу, то мы боимся потерять достигнутое, то оно действительно пропадает: эта безуспешность наших стремлений, непрочность наших приобретений, утрата наших благ приводят нас к постоянным терзаниям и делают нашу жизнь полной противоположностью счастливой жизни.

Существует одно верное средство, чтобы освободиться от этих страданий и достичь счастья. Основание страданий заключается в "желании иметь", избавление от страданий – "нежелание иметь". Гораздо легче и безболезненнее терпеть лишения, нежели желать

иметь и не быть в состоянии достигнуть, бояться утраты и претерпевать их. Есть два рода счастья: один состоит в *minimum'e* желаний, другой в *maximum'e* удовлетворений; первый находится полностью в нашей власти, последний – совершенно вне ее, в руках тех превратностей, которые влечет за собой мировой процесс; первый достижим и не подлежит разрушению, второй, напротив, остается недостижимым и непременно разрушается.

Ясное дело, что род счастья, полностью находящийся в нашей власти, то есть в нашей воле, есть единственно возможный, сообразный с разумом и практичный: его можно вслед за Хризиппом назвать жизнью "сообразной с разумом" или, вместе с Клеанфом, – "сообразной с природой". То и другое означает жизнь только согласно с собственной волей или в согласии с самим собой. Так как мы не можем приспособить мировой процесс к нашим желаниям, то мы предпочитаем наши желания приспособить к мировому процессу, или, выражаясь иначе: так как мы не можем достичь свободы от зол мира выполнением наших желаний, то мы достигаем ее уничтожением наших страстей.

Восстановление этой свободы в полном отречении от потребностей, лежащем в ее основе,

равно как в беззаботном и ясном душевном складе, который вытекает из него, было целью и заботой *киников*. Идеал мудреца переживался и воплощался, отказ от всякой роскоши и возвращение в грубое первобытное состояние рассматривалось и осуществлялось таким способом, который напоминает Руссо и его сочинение о происхождении человеческого неравенства.

Кинизм, который выполнял на практике свою житейскую мудрость, стоики превратили в *теорию* и центр тяжести перенесли в убеждение о ничтожности и бесполезности мирских благ, так что, по их мнению, можно в полном спокойствии наслаждаться этими благами, лишь бы только в основе быть убежденным в их бесполезности; нет нужды действительно отказываться от мирских благ и наслаждений, лишь бы только признавать их такими, без которых можно обойтись; можно утопать в неге за роскошным обеденным столом, лишь бы только иметь успокоительное убеждение, что в основе все эти наслаждения не имеют никакого значения.

Между тем презрение к миру и жизни, которое доходило у стоиков до рекомендации самоубийства, было бы полностью превратно понято, если бы мы уже в нем увидели выражение

истинного преодоления мира. Их гордое отречение от мира, корень их презрения к миру – возвышенное чувство собственного достоинства и соответствующее последнему самонаслаждение. Их лишения и стремление закалить себя не имеют ничего общего с аскетизмом, а их чувство собственного достоинства – с самоотречением и смирением, которое проявляется в аскетизме. Мораль киников и стоиков имманентна, она настроена по-мирски, эвдемонична по своей цели, в корне же эгоистична, основана на утверждении воли к жизни.²⁰⁴

2. МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПОТРЕБНОСТЬ

Так как наш разум смотрит в прошлое и будущее, то он имеет также представление о смерти и уверенность в ее наступлении; так как он обзирает ход вещей, то он знает также нужды и страдания жизни. Но отсюда возникает удивление и изумление перед собственным существованием: какое назначение имеет это существование, протекающее посреди нужды и страданий на пути к смерти? Жизнь, которую мы ведем, становится загадкой, мир, который мы представляем, – проблемой, подумать над разрешением которой мы чувствуем себя вынужденными.

1. Из удивления, как объявили уже Платон и Аристотель, проистекает философствование. В чем *смысл* жизни и мира? В чем сущность, относящаяся к явлениям, как мысль к словам, в которых она выражается? Она не состоит из явлений, но лежит, так сказать, в их сердцевине; она не внутри их, а *позади*. Что скрыто там, позади? Этот вопрос побуждает уже детей ломать свои игрушки, чтобы раскрыть их секрет. То, что скрывается за естественным порядком вещей или за *физическим* миром, как совокупностью явлений, Шопенгауэр называет *метафизическим*,

принимая это слово не в его первоначальном значении, а так, как его употребляли и понимали в более позднее время. Поэтому мировую загадку он называет метафизическим вопросом, а стремление разрешить ее – метафизической потребностью. Так как этот вопрос может возникнуть только из разума, то и потребность эта может пробудиться только в человеке, которого поэтому можно определить как "animal metaphysicum" (животное метафизическое – *лат.*), выдвигая на первый план указанную характерную черту его умственного склада. Целый отдел в дополнениях к главному произведению, который Шопенгауэр уже в свои преклонные годы удивленно читал с удивлением перед собственным глубокомыслием, трактует о метафизической потребности.²⁰⁵

2. Существует один способ если не решить метафизический вопрос, то отделаться от него: а именно поставить его под сомнение и полностью отвергнуть, предположив, что не существует никакого другого порядка, кроме физического, который самодостаточен, что физическое объяснение явлений удовлетворяет все потребности познания, что все метафизическое – это пустые мечтания. Такое рассуждение характерно для "абсолютной физики или

натурализма", который, как было уже раньше показано, сводится к материализму, а именно к учению, согласно которому материя есть вещь в себе.²⁰⁶

Мы должны точно различать, в каком смысле Шопенгауэр сходится с материализмом и разделяет способ объяснения последнего и в каком смысле, напротив, он совершенно отвергает его и относится к нему с самым выразительным пренебрежением. Что интеллект – органический продукт, что интеллектуальная деятельность – функция мозга, которая относится к последнему, как желчь к печени, как моча к почкам и т. п., в этом отношении Шопенгауэр мыслит и говорит как материалист *comme il faut* (Здесь: приличный – *франц.*). Он признает материалистический способ объяснения приложимым к физике и физиологии, но как только последний переходит эту границу и объявляет физику абсолютным знанием, как только физика начинает пытаться не только вытеснить метафизику, но даже узурпировать ее место и самой играть ее роль, как только она объявляет материю вещь в себе, а механические, физические и химические причины – началами жизни и мира, так сразу же в глазах Шопенгауэра она становится полной бессмыслицей. У него не

хватает презрительных слов, когда он говорит о такого рода догматическом, метафизическом, ходячем материализме, он называет его "настоящей философией цирюльников и аптекарских учеников".²⁰⁷

Смотреть на материю как на вещь в себе – значит предполагать, что объект может существовать без субъекта, представляемое существо – без представляющего. Именно в этом состоит, по Шопенгауэру, "огромное *petitio principii* и основная нелепость материализма". Чтобы материя, которая, как известно, составляет субстанцию чувственного и вещественного мира, была вещью в себе! Чтобы чувственный мир существовал без чувствительности, без субъекта, имеющего чувства и чувственное восприятие! Чтобы субъект извлекал себя из мира, который он представляет, и оставлял материю как вещь в себе, подобно барону Мюнхгаузену, который вытаскивает себя за собственную косицу из потока, в котором он плавает!

Физика не в состоянии разрешить мировой загадки; ей приходится иметь дело с состояниями и изменениями материи; а последние суть действия, причины которых суть действия других предшествующих причин, и т. д. до бесконечности. Физические ряды причин, не имея

ни начала, ни конца, не ведут ни к какой цели; свойства тел суть способы действия, которые сводятся к законам, а они – к силам, силы же – к основным силам, где физика заканчивается и останавливается перед своей непреодолимой границей. Ее силы, способы действия, свойства и т. д. суть необъясненные, необъяснимые таинственные вещи, сплошь *qualitates occultae*! Сила, посредством которой камень толкает, давит и падает, так же таинственна и необъяснима, как и сила, посредством которой желудок переваривает пищу, а мозг думает. Если гипостазировать эту силу и придумать душу, которая владеет ею и проявляет ее в действии, то придется приписать и желудку душу, которая переваривает, и камню душу, которая давит и толкает, и т. д.

Впрочем, понятно, что наш интеллект смотрит на физические явления как на единственный и абсолютный порядок вещей: ведь он природой предназначен искать пищу, отыскивать и употреблять средства к жизни, словом, удовлетворять физическим потребностям существования; но он отнюдь не создан для того, чтобы разрешать загадки бытия. Он прирожденный натуралист и материалист; поэтому-то мистики и называли его "светом

природы", в котором не может проявиться и осветиться никакой другой порядок вещей, кроме физического и материального.

3. Будь этот порядок вещей действительно единственным, не могло бы быть и речи о *морали* и ее обосновании. Отсюда близкая связь этики с метафизикой, в которой коренится первая, а вместе с ней и всякое нравственное и религиозное учение. Чтобы в самой краткой и самой широкой формуле выразить веру в порядок вещей, высший, нежели порядок физический и материальный, можно было бы сказать: "верую в метафизику".

Два вида такой веры – это *религия* и *философия*: первая основывается на вере в сверхчувственные откровения, последняя, напротив, на человеческом самопознании; религиозная метафизика есть "учение веры", философская же – "учение убеждения"; уже отсюда явствует, что первая, будучи легко и без труда достижимой, управляет большими массами человечества, тогда как вторая, проникая в неизведанные глубины, может быть только делом немногих лиц и их приверженцев.

Народная религия является "народной метафизикой": она есть тот способ, каким в народе и в семье метафизическая потребность чисто человеческого происхождения достигает

своего удовлетворения. С какой силой стремится получить удовлетворение эта потребность, об этом свидетельствуют пагоды и мечети, храмы и всевозможные церкви, рассеянные по земному шару. Жрецы – это управляющие, как бы откупщики и монополисты метафизической потребности, удовлетворять которую при отсутствии всякого собственного размышления *чужим* есть удобнейшая и популярнейшая вещь на свете.

Если уверовать в то, чему учат жрецы, и делать то, что они предписывают, то можно быть уверенным, что наша жизнь не угаснет с наступлением смерти, а будет продолжаться и после нее при самых благоприятных условиях. На этом пункте, называемом бессмертием души, основываются сверхъестественный порядок вещей и метафизическая потребность масс. Но чтобы питать уверенность в такой будущей жизни, нужно с непоколебимой твердостью верить в жреческую религию, а для этого есть верный и безошибочный путь: когда обучение детей исходит и зависит от священников, когда вероучение действует в качестве средства воспитания детей, когда в ранней молодости, в нежный, еще не созревший для самостоятельной мыслительной работы мозг вбиваются догматы,

тогда они преобразуются почти в прирожденные идеи, а вера в них превращается во второй разум. Поэтому обучение детей в руках священников является одной из самых больших и самых сильных привилегий, от обладания и пользования которой зависит состояние любой народной религии и народной метафизики. Но так как на вере в бессмертие души основывается также вера в вечное воздаяние, а последняя есть единственная форма, в которой народная метафизика представляет себе *нравственный* порядок вещей, то это воздаяние служит путеводной звездой поведения, общественным знаменем порядочности, утешением в жизни и смерти. На этом основании на религии следует смотреть как на необходимые и неоценимые благодеяния. Что же касается более точной их оценки и той доли истины, которую они содержат в себе, то оценивать их следует не по тому, как они представляют бога, а по тому, как они рассматривают мир: основное различие их заключается не в том, монотеистические они или политеистические, пантеистические или атеистические, но в том, *оптимистический* или *пессимистический* характер они имеют.

4. То же самое основное различие касается и систем *философии*. Если бы мир был сам по себе

необходим и находил в себе самом оправдание, как понимает и изображает это Спиноза, то он должен был бы, как вещь сама собой понятная, быть ясным для нас без всякого странного впечатления; тогда невозможно было бы то удивление, которое Платон назвал философским пафосом, то горестное и смущенное изумление, с которого начинается философия, как увертюра к "Дон Жуану" – с мольного аккорда. Если бы мир был ясен и понятен сам собой, то не существовало бы метафизической потребности и мировой проблемы. Уже фактическая наличность последней предполагает, что мир мог бы и *не* существовать и что, быть может, было бы лучше, если бы он не существовал. Но возможность его небытия заключает в себе то, что он есть произведение не творческой мудрости, а слепого, не полагающего себе цели действия, или, иначе выражаясь, что его происхождение носит характер *фатальности* и *вины*.

С таким пониманием не уживается никакой оптимистический и теистический образ мыслей – напротив, оно открывает дорогу для пессимистического и атеистического мировоззрения. Если действительный мир, как учил Лейбниц, есть наилучший из всех возможных, то нет никакого основания ощущать

потребность и желание избавиться от мира, а также никакого основания для метафизического вопроса. Ибо потребность избавления идет рука об руку с метафизической потребностью.

Среди всех систем западной философии учение Шопенгауэра единственное, которое метафизическую потребность выводит из мировой скорби и отождествляет с потребностью избавления. Среди религий мира буддизм – единственная, которая, будучи проникнута вполне пессимистическим и атеистическим мировоззрением, возвестила человечеству избавление от мира и указала путь к этой цели; поэтому Шопенгауэр смотрит на свое учение как на солидарное с этой религией, с которой он ближе познакомился уже по окончании своего главного произведения (1818). "Во всяком случае мне должно быть приятно, – писал он, – видеть свое учение в таком большом согласии с религией, которая имеет на своей стороне большинство голосов на земле, так как она насчитывает больше последователей, чем всякая другая".²⁰⁸

5. Путь, который привел Шопенгауэра к его учению, имел свое начало не у Будды, а прежде всего у Канта. Чтобы разрешить метафизический вопрос и познать сущность, которая проявляется

и представляется в мире явлений, нужно познакомиться с явлениями, пережить непосредственное созерцание вещей и приобрести хорошо сориентированный взгляд на всю область естественных наук, которому вовсе не нужно углубляться в детальные исследования и микрологию естественно-исторического исследования. Хотя само естествознание в рамках своего кругозора не может разрешить метафизического вопроса, оно все-таки включает в себя путь к этой цели и необходимую подготовку.

Хотя опыт непрестанно растет и прогрессирует в частностях, но характер его в общем остается, как выяснил и установил Кант, неизменным: Кант разложил факты опыта, *любого* опыта, на его составные части и представил их в связи; он указал происхождение и возникновение опыта, ограничил его познание чувственным миром или миром явлений и полностью отделил от явления вещь в себе; последнюю он объявил совершенно непознаваемой, а равным образом и метафизический вопрос о ней – неразрешимым.

Пойти в этом отношении дальше Канта и довести до конца учение кенигсбергского философа – вот та заслуга, на которую претендует

Шопенгауэр. Он предполагает, что ему удалось, насколько это возможно, разрешить метафизический вопрос, и считает себя единственным из философов после Канта, познавшим и представившим в понятиях, *что* означают вещи в действительности и по своему существу. Это *что*, это изображение сущности мира, было его темой. Характер его познания стремится быть делом гения, характер его представления – делом художника.

Поэтому философия по своему основному характеру – *мирская мудрость*, так как вся ее задача состоит в том, чтобы познавать и излагать смысл мира, дешифровать книгу мира, написанную на неизвестном языке: сначала звуки, потом слова, затем связь слов, а потом предложений и абзацев. И так как текст этой книги состоит в опытах, которые мы ставим и которые сами основываются на наших эмпирических созерцательных представлениях, то Шопенгауэр мог также сказать: единственная задача философии – правильное и универсальное понимание опыта. На опыте, не в частностях, но в общем и целом, Шопенгауэр и основывает свою метафизику. Не внешний опыт, а внутренний, взгляд в глубину нашей собственной сущности раскрывает нам основную тайну вещей; первый

указывает нам путь, последний дает нам ключ к разрешению метафизического вопроса. Это тот же путь, который благодаря помощи со стороны руководившего им "Великого Духа" удалось найти Фаусту, чтобы узнать, "что заключает мир в своей сокровенной глубине":

Ты предо мной проводишь череду
Живых существ и учишь видеть братьев
Во всем: в зверях, в кустарнике, в траве...

Подводишь ты меня к лесной пещере
И там, в уединенной тишине,
Даешь мне внутрь себя взглянуть, как в книгу,
И тайны увидать и тьмы чудес.

Глава седьмая

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ БЛАЖЕНСТВЕ

I. ЭВДЕМОНОЛОГИЯ

То, что мы рождены, чтобы быть счастливыми, привито нашему существованию, – наш инстинкт и наше фундаментальное заблуждение. Отсюда возникает естественный вопрос: что мы должны делать, чтобы наша жизнь протекала приятным и счастливым образом? Смысл этого вопроса заключается в нашем блаженстве или эвдемонии, ответ же на него есть рецепт для возможно более приятной и счастливой жизни, и поэтому учение о способе счастливой жизни называется *"эвдемонологией"*, которую Шопенгауэр в соответствии со своим учением о практическом разуме изложил в "Афоризмах житейской мудрости" и в более популярных и объемных "Парергах".²⁰⁹

Задача не из легких. По словам Шамфора, которые Шопенгауэр избрал эпиграфом к своему сочинению, счастье очень трудно найти внутри себя и невозможно найти его в другом месте. То

укорененное в нас заблуждение представляет и соответственно ставит ложные цели достижения блаженства, поэтому следует описать путь, который ведет к этой цели. Как Птолемея астрономия в состоянии описывать планеты по их эпициклам, между прочим установленным по ложным предпосылкам геоцентрической системы, так и Шопенгауэр описывает в своих "Афоризмах житейской мудрости" эпициклы человеческой жизни с позиции не отвергнутых им ложных предпосылок эвдемонического воззрения на жизнь.

Так как сам философ не очень выразительно и ясно заявлял об этом, то следует четко уяснить для себя, что его "эвдемонология" не имеет ничего общего с его "моралью"; последняя скорее противоположна первой, ибо относится к ней как отрицание воли к жизни к утверждению этой воли.

Я уже показывал, в чем и почему собственная жизнь Шопенгауэра никак не согласуется с его моралью. В пользу моего утверждения говорит согласованность собственной жизни Шопенгауэра с его эвдемонологией – яркий пример для проверки правоты моего взгляда и для ослабления противоположных позиций. Или действительно верить, как его приверженцы, что

между учением о блаженстве Шопенгауэра и его учением о нравственности, между его звдемонологией и его моралью нет тех отличий, о которых все же сам маэстро говорил довольно четко?²¹⁰

II. БЛАГА ЖИЗНИ

1. ОСНОВНОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ

Вся жизненная мудрость состоит в том, чтобы уметь познать, оценить и употребить блага жизни, поэтому мы свое рассмотрение нацелим на следующие главные моменты: на подразделение благ по видам и значимости, на правила и рецепты их употребления в зависимости от возраста, так как в зависимости от него дифференцируются и упорядочиваются жизненные наслаждения.

Подразделение благ зависит от нашего *существования* и *владения* и здесь снова распадается на три основных определения: во-первых, они соответствуют тому, что мы *суть* или что представляет каждый *сам по себе*, во-вторых, что мы имеем из внешних благ или чем мы владеем, в-третьих, какими нас полагают *другие*, то есть какими мы являемся в мнении других или что собой представляем. Таким образом, речь идет в первом случае о благе и ценности собственной личности, во втором – о ложных и в третьем – о мнимых благах. Два

первых вида благ вполне реальны, последний же – воображаемый.

В соответствие с этим "Афоризмы житейской мудрости" распадаются на шесть разделов: в первом речь идет об "Основном подразделении", во втором – "О том, каков человек сам по себе", в третьем – "О том, что человек имеет", в четвертом – "О том, что человек представляет", в пятом – о "Правилах я максимах", в шестом – "О возрасте".

2. ЛИЧНОСТЬ

Личные жизненные блага, одинаково высокие по значимости и богатые наслаждением, можно точно выразить в формуле Ювеналия: "Mens sana in corpore sano". Для здоровья и радостного настроения, для задатков и их реализации (то есть mens sana in corpore sano (В здоровом теле здоровый дух" – *лат.*) подходит моральный характер, а именно образ воли и мыслей в своих прирожденных, неистребимых качествах.

Так как чувство радости или веселый темперамент (εὐκολία) отражает состояние здоровья и оно относится к чувству как к своему основному условию и основанию, то *здоровье* считается первым и самым высшим из всех благом. Правда, его недостаточно, чтобы жизнь давала нам наслаждение и счастье. Если мы внутренне пусты, то бессодержательно и наше существование, оно скучно и потому мучительно; внутреннее же богатство состоит в развитии и реализации духовных задатков, в духовной деятельности и ее успешных результатах. Этому же способствует в качестве начала, в котором возникают и вызревают плоды духа, постоянная, непреходящая потребность, которой ничто не

угрожает.

Поэтому здоровье и душевное спокойствие являются двумя наиболее ценными земными благами, которые как таковые Шопенгауэр очень высоко оценивал, и преимущественно здесь, в своих "Афоризмах". В состоянии телесного и духовного благополучия возникает то двойственное ощущение силы, в котором личность становится самодостаточной и не требует мира: *автаркия*, которую еще Аристотель верно признавал сущностью эвдемонии.

Здоровый и духовно богатый человек сравним со счастливой страной, которая не нуждается ни в чем постороннем; умиротворенный покой и уют его внутренней жизни сравним со светлой и теплой гостиной в рождественскую ночь в снежные и морозные ночи декабря. К такой полной размышлений, посвященной исключительно собственному гению и его миссии жизни стремился и достиг Декарт. Когда шведская королева Христина прочла его письмо о любви, она сказала французскому посланнику: "Декарт – счастливейший из людей; передайте ему, что его жизни можно позавидовать".

Насколько духовно богатые люди не общаются ни с кем так охотно, как с самими собой, чтобы избежать общения и уединиться,

так и внутренне пустые люди противны сами себе и больше, чем другие, избегают одиночества из-за отвращения к себе (*fastidio sui*, как сказал Сенека) и жаждут суматохи общения, вот почему негры – очень общительные люди и больше всего любят собираться вместе погалдеть.

Люди должны бороться с двумя смертельными врагами – с внешней и внутренней потребностями, с физической и духовной: первая вызывается бедностью мира, негостеприимством местности, плохими жилищными условиями и т. д., причина второй – духовная бедность, пустота внутреннего мира, мучения от скуки. Мы сталкиваемся с двумя видами кочевников, стремящихся избежать этих двух видов жизненной необходимости: с древними кочующими народами и племенами, а в последнее время с современными туристами, этой толпой индивидуумов, которые совершенно не знают, чем занять самих себя, и поэтому так часто меняют, насколько это возможно, свое местопребывание.

Самыми непосредственными и лучшими из всех жизненных благ являются *личные*, которые хранят в самих себе и везде берут с собой, а именно свою здоровую, жизнерадостную, одаренную, наполненную индивидуальность,

называя ее *личностью*. Именно о ней гласит древняя мудрость: "Omnia mea mecum porto" (Все мое ношу с собой" – *лат.*), то же самое говорил Гёте в "Западно-Восточном диване":

Счастье высшее земное
В личности заключено.

Этим высшим счастьем выступает личное достоинство, которое несет с собой человеческий вид, всегда противостоящее самой неукротимой и тщательно скрываемой зависти.²¹¹

3. ДОСТОЯНИЕ

Чтобы быть в состоянии жить в соответствии со своими склонностями и выдающимися способностями, для этого нужна та свобода от нужд и забот существования, которую дает достояние, причем достаточное настолько, чтобы обеспечить экономическую самостоятельность и вместе с ней личную независимость. Хорошо, если такое достояние можно не только нажать собственным трудом, но и получить вместе с домом, ибо в имении заключается инстинкт сохранения, в то время как приобретение, чем более легко оно досталось, тем быстрее ведет к тому, что полученное благо обесценивается. "Мудрость хороша вместе с родовым имением", – мог сказать Шопенгауэр Когелету, хотя тот с приведенным местом о мудрости и родовом имении, о внутренней и внешней возможности был связан не так, как здесь подразумевалось, а мог только сравниваться с мудростью и внутренней возможностью.

Из интеллектуальных способностей способности к *философствованию* менее всего подходят для зарабатывания денег, вот почему родовое имение для философских голов, и прежде

всего для выдающихся, является особенно необходимым и благодетельным. Но совершенно по-особому не приспособлена к сохранению достояния, которое мужчина приобрел и которым владеет, женщина, бывшая до своего замужества бедной девушкой, а после смерти мужа ставшая богатой вдовой, безрассудно растратившей нажитое. Выскочки из низов довольно легко склоняются к растрате имущества. "Этой же человеческой особенностью объясняется также, почему иные женщины, бывшие до замужества бедными девушками, становятся весьма часто притязательнее и расточительнее тех, которые принесли богатое приданое; да и чаще всего богатые девушки приносят не только одно состояние, но и более усердия, более унаследованной склонности к сбережению его, чем бедные. Во всяком случае, я посоветовал бы тем, кто женится на бедных девушках, не завещать им в наследство капитала, а только одну ренту, но в особенности позаботиться о том, чтобы состояние детей не попало на их попечение". В другом месте своей сатиры "О женщинах" автор афоризмов возвращается к тому же, что он говорил о границах женского кругозора, который сориентирован больше на близкое и настоящее, чем на удаленное,

прошедшее и будущее. "Поэтому все отсутствующее, прошедшее и будущее действует на женщин гораздо слабее, чем на нас, отчего и проистекает чаще встречаемая в них и подчас доходящая до безумия склонность к расточительству. Женщины убеждены в своей душе, что назначение мужчин – зарабатывать деньги, а их – тратить, если это возможно – еще при жизни мужа, или же, по крайней мере, после его смерти".²¹²

Никто не сомневается, кого подразумевает автор как философского гения с благоприобретенным и сохраненным наследством и кого – как ставшую богатой вдовой, которая растратив наследство и уничтожила благосостояние семьи. Он говорил о себе и о своей матери. Против выскочек из низов женского рода направлял он слова, которые Шекспир заставляет умирающего Йорка бросить королеве Маргарите: "и нищий, сев верхом, загонит лошадь".²¹³

Слова Шопенгауэра настолько точно соответствуют его личному жизненному опыту, что фактически являются отрывками биографии. Если его эвдемонология настолько же нацелена на него и на его жизнь, то неудивительно, что его жизнь согласуется с этой эвдемологией.

4. АВТОРИТЕТ: ЧЕСТЬ, ПОЛОЖЕНИЕ, СЛАВА

Уважение, которого жаждет индивидуум, состоит не в существовании и имени, а в *оценке*, то есть в том, чем является один в мнении других или что он собой представляет. Место, где располагается уважение, есть не его собственное, а напротив, чужое сознание, которое как таковое прямо не попадает в сферу наших чувств, поэтому *непосредственно* также совершенно ничем не способствует нашему ощущению блага или счастья, таким образом, для нас, в действительности, все равно, есть оно или может быть.

Существуют три вида уважения: *честь, положение и слава*. Честь дает общество, положение – государство, славу – человечество или мир. Истинной и длительной славой, славой бесспорной и общепринятой является посмертная слава: ее создают поколения. Противоположность чести – позор, противоположность славе – неизвестность; честь можно потерять, славы, если она истинная, – никогда. Чести заслуживает тот, кто ее никогда не теряет из-за бесчестных или позорных поступков; напротив, славу можно

стяжать только благодаря деяниям или творениям, поэтому только очень редкие индивидуумы, самые избранные люди удостоиваются ее.

Из этих трех видов уважения берут начало три нисходящие линии, которые из него произошли и перешли в субъективное сознание, это – честолюбие, тщеславие и гордость. Гордость основана на убеждении о собственной значимости или славе, заслуженной благодаря исключительным заслугам. Непризнание таких заслуг со стороны современников не препятствует гордости, это ее скорее увеличивает, так как ей способствует чувство неприятия со стороны мира. Убеждение, которое составляет фундамент чувства собственной гордости, не принадлежит к области произвольно возбуждаемых чувств, а располагается в самой сущности личности. Чем глубже укоренена гордость, тем более непосредственной является высокая оценка собственной персоны и ее значимости.

Напротив, тщеславие без ощущения собственной силы и заслуг есть попытка возвыситься в глазах и мнении других, завоевать уважение через всеобщее внимание к своей персоне, а внимания к себе – из-за незначительных, ничтожных поступков,

являющихся суррогатом великих деяний и произведений. Тщеславие происходит из внутренней пустоты и ничтожности, вот почему этим словом обозначаются два понятия – тщеславие и суета; они основываются на внешних авторитете и оценке и поэтому заключаются в непосредственной завышенной оценке собственной персоны, в отличие и в противоположность к гордости, для которой свойственно чувство собственного достоинства.

Нет ничего в мире более обыденного, всеобщего и вульгарного, чем простая воля. Когда она имела всеобщее господство, так как интеллектуальные силы были незначительны и слабы, чтобы как-то влиять на душевное состояние, тогда и это состояние имело тот вид, который характеризовался соответствующим словом "*вульгарность*". Как неспособность к любому духовному творчеству, так и бесчувственность ко всем духовным наслаждениям и радостям характеризуют *αἴφρονος* (необразованный человек – *греч.*): то есть *филистера*, как немецкое студенчество представляет тот тип людей, которые в страшной суетоке так называемых реалий жизни торопливо пробегают мимо муз мира, вместо того чтобы пленяться или наслаждаться ими.

Честь бывает трех родов: гражданская или общественная, служебная и сексуальная (половая честь). Гражданская честь (*bona fama*) означает для личности иметь хорошую репутацию или имя, она основана на общественном доверии тому, что гражданин не намерен нанести ущерб благу, собственности и жизни своих сограждан. Это доверие составляет честь человека. Один-единственный поступок, который не оправдывает доверия, приводит к утрате этого доверия и, как следствие, к невозможной потере гражданской чести, ибо она зиждется на убеждении в неизменности характера, из которого происходит, вот почему в английском языке молва или репутация обозначается словом "характер".

Как гражданская честь состоит в том, чтобы заслужить и сохранить "доверие и веру", так и служебная честь состоит в кредите верного исполнения долга. Чем важнее служба и чем труднее исполнение обязанностей, тем выше служебная честь, то есть общественное мнение о значении и способностях человека, который занимает этот пост. Общественное уважение, на которое притязает и получает служба в зависимости от степени своей важности, выражается в служебном звании, которое зависит

от служебных обязанностей.²¹⁴

Половая честь *женского* рода состоит как в уважении персоны, к которой она относится, так и в кредите, на котором она основана. Если говорить о благе всего женского рода, то следует признать им в качестве необходимейшей вещи *узы брака*, обязательства которого мужчина принимает на себя с надеждой и при условии, что жена будет принадлежать *ему одному*. Поэтому любая внебрачная связь, которую допускает девушка или женщина, выглядит как позорный, общественно вредный, противоречащий интересам всего женского рода поступок. Этого требует, исходя из мотивов, действующих на инстинктивном уровне, чувство женской чести, женский *esprit de corps* (корпоративный дух – *франц.*). Неверность женщины, которая включает в себя одновременно вероломство и предательство, – это единственный случай, когда ослабление женской чести соотносится с мужской, восстановлению которой способствует месть оскорбленного мужчины. Шекспир и Кальдерон, каждый дважды, избирали темой своих произведений этот случай: первый – в "Отелло" и "Зимней сказке", второй – во "Враче своей чести" и в "Тайной мести за тайный позор".

Вообще значение чести состоит в той пользе,

которую она дает для достижения наших жизненных целей, то есть нашему счастью и благополучию. Теперь совершенно очевидно то безрассудство, с которым забывают цель из-за средства и считают его более высоким по значимости, чем цель. Жизнь в любом случае более ценна, чем честь; поэтому следует всегда видеть переоценку стремления к ней и перенапряжение чувства чести, когда ради чести жертвуют жизнью, как произошло на деле с Лукрецией, Виргинией, Эмилией Галотти: напыщенный поступок, который мы не должны, по мнению автора афоризмов, воспринимать трагически, а лишь чисто по-человечески возмутиться им. А для мужской, поруганной неверностью женщины чести вполне достаточно наказания женщины расторжением брака.

Вопросы чести подчинены общественному благу. Поэтому для правящих особ честнее было бы завести себе любовницу, чем вступить в морганатический брак, вследствие которого среди наследников на трон возникают междоусобицы, нарушающие спокойствие и благополучие государства. Ради женской чести и санкции церкви нельзя рисковать общественным благом. "Сверх того, такой морганатический, то есть заключенный наперекор всем внешним условиям,

брак, в конце концов, есть уступка духовенству и женщинам – два класса, уступать которым что-либо следует по возможности остерегаться".²¹⁵

Высокая репутация и хорошее имя придают чести высокую важность, с годами это ведет ко все более возрастающему общественному признанию личности. На этом основывается почтение к старикам, то благоговение, которое непроизвольно внушают нам седины. При этом наш философ ставит вопрос, хотя сам на него и не отвечает: почему признаками наслаждающейся глубоким уважением старости всегда считается только седина, а морщины – никогда? О почтенной седине говорит весь мир, о почтенных морщинах – никто. Вопрос решается сам собой: потому что представление о прекрасном вытесняет и исключает представление о безобразном! В представлении о прекрасной старости мы вспоминаем не о ее слабости, болезнях и безобразности, не о согбенной, семенящей походке, горбатой спине, морщинистой коже и т. д.

Так как честь служит нашему социальному благополучию, то и последнее должно защищать от нападков и оскорблений, против злой клеветы путем судебного преследования за них. "В

соответствии с этим существуют законы против дискредитации, пасквилей, а также оскорблений: ибо оскорбления и нанесение обиды вместе и представляют дискредитацию". Гражданское чувство чести защищает себя предъявлением иска, рыцарское же – отмщает на дуэли.

Однако если гражданскому чувству чести это противоречит, оскорбляет, то нужно полагать, что оскорбление также не мирится с этим гражданским чувством чести. Совершенно иначе оно относится к рыцарскому чувству чести, которое Шопенгауэр, как мы скоро это увидим, был не в состоянии сильно бичевать. Об этом говорит в высшей степени смешной и отвратительный в его глазах принцип чести: "Если быть обруганным – стыд и бесчестье, то обругать – честь".²¹⁶

Гении, пожалуй, тоже рыцари: они "рыцари духа", как их называл Гуцков. Как такой рыцарствующий гений сам Шопенгауэр терпел *оскорбления*, эта вся клевета, как он сам говорил в одном месте, принималась и распространялась с виртуозной ловкостью. При этом гражданское чувство чести его радовало лишь постольку, поскольку оно позволяло защитить себя от исков о клевете как благодаря советам друзей-юристов, так и в особенности благодаря тому, что

оклеветанных персон уже не было среди живых.

Такой гений как Шопенгауэр, так же как и рыцарь, имел своих приверженцев, которые прославляли свойства его души и тела. Даже если бы рыцарствующий гений закатил кошачий концерт, то его послушники посчитали бы это чудесной музыкой; а если он говорил известные гнусности, то они считали это искусной филиппикой.

Вне расположенной в человеческой природе и находящей там свое основание чести находится еще один совершенно оригинальный, особенный в европейском обществе класс, исключительно подчиняющийся принципу чести, происходящему из феодального строя христианского средневековья, о котором классические народы древности и высокоразвитые азиатские народы ничего не знали и не знают: это так называемая *рыцарская* честь, "point d'honneur" (вопрос чести – *франц.*), которая делает не честного человека, а "человека чести".

Эта честь состоит не в том, что кто-то представляет, то есть не в том, что зависит от него, а в том, что о нем говорят или делают для него, таким образом, не в том, что он сам сказал или сделал, а в том, что претерпевает от других или что с ним происходит. Корни этого вида

чести следует искать в средних веках, когда господу Богу представлялось не только заботиться о нас, но и судить за нас, когда истец не стремился доказать вину, напротив, ответчик должен был доказывать свою невиновность с помощью клятвы, которая затем подтверждалась или опровергалась исходом поединка.

Так возникла *дуэль*, с которой ничего общего не имела ни божественная справедливость, ни человеческий разум, а напротив, лишь большая физическая сила и умение драться. Так вместо человеческого разума животная природа человека воцарилась на судебном троне, который учредили злобные и глупые суеверия и на который оказывал воздействие "странный и варварски потешный кодекс" рыцарской чести.

Человек чести должен признавать этот кодекс и пунктуально его выполнять, поэтому ничто так не пугает и так дорого не обходится, как нанесенное ему оскорбление чести согласно этому кодексу. Полное отмщение может оказаться страшным: поэтому честь человека чести в сущности состоит в том, что его следует бояться как мстителя за свою честь.

Величайшая глупость является в то же время и величайшей силой. Если однажды признать право сильного, то должно появиться "право

головой" против "права кулака" и оскорбленным следует драться на два фронта: против вероломства и коварного убийства; последнее же со стороны более сильного и искусного кулака в своей основе есть не что иное, как очевидный предлог для убийства. В этом месте Шопенгауэр сослался на неясное примечание Руссо к "Эмилю", напомнив об испано-французском и итальянском *point d'honneur*, который появился в новое время и часто был следствием мести за оскорбление путем коварного убийства.²¹⁷

Так как, согласно кодексу рыцарской чести, ничто не может быть более обидно, чем терпеть и страдать, то есть незаслуженно испытывать боль и страдания, или, как выражаются, "позволить себя отстегать", то в соответствии именно с этим кодексом будет гораздо благороднее нанести оскорбление словом или делом, чем испытать его самому, в то время как с точки зрения буржуазной чести и здравого человеческого смысла такие преступления в конечном счете оборачиваются против тех, кто их совершил. "Оскорбления, – как совершенно правильно сказал итальянский поэт Винченцо Монти, – есть и должны быть подобны крестному ходу, который всегда возвращается туда, откуда начался".²¹⁸

Так как существует совершенно особая

разновидность рыцарской чести, присущая только избранным, а именно потребность отмщения, то ее клятвы и обязанности имеют совершенно особую силу и действие, если они облачены символами этой чести. Можно сколь угодно долго фантазировать и врать, но как только прозвучит: "Слово чести!", все это вранье приведет к невозможной утрате чести. Можно произносить любое другое слово, но только не это: "Слово чести". Можно также совершать всевозможные легкомысленные поступки и остаться безнаказанным, но так называемый долг чести должен быть немедленно искуплен, или это приведет к лишению чести. И самый низменный и гнусный из всех долгов, а именно *карточный долг*, считается долгом чести.

Слава и честь подобны братьям Диоскурам: слава является вечно живым близнецом чести, которая заканчивается вместе с жизнью, благополучию которой она служит и принадлежит. Великая слава есть посмертная слава, в отличие от эфемерной, которая очень быстро проходит, и от забытой славы, которую эпоха приписывает своему великому времени, обволакивая из зависти глубоким и упорным молчанием выдающиеся заслуги своих великих современников. Истинная слава есть

безраздельная собственность редких и исключительных людей, которые заслужили ее благодаря своим делам: поэтому она является целиком и полностью личной, непередаваемой и неразделяемой, отсюда само собой разумеется, что так называемая "национальная слава" есть нелепое и противоречащее смыслу понятие. Есть прославленные люди, но нет прославленных народов; есть национальное тщеславие, но нет национальной славы, хотя темная и не имеющая заслуг масса стремится разделить славу своих великих современников, как грешники – деяния и заслуги святых: вот почему самая тщеславная из всех наций, каковой, по мнению Шопенгауэра являются французы, приписывает себе титул и значение великой нации. Автор "Афоризмов" не раз говорил, что греки и римляне были великими и прославленными народами, но о народах Нового времени он этого не говорил. Но чтобы проверить понятие *национального величия*, следует также рассмотреть и понимание всемирной истории и ее прогрессивного развития, в котором личность, по учению Шопенгауэра, не играет никакой роли. Этот пункт при обсуждении последнего следует осветить более подробно.

III. ПАРАНЕЗЫ И МАКСИМЫ

1. НАША ЛИЧНОСТЬ

По примеру притч и проповедей Соломона Шопенгауэр изложил свою житейскую мудрость в форме назиданий и правил, которые соответствуют нашему отношению к самим себе, к другим, к мировому порядку и судьбе и составляют ряд из пятидесяти трех сентенций. Если, несмотря ни на что, установлено, что так называемые удовольствия и радости жизни являются химеричными и негативными, а зло и страдания, напротив, – позитивными и реальными, то возникает вопрос: какого рода руководства жизни являются наиболее целесообразными и лучшими? Это тот самый вопрос, на который "Паранезы и максимы" дают ответ в так называемых трех отношениях.²¹⁹

Стремиться следует не к неистинным и невозможным целям достижения блаженства, а напротив, к возможно более полному отсутствию скорби τὸ ἄλυλον (не печалиться – греч.); наша жизнь создана не для того, чтобы наслаждаться, а для того чтобы научиться познавать и

преодолевать ее. Мы должны пережить заблуждения, чтобы видеть их и благодаря отрезвлению понимать и объяснять. Именно в этом состоит смысл жизни. В храм мудрости можно попасть только по пути заблуждений и преодоления их, как это изображено в "Волшебной флейте".

Исполненные представлениями об Аркадии, мы ищем радости и счастья, а находим опыт и знания; мы обмениваем надежду на уразумение, преходящее благо на истинное. Поэтому мы подобны алхимикам, ищущим золото и находящим порох, лекарства и законы природы. Если нам и известен писатель, описывающий в интересной и увлекательной форме, как события жизни героя совершенно естественным образом приводят его ко все более глубокому познанию мира и себя, то это произведение должно быть "интеллектуальным романом". И такой роман есть, он единственный в своем роде, это – "Годы учения Вильгельма Мейстера".²²⁰ Самое лучшее средство для того, что-бы жить счастливо, то есть по возможности без скорби и страданий, – это простой образ жизни и ограничение потребностей. Чем глубже заложен фундамент, чем шире приготовления к жизни, тем большее зло и опасности мира, тем большая

предрасположенность к ним и большая потребность в защите от них для нашего бытия. К простой форме жизни, которая в стремлении к самосохранению оставляет для враждебных сил очень узкий фронт, Шопенгауэр причисляет конечно же и безбрачное и бессемейное существование, так как жена и дети имеют меньше, чем им хотелось бы.²²¹

Поэтому философ снова и снова повторяет тезис о том, что автаркия, как состояние, в котором каждый является самодостаточным, была бы самым лучшим из возможных состояний, так как была бы полностью свободна от страданий, в то время как ее крайняя противоположность, считающаяся многими плодом всех жизненных наслаждений, а именно так называемая *high life* (светская жизнь – *англ.*), жизнь в свое удовольствие, жизнь в водовороте большого и великолепного мира, является самым понятным для всех образом жизни, который только можно помыслить. Нигде так сильно, как здесь, на вершине и полноте чувственных устремлений, не господствует *иллюзия* в наихудшем значении этого слова: в всестороннем заблуждении, "во взаимном вранье". "Подобно тому как наше тело покрыто одеждой, так наш дух облечен в ложь. Наши слова, поступки, все

наше существо проникнуто ложью, и лишь сквозь эту оболочку можно иногда отгадать наш истинный образ мыслей, как одежда позволяет иной раз уловить формы тела".²²²

В этих словах Шопенгауэра можно увидеть тему, которая поднята современным писателем М. Нордау в широко известной книге о "конвенциональной лжи культурных людей". Еще более примечательной является параллель между способом, с помощью которого Шопенгауэр показывает в своих "Афоризмах" абсурдность рыцарской чести, и тем, как Х. Зудерманн трактует эту тему в своей известной пьесе "Честь".

Вместе с тем автаркия, этот самый желательный образ жизни, если ее не разрушать, дает прежде всего здоровье – это во все времена первое и самое ценное благо, что обеспечивается соблюдением правил диеты, среди которых главную роль играют целесообразные физические движения, соответственно, постоянные движения, которые господствуют внутри организма. В нашей телесной организации проявляется разделение труда. Поэтому мозг нельзя заставлять работать все время, никогда нельзя усердствовать сверх меры, никогда нельзя принуждать уже уставший мозг к работе, ибо от этого он будет быстро утомляться и в конце концов заболит.

Несколько в ином и более глубоком смысле, чем это высказал Шиллер в одноименном стихотворении, Шопенгауэр говорит о том, что Пегаса не следует запрягать, а Музу подгонять кнутом.²²³

Силе мозга и здоровью духа служит сон. Мы обязаны смертью природе, как говорил Шекспир устами своего принца. Наша жизнь есть капитал, который мы тратим день за днем и в конце концов полностью расходуем. Процент на него дает сон, смерть же представляет собой уплату капитала. Эта уплата происходит тем позже, чем выше проценты и чем аккуратнее они вносятся.²²⁴

В своей автаркии личность уподобляет себя царству, которое защищает не только от внешних врагов, но предохраняет и от внутренних беспокойств. Это царство должно быть упорядоченной монархией. В каждой личности имеется толпа низменных страстей, чернь стадных аффектов, которые могут побуждать к яростным и насильственным вспышкам. Если чернь становится единственным господином, то автаркия утрачивается и наша монархия превращается в нашу собственную охлократию.²²⁵

Поэтому для поддержания автаркии

необходима постоянная дисциплина *рассудительности* и самообуздания. Нужно не просто строго контролировать и подавлять ужасные и опасные аффекты, но и те полные ужаса и страха аффекты, которые наполняют наше воображение и предрекают невзгоды там, где их нет. Фантазия, возбужденная необузданными аффектами, строит воздушные замки и видит ужасающие картины, вследствие чего нарушается душевное равновесие и подвергается опасности автаркия. Лучшее всего дисциплина управления беспокойным народом аффектов воспитывается в школе нашего собственного опыта. Мы должны близко принимать к сердцу и повторять те конфиденциальные поучения, которые ежедневно дает нам опыт: этот является текстом, который мы с помощью наших размышлений и знаний комментируем; текст очень короткий, комментарий очень длинный, как это часто встречается в трудах писателей-классиков.²²⁶

Самым реальным является *современный* опыт, то мгновение, которое мы переживаем и должны переживать с полной рассудительностью, с полной отдачей, ибо без нас современность зачахнет из-за мнимых представлений, без нас над современностью будут господствовать

мнимые представления о самой себе с такой силой, что вследствие этого мы будем не в состоянии задумываться о своем будущем. "Всякую сносную действительность, даже повседневную, которую мы теперь пропускаем мимо с таким равнодушием, а пожалуй, даже и подталкиваем нетерпеливо, мы должны бы принимать с честью, всегда памятуя, что она именно теперь переселяется в тот апофеоз прошлого, где впредь будет сохраняться памятью, озаренная светом вечности, чтобы потом, когда воспоминание, особенно в трудные минуты, поднимает над ней занавес, предстать в качестве предмета нашей сердечной тоски".²²⁷

2. БЛАЖЕНСТВО

В своем отношении к другим мы нуждаемся в большом запасе *предусмотрительности* и *снисходительности*, чтобы первая предохранила нас от убытков и потерь, вторая – споров и ссор, которые легко возникают и всегда подталкивают к разрыву. Ибо люди по природе враждебны. "Дикие пожирают друг друга, а культурные друг друга обманывают: это называют миропорядком". Поэтому в отношении других следует быть крайне осторожным и как можно меньше допускать в этом плане благодушия. "Ни любить, ни ненавидеть" – в этом половина всей мудрости мира; "ничего не говорить и ничему не доверять" – другая ее половина.²²⁸ Молчание – золото. И это есть золотое правило житейской мудрости, которое для нашего отношения к другим людям рекомендует молчаливое поведение. "Чего не должен знать твой враг, того не говори своему другу". "На древе молчания растет его плод – мир". Так гласят арабские пословицы. Молчаливость и вежливость по отношению к другим являются очень ценными качествами, так как они служат нашей защищенности, а она в свою очередь

представляет тот пфенниг, без которого экономным никак не обойтись.²²⁹

Подобное познается подобным. Если такой человек, как Шопенгауэр общителен в поведении, то другие люди его будут только ценить, так как он подобен им, то есть его рассматривали бы как близкого человека, как человека своего пошиба, как пошлого человека. Однако он – гений, не имеющий себе равных. Если такой человек говорит с другими, то он в буквальном смысле становится пошлым и только здесь открывает то, что означает высказывание "стать пошлым".²³⁰ Я всегда полагал что если кто-то становится пошлым, то виновники этого не другие, а он сам. Если же кто-то гений, то относиться к нему нужно иначе.

Взаимоотношения людей построены и учитываются на основе взаимного обмана. В повседневности люди делают это так же, как луна и горбуны, то есть всегда показывая только одну сторону. (Сравнение звучит больше остроумно, чем соответствует действительности. Так как луна не является горбатой, то есть у нее нет известной безобразной обратной стороны, которую лучше не показывать, то в данном случае совершенно отсутствует повод для сравнения.) Конечно, люди прячут, насколько это возможно, свои дурные

качества, которые у них есть, и по возможности притворяются, что имеют хорошие качества, которых у них нет: в первом случае они применяют оправданный прием диссимуляции, во втором – порочный прием симуляции.²³¹ Но так как старательное укрывательство своих дурных качеств стремятся сделать искуснее, чем другие, то диссимуляция является разновидностью симуляции, а потому она лжива и порочна, как и последняя.

Из всех видов человеческого лицемерия *притворство* является как наиболее дурным, так и наиболее неприемлемым. Ибо оно никого не обманет и никого не изменит из-за низменных черт характера, которые и лежат в основе притворства: оно коренится, как и всякий обман, в страхе и малодушии; оно показывает, как притворяющийся субъект изменяет сам себе, так как для него присвоенная фальшивая личина и жеманство гораздо лучше и приятнее, чем собственный природный вид и ум. "У хлюпающей подковы недостает гвоздя".²³²

Присущий людям эгоизм и враждебные настроения настолько сильны, что, как сказал Ларошфуко, даже в бедах наших лучших друзей есть нечто такое, что не вызывает в нас полного отвращения: страшное изречение, с которым

Кант (не говоря о предшественниках) согласился, толкуя в своей философии религии о радикальном зле в человеческой натуре. Меня неприятно поразил Шопенгауэр в том месте, где человеческому характеру выносится нелицеприятный приговор без ссылки на авторитет Канта, да и вообще я не могу вспомнить, встречается ли среди произведений, которые он часто упоминает, "Религия в пределах только разума".²³³

Взгляд на человеческое общество показывает причудливую и постоянную игру присущих ему сил притяжения и отталкивания. Стремление к блаженству ведет к тому, что люди взаимно сближаются друг с другом; их дурные качества, которые становятся тем сильнее и действеннее, чем больше индивиды знают друг о друге, очень быстро приводят к взаимному отвращению и отдалению. Поэтому Шопенгауэр сравнивает человеческое общество со стадом *дикообразов*, которые всегда сближаются друг с другом, чтобы согреться, но вскоре из-за своих иголок разбегаются. С помощью этой своей любимой параллели он часто характеризовал государство.²³⁴

3. МИРОПОРЯДОК И СУДЬБА

Существуют три силы, которые управляют порядком в мире: сила, мудрость и счастье. А так как мудрость свойственна силе, то три силы можно, пожалуй, свести к двум: силе и счастью. Силу должны иметь мы сами, счастье же – это ветер, который наполняет наши паруса. Поговорка гласит: "Дай своему сыну счастье и брось его в море!"

В мире нет ничего более постоянного, чем изменение. Поэтому мы должны остерегаться принимать за нечто постоянное данное положение вещей и те превратности, которые мешают стабильности нашей жизни. Кажущаяся стабильность нынешнего положения, которая стесняет нас, не должна нас обманывать и беспокоить. Что не происходит годами, может случиться через день.

Нужно быть терпеливым и ждать: в этом состоит процент, который платят времени и должны учитывать. Если же не вести ему счет, а брать у времени авансом, то есть (абстрактно выражаясь) если стать нетерпеливым и сделать свое дело раньше времени, то легко можно утратить результаты этого дела и стать

несчастливым. Как терпение и ожидание являются процентами, которые мы платим времени, так и нетерпеливость, несчастье и несчастные случаи, которые происходят в результате этого, являются тяжелыми процентами, которые требует время, ибо оно неумолимый ростовщик.²³⁵

Благоразумие и мудрая убежденность (*μητις*) есть самый лучший и единственный путь ожидания, познания и использования счастливых обстоятельств. "Страшный и опасный вид не у того, кто обладает суровым, а у того, кто обладает умным взором. Человеческий мозг гораздо более страшное оружие, чем когти льва".²³⁶

Чтобы достаточно хорошо жить в мире, необходимы два направляемых мудростью аффекта: *мужество* и *страх*. Известная мера страха совершенно необходима для нашего лучшего положения в мире, ибо мировой процесс ужасен и стремится к тому, чтобы посеять страх, тот самый страх, который Бэкон в своей "Мудрости древних", где бог Пан воспринимается и толкуется как олицетворенная природа, называл *паническим страхом* (*terror Panicus*).

Если представить себе характер и жизнь нашего философа, то мне кажется, ни один из всех аффектов не воздействовал на него так сильно, как этот панический страх.²³⁷

IV. О ВОЗРАСТАХ ЖИЗНИ

I. РАЗЛИЧИЕ ВОЗРАСТОВ

Вместе с движением и различием возраста изменяется также и воззрение на жизнь и понимание счастья. Очень сильно различаются юность и старость. В раннем возрасте будущее кажется очень далекой перспективой, а жизнь очень долгой, в противоположность этому в старости жизнь оказывается очень короткой, так как прошлое по количеству прожитых лет хотя и является очень длинным, в наших воспоминаниях, которые многое исключают и сохраняют самое важное, существенно укорачивается. Любое настоящее предстает в разном свете в зависимости от вида как темперамента, так и характера, ибо характер любого человека хорошо соразмеряется с возрастом; существуют детский, юношеский, мужской и старческий характеры, которые даны от рождения и в течение всей жизни сохраняют свой вид.

Жизнь сравнима с *театром*: так, в юности мир кажется театральной декорацией издали, в

зрелом же возрасте мы видим вещи вблизи, как те же декорации, но увиденные за кулисами, как вышивку изнутри. Воззрение на жизнь сравнимо с *биноклем*: в юности мир рассматривают через объективы, в старости – через окуляры.

Детство, подразумевается его нормальное развитие, есть самый счастливый возраст из всех. Нормальный ребенок еще не мучается страстями и всегда по-новому видит вещи, которые им составляются и расцветают для него как красочная картина. Архангелы в прологе "Фауста" Гёте воспевали великолепие вечно юного, как будто в свежей утренней росе переливающееся и искрящееся творчество: "Непостижимые великие произведения всегда остаются великолепными как и в первый день!" Настолько великолепно выглядит мир для каждого человека в его ранней юности. Вещи западают в душу ребенка, как и в душу художника, в виде родов и *типов*; все, что впервые воспринимается сознанием, кажется его родом, его типом, и эти черты продолжают действовать с неослабевающей силой всю последующую жизнь. Как мир в созерцании ребенка раскрывается подобно раю, так и само детство является раем человеческого существования: оно поистине Аркадия, в которой

мы все родились.²³⁸

В юношеском возрасте довлеет чувство развивающейся половой зрелости, которое окрашено вдохновенным воображением и субъективными фантазиями, а также печальным воззрением на жизнь и мир. Юноша смотрит на мир как на *картину*, но в этой картине он видит уже и *себя*; его занимает и увлекает, его развлекает и мучает представление о том, как *его личность* выделяется в этой картине, что за роль он в ней исполняет, призван и стремится исполнить, какое впечатление оказывает на других и т. д. Смеющиеся демоны тщеславия столпились вокруг него и предлагают ему драгоценности из своего царства мишуры. Он надеется, что жизнь проживет, как в интересном романе, а на самом деле переживет заблуждения, за которыми последуют разочарования.

2. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ВОЗЗРЕНИЙ НА ЖИЗНЬ

В юности мы поднимаемся вверх ступенька за ступенькой, поднимаясь в гору со свежими силами к сияющей впереди и над нами вершине, с открытым, улыбающимся, возвышенным и импозантным взглядом вокруг. В конце концов вершина достигнута, она преодолена, мы направляем шаги вниз и вскоре видим у подножия горы смерть, эту истинную, неизбежную, неизменную конечную цель жизни. Каждый прожитый день есть шаг на пути к этой цели.

В юности жизнь вся впереди, в старости – впереди смерть; юность наполнена надеждой на счастье, старость – предохранением от несчастья; в раннем возрасте нас очень часто подавляет мрачное ощущение того, что мы *покинуты* миром, в позднейшие годы радуются тому, что *уединились* от него. В это время уже знают, "что всякое счастье есть химера, страдание же, напротив, является реальным". "Когда в годы моей юности у моей двери раздавался звонок, это доставляло мне удовольствие: мне думалось, что наконец-то!.. В позднейшее же время, когда

раздавался тот же звонок, чувство мое скорее бывало несколько сродни страху, – мне думалось: "вот оно".²³⁹

3. ЭВТАНАЗИЯ

Хотя Шопенгауэр вслед за Когелетом сказал, что день смерти лучше, чем день рождения, тем не менее его ничто так не пугало, как смерть, и для него не было иного более ужасного основания жизни, и никакие другие причины не устрашали его так, как то, что жизнь, в особенности в ее второй половине, шаг за шагом приближается к смерти, подобно тому как преступник идет к своему высшему суду. Ничто так отчетливо не характеризует основной мотив его пессимизма, как это сравнение.

Так как от смерти спасения нет, то единственно достойной целью является приятный и безболезненный конец: конец не от болезней, не умирание, сопровождаемое агонией, а безболезненная смерть, без борьбы за жизнь, без хрипов, без агонии, даже без побледнения. В этом заключается *эвтаназия*, смерть в результате старости, вот почему она достижима только в глубокой старости, не между сорока и восьмьюдесятью годами, а между девяносто и ста годами, как этому учит и этого требует глубочайшая жизненная мудрость Упанишад.²⁴⁰

Своеобразный пессимизм, который появился из того же мотива, из какого он *проклял* жизнь, непомерным образом хотел *удлинит* жизнь! Несмотря на то что он называл это желание "очень смелым",²⁴¹ это не мешало тому, чтобы он лелеял его. Отнюдь!

4. ВОЗРАСТ И ПЛАНЕТЫ

Это забавная астрология, которой Шопенгауэр заканчивает "Афоризмы житейской мудрости". Жизнь человека предначертана планетами, правда, не их положением и местом, как это полагала астрология, а именами их и их мифологическими свойствами. Он говорит о человеческом возрасте: в десятилетнем возрасте правит Меркурий, в двадцатилетнем – Венера, в тридцатилетнем – Марс, в сорокалетнем – астероиды, в этом возрасте человек имеет собственный очаг (Веста), стремится к полезной деятельности (Церера), к жизненной мудрости (Паллада), в его доме есть жена и хозяйка (Юнона); в пятидесятилетнем правит Юпитер, в шестидесятилетнем – Сатурн, жизнь становится тяжелой, медленной и вязкой, как свинец, наконец приходит Уран, "тогда, как говорится, отправляются на тот свет".

Нептун, эта последняя из планет, необдуманно названная так, она должна называться *Эросом*, так как им можно завершить символику жизни в соответствии с именами планет. Земля и Эрос! Оркус, из которого все происходит и в который все возвращается, начало и конец всей земной

жизни: мистерия рождения и возрождения. "Иначе у меня явится желание показать, как к концу примыкает начало, именно – как Эрос стоит в тайной связи со смертью, благодаря чему Оркус, или Аментес египтян, является не только берущим, но и дающим, и смерть служит великим резервуаром жизни, оттуда, следовательно, из Оркуса, приходит все, и там уже было все, что живет сегодня: и если бы мы только были способны постичь фокус, благодаря которому это происходит, – тогда все стало бы ясно".²⁴²

Глава восьмая

МИР КАК ВОЛЯ. МЕТАФИЗИКА ПРИРОДЫ

I. РЕАЛЬНОСТЬ ВНЕШНЕГО МИРА

1. ТЕЛО КАК ВОЛЯ

Во внешнем мире материя проявляется для нас в многочисленных образах и состояниях, причем все они находятся в непрестанном изменении. Образы, как мы видим их в строении минералов, растений и животных, суть формы, ряд их различных состояний – изменения тел. Сообразно с этим все естествознание подразделяется на *морфологию*, то есть учение о формах, которую обычно называют также описанием природы или естественной историей, и *этиологию*, то есть учение о причинах; сферы первой – минералогия, ботаника, зоология и антропология, области второй – механика, физика, химия и физиология. Органические формы передаются из поколения в поколение путем размножения; механические причины

действуют посредством сил, постоянные формы проявления которых, зависящие от определенных условий, называются законами природы, но сущность которых остается и будет оставаться недоступной для внешнего созерцания, а поэтому и неизвестной. Учение о природе наполнено массой таких сил, которые все в своей основе являются *qualitates occultaе*.

Поэтому всякое объяснение природы (как выразился знаменитый физик наших дней) по сути есть не что иное, как описание природы. Внешний мир, говоря словами Шопенгауэра, походит на замок, который внимательный путешественник исследует очень тщательно со всех сторон, чертит его фасады, но внутренность которого остается навсегда скрытой от него. Так и естествоиспытатели относятся к чувственному миру; и из предшествовавших философов, как считает Шопенгауэр, ни один не пошел дальше, ни один не проник внутрь замка, а Кант объявил его непознаваемым.²⁴³

Внешний мир есть мир представлений, он – предмет познающего субъекта и как таковой есть не что иное, как простое представление, как феномен мозга. Если бы этот субъект был только познающим и представляющим мир, подобно окрыленной голове ангела, то его предмет был бы

простым представлением, простым феноменом мозга, и замок, о котором мы образно говорили, был бы воздушным замком, картиной воображения. Но ведь познающий субъект не голова ангела, не голова без тела, – напротив, его созерцательные и другие представления основываются на ощущениях, на впечатлениях его чувствующего тела; эти последние суть исходные пункты всех его представлений и всего его познания. Поэтому его познание происходит при помощи телесных раздражений и без них невозможно.

Познающий субъект – индивидуальное, чувствующее тело. Изменения этого тела, прежде всего произвольные движения, называемые действиями, суть волевые акты. В произвольных физических отправлениях мы познаем не только изменение или действие, вытекающее из определенной причины, но мы познаем здесь так же непосредственно и с полной достоверностью силу, благодаря которой оно совершается или производится. Эта сила есть *воля*. Эта воля есть наша собственная внутренняя сущность. Если мы на первое время допустим (что еще требуется доказать), что и произвольные изменения, и движения нашего тела, следовательно, все наши телесные состояния в совокупности, а равным

образом органы и внешний вид нашего тела, следовательно, все тело и его механизм – суть выражение и проявление воли, то наше тело будет нам дано двумя различными способами: как представление и как воля. Как представление, оно – наш созерцательный предмет, объект среди объектов, тело среди других и притом то чувствующее тело, от впечатлений и раздражений которого исходит все наше познание, первый и самый непосредственный из всех объектов.

Как же относится воля к телу, к своему собственному телу? Сосредоточивая вопрос прежде всего на произвольных движениях или действиях, спросим: как относится волевой акт к акту телесному? Легко можно подумать, будто произвольное движение тела вызывается волей, что, следовательно, волевой акт и соответствующий ему телесный акт – два различных состояния, которые относятся друг к другу, как причина и действие. Такое мнение ложно, ибо закон основания применим только к области объектов или созерцательных представлений, куда не относится воля, которая, напротив, полностью независима от них; поэтому закон основания неприменим так же к воле и ее отношению к телу. Или выражая то же самое иначе: отношение причинности существует

только между объектами или представлениями; тело есть объект, воля – нет; тело – представление, воля – нет; следовательно, отношение между обоими не может быть причинно-следственным; они относятся друг к другу не как причина к действию, а как сила и проявление ее, – они не две различные сущности, а одна и та же; таким образом и возбуждения обоих – это не два различных состояния, а одно и то же. Короче говоря, их отношение – не причинность, а *тождественность*, тело есть обнаружившаяся, выступившая в явлении, ставшая объектом воля. Поэтому Шопенгауэр называет его "объектностью воли".²⁴⁴

Воление и действие, волевой акт и телесный акт, есть одно и то же, только под волением следует понимать воление действительное, решенное, деятельное, а не всевозможные изменчивые предположения и намерения. Но эта тождественность простирается не только на произвольные отправления тела, но, как предстоит точнее показать, на все телесные состояния и изменения, поэтому также на расчленение и образование тела, стало быть, на все тело, которое в целом есть не что иное, как самое непосредственное явление воли.

Этим же объясняется, почему внешние

воздействия на тело ощущаются непосредственно как приятные или неприятные, как удовольствие или неудовольствие, еще сильнее, как боль или наслаждение, и эти ощущения – отнюдь не представления, а возбуждения воли или аффекты. И действительно, что такое удовольствие и неудовольствие, как не вынужденное сиюминутное желание или нежелание впечатления? Отсюда исключаются воздействия на высшие теоретические чувства, такие как слух и зрение, возбуждения которых только тогда бывают болезненными, когда или раздражения чрезвычайно сильны, или организм находится в состоянии нервной слабости. И с другой стороны, сильные волевые возбуждения и аффекты, такие как страх, робость, скорбь, испуг, ужас и т. д., суть непосредственные изменения телесных состояний и расстройства жизненных отправлений.

Эти опыты ежедневной жизни свидетельствуют самым ясным и самым наглядным образом, что воля и тело *тождественны* и что тело есть самое непосредственное проявление воли. Эту тождественность Шопенгауэр называет "образцовой философской истиной" и может с полным правом приписать себе ту заслугу, что он

познал ее в ее основном значении и осветил самым ясным образом.

2. МИР КАК ВОЛЯ

Познающий субъект есть воля и тело, воплощенная воля, реальный индивидуум. Среди всех созерцательных представлений есть одно, которое является совершенно иным, чем просто представление: это – тело познающего субъекта, предмет его деятельности, которая знакома и понятна ему самым интимным образом, так как составляет его собственную сущность. Его тело есть проявление его воли. Реальность познающего субъекта для него самого полностью достоверна. Теперь возникает вопрос: не являются ли другие объекты также проявлениями воли или они только простые призраки? Этот вопрос касается реальности внешнего мира.

Практический эгоизм по своему складу мышления весьма склонен к вере в единственную реальность собственного я и относится ко всем остальным людям так, будто они являются призраками; между тем опыт убеждает его в противоположном. Теоретический эгоизм, если он всерьез полагает, будто все объекты, кроме его собственного тела, – призраки, достоин помещения в дом умалишенных; если же он только оспаривает реальность вещей и старается

скептически и софистически оградить свое воззрение, то он играет роль маленькой пограничной крепости, хотя и неприступной, но совершенно безвредной и неважной, которую обычно обходят стороной.²⁴⁵

Аналогия между нашим собственным телом и другими *человеческими* телами настолько ясна, что на ней основывается заключение: что справедливо для собственного тела, то справедливо и для других тел. Ни одно человеческое тело не является простым представлением, каждое одновременно – и представление, и воля. Что справедливо для всех человеческих тел, должно быть по аналогии быть справедливо и для *животных* тел. И что справедливо для всех животно-человеческих тел, справедливо также и для *всех органических* тел вообще, – следовательно, также и для растений. Что, наконец, справедливо для всех органических тел, должно быть также справедливо и для тел неорганических, – следовательно, для *всех тел* без исключения. Только следует обратить серьезное внимание на то, в чем состоит эта столь далеко простирающаяся аналогия и на чем она основывается: она касается только силы, действующей в теле; все тела суть проявления силы, следовательно, проявления воли. Отсюда

становится понятной реальность внешнего мира, а вместе с ним положение: *мир есть воля*.²⁴⁶

Пусть нам не возражают на то, что все дело сводится к спору из-за слов или о словах. Раньше (скажут нам) говорили: воля есть сила; теперь говорят: сила есть воля. Раньше воля подводилась под понятие силы, теперь, наоборот, сила подводится под понятие воли. Прежде сила имела значение *рода*, а воля – *вида*, теперь воля – *род*, а сила или силы – ее *вид*. В чем же произошло улучшение дела?

Ответ на это так же легок, как и убедителен. Силы природы, как бы они ни назывались, суть *x*, *y*, *z* – неизвестные величины, *qualitates occultaе*; напротив, воля непосредственно понятна нашему сознанию и известна ему самым интимным образом: она есть наша собственная, сокровеннейшая сущность, это – мы сами. Вместо неизвестных величин появляется известная; задача уравнения решена: в этом заключается различие между прежним пониманием и теперешним, – различие, которого нельзя переоценить.

Конечно, одно дело – воля, проявляющаяся как слепая и непознаваемая естественная сила, в толчках и падении, в магнетических и

электрических явлениях, в химической однородности, в кристаллизации и растительных процессах, и нечто совершенно иное – воля, сопровождаемая и руководимая восприятием, созерцанием и познанием. Между тем это различие касается только способов проявления воли, а не ее самой, только степени ее проявления, а не самой ее сущности, только глубины и высоты, то есть уровня ее объективирования, а не ее свободного и независимого основного характера. В иерархической лестнице проявлений воли состоит "мир как объективация воли".

3. ВЕЩЬ В СЕБЕ КАК ВОЛЯ

Так как закон основания управляет всеми явлениями, и только ими, то воля, независимая от всех явлений, безосновна, она существует только для себя и благодаря себе: поэтому ее сущности, и только ей одной, свойственна безосновность и самостоятельность. Так как множество возможно лишь во времени и пространстве, они же, как формы интеллекта, обуславливают и образуют мир явлений, а воля свободна от всякой множественности и существует полностью вне зависимости от нее и поэтому в основе всех явлениях – одна и та же сущность.

Кант выяснил идеальность всех явлений и полностью отделил от них вещь в себе, эту реальность, лежащую в основании как явлений, так и структуры нашей познавательной способности; он, по словам Шопенгауэра, который постоянно подчеркивает и пропагандирует этот взгляд, как одну из величайших заслуг Канта, познал и установил "полное различие реального и идеального". По Канту, единственная сущность, совершенно независимая от времени, пространства и причинности, есть вещь в себе; по Шопенгауэру,

эта единственная сущность есть воля. Отсюда вытекает их *тождественность*: вещь в себе есть воля, *воля* есть вещь в себе.²⁴⁷

Что вещь в себе и воля тождественны и должны считаться замещающими друг друга понятиями, повторяется бесчисленное множество раз во второй книге главного произведения и подчеркивается Шопенгауэром без всякого смягчения и ограничения. В дополнениях, появившихся 25 лет спустя, это отождествление ослаблено и ограничено оговорками, чтобы отразить возражение, будто оно противоречит другим основным учениям Шопенгауэра. Я в особенности подразумеваю две главы "О познаваемости вещи в себе" и "Трансцендентные размышления о воле, как вещи в себе".

Воля, так учил Шопенгауэр, есть познанный субъект, *предмет самосознания*; вещь в себе по сути отлична от всех объектов. Самосознание, продолжает Шопенгауэр, имеет своей основной формой и единственным измерением время, вследствие чего воля может быть познана только в последовательности ее отдельных актов; вещь в себе находится вне и независимо от всякого времени. Поэтому воля не вполне адекватна вещи в себе. Мы познаем последнюю как волю, хотя и независимо от времени и пространства, но

все-таки еще в оболочке времени, не полностью разоблаченной и обнаженной, как говорил Шопенгауэр. Воля, точнее говоря, не вещь в себе, а ее ближайшее, самое ясное, менее всего скрытое проявление; что представляет вещь в себе по ту сторону явления и вне его, остается вечно скрытым и непостижимым, следовательно, трансцендентным, никогда не разрешимым вопросом.²⁴⁸

Между тем эта до некоторой степени неточность в расчете, этот никогда не разрешимый предельный вопрос нисколько не нарушает текста шопенгауэровского учения, задача которого состоит лишь в том, чтобы истолковать *мир*, изложить сущность мира и суть его явлений. Ради этой цели оно может спокойно вести свои исчисления с помощью уравнения, которое теперь составляет основное его положение: вещь в себе = воля.

Из этого основного положения мы выведем труднейшее для понимания из всех его следствий: воля как вещь в себе безусловна, а потому абсолютно свободна; воля, как явление (в своих объективациях), полностью связана и определена так, чтобы в данных условиях действовать и поступать именно таким, а не иным способом, как бы низко или высоко ни стояло явление, в какой

бы форме ни проявлялась воля, в толчке ли камня или в самом обдуманном поступке человека. Отсюда оправданность нашего ощущения того, что в основе своей сущности мы свободны и, напротив, несвободны в наших поступках. Свобода находится в нашей сущности и бытии, а не в наших действиях и поступках, она – в *esse*, а не в *operari* (в сущности, а не в деятельности – *лат.*), между тем как все философы, которые утверждали свободу воли, как раз пустили в обиход противоположное и по сути ложное воззрение, будто человек вполне властен, правда не над своей сущностью, а над своими поступками, то есть будто в *esse* – необходимость, а в *operari* – свобода.²⁴⁹

Каждая вещь есть сила или явление воли: в этом состоит ее реальность. То, что составляет сущность и ядро любого явления, его своеобразную силу, Шопенгауэр называет "характером", перенося это название из человеческого мира, в котором оно собственно и имеет значение, на все вещи и распространяя его значение так же далеко, как и понятие о воле. Как воля относится к силе, точно так же относится характер к вещи: каждая сила есть определенный вид воли, каждая вещь – определенный характер, проявление которого происходит так, как это

соответствует его сущности в данных условиях. То, что принято называть характером у людей и животных, называется у бессознательных тел в неорганической и растительной природе их свойством или качеством.

Совокупность их свойств можно назвать характером с таким же правом и на таком же основании, как силу, действующую в теле, называть волей. И так как характер выясняется для нас в своих проявлениях, а они – только из опыта, то Шопенгауэр называет характер, данный или проявляющийся в опыте, *"эмпирическим"*, сущность же, проявлением которой он является, – характером *"умопостигаемым"*. Эмпирической характер относится к умопостигаемому так же, как явление – к вещи в себе: вещь в себе как воля есть умопостигаемый характер мира, и этот последний – объективация воли; теперь он уже не только феномен мозга, но феномен воли; как феномен мозга (представление) он идеален, как волевой феномен – реален.

Мы должны уже здесь по возможности коротко рассказать об этом учении, которое только дальше предстанет во всем своем значении, так как оно составляет основу этики и тему двух основных ее проблем. Эти выражения Шопенгауэр не сам изобрел, а позаимствовал из

философии и языка Канта, причем он постоянно громогласно провозглашал, что учение об умопостигаемом и эмпирическом характере и учение о времени и пространстве – "два крупных перла в венце кантовской славы", причем первое – "величайшее из всех достижений человеческой мысли".

II. МИР КАК ОБЪЕКТИВАЦИЯ ВОЛИ

1. СТУПЕНИ МИРА. ИДЕИ

Полное объективирование воли есть иерархия вещей, восходящая от неорганических тел, от явлений общих сил природы к телам органическим и индивидуумам и через царства растений и животных достигающая человека, который составляет самую вершину мировой пирамиды. Шопенгауэр часто и охотно сравнивает эту иерархию с градациями света и звуков, чтобы тем самым обозначить как разнообразие, так и существенное единство вещей; они все – явления одной и той же воли, которая, как бы неделима она ни была, проявляется целиком и полностью в каждой вещи. Как ни различны до бесконечности световые явления, начиная от самого слабого мерцания вплоть до самого яркого полудня, во всех них светит одно и то же солнце. Каким бы бесконечным ни было множество переходов от самого сильного тона до самого слабого отголоска, все-таки самый низкий, еще доступный

слуху тон гармонии тождествен с одноименным, лежащим десятью октавами выше.

Вещь в себе как воля есть умопостигаемый характер мира, эмпирический характер которого представляется иерархией вещей во всей ее полноте. На этой лестнице существует бесконечное множество ответвлений и ступеней, которые в совокупности относятся только к способу проявления, видимости или обнаружению воли, а не к ней самой, не к воле как вещи в себе, как умопостигаемому характеру мира. Этот характер всегда один и тот же, он един и неделим и поэтому целиком лежит в корне каждого явления; напротив, эмпирический характер мира состоит в бесконечной постепенности. На каждой из этих ступеней появляется характерный вид воли, сила, которая, сообразно обстоятельствам, видоизменяется в бесчисленных обнаружениях, тип или форма, которая размножается в бесконечном количестве индивидуумов.

Поэтому мы должны хорошо различать следующие понятия: 1) *вещь в себе как волю*, то есть умопостигаемый характер мира; 2) *мир как волю*, то есть эмпирический характер мира в его полноте и постепенности; 3) мир как совокупность или место проявления *отдельных*

явлений, которые подобно времени и пространству простираются в бесконечность, никогда не позволяют дополнить себя, непрестанно возникают и исчезают и составляют то течение вещей, которое Гераклит (не со скорбью, как уверяет Шопенгауэр, но в возвышенном настроении) признал сущностью мира. Эмпирический характер мира состоит в бесконечной и полной постепенности, подобно градациям света или гамме тонов; каждая из этих ступеней есть выражение силы, тип или форма сущности, которые во всех отдельных явлениях, будь это бесчисленные проявления одной и той же силы или бесчисленные индивидуумы одного и того же рода, составляют характер, существенное, собственное *что*, содержание мира: это те формы, которые Платон называл вечными образцами или *идеями*, а Аристотель и вслед за ним схоласты – субстанциальными формами.²⁵⁰

Как бы различно и разнообразно ни проявлялись, например, сила и свойства воды в низвержении или падении, в спокойном течении или в поднимающейся кверху струе и т. д., однако бесконечное множество этих явлений обусловлено только обстоятельствами или причинами, при которых они совершаются; также бесчисленны

объекты, которые состоят из воды, например моря, потоки, реки, ручьи, источники, дождь и т. д.; напротив, сила, которая выражается во всех этих явлениях воды и составляет ее характер, при всех обстоятельствах и во всех формах одна и та же.²⁵¹ Этот характер Шопенгауэр называет идеей воды. Своего полного и вечного представления эта идея достигает только в художественно-поэтическом созерцании и художественном произведении, которое вытекает из последнего.

Уже отсюда можем мы бросить взгляд на учение о прекрасном и искусстве, подобно тому как учение об умопостигаемом и эмпирическом характере уже указало на учение о свободе и необходимости и на основы этики. Эстетика в системе Шопенгауэра составляет третью часть, этика – четвертую и последнюю.

2. ПРИРОДНЫЕ ПРИЧИНЫ И СИЛЫ. ВЫСШИЕ И НИЗШИЕ СИЛЫ

Мы знаем различие между причиной и силой. Уже в своем первом произведении, где Шопенгауэр говорит об основании, он совершенно определенно объявил, что причину нельзя принимать за силу, и сделал упрек Мэн де Бирану за его постоянное сопоставление "causa ou forse". Теперь, говоря о силе, он выдвигает противоположное положение, что нельзя силу считать причиной. Тяжесть – не причина, по которой падает камень, причина – близость земли; напротив, сама тяжесть или тяготение – сила, которая заставляет его падать.

В природе, то есть в чувственном мире, или мире как представлении, существуют только причины, а именно условия, при которых изменяются состояния материи. Ни одна из этих причин не является силой. Естественные причины в совокупности суть лишь условия, обстоятельства или поводы, то есть они не каузальны в смысле силы, но окказиональны, как это глубокомысленно и справедливо признал Мальбранш в своем произведении "О разыскании истины".²⁵² То же самое можно сказать о

мотивах. Постоянство, с которым при данных обстоятельствах проявляется и обнаруживается сила, называется законом природы.

Законы природы в основе суть не что иное, как постоянные или правильные явления природы: это – факты, которые происходят в случаях, где имеются налицо высказанные в законе условия; закон природы есть обобщенно высказанный факт *un fait généralisé* (обобщенный факт – *франц.*). Полное изложение всех законов природы было бы, согласно этому, "полным реестром фактов". Таким образом, Шопенгауэр различает описание природы и философию природы, этиологию и философию природы: задача первой – причины, задача второй – силы; этиологии приходится иметь дело с законами, то есть с постоянными или обобщенными фактами, философии – с содержанием и характером вещей. Что Шопенгауэр назвал здесь этиологией природы, то же самое называют, начиная с французского философа Огюста Конта до наших дней, "*позитивной философией*".

Чтобы правильно установить точку зрения и задачу натурфилософии, недостаточно различать силы и причины, нужно также установить различие между силой и ее проявлением, между первичными и производными, между высшими и

низшими силами, ибо задача натурфилософии есть учение о силах как ступенях объективации воли.²⁵³

Но здесь следует избегать лежащих на поверхности обычных ошибок, вредно отражающихся на истинном понимании вещей: одна состоит в том, что разнообразные проявления одной и той же силы принимают за различные силы, – напомним характерный пример о воде; другая заключается в том, что различные силы принимаются за формы проявления одной и той же силы, и новые силы более высшего вида и порядка сводятся к силам низшей ступени. Так физиология, отрасль этиологии природы, отрицала в последнее время существование жизненной силы и пыталась объяснить образования и процессы жизни общими силами природы и представить их как агрегаты механических, физических и химических соединений, как будто органические формы возникают как сталактиты и собираются в одном месте как облака. Сила есть воля, жизненная сила есть воля к жизни; кто отрицает первую, должен усомниться и в последней, а вместе с тем отвергнуть и основное учение Шопенгауэра; вот почему Шопенгауэр так часто в самой резкой форме выступает против тех, кто отрицает

жизненную силу. Высшая сила овладевает низшими и употребляет их себе на службу для своего дела, но она не состоит из этих сил, как кузнец не состоит из молота и наковальни.²⁵⁴

3. СОГЛАСОВАННОСТЬ И ПРОТИВОРЕЧИЕ. ПЕРВИЧНАЯ ВОЛЯ

В качестве объективации первичной воли мир в целом, равно как и в каждой из своих частей, должен выражать сущность и характер воли; рассматриваемый с точки зрения познающего субъекта, мир есть "всецело представление", а как явление вещи в себе, он есть "всецело воля".²⁵⁵ Чтобы правильно понять и истолковать его сущность, мы должны ясно представить себе, что такое первичная воля.

Она свободна от всякого множества, поэтому она есть всеединое, "εν κοῖ ᾧ, тождественная во всех явлениях первосущность. Она свободна от всякого основания, поэтому существует без всяких причин, без всяких мотивов и целей, а следовательно, и без познания, которое прежде всего предназначено воспринимать причины и создавать мотивы: поэтому ее сущность не может состоять ни в чем ином, как в "*слепом влечении*" (Drang), в неустанном стремлении, которое исключает всякие цели, всякое достижение чего бы то ни было, а поэтому и всякое удовлетворение.²⁵⁶

Сделаем выводы. Как *всеединое* первичная воля полностью имманентна миру и находится как единая в каждом явлении: поэтому мир производит все явления из своих собственных внутренних сил и, таким образом, не создан каким-нибудь существом вне себя, он сам себя создает и производит. Это всеединое не *есть Бог*, под чьим именем мы привыкли представлять себе существо, к свойствам которого относится совершеннейшая мудрость; первичная воля есть слепое, бессознательное стремление: поэтому учение Шопенгауэра об имманентности первичной сущности исключает всякое теистическое или пантеистическое понимание и борется с ними; первичную волю нельзя также принимать за *мировую душу*, под которой мы разумеем мыслящее и познающее существо, как и вообще под словом душа.

Но так как все явления происходят из одной и той же первосущности и по своему основанию тождественны, то отсюда вытекает их общая связь, их внешняя и внутренняя связность и родственность, тот "*consensus naturae*", благодаря которому все части идут навстречу друг другу и взаимно приспособляются. Причинная связь всех явлений, в которой каждое явление выступает при данных условиях в известное

время и в известном месте, имеет характер *внешней необходимости*; связь и взаимное приспособление неорганической и органической природы имеет характер *внешней целесообразности*, образование органических тел, аналогия их основных форм, единство плана их строения, взаимная согласованность их частей – имеет характер *внутренней целесообразности*. То что шеллинговская философия была проникнута идеей единства природы и стремилась познать единство сил природы, Шопенгауэр рассматривает как одну из ее глубоких, адекватных сущности мира идей.²⁵⁷

Но как слепое влечение, неутомимое, никогда не удовлетворяющееся и всегда в принципе неудовлетворенное стремление, воля содержит в себе также источник разногласия и борьбы, которые всегда сопровождают явления мира: "голодная, сама себя пожирающая воля" движет мир изнутри. Основная форма ее видимости – *материя*. Как сама воля выступает первосущностью всех явлений вообще, так и материя – первоосновой всех внешних явлений: в ней сразу же проявляется непримиримый спор двух сил, – двух основных сил отталкивания и притяжения; в *тяготении* тотчас обнаруживается

слепое неустанное стремление к никогда не достижимой цели.²⁵⁸

Каждое *высшее* явление в мире есть победа над низшими явлениями и может возникнуть только в результате борьбы между ними: отсюда всеобщая борьба в мире животных и людей. *Homo homini lupus est* (Человек человеку – волк – лат.). Только пожирая другую змею, становится змея драконом. *Bellum omnium* (война всех – лат.), которая после каждой победы и на каждой ступени начинается снова, характеризует тот путь, которым должна идти первичная воля, чтобы пробиться вперед. Тут нет конечной цели, есть лишь мнимые цели и мнимые удовлетворения. Что иное может пережить и породить в мире эта голодная и неутомимая воля, кроме страха, нужды и страданий? Если путь от желания к мнимому удовлетворению проходит быстро, то это в человеческом мире называется счастьем; если же дело движется медленно, то люди жалуются на несчастье и страдания.

Так как первичная воля совершенно независима от времени и пространства, то в ней заключается возможность действовать независимо от того и другого, то есть от всех условий, которые разделяют и изолируют явления, пробиваться сквозь рамки и границы

времени и пространства, действовать на расстоянии и таким образом проявлять себя *магически*, в форме ли *action in distans* или *visionis in distans* (действия или видение на расстоянии). Мы еще вернемся к относящимся сюда явлениям; они играют в учении Шопенгауэра важную роль и представляют очень интересную проблему, так как это учение выдает себя за единственное, способное посредством своей метафизики объяснить достойные доверия факты магии.

4. ВОЛЯ К ЖИЗНИ

Мы уже говорили, первичную волю, которая составляет внутреннюю сущность мира, нельзя понимать ни как мировую душу, ни как божество. Обожествлять мир со всеми его бедствиями и страданиями – значит отрицать существование Бога. Вот почему пантеизм Спинозы в действительности – атеизм, а учение Руссо о монархе – демократия; Спиноза относится к Богу, как Руссо к государю, и как тот князь, который хотел уничтожить дворянство путем возведения в знать всех своих подданных – к сословным привилегиям.

Первичная воля есть воля к бытию и ко всем возможным возвышениям его, следовательно, воля к органическому бытию, к жизни – это универсальное стремление к жизни. Какую колоссальную величину имеет и приобретает это стремление, благодаря как множеству своих предрасположений и побудительных причин, так и интенсивности своего господства, показывает нам самым очевидным образом мир животных и людей. Тут полнота и избыток животных зародышей, чрезвычайная плодовитость, даже беззародышное возникновение живых существ

посредством *generatio aequivoca* (самозарождение – лат.) сила полового влечения и жажда деторождения, необычайный страх перед каждой угрожающей жизни опасности и во время нее, безграничное ликование при спасении, самое горячее сочувствие у зрителей, когда дело идет о существовании, постоянная боязнь смерти и ужас предсмертных мук.

Если сравнить стремление к жизни с содержанием животной жизни, то последнее исчерпывается поддержанием индивидуумов и рода; голодать, искать и доставать пищу часто с невыносимым трудом и муками, кормить себя, сохранять и приумножать свой род – вот и все. Природа множит индивидуумов в расточительном изобилии, чтобы сохранить на века их виды. Для нее все сводится к сохранению рода, а не индивидуума. Но для чего нужны виды? Для того, чтобы новое поколение снова начало старую игру: голодать, искать и доставать пищу, кормить себя и разводить свое потомство. И таким образом, мироустройство поддерживается "голодом и любовью".

Если сравнить труд животной жизни с ее участью, то несоответствие оказывается поразительным. Что получает слепой крот за то, что он все свое мрачное существование проводит

в рытье нор! Вся животная и человеческая жизнь, поскольку она проходит в поддержании индивидуумов, есть дело, которое, как выражается Шопенгауэр, не покрывает издержек, – это игра, не стоящая свеч. Кто захотел бы для себя такой жизни и кто стал бы влачить ее, если бы ясно представлял ее цену, то есть был бы в состоянии познать ее? Если посмотреть на все это со стороны, то может показаться, будто природа стремится путем поддержания видов сохранить свои вечные формы, платоновские идеи, как называет их Шопенгауэр, и для этой цели должна снова и снова исполнять трагикомедию жизни.

Но взгляд на *внутреннюю сторону* жизни, в нашу собственную сущность – этот безошибочный взгляд показывает нам дело совсем в ином виде: там нет никакой светящей и путеводной цели, которая бы управляла волей к жизни и манила к ней, есть только колоссальная любовь к существованию, желание жить во чтобы то ни стало, без всякого отношения к цели и ценности жизни, без всякого представления и знания о ней, следовательно, бессознательное слепое влечение к жизни, которое составляет неутомимый внутренний механизм, *primum mobile* (первый двигатель – лат.) всякой жизни. Нас жизнь не манит, а тащит, не влечет спереди, а

погоняет сзади; мы хотим жить, не сознавая, зачем и к чему. Воление как таковое безосновно. Каждое проявление силы природы имеет свою причину, сама сила не имеет никакой. С волей дело обстоит так же, как с силой, ибо сила есть воля: каждый волевой акт имеет свою причину, сама воля не имеет никакой.

То, чего нельзя ни встретить, ни произвести в физическом мире, *perpetuum mobile* (вечный двигатель – *лат.*), находится в вещи в себе: это воля к жизни, позыв к жизни и мужество жизни, короче говоря, *слепая любовь к жизни*. Когда она ослабевает, то у нас появляется ипохондрия и меланхолия, тоска и грусть. Когда же она иссякает, то рождается склонность к самоубийству. Всякое познание – дело вторичное и притом самый поздний плод среди плодов на древе мира, воля к жизни, напротив, первична и притом самый глубокий из корней мира. Еще точнее говоря, познание не только дело вторичное, но даже третичное, ибо оно продукт организма, последний же – явление, непосредственное выражение воли к жизни.

Глава девятая ВОЛЯ В ПРИРОДЕ

I. МЕТАФИЗИКА IN NUCE

Во второй книге своего главного произведения Шопенгауэр дал "первое рассмотрение мира как воли" и представил в нем свое учение о реальности внешнего мира и об объективации воли в тех основных чертах, с которыми мы уже познакомились в предыдущей главе, присоединив сюда некоторые отделы из "Дополнений". Он, вероятно, чувствовал, что не везде смог ясно изложить некоторые темные пункты предмета, и в одном месте, где речь шла о возникновении или происхождении высших сил из состязания низших, сам отметил этот недостаток.²⁵⁹ Как согласуется, могли бы мы спросить уже здесь, возникновение высших сил с первичностью и безосновностью всех сил вообще? Впрочем, пока наше дело не обсуждать это учение, а излагать его таким, каким оно вышло из-под пера нашего философа.

Замеченный недостаток касался не только одного места, но вся вторая книга требовала

дополнений, пояснений и развития по существу в гораздо большей степени, нежели три другие книги. Поэтому-то Шопенгауэр постоянно стремился к новому изданию главного произведения; поэтому-то он и написал ко второй книге целый ряд подробных дополнений, которые в конце концов разрослись до такой степени, что по объему превысили более чем вдвое всю вторую книгу; притом они являются самыми обширными из всех дополнений; отсюда, наконец, и вытекало то, что первое его произведение, появившееся через семнадцать лет после главного, трактовало о воле в природе.

Книжка эта должна была содержать в самом кратком и наглядном изложении, "как бы *in pise*", его метафизику; по объему она составляла только около половины второй книги и всех относящихся сюда дополнений; в то же время она должна была показать, что хотя произведения Шопенгауэра и оставались неизвестными, содержание его основных мыслей все же подтверждалось со всех сторон: эмпирическим естествознанием, языком, до сих пор не объясненными, но достоверными фактами животного магнетизма, наконец религиозными воззрениями на жизнь и мир, которые исповедует большинство человечества. Поэтому указанное

произведение разделялось на следующие семь рубрик: "физиология и патология, сравнительная анатомия, физиология растений, физическая астрономия, лингвистика, животный магнетизм и магия, синология".

II. РЕЛИГИЯ, ЯЗЫК, МАГИЯ

1. В последнем из вышеназванных разделов Шопенгауэр впервые высказал и подтвердил источниками совпадение между основными положениями своей философии и верованиями, распространенными в китайской империи, величайшей империи мира. Лишь после издания своего главного произведения он ближе познакомился с восточно-азиатскими религиозными учениями, в особенности с буддизмом, из сообщений в "Asiatic Researches" английских исследователей, в особенности Г. Т. Кольбука, и из многочисленных статей Исаака Якоба Шмидта, члена Императорской Санкт-Петербургской Академии, известного знатока монголов и тибетцев. Традиционное предположение, будто в пользу теизма, несмотря на все его разнообразие, свидетельствуют все народы, что подтверждается *consensus gentium* (общее согласие – *лат.*), рушится перед фактическим существованием вероисповеданий, господствующих в китайском государстве, и прежде всего – перед мировой религией буддизма. По новейшим данным, Китай насчитывает 415 миллионов жителей, а буддизм –

369 миллионов последователей.

Три древнейшие верования, восходящие к шестому веку до христианской эры, учение Лао-дзы о спасительном пути к избавлению (учение о Дао), нравственная философия Конфуция и религиозное учение Будды (Го) сходны между собой в том, что они ничего не знают о Боге, как творце и вседержителе мира, и в том, что они мир, погрязший в грехе и страданиях, не считают за проявление Бога, творение и откровение благого, мудрого и справедливого Божества; напротив, буддизм даже относит такое учение к числу достойных осуждения ересей; сюда присоединяется древнеиндийское, нашедшее отражение и в буддизме, учение о *Майе*, то есть учение о ничтожности и кажущейся реальности мира, представляемого вами. Таким образом, самая значительная по числу последователей мировая религия подкрепляет собственное учение Шопенгауэра в его атеистическом, пессимистическом и идеалистическом мировоззрении.

Высшим существом у китайцев считается Небо (Тин); Чу-хи, величайший и славнейший из их ученых, живший в двенадцатом веке, будто бы сказал, что дух неба должен быть выведен из

того, что есть воля в человеческом роде: выражение, которое Шопенгауэр выделяет как ядро самой основной истины.²⁶⁰

2. В языке заключена глубокая мудрость, и, как говорит Лихтенберг, кто хорошо подумает, тот найдет ее. Если языки – греческий, латинский, итальянский, французский, английский и немецкий, так часто передают понятие действия словом *хотеть*, а не словами *представлять* или познавать, то такой способ обозначения не следует принимать лишь за несобственный оборот речи, так называемый троп, он обнаруживает глубокое чувство истины; в английском языке слово "хотеть" употребляется даже как вспомогательный глагол для образования будущего времени от всех глаголов. В некоторых местах, где Аристотель говорит о стихиях, а также и о животных, что они могут быть вынуждены действовать против своей природы, он сравнивает природу и волю, говоря "παρὰ φύσιν ἢ παρ' ἄ βούλονται" (наперекор природе или наперекор желанию – греч.). Плиний в своей естественной истории замечает, что в природе господствует не "ratio", а только "voluntas". Подобные изречения встречаем у Сенеки. Да и повседневные обороты речи (в немецком языке), как: "es will regnen, das Feuer

will nicht brennen, das Wasser will überlaufen, das Gefäß will bersten" (Хочет пойти дождь, огонь не хочет гореть, вода хочет перелиться через край, сосуд хочет треснуть – нем.) и т. д., суть невольные выражения той истины, что всякое действие, даже не сопровождаемое познанием, есть то же самое, что и хотение в нас. Сколько бы ни называть такие обороты речи переносными или тропами, все-таки именно такой способ перенесения является внушенным чувством истины и опирающимся на последнее. Почему же переносят не интеллект человека, а только волю, на сущность и устройство вещей?²⁶¹

3. Когда Шопенгауэр писал свое главное произведение, животный магнетизм или месмеризм пережил уже свой первый период: он был осужден парижской комиссией, в которую входили Франклин и Лавуазье, и в дело вмешались не только превратные и неверные представления, но много суеверий, лжи и обмана. Однако он продолжал жить и действовать; им занимались и сделали его предметом научных опытов – во Франции такие люди, как Пюисегюр и Шапари, а в Германии – натурфилософская школа и врачи, вышедшие из нее. Я отмечу здесь в первую очередь Кизера из Иены, чьи произведения "Теллуризм" и "Архив животного

магнетизма" послужили нашему философу ближайшими источниками для знакомства с этим предметом. Когда Шопенгауэр находился на последней стадии своего жизненного пути, животный магнетизм готовился вступить в новую фазу, для которой уже тогда заложил основание своим открытием гипноза английский хирург Брэд. Наступила время, которого Шопенгауэр уже не застал, когда некоторые магические факты, никогда не признававшиеся за животный магнетизм, производились и демонстрировались настолько явно, что даже самые беспристрастные и скептически настроенные врачи признали их, хотя и тут дело не обходилось без обманов.

В период между окончанием своего главного произведения и работой "О воле в природе" Шопенгауэр ближе познакомился с явлениями животного магнетизма, частично из достоверных сообщений, частично по личным наблюдениям, и пришел к убеждению, что здесь речь идет о действительных процессах, наличие которых нельзя уничтожить одними сомнениями и отрицаниями и которые можно объяснить только из его учения: в данном случае речь шла о господстве магнетизера над волей и мыслями других лиц, о магнетическом сне и ясновидении в состоянии глубочайшего сна. Сюда Шопенгауэр

присоединил нашедшие себе приют и сохранившиеся в народе и народных поверьях "лечения заговором", противоположность которым представляли применения пагубных воздействий – "maleficium" и "fascinatio" (волшебство и чародейство – *лат.*), которые составляли характерную черту колдовства и отличительное содержание веры в колдовство.

Все названные явления совершенно необъяснимы с помощью физической каузальности, они – загадочные и таинственные вещи, относящиеся к области тех процессов, которые обычно называют *магическими*. В религиях древнего мира чудеса и колдовство выступают как инструменты общения с божественными и демоническими силами, для овладения которыми нужно знать те средства, с помощью которых можно было бы воздействовать на богов: поэтому в тайны магии посвящались преимущественно жрецы, неоплатоники рассматривали ее как *теургию*, впервые так названную Порфирием. Но когда в мировой истории религии господство аристократии богов было низвергнуто христианством и учреждено господство монархии единого бога, боги и демоны стали считаться злыми существами и сообразно с этим магия –

делом дьявола и средством связи с ним; сюда после возникновения веры в ведьм было отнесено все колдовство вообще.

Ввиду того нелепого суеверия, которым были пронизаны эти представления, и той страшной жестокости, с которой они преследовались, следует воздать должное картезианцу Бальтазару Беккеру за то, что он старался доказать невозможность магии на том основании, что в видимом мире не существует и не может существовать никакой другой деятельности, кроме механической.

Затем последовал век Просвещения, распространивший в мире настоящее "неверие Фомы или, лучше сказать, Томазиуса" в магию. Это положение дела изменилось со времен Канта и благодаря ему. Пока время и пространство считаются соответственно необозримым потоком и огромным ящиком, в который втиснуты все существа, то независимые от того и другого бытие и деятельность должны считаться просто невозможными. Но после того как Кант доказал, что время и пространство – простые формы созерцания, возможность такой независимости становится очевидной, без нее, по собственному глубокомысленному представлению Канта, вовсе не могло бы быть речи о свободе в серьезном

смысле.

На этой точке зрения стоит Шопенгауэр и, исходя из нее, обсуждает факты магии. Сущность, не зависящая от времени, пространства и причинности, есть воля: она есть первосущность, сущность всех существ, всеединое, сердце мира. Действовать независимо от времени, пространства и причинности, следовательно, независимо и от причинной связи вещей – значит действовать *магически* или колдовски. Время и пространство изолируют индивидуумов, из которых каждый составляет особое проявление воли и особый познающий субъект. Действовать независимо от времени и пространства – значит поэтому переступить рамки и перегородки того и другого, уничтожить изолированность индивидуумов в волеии и познании и действовать непосредственно на временное и пространственное отдаление; в волеии это – *actio in distans* или *волшебство*, в познании – *visio in distans* или *ясновидение*. Во все времена и во всех странах, говорит Шопенгауэр, придерживались того мнения, что помимо закономерного способа производить в мире изменения посредством причинной связи тел, должен существовать еще и иной, совершенно отличный от первого способ, совсем не опирающийся на причинную связь; что

кроме физической связи, *nexus physicus*, среди явлений этого мира должна существовать еще и другая, пронизывающая сущность всех вещей, как бы подземная связь, *nexus metaphysicus*, и вместо обычного действия извне – действие изнутри, посредством сущности в себе, одной и той же во всех явлениях. Как бы ни были прочны перегородки индивидуации и обособления, они все-таки могли бы при случае допустить как бы закулисное общение, и подобно тому как в сомнамбулическом ясновидении существует уничтожение индивидуальной изолированности *познания*, могло бы также существовать уничтожение индивидуальной изолированности *воли*. "Найти сюда путь, уничтожить изолированность, в которой находится воля в каждом индивидууме, достичь расширения сферы воли за пределы собственного тела волящего – такова была задача магии".

Что касается животного магнетизма, то все, что Месмер сочинил про мировой эфир, а другие – про кожные испарения магнетизера, – все это бессмыслица; точно так же разные действия с магнитными палочками, манипуляции и тому подобное, равным образом разные церемонии и бессмысленные слова при лечениях заговором – все это вещи, имеющие второстепенное значение.

Настоящим деятелем в этих случаях, как верно заметили несколько глубже смотрящие на дело магнетизеры и исследователи и как высказывались по этому поводу люди вроде Шапари, бывает только *воля*, которой присуща магическая сила без всяких внешних знаков и придатков, между тем как последние, как например манипуляции магнетизера, служат лишь для того, чтобы фиксировать волю на предмет; взятые сами по себе, они ничего не выполняют. Без воли все внешние знаки и церемонии только лишь фокус.

Магическое воление есть действительное, могучее, пламенное, не смущаемое никаким сомнением, не находящееся под влиянием или руководством какой-либо теории страстное желание. Всякая теория имеет здесь совершенно второстепенное значение и, взятая сама по себе, бессильна: никакая теория, как бы она ни была верна, не может вызвать магического действия воли, и никакая теория, как бы она ни была суеверна и лжива, не может помешать ему или обессилить его. Из философов и мистиков, которые выступили после оживления неоплатонизма в эпоху Возрождения, некоторые верно угадали сущность магии и наделяли ее характерными чертами: главным образом – это

Теофраст Парацельс, а из его последователей – *Яков Бёме*. Парацельс противопоставляет друг другу магию и разум: "Магия – великая скрытая мудрость, разум же – открытая великая глупость".

Источник любого действия есть воля, страстное желание, то, к чему оно стремится, оно представляет с такой силой, что облекает его в плоть. Это страстное желание есть сердце человека, "солнце микрокосма", и "imaginatio microcosmi" есть семя, которое становится материальным". "Сильное и могучее воображение есть начало всяких магических дел". Всякое живое воображение происходит из пламенного страстного желания, идущего из сердца, не знающего ни сомнений, ни колебаний, и исполненного верой в свое дело. "Вера завершает волю, – говорит Парацельс, – сомнение разрушает дело". Что пламенно жаждется, то истинно и становится действительным. Поэтому сбываются проклятия, исходящие из сердца, например отцовские и материнские проклятия, проклятия бедняков, заключенных и т. д. В учености и понятиях нет никакой силы, как нет ее и в церемониях, какими бы они ни были; они только "обезьянья забава", – как выражается Парацельс.

В том же смысле понимает магию *Яков Бёме* в своем "Объяснении шести пунктов", когда под

пятым пунктом он говорит: "магия – мать сущности всех сущностей, потому что она творит самое себя и познается в *страстном желании*. Истинная магия не сущность, а *вожделеющий дух* сущности. В итоге магия есть действие *волящего духа*".

По Шопенгауэру, действовать магически – значить действовать независимо от причинной связи посредством простой воли, как на это указывают приведенные факты. И так как, по его учению, такая независимость действительно принадлежит воле, то оно обосновывает началами своей метафизики возможность магии, вот почему Шопенгауэр ее действия называет "*экспериментальной метафизикой*". Название это идет от Бэкона, который, впрочем, употреблял его не в этом смысле и не в смысле трансцендентном для физики.²⁶²

III. АРГУМЕНТЫ ИЗ ОБЛАСТИ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК

1. НЕПРОИЗВОЛЬНЫЕ ТЕЛЕСНЫЕ ДВИЖЕНИЯ

Положение, согласно которому воля и тело тождественны, принадлежит к основным постулатам учения Шопенгауэра и, по его собственному выражению, есть "философская истина по преимуществу". Но в любом случае оно отнюдь еще не представлено нам во всем своем объеме и доказано лишь постольку, поскольку выясняется из произвольных телодвижений и из волевых возбуждений, которые как ощущения удовольствия или неудовольствия непосредственно вытекают из внешних воздействий на тело или, как сильные душевные движения веселого или мрачного характера, непосредственно переходят во впечатления и изменения тела. Что *все* тело есть воля, это очень часто утверждается и подчеркивается во второй книге главного произведения, но не показано пока еще достаточно подробно и ясно. Поэтому мы привели в предшествующей главе это

положение, только предполагая, что произвольные движения тела и его внутренние бессознательные процессы, что все его функции, следовательно, и все его строение суть выражение и проявление воли. Теперь это предположение нужно доказать.

Правда, датский лейб-медик Брандис пытался доказать в двух работах 1833–1834 гг., что все процессы организма, как в здоровом, так и в больном состоянии, суть проявления бессознательной воли, а она – их первоисточник и *primum mobile*. Шопенгауэр с радостью возвестил об этом подтверждении своего учения со стороны такого знаменитого врача в первом издании своего труда "О воле в природе"; однако в дополнениях и во втором издании названной работы ему пришлось вместо удовольствия выразить другое чувство. То, что он считал подтверждением своего учения, при ближайшем рассмотрении оказалось повторением этого учения и плагиатом, совершенным над ним. Датский лейб-медик совершил над книгой "Мир как воля и представление" такой же грех, как за несколько лет до этого венский глазной врач – над "Теорией цвета".

Переход от теории познания к метафизике заключался в решении вопроса: что такое я в

мире, в котором существую и который представляю? Ответ гласил: я – субъект, представляющий и познающий мир, этот познающий субъект – чувствующее *тело*, мое тело, действия которого суть проявления моей силы; я – *сила*, эта сила есть *воля*, моя воля; эта воля – я *сам*. Чтобы вообще понять основное учение Шопенгауэра о том, что сила и притом всякая сила равна воле, следует различать *волю* и произвол. Произвол есть воля, но не наоборот. Произвол есть особенный вид воли, который относится к воле, как вид – к роду: он есть воля мотивированная, то есть определенная мотивами, следовательно – воля, освещенная, руководимая и управляемая познанием, воля животнo-человеческая, или точнее человеческая, направляемая разумным познанием, определенная понятиями и отвлеченными мотивами, почерпнутыми из прошлого, настоящего и будущего. Где на волю оказывает действие множество мотивов, там может произойти их столкновение, которое может быть разрешено только обдумыванием, обсуждением и выбором: *это решение по выбору* есть произвол в самом точном и самом узком смысле слова. Но в такой форме воля проявляется лишь после того, как она прошла через сознание, прошла через двойной

интеллект, познала объекты и уже достигла той высоты своей объективации, с которой она в состоянии воздействовать на познанный внешний мир. Но так как в этом виде воля является самой известной и обыденной вещью, то мы обычно смешиваем волю и произвол и воление принимаем за функцию разума и познания.

Это ложное воззрение не просто обычный укоренившийся предрассудок, оно основывается на главном метафизическом заблуждении всей прежней философии. А именно на том, что прежде считали самостоятельными и гипостазировали под словом "душа" мышление и познание, являющиеся функциями мозга, душу в виду ее нематериальной сущности объявляли простой субстанцией, к которой вместе с мышлением и посредством него принадлежит также и воля. Так образовалась рациональная психология, которая за душой ввиду ее простоты признавала бессмертие, а за мышлением ввиду его нематериальности – первенство по происхождению и значению. Хотя Кант до основания разрушил научное значение метафизического учения о душе, однако он оставил незатронутой первичность способности мышления и суждения и оспаривал вторичность интеллекта, или его физическое происхождение.

Шопенгауэр же учит, что душа, это существо, одаренное умом и волей, не проста, а сложна, что у нее две совершенно разнородные составные части – интеллект и воля, что, как уже показал Кабанис, интеллект – физического происхождения и вторичен по своему складу, а воля, напротив, есть первосущность, нечто первичное, "радикал души", говоря языком химии. До него вся метафизика считала душу простой, подобно тому как вся химия считала простой воду, пока не объявился Лавуазье и не открыл ее сложности. Поэтому Шопенгауэр в метафизике претендует на такое же историческое значение, какое имел в химии Лавуазье. Понимание мира как "воли и представления" является, по его мнению, коренным изменением понятий, после которого дело философии становится в такое положение, в каком она никогда еще не находилась до тех пор. Взгляд на познание как на нечто предшествующее, а на воление как на нечто последующее есть величайшее *usteron proteron* (смещение самого позднего с самым ранним – *греч.*), когда-либо существовавшее.

Все наши телесные движения, произвольные и непроизвольные, обуславливаются и управляются нервами, а они распадаются на две

самостоятельные системы: центральную с головным и спинным мозгом, в которых располагаются чувствительные и двигательные нервы, и так называемую симпатическую систему вместе с малыми центрами, которые состоят из нервных узлов, или ганглий, и их сплетений. Первые руководят произвольными движениями, как то движениями рук и ног, глаз, языка и губ, горла и легких, лицевых и брюшных мускулов; последние управляют непроизвольными, растительными, или органическими, функциями, как то деятельность сердца и кровообращение, пищеварение и усвоение пищи, перистальтическое движение кишок, всасывание кишечных ворсинок и желез, выделения и т. п.

Центральная нервная система, с ее чувствилищем, мозгом и органами чувств, служит для восприятия внешнего мира, для реакции воли на него; в устройстве организма она представляет как бы министерство иностранных дел; симпатическую нервную систему, заботящуюся о внутреннем состоянии тела, можно сравнить с министерством внутренних дел; ее малые центры – с провинциальными наместниками; воля же – это самодержец.

Так как в принципе существует только одна органическая система, которая управляет всеми

движениями тела в двух своих разветвлениях, состоящих из однородных элементов, то не следует предполагать, будто эти движения имеют два совершенно различных первоисточника: произвольные движения – волю, непроизвольные же – неизвестно что. Назовем ли мы руководителя органических функций "жизненной силой, первоначалом, жизненным духом, стремлением к образованию" и т. д., все эти названия будут означать не более чем x, y, z. Никто не может служить двум господам, точно так же и тело. Его господин – воля: сознательная, которой повинуются тело в своих произвольных движениях, и бессознательная и слепая, которая управляет непроизвольными движениями.

Произвольные или сознательные – это те движения, которые совершаются по мотивам, мотивы же возникают из чувственных впечатлений, которые попадают через чувствительные нервы в мозг, перерабатываются здесь в представления, понятия и побудительные причины (решения) и затем через двигательные нервы проходят к органам, мускулы которых они побуждают или раздражают к сокращению и через это к желаемому движению. Поэтому только те члены могут двигаться произвольно, которые содержат нервы, идущие из

центрального органа. Если прохождение нервного возбуждения от мозга к органу задержано, двигательный нерв перерезан, то орган, например рука, при всем желании не может двигаться. Воля присутствует, но нет налицо причин, без которых не может наступить никакого проявления силы, следовательно – никакого отдельного волевого акта.

Очевидное доказательство того, что воля руководит обоими видами движения и господствует над ними, заключается в том, что одно и то же движение проявляется то непроизвольным, то произвольным образом. Так, например, зрачок непроизвольно сужается при усилении света, реагируя на болезненное раздражение; то же самое движение совершается произвольно, когда мы хотим яснее рассмотреть близко лежащий предмет и расширяем зрачок произвольно, направляя взгляд вдаль. Неужели же мы должны говорить, что произвольное сужение зрачка произвела воля, непроизвольное же – неизвестно кто? Каждое произвольное движение посредством мышечного сокращения есть результат целого ряда предшествующих, непроизвольных и бессознательных изменений внутри органа. Итак, неужели же мы должны говорить, что конечный результат вызывает воля,

а условия его – неизвестно кто?

Как на очевидное доказательство того, что воля и тело тождественны, мы уже указывали тем, что все сильные душевные движения непосредственно воплощаются, то есть выражаются в произвольных отправлениях тела, как радость и надежда – в учащенном сердцебиении, гнев – в повышенном кровяном давлении, стыд – в покраснении, испуг – в бледности, сильный страх – в усиленной деятельности кишок, ярость – в изменении слюны, огорчение – в расстройстве жизненных отправлениях и т. д.

Что раньше называли главными функциями жизненной силы, есть системы, в которых воплощается воля: воспроизведение, раздражительность и чувствительность; основная органическая форма первой – клеточная ткань, второй – мышечные волокна, характерная деятельность которых состоит в сокращении, как это установил Галлер, третьей – нерв; воспроизведение характеризует растительную жизнь, раздражительность – животную, чувствительность – человеческую. Когда в человеке преобладает воспроизведение, то его характер флегматичен и вял, перевес раздражительности делает его проворным,

сильным и мужественным, перевес чувствительности делает его глубоко чувствующим и живым. Если представить эти системы в греческих национальных типах, то преобладание первой окажется у беотийцев, второй – у спартанцев, третьей – у афинян. Если перевес интеллектуальных сил проявляется в совершенно необычной степени, то такой выдающийся и в высшей степени редкий феномен называется *гением*: гениальный человек относится к остальным людям так же, как люди к таковым к животным; гении находятся в полном одиночестве, их нельзя рассматривать вместе с другими людьми; они подобны большому алмазу – солитеру.

Любовь к самому себе есть присущая каждой вещи сила, как выразился физиолог Бурдах, которого цитирует Шопенгауэр. То же самое сказал Спиноза, которого Шопенгауэр не цитирует. Любовь к самому себе есть не что иное, как воля к бытию, к жизни, но притом такая, которая каждому становится очевидной, только пройдя через его сознание. Интеллектуальная деятельность должна возбуждаться, напрягаться; ей нужно учиться; она истощается от напряжения и бывает вынуждена останавливаться и отдыхать, чтобы восстановиться. Мозг утомляется и должен

спать, он увядает и умирает. Совсем иное дело – воля, которая никогда не утомляется, никогда не делает остановок, всегда деятельна, всегда остается одной и той же и никогда не нуждается в научении. *Velle non discitur* (Желанью учиться незачем – *лат.*). Она не зависит от времени, она вечна, неразрушима, бессмертна. Вопрос о бессмертии ставится неправильно или и вовсе превратно, пока он касается души, причем под этим словом гипостазируется интеллект; бессмертие следует соотнести с волей, тогда и окажется, какой будет ответ.

2. СТРОЕНИЕ ТЕЛА

То, что сказано о наших произвольных и непроизвольных движениях, а следовательно, и о всех телесных изменениях, то есть то, что воля производит их, должно быть справедливо и для органов, функциями которых являются упомянутые телесные изменения, а следовательно, и для всех органов и строения тела в целом: все тело есть проявление воли, выражение животного характера, то есть совокупности склонностей и влечений, которая так относится ко всему организму, как отдельный волевой акт – к соответствующему произвольному телесному отправлению; как тождественны эти последние, так же тождественны в целом воля и тело.

Характерная форма строения костей и скелета есть несомненное выражение определенного животного характера; каждый орган есть типическое выражение главного влечения, присущего особой животной породе: это признали и высказали специалисты – анатомы и физиологи. Бурдах говорит: мозг покрыт сетчатой оболочкой потому, что центральная система эмбриона *стремится* заполучить в себя впечатления о деятельности мира; слизистая

оболочка кишечного канала развивается в легкое, потому что органическое тело *стремится* войти в общение с элементарными веществами. Тожественность тела и воли была основным принципом, опираясь на который Шопенгауэр во второй книге своего главного произведения объяснил полное соответствие того и другого как в животном, так и в человеческом организме. Поэтому части тела должны соответствовать главным влечениям, через которые проявляет себя воля, – должны быть их видимым выражением: зубы, глотка, кишечный канал суть объективированный голод, половые органы – объективированное половое влечение; хватающие руки, быстрые ноги соответствуют больше стремлению воли к общению, которое они выражают. Как общая человеческая форма соответствует общей человеческой воле, так и индивидуальное строение тела соответствует индивидуально видоизмененной воле, характеру отдельного человека, человеческое строение поэтому во всех своих частях характерно и очень выразительно.²⁶³

В органе познания проявляется воление познания, как в органе зрения – воление видеть. Без воли к познанию не возникнет мозг, без воли видеть – глаз. В индийском народном эпосе

"Махабхарате" эта метафизическая истина выражена с помощью мифа самым глубокомысленным образом. Брама создал Тиллотаму, прекраснейшую из женщин, и заставил ее обойти сонм богов. Шива стремится не потерять ее из виду, и вот у него появляются четыре лица, по одному на каждую из четырех стран света. Индра хочет только смотреть и смотреть на нее, в результате на его теле вырастает бесчисленное множество глаз.

Без воли к жизни, а именно жизни по какому-то определенному соответствующими обстоятельствами образу, без определенного животного характера не возникает никакого животного тела. "Каждая животная форма есть вызванное обстоятельствами стремление воли к жизни: например, животное охвачено стремлением жить на деревьях, лазать по их ветвям, питаться их листьями, избегая борьбы с другими животными, и никогда не ступать на землю; это стремление в течение бесконечного времени выражается в образе (по платоновской идее) *ленивца*. Он почти не может ходить, так как приспособлен только к лазанью: беспомощный на земле, он проворен на деревьях и похож на покрытый мхом сук, чтобы преследователь не заметил его".

Животное тело, как было сказано выше, "целиком и полностью воля": отсюда полное соответствие между организацией животного и его образом жизни; отсюда вытекают полная целесообразность и возможность телеологического тела. Но чтобы не впасть здесь в совершенно ложные и превратные представления, следует правильно понимать целесообразность и телеологию. Обычно под целями разумеют мотивы или намерения, вытекающие из разумных оснований. Но так как животной организации целесообразность присуща, а разум – нет, то делают вывод, что животные тела, органические тела вообще и наконец (так как мир органический и неорганический приспособлены друг для друга) вся природа – есть дело чуждой природе воли, наделенной разумом и мудростью. Таким образом, животные являются произведениями божественного искусства, телеология становится *физикотеологией* и основанием так называемого физикотеологического доказательства, которому такой человек, как Вольтер, приписывал почти математическую очевидность, которое Пристли считал неопровержимым, но которое поколебал Юм, указав на полное различие произведений искусства и произведений природы, и которое

только Кант опроверг окончательно.

Физикотеологическое доказательство, говорит Шопенгауэр, для образованного сознания – то же, что *керауно-логическое* (доказательство с помощью громового удара), то есть доказательство *a terrore* для сознания простых людей, а именно: для последнего божество и боги были созданы страхом и испугом перед разрушительными силами природы, для первого же, напротив, – удивлением перед силами, созидающими порядок природы.

Положение "телеология = физикотеологии" применимо к двум противоположным направлениям: некоторые, как например Вольтер и Пристли, признают телеологию, а потому и физикотеологию, другие же, как например материалисты и в их числе некоторые выдающиеся естествоиспытатели наших дней, напротив, отрицают физикотеологию, а потому и всякую телеологию в объяснении природы и жизни.²⁶⁴ Если божественная воля образует по предстоящей перед ней идее из внешнего по отношению к ней и чуждого ей материала живые тела, то целесообразность последних представляется физикотеологически, то есть в корне ложно: тогда и мастер, и произведение, и материал распадаются в разные стороны. Но если

животная воля к жизни, к этому определенному образу жизни производит из своего собственного материала свое тело, то его целесообразность представляется как *имманентная*, то есть правильно: в этом случае мастер, произведение и материал сводятся к одной и той же сущности. Животное не создается, но создает само себя.

Между тем и внутренняя, или естественная, целесообразность также может быть истолкована ложно. Правильное или ложное понимание зависит от того, как будет понято положение животной организации: будет ли образ жизни определяться организацией или, наоборот, организация – образом жизни? Соотносятся ли образ жизни со строением животного тела или, наоборот, тело – с образом жизни? Определяет ли орган функцию и применение или, наоборот, функция и применение определяют орган? Короче говоря, применяется ли произведение к орудию (цель к средству) или орудие к производству, которое должно быть выполнено (средство к цели)? Лукреций в своей дидактической поэме *De natura rerum* придерживался первой точки зрения, Аристотель в своем сочинении о частях животных – второй.

По мнению Лукреция, орган возникает не ради цели или применения, напротив, природа

производит орудие, определяя его применение, которое становится присущим ему: "quod natum est, id procreat usum" (...что родится, само порождает себе применение – *лат.*). По Аристотелю, напротив, природа производит орудия ради того дела, которое они должны выполнять, а не наоборот: "τὰ ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἢ φύσις ποιεῖ, ἀλλ' οὐ τὸ ἔργον πρὸς τὰ ὄργανα".

В правильной постановке вопроса уже заключается его разрешение, и оно согласуется с мнением Аристотеля. Не потому что животное организовано так-то, живет оно таким-то образом, а наоборот, потому что оно живет и стремится жить именно таким образом, оно так и организовано. Конкретно говоря: птица летает не потому, что имеет крылья, но она имеет крылья потому, что *хочет* летать; бык не потому бодается, что у него есть рога, но у него есть рога потому, что он *хочет* бодаться: молодые козлята, бараны и телята бодаются, прежде чем у них появятся рога, подобно тому как молодой кабан наносит вокруг себя удары, хотя у него нет еще клыков. Болотные птицы хотят бродить по воде и доставать себе пищу в болотах или на берегу реки: поэтому у них длинные ноги, шеи и клювы, и последние бывают сильнее или слабее, смотря

по тому, приходится ли им измельчать в качестве добычи рыб, лягушек или червяков. Сова хочет вылетать на добычу по ночам; поэтому у нее большие зрачки, мягкое оперение, бесшумный полет. Муравьед хочет разрывать гнезда термитов и там добывать себе пищу: поэтому он обладает когтями на ногах, беззубой пастью, цилиндрической мордой, длинным нитеобразным, покрытым клейкой слюной языком, чтобы всовывать его в гнездо и извлекать оттуда покрытым насекомыми. Жираф хочет питаться листвой с высоких деревьев и водой; отсюда высокие ноги и длинная шея, которые делают его самым высоким из всех животных. А самое колоссальное из всех животных, слон, со своим массивным телом, с тяжелой головой, своими огромными клыками, ощущал потребность в легкоподвижном органе, которым можно было бы далеко доставать во всех направлениях: поэтому он имеет хобот. "Мы должны понять, что воля, которая вытягивает хобот слона за каким-либо предметом, та же воля, которая создала и сформировала этот хобот, антиципируя предметы".²⁶⁵

Каков образ жизни животного, таковы и его органы. Образ жизни определяется способом питания, а он в свою очередь – характером,

местонахождением и способом добывания пищи. Хищные животные хотят преследовать, хватать, разрывать, жевать, проглатывать и переваривать свою добычу; поэтому они имеют определенные органы движения, когти, зубы, кишечник и т. д. Животные-охотники со своими орудиями похожи на людей-охотников. Когда люди хотят охотиться на кабанов, то они вооружаются не ружьями для стрельбы по птицам, а винтовкой. (Охотник не потому идет охотиться на кабанов, что у него есть винтовка, а потому, что он хочет идти именно на такую охоту, он и берет с собой именно это оружие).

Хищные животные хотят преследовать и нападать: поэтому они имеют в своей телесной организации необходимые для этого орудия; преследуемые животные хотят быть защищенными и умеющими обороняться, поэтому они имеют в своем теле необходимые для этого приспособления, защитные покровы, как например ежи и дикобразы, или же броню, как чешуйчатые и панцирные животные. Особый род обороны составляет обманывание преследователя с использованием сходства преследуемого зверя с его местопребыванием; ленивец походит на покрытый мхом сук, древесная лягушка походит по цвету на листву, в которой прячется, и

т. д. Хищные птицы, такие как орлы и коршуны, хотят зорко видеть, преследуемые и боязливые животные хотят тонко слышать и быстро бегать, как например заяц с его большими ушами и проворными ногами.

В классе позвоночных животных костяной остов есть пластическое выражение животного характера. При всем разнообразии форм и видоизменений скелета число и порядок костей, например черепа, шейного позвонка, плечевой кости и т. д., представляют однообразный основной тип, который французский зоолог Жоффруа Сент Илер назвал постоянной величиной, анатомическим элементом, единством плана строения (*l'unité 'de plan*). Вариации этого типа путем удлинения, укорочения, усиления, сокращения частей, вследствие чего возникают бесчисленные разнообразные формы животных, соответствуют их различному образу жизни, их воле к строго определенному роду жизни, короче говоря, их характеру. В скелете жирафа шейный позвоночный столб должен был удлиниться, в скелете слона – укоротиться, в скелете крота шейные позвонки сжимаются до неотличимости; в скелете обезьяны, которая хочет карабкаться по деревьям, цепляться за сучья, перескакивать с одного сука на другой и держаться на длинном

цепком хвосте, плечевые и перстные кости хотят быть, как и копчиковая кость (*os coccygis*), удлинненными, в скелете летучей мыши плечевые кости хотят быть растянутыми и утонченными, так как между ними хочет протянуться перепонка, которая больше, чем тело всего животного. Напротив, в скелете крокодила, который хочет ползать в иле, как и в скелете тюленя, который хочет располагаться на земле, плечевые кости нуждаются в чрезмерном сокращении.²⁶⁶

3. ИНТЕЛЛЕКТ

Растение коренится в почвенном грунте и питается теми веществами, которые его окружают; животное, напротив, должно отыскивать себе пищу и для этой цели *воспринимать* вещи вне себя, оно нуждается в интеллекте как в указателе и путеводителе, вот почему древние и называли интеллект ἡγεμονικόν. Воле к жизни принадлежит воля к познанию, создающая для себя орган познания, сенсориум, мозг с соответствующими органами чувств, благодаря которым воспринимается внешний мир, и чувствующее животное тело становится отныне представляющим и познающим субъектом. Теперь воля определяется мотивами, то есть воспринятыми объектами, – мотивами, которые непосредственно связаны с его образом жизни и питания, которые ему приносят пользу или вред, служат его сохранению или гибели. Теперь воля уже не слепая, но освещена познанием: на самой низшей ступени животного существования – самым скудным образом, так что здесь горизонт интеллекта ограничивается только голодом, выслеживанием добычи, похищением ее и пожиранием.

Воля к животной жизни требует сохранения индивидуума и рода: вот две задачи, которые наполняют животное существование. Чем сложнее, рискованнее, труднее достижение этих целей, тем большую помощь должен оказывать интеллект, тем больше расширяется круг его представлений и тем больше возрастает уровень его развития; отсюда умственное развитие хищных животных – охотников и воинов. Вместе с продолжительностью жизни растет сумма как животного, так и человеческого опыта: отсюда смышленость слонов и обезьян. Чем меньше животное размножается, тем труднее сохранение рода, тем тщательнее следует охранять его выводки, для чего требуется смышленость интеллекта; поэтому сокращение деторождения и рост умственной деятельности идут рука об руку.

Интеллект возникает прежде всего только как вспомогательное средство, как орудие, в котором нуждается воля на ступени своего животного существования, чтобы поддержать и упрочить его, нуждается как для защиты, так и для нападения, ибо жизнь – постоянная война, которая, по мере восхождения по иерархии живых существ, увеличивается в своей силе, так как только в борьбе за существование, в уничтожении и покорении врагов заключается

победоносное и высшее существование. С расширением и утончением потребностей растет интеллект, который должен придумывать средства, изыскивать пути, которые ведут к удовлетворению этих потребностей; это применимо к человеческим потребностям и человеческому интеллекту. Чтобы органы движения управлялись целесообразно, необходим орган познания, и чем беспомощнее и чем более слабо вооружено от природы тело, чем слабее его двигательные силы, то есть чем меньше его мускульные силы, тем настойчивее потребность в орудиях другого, искусственного рода, которые должен добыть интеллект. Это применимо к мускульной силе *человеческого* тела и к человеческому интеллекту. Мы уже знаем, что с увеличением продолжительности жизни увеличивается общая сумма опыта, что при незначительном количестве потомства и медленности его развития забота о новом поколении и о сохранении рода требует величайшей заботливости, которая напрягает и изоощряет интеллект: это приложимо к продолжительности человеческой жизни и к *человеческому* размножению. Потребности и требования, вызываемые человеческим существованием, могут быть удовлетворены

только с помощью интеллектуальных сил; недостатки и недочеты его телесного вооружения могут быть покрыты только интеллектуальными силами; поэтому воля к человеческой жизни создает для себя этот двойной интеллект восприятия и рефлексии, ума и разума, способность к понятию и языку, к обдуманному поведению и научному познанию.

Произведения человеческого разума – это продуманные, целесообразные, с умыслом сделанные фабрикаты. В свете этой разумной целесообразности представляется человеческому созерцанию и организация человеческого тела, животного тела вообще и всех органических тел в совокупности. И вот разумность и целесообразность отождествляются, а так как наличие последней в строении животного тела очевидно для всякого непредубежденного взора, то отсюда и появляется предположение, будто в происхождении и образовании этого тела участвовала и действовала идея или план его строения. Это *неправильный* способ понимания и истолкования внутренней целесообразности животной организации; он коренным образом ложен и превратен, потому что при нем все буквально ставится вверх ногами; при нем тело представляется продуктом интеллекта, в то время

как интеллект сам продукт тела, при нем телесная организация выводится из разума и мышления, между тем как они сами происходят из нее. И вот предустановленная познанием целесообразность вкладывается в организм и считается основой его возникновения; и этот ложный способ рассмотрения и объяснения живых тел Кант до основания раскрыл в своей "Критике способности суждения". Кто думает, будто разум, произойдя из организации человеческого тела, должен поэтому находиться и в самом строении его, похож на индейца, который, увидев пену, выходящую из открытой пивной бутылки, рассмеялся и сказал: "Я не удивляюсь тому, что она выходит оттуда, но мне хотелось бы узнать, как она вошла туда!"

Все произведения, которые предшествуют возникновению и деятельности интеллекта и обуславливают их, суть произведения слепой, лишенной познания воли. Слепая воля к жизни не производит, а *организует*; она создает свои органы для определенных целей, совокупность которых составляет образ жизни животного или его характер вместе с его влечениями и склонностями; она создает их слепо, то есть без всякого познания целей; такого рода деятельность совершается не под влиянием мотивов, но только

посредством *инстинктов*: мы видим ее перед собой в тех целесообразных построениях, которые осуществлены без всякого представления об их целях, – в произведениях наблюдаемой у животных художественной способности.

4. ИНСТИНКТЫ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ВЛЕЧЕНИЯ²⁶⁷

Все действия животных, как ясно вытекает из вышеизложенного, суть *волевые акты*; они волятся, но не все определяются намерениями или мотивами; все вызываются причинами, но не все вызываются мотивами, то есть воспринятыми объектами или внешними причинами. Те действия животных, которые не вызываются внешними причинами, определяются причинами внутренними; первые – это побудительные причины, или мотивы, последние – влечения или инстинкты; причины всех действий животных – или мотивы, или инстинкты. Инстинктивное воление, господствующее внутри тела и образующее его органы, называется *образовательным влечением*; действуя же в образовании и выполнении внешних произведений, оно называется *художественным инстинктом*. Примеры таких произведений – это постройки термитов, пчелиный улей, паутина, птичье гнездо, периодические перелеты птиц и т. д.

Инстинкт – это непознанный или *слепой мотив*, если можно употребить это выражение,

так как мотивы вытекают только из восприятия и познания. Если птица строит свое гнездо, чтобы класть туда яйца и высиживать птенцов, то она поступает вполне *целесообразно*. Но если молодая птица выполняет эту работу тотчас после первого оплодотворения без представления о яйцах и о высиживании, то она поступает совершенно слепо. То же можно сказать о паутине, которую тклет паук, чтобы ловить в нее насекомых, без ощущения голода и без представления о ловле. В этих и подобных произведениях, художественных влечениях животных будущие потребности животного и способы удовлетворения их не представляются, а *"антиципируются"*, – и причем не только его собственные, но и потребности его потомства.

То же самое происходит в бессознательной организации тела и строения его органов, которые образует животное сообразно своему характеру, то есть сообразно будущему своему образу жизни и своим еще не осознанным потребностям. Все строение животного совершенно приспособлено к его характеру, то есть к его образу жизни, как будто бы оно было рассчитано на него с помощью мотивов, между тем как оно осуществляется посредством слепого влечения или инстинкта. Инстинкты – это как бы

"антиципированные мотивы". Поэтому на произведения художественных влечений следует смотреть как на *продолжение телесной организации*, необходимое для сохранения индивидуумов и родов: она продолжается в указанных произведениях так же целесообразно и так же слепо, как возникает и осуществляется сама.

Чем более в образе действий характеров преобладают мотивы, разумные причины и обдуманые решения, как в человеческой жизни и ее прогрессирующем образовании, тем более отступает назад господство инстинктов. Чем яснее познается будущее, тем менее ощущается необходимость слепо антиципировать его. И так как мозг есть место и среда обитания мотивов, то тем самым объясняется, почему господство и перевес мотивов идет рука об руку с развитием мозга, почему, следовательно, господство инстинктов и произведения художественных влечений бывают в мире высших животных реже, нежели в классе низших животных, особенно насекомых: самые образцовые и самые удивительные примеры в этой области – это постройки и общественные учреждения муравьев и пчел. Так как симпатическая нервная система с ее малыми центрами, нервными узлами или

ганглиями управляет органическими функциями и стоит во главе их, а они продолжают действовать в сфере инстинктов и художественных влечений, то строение и образование тела насекомых вполне соответствует указанному образу жизни и их деятельности.

Большие муравьиные и пчелиные государства, при всем различии их учреждений, являются одним целостным организмом, в котором отдельные индивидуумы выполняют свои определенные функции сообразно целям целого, как члены тела, и этот организм составляет отдельный индивидуум. В пчелином государстве царице выпадает на долю только дело кладки яиц, на долю трутней – дело оплодотворения, на долю пчел-работниц – собирание и обработка питательных веществ, уборка запасов, питание и поддержание выводков и т. д.

Шопенгауэр назвал насекомых "естественными сомнамбулами", потому что они, руководствуясь слепыми инстинктами, антиципируют будущее и выполняют целесообразные произведения; он сравнивает *visio in distans* магнетического ясновидения с *actio in distans* художественных влечений животных и, говоря о слепых инстинктах, которые антиципируют будущее, напоминает о тех

необъяснимых предчувствиях совершенно неизвестной опасности, которые иногда вдруг овладевают людьми и спасают их от смерти.

Все эти хорошо известные факты были бы невозможны, если бы время было вещью в себе, огромным потоком, в который все погружено. Но так как оно – интеллектуальная форма созерцания, а воля вездесуща и независима от всякого времени, то для нее нет никаких преград, будь это даже время или пространство.

Глава десятая

ВОЛЯ И ПРИЧИННОСТЬ. ПЕРВЕНСТВО ВОЛИ

I. ОСНОВА УЧЕНИЯ В САМОМ СЖАТОМ ВЫРАЖЕНИИ

1. ГЕРШЕЛЬ. ДВА ОСНОВНЫХ ЗАБЛУЖДЕНИЯ

Про один из разделов своего труда "О воле в природе" Шопенгауэр сказал, что в нем яснейшим образом изложена основная идея его учения – как понятно, так и наглядно, вот почему он заслуживает самого пристального внимания со стороны читателя. Этот замечательный раздел называется "Физическая астрономия" и опирается на слова знаменитого Джона Гершеля, который в своем "Treatise on astronomy" (1833) высказал мнение, что падение тел в силу их тяжести есть прямой или косвенный результат сознания и *воли*, которая существует где-то, хотя мы и не в состоянии ее заметить. Что под этой волей нужно было разуметь не божественную, было

совершенно ясно, так как о существовании и познаваемости последней Гершель не выразился бы так неопределенно и вопросительно. Поэтому против его сочинения были сделаны резкие возражения. Очевидно, он полагал, что саму силу тяготения, которая управляет движениями небесных тел, следует искать в собственной воле этих тел. Это был тот пункт, в котором, по мнению Шопенгауэра, его учение подтверждалось словами знаменитого астронома.

То, что Гершель сказал о "сознании и воле", было повторением того известного основополагающего заблуждения всей прежней метафизики, которая не могла отделить воли от сознания и мышления. Кроме того, свое верное воззрение Гершель вывел из ложного предположения, так как наши сознательные волевые акты, напряжение силы, с которым мы воздействуем на тела вне нас, опыт этой нашей собственной деятельности и силы он считал источником, из которого возникает понятие причинности. Как будто причинность можно вывести из какого-нибудь опыта, тогда как, напротив, опыт происходит только благодаря применению причинности: как будто сознательные волевые действия не суть мотивированные действия, а мотивы не причины

и, следовательно, не производят понятия причинности, но предполагают его. То, что причинность основывается на опыте, было основным догматом английской философии и эмпиризма, который Кант опроверг в конце. Догмата этого, как показывается, держится и Гершель, по незнанию кантовской философии.

Его ложное предположение включает оба основные заблуждения английской эмпирической философии, которая, во-первых, отождествляет причину и силу, во-вторых различает силу и волю. Напротив, следует различать причину и силу и отождествлять силу и волю: на этих двух пунктах основывается как на краеугольных камнях все учение Шопенгауэра; поэтому здесь представляется случай изложить по возможности связно и ясно его основные идеи.

2. ДВА РОДА ДВИЖЕНИЯ И ИХ ПРИЧИНЫ

Упомянутое двойное заблуждение, если исследовать его до оснований, опирается, как оказывается, на то, что для объяснения движения тел предполагались два совершенно различные начала: движения эти будто бы происходят или от внутренних, или от внешних причин; первые из них – психические, последние – механические; источник внутреннего движения (самодвижения) есть воля (душа), источник внешнего есть сообщение движения через другие тела. Это воззрение было высказано Платоном в "Федре", Аристотелем – в "Физике", Руссо – в деистическом вероисповедании его Эмиля. Согласно их воззрению, должны быть два рода движения, из которых один происходит из воли, другой – из механических причин; оба рода движения в основе различны; внутренние водятся, но не являются причинами, внешние же служат причинами, но не водятся.

Именно это воззрение и ложно в своем основании. В действительности каждое движение и волится, и служит причиной. Шопенгауэр в противоположность этому утверждает, "что не существует двух в корне различных источников

движения, что движение *не* исходит либо изнутри – и в этом случае может быть приписано воле, либо извне – и в этом случае вызывается причинами, но что то и другое нерасторжимо и происходит при каждом движении тела одновременно".²⁶⁸

3. ПРИЧИНЫ И ДЕЙСТВИЯ. ОДНОРОДНОСТЬ И РАЗЛИЧИЕ

Чем однороднее причины и действия, тем яснее и понятнее их связь и вместе с тем самое явление; напротив, чем неоднороднее причины и действия, чем более удаляются действия от причин и чем более увеличивается между ними разнородность, тем непонятнее и темнее становятся вещи. То, что отделяет действия от причин и создает между ними неоднородность и неравенство, есть не что иное, как эмпирический характер вещей, способ действия которого всегда проявляется при известных обстоятельствах, но не вытекает из них. Нечто совсем иное, например, представляют причины, благодаря которым действует или поступает человеческий характер, и совсем иное представляют эти самые действия. В результате возникает такое положение: чем бесхарактернее вещи, тем они яснее и понятнее; чем они характернее, тем они непонятнее и темнее. Легко также показать, что это так и почему это так. Эмпирический характер состоит в хотении, последнее же не зависит ни от интеллекта, ни от причинности, которая является основной формой интеллекта; поэтому воля

безосновна, безосновное же иррационально, то есть неподвластно интеллекту. Вышеупомянутое положение может быть, следовательно, выражено и таким образом: чем бесхарактернее вещи, тем они рациональнее; чем они характернее, тем они иррациональнее.

Но так как индивидуальность и характерность вещей идут рука об руку со ступенями мира, все более и более убывая и теряясь по мере нисхождения и все более и более выступая и делаясь рельефными по мере восхождения, то отсюда вытекает, что в той же постепенности убывает или прибавляется однородность между причинами и действиями, а следовательно, и понятность вещей. Чем выше мы поднимаемся по иерархической лестнице существ, тем характернее становятся вещи, тем иррациональнее их проявление, тем более отделяются действия от причин, тем больше становится в количественном и качественном отношениях разнородность тех и других.

Такие явления, которые совсем не имеют эмпирического характера, которые состоят только из форм интеллекта, из наших форм созерцания и мышления, времени, пространства и причинности (причина и действие), как например числа, фигуры, чистые величины движения, чистые

отношения понятий, являются самыми понятными в мире и познаются a priori: отсюда очевидность и ясность чистой математики и логики, арифметики, геометрии и форонии. Но как только выступает и обнаруживается сила, тотчас к явлению прибавляется нечто, коренным образом отличное от его простой формы, не познаваемое a priori, а эмпирическое, данное a posteriori, и начинается отделение причины от своего следствия. На низшей ступени вещей, в столкновении тел, причины и следствия являются наиболее однородными, в тяжести и упругости они уже менее однородны, и еще менее – в теплоте; причина есть согревание, следствие – расширение, превращение в жидкое состояние, испарение, замерзание, таяние, кристаллизация тел и т. д. В деятельности химических сил господствует таинственная связь между причинами и следствиями, между так называемой химической однородностью тел, с одной стороны, и их соединениями и разделениями – с другой. Насколько разнородны причины и следствия деятельности электрических сил: трение стекла, расположение пластинок в столбе Вольта и причины, которые получаются в результате всего этого!

Чем выше поднимаемся мы по иерархии

вещей, от неорганических к органическим, а от органических – к познающим существам, тем более разделенными, неоднородными, непохожими, одним словом – разнородными оказываются причины и следствия. Стоит сравнить семечко и дерево, вырастающее из него; почву и растительный сок, невидимый мотив и видимое движение животного тела, глубоко скрытые мысли человека и его совершенно явные поступки. Здесь наконец причины становятся настолько скрытыми, что может возникнуть мнение, будто их вовсе не существует и человеческие поступки совершенно необусловлены и свободны.

В разделе под заглавием "Физиология растений" Шопенгауэр просто отметил это увеличивающееся отдаление, которое впоследствии, в разделе "Физическая астрономия", должно было стать настоящей темой исследования. Ссылаясь на высказывания знаменитых естествоиспытателей, таких как Кювье, Декандоль, Дютроше, он показывает в растительном мире проявления воли, в особенности в так называемых "спонтанных движениях" растений. Корень всегда растет книзу, а стебель – кверху, корень – к влажной почве, стебель – к воздуху и свету; усиконосные и

вьющиеся растения ищут опоры, растения чувствуют присутствие и отсутствие света, а он имеет такое же значение для их роста, как мотив для действия; во всех этих фактах спонтанных движений растений, доходящих до границ движений произвольных, обнаруживается стремление, которое не может быть ничем иным, как волею. Растения еще не имеют способности познавать, у них нет и познавательного органа, потому что они не нуждаются в них.

Чем интеллектуальнее становятся причины, тем отличнее от них становятся следствия; причины производятся интеллектом, следствия – волей; поэтому чем более отделяется интеллект от воли, тем больше отделяются следствия от причин. В умных, высокоразвитых вследствие общения с людьми животных уже замечаются первые следы интеллекта, становящегося свободным; когда, например, собаки сидят у окна и глядят из него.²⁶⁹

Непроницаемая темнота явлений вдруг проясняется, как только мы на пути вверх по лестнице вещей достигаем того пункта, где совпадают рассуждающий субъект и обсуждаемый объект; этот пункт – мы сами. Здесь для нас появляется новый свет, который идет не

из внешнего мира, а *изнутри* нас самих. Путь созерцания мира можно сравнить с шествием через пещеру Позилиппо, в которой сначала становится все темнее и темнее до тех пор, пока наконец впереди не появляется свет и не становится все ярче и ярче. В этом свете познающий субъект видит самого себя; это – *тело*, чувственное, подвижное, произвольно двигающееся тело, это – *воля*, все тела – явления воли, воля есть сущность мира. В таком свете мир становится ясным до своего последнего основания. "Вот, значит, чем был пудель начинен!", – восклицает Фауст, когда после всей смены образов и многочисленных переодеваний наконец появляется Мефистофель.

Явления мира, рассматриваемые с внешней стороны, тождественны в том отношении, что все они без исключения подчинены закону причинности; явления мира, рассматриваемые изнутри, тождественны в том отношении, что все они – объективации одной и той же сущности, а именно воли. Воля и интеллект, вещь в себе и явление, реальное и идеальное – совершенно различны, как указал и установил Кант. Нет ничего превратнее, чем отождествлять реальное и идеальное, то есть считать разум первосущностью, мышление вещью в себе, сугубо

вторичное – первичным. Это основное извращение, которое Шопенгауэр обычно называл "пустозвонством", было, по его мнению, главной темой послекантовской философии.²⁷⁰

II. ПЕРВИЧНОСТЬ ВОЛИ

1. ИНТЕЛЛЕКТ КАК ИНСТРУМЕНТ ВОЛИ

В том обстоятельстве, что интеллект из функции, которой он является на самом деле, сделали личностью, мифологическим существом по имени душа, описание которого должно было играть главную роль в метафизике как "рациональное учение", в этом Шопенгауэр усматривал *πρωτον ψευδος* (изначальная ложь – греч.), из которого произошел целый ряд коренных заблуждений. Первым и ближайшим из них было совершенно ошибочное и даже превратное понимание того, как относятся друг к другу интеллект и воля. Воля должна была считаться функцией интеллекта, воление – следствием познания, причем часто говорили: "Каков рассудок, такова и воля"; следовательно, если рассудок слаб, то слаба и воля; если рассудок силен, то сильна и воля; если рассудок ничтожен, то ничтожна и воля; если рассудка нет, то нет и воли. Правда, все эти положения разбивались о первый случайный опыт – стоило только открыть глаза и взглянуть на факты; но догмат продолжал

господствовать. Существуют люди и животные, которые при очень ничтожном знании и при очень слабом уме часто обнаруживают очень сильную волю, и наоборот, бывают люди очень большого ума и очень слабой воли.

Но если отношение этих двух основных факторов внутренней человеческой жизни не познается правильно, а напротив, понимается совершенно ложно, то каким же путем можно надеяться достичь истинного познания людей? Догмат рациональной психологии извратил и эмпирическую психологию и повел ее по ложному пути. Чтобы применить к душевной жизни человека свое новое учение о первичном характере воли и вторичном характере интеллекта, осветить целый ряд важных и интересных фактов, оставшихся незатронутыми или недостаточно освещенными, и с их помощью объяснить свое собственное учение, Шопенгауэр в дополнениях к своему главному труду написал главу "О примате воли в самосознании", одно из превосходнейших и наиболее поучительных своих сочинений. Он с полным правом мог сказать, что здесь для познания внутренней сути человека сделано больше, нежели "во многих систематических психологиях".²⁷¹

Воля относится к интеллекту, говорит

Шопенгауэр, употребляя то метафизические, то образные выражения, как субстанция – к акциденции, как материя – к форме, как теплота – к свету, как вибрирующая струна – к резонатору, как корень дерева – к его верхушке. Сравнения воли с вибрациями струны, интеллекта с резонатором очень удачны. Прежде чем интеллект возникнет из телесной организации, воля действует слепо и бессознательно. Но вот появляется среда, которая не пропускает, а отражает ее, как зеркало отражает волны света или резонатор – волны звука. Именно таким образом возникает световой образ, звук. Этот образ, этот звук, в отношении к воле есть сознание. Сознание есть познанная, отраженная, проявившаяся вовне воля. Поэтому воля относится к интеллекту, как сущность к образу, как прообраз к отображению, как оригинал к копии.

Но бывает много случаев, когда, по-видимому, это отношение проявляется в обратном виде, интеллект выступает как первообраз, и воля – как отображение, повинуюсь голосу разума, выполняя то, что он предписывает и повелевает. Разве такое отношение не есть господство интеллекта? Нет сознательного волевого акта без мотивов и нет мотивов без

познания! Здесь против примата воли появляются возражения, которые следует устранить.

Нужно показать (как не раз подчеркивал Шопенгауэр в двенадцати пунктах своей указанной выше статьи), что интеллект – не что иное, как "инструмент воли", который она создает для себя на ступени своего животно-человеческого существования и совершенствуется соответственно своим потребностям; что благодаря силе и влиянию воли интеллектуальная деятельность то задерживается, встречается помехи и искажается, то возбуждается, поощряется и возвышается; что, наконец, в остальном эти две основные силы совершенно различны по своим недостаткам и достоинствам.

Всякое воление заключается в желании, которое направлено положительно или отрицательно; нечто желается или, напротив, нет. Все виды воления суть вариации на одну тему, модификации желания и нежелания; эта основная тема остается на всех ступенях *существования* одной и той же. Восприятие желания характеризует животно-человеческое сознание. То, что волеится, есть бытие, благополучие, жизнь и продолжение рода; эта основная тема остается одной и той же на всех ступенях животного

существования от полипа до человека. Все содержание воли состоит в чередующейся смене удовлетворения и неудовлетворения.

Но чем более усложняется с возвышением по лестнице существования животная организация, тем многообразнее становятся потребности, тем разнообразнее объекты удовлетворения, запутаннее пути к их достижению, многостороннее, точнее, связнее представления, напряженнее внимание; воля нуждается и создает себе двойной интеллект, человеческое разумное познание, а вместе с этим наступает относительный перевес познающего сознания над сознанием жаждущим. Чем сознательнее и отчетливее становятся представления, тем более впечатляющи их воздействия, тем сильнее и интенсивнее аффекты, радостные и горестные возбуждения воли.

Сама воля не имеет степеней, но чем многообразнее объекты ее удовлетворения и чем более притягательными они кажутся, тем многочисленнее и сильнее становятся возбуждения воли или аффекты. Это возбуждение и возбудимость воли имеет степени и дифференцируются у человека, начиная от отрицания страсти и от флегматического темперамента до холерического. Не в самой воле,

а в разнообразии и в степенях аффектов, то есть в том, что волеится, лежит различие ступеней животного сознания. Предметы воли суть мотивы, а место выработки последних – мозг, с развитием и увеличением которого сравнительно с остальной нервной массой тела идут параллельно количество, ясность и сила представлений, начиная от животного до человека и от тупицы до гения.

Воля, сама по себе слепая и лишенная познания, но на высоте человеческого бытия ощущающая огромную потребность в представлениях, жаждущая их и благодаря наличию познавательного органа способная к ним, стремится получить представления и приводится ими в движение. И вот появляется интеллект, который всеми мерами предоставляет и поддерживает для нее мотивы и тем самым погружает ее во всевозможные настроения и аффекты: он волнует волю, как детские сказки волнуют душу детей. Воля пляшет под дудку интеллекта. Здесь обнаруживается власть интеллекта над волей, и отсюда легко впасть в искушение сделать вывод о первичности интеллекта. Но это было бы ложным выводом из правильных посылок. Это господство интеллекта – кажущееся. Или, выражая то же самое

рельефнее с помощью только что приведенной аллегории: воля заставляет интеллект играть в дудку, потому что ей этого хочется, и так, как ей хочется, потому что ей хочется плясать, и так, как ей хочется. Детские сказки никогда бы не появились, если бы дети не желали слушать, если бы они не слушали так охотно. Как часто говорит ребенок: "Мне хочется послушать хорошенькую сказку", и если хорошенькая сказка становится чересчур страшной, ребенок, проникнувшись состраданием, часто говорит: "Я не хочу слушать дальше". Но если он все-таки желает дослушать ее до конца или просит рассказать снова, то это бывает вследствие *удовольствия представления* и желания. Но удовольствие и неудовольствие суть аффекты или состояния воли.

Будь интеллект первичным, то воля не могла бы ни отвергать, ни выбирать из представлений, которые предлагает ей интеллект; ей пришлось бы просто принимать мотивы, которые он подсовывает, и всем знакомое различие между воображаемыми или мнимыми и действительными мотивами было бы совсем невозможно. Воля охотно позволяет интеллекту льстить ей и придумывать мотивы, которые гораздо лучше и благороднее, нежели она сама; она любит, чтобы ее мотивы выступали в зеркале

интеллекта героическими, величественными и бескорыстными, в то время как она по своему характеру боязлива, малодушна и своекорыстна, как это замечается у большинства людей. Даже великие натуры не свободны от этого самообмана. У Шекспира Деций говорит о Цезаре: "Когда я говорю ему, что он ненавидит льстецов, он соглашается, и бывает больше всего польщен этим".

Воображаемые мотивы всегда уступают действительным и разбиваются о характер человека, то есть о волю. Ни один малодушный не станет поступать смело и бесстрашно, ни один своекорыстный человек не поступит великодушно. Но воле приятно представлять себе в фантазиях возвышенные и благородные мотивы, воображать о себе, будто она может иметь и в действительности имеет такие мотивы, пока не наступит момент, который положит конец иллюзии. Это – *самообман*. Люди охотно и легко уговаривают себя в том, что эгоистические мотивы, которые бывают у них в действительности, суть бескорыстные намерения; свой страх и трусость люди принимают за нравственное мужество и т. д. Это – *самообольщение*. Если же люди совершенно ясно сознают дурной характер своих мотивов, то они

делают все, чтобы создать видимость противоположного и в представлении других показаться людьми самого благородного образа мыслей. Это – *лицемерие* и обман. Во всех случаях характер, то есть разновидность воли, решает, какие мотивы настоящие, а себялюбие и самолюбие, то есть основные направления воли, создают мнимые мотивы и умеют все обращать в лучшую сторону и в свою выгоду, вот почему Ларошфуко очень справедливо заметил: "L'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde" (Самолюбие более смекалисто, чем самый смысленый в мире человек – *франц.*).

Воля – госпожа, а интеллект – ее орудие: он как фонарь, указывающий ей путь, но сам он не пролагает путей и не делает шагов. Воля сама по себе слепа и нуждается в слуге, который видит и ведет ее, но сам по себе не может сделать ни шагу. Поэтому отношение воли к интеллекту лучше всего можно уподобить слепому, который несет безногого на своих плечах.

2. НЕУТОМИМАЯ И ТОРОПЛИВАЯ ВОЛЯ. ПРЕПЯТСТВИЯ И СТРЕМЛЕНИЯ

То, что интеллект есть орудие воли и что он полностью вторичен, будет яснее всего видно, если мы сравним деятельность их обоих. Не завися ни от какого времени, воля не возникает, не уничтожается и не изменяется; она не зависит ни от какой причинности, она безосновна и для своей деятельности не нуждается ни в толчках, ни в напряжении. Как источник всякого бытия и жизни, любой телесной организации, любого произвольного и непроизвольного движения, воля постоянно действует и никогда не утомляется.

В противоположность этому, интеллект возникает вместе с органом познания, он развивается вместе с ним постепенно и медленно; человеческой жизни нужно семь лет, чтобы мозг достиг своей нормальной величины, четырнадцать лет, чтобы достигнуть половой зрелости, которая составляет эпоху в интеллектуальной жизни, возвышает интеллект на целую октаву, а голос на октаву понижает; нужно двадцать лет, чтобы достичь умственного развития, тридцать – чтобы достичь умственной

зрелости; вместе со старостью интеллект, так же как и его орган, подвержен старению, увяданию и смерти. Несовершенный в ранней юности, истощаясь с возрастом, напрягаясь вследствие своей деятельности и утомляясь от этого напряжения, временами вынужденный совершенно бездействовать, и наконец разрушаясь и совсем ослабевая при продолжении переутомления, как это было у Свифта и Канта, интеллект, это орудие воли, в полной противоположности к сущности последней, носит во всем черты и следы своего физического происхождения.

Ничто не доказывает вторичного свойства познания яснее, чем необходимость периодической смены его деятельности и отдыха. После напряжений сознательной дневной работы наступает пауза глубокого сна, когда прекращается всякая деятельность рассудка и разума. Мозг – это как бы караул, поставленный на верху сторожевой башни головы, чтобы через окна чувств смотреть кругом и воспринимать то, что творится во внешнем мире; после дежурства караул снимается и должен спать. Теперь господствует одна воля, незаметно и тихо, свободная от бремени познания, организуя, совершая жизненные отправления, устраняя

расстройства и исцеляя. В этом состоит *целительная сила сна*.

Воля неумолимо занята деятельностью, между тем как интеллект медленно идет вперед, напряженно размышляет над трудными вопросами, периодически останавливается и требует определенного времени, чтобы упорядочить свои мотивы. Поэтому воля, у которой все легко спорится, гораздо быстрее интеллекта, она опережает его и словом, и делом. Поговорка гласит: "Кто сначала делает, а потом думает, легко попадает в беду". Это говорится про волю.

Чрезмерная поспешность и торопливость присуща ее природе и показывает, как мало она зависит от интеллекта, напротив, здесь совершенно обратное отношение, так как иначе чрезмерная поспешность была бы невозможна. Действовать поспешно – значит хотеть действовать, прежде нежели продумаешь и взвесишь побудительные причины, – то есть действовать необдуманно, нерассудительно; поспешно судить – значит *хотеть* судить, прежде чем проверишь основания познания; таким образом, это воля судит и поступает чересчур поспешно, не размышляя и не рассуждая.

Еще прежде, чем начинается

интеллектуальная деятельность, воля показывает себя в полной силе и деятельности. Взгляните на грудного ребенка, как он бесцельно шумит и кричит: он переполнен волевым стремлением, он *только хочет*, но не знает, чего хочет. Бывают также и взрослые дети с сильными стремлениями: они не знают, чего хотят, постоянно чувствуют себя стесненными, не зная причин причины этого и не устраняя их разумным способом. Эти взрослые дети не шумят и не кричат подобно маленьким, но сердятся каждую минуту, и если нет никакого другого основания, их, как гласит пословица, сердит муха на стене. Все возможные препятствия, которые встречаются ими, превращаются в таких мух, которых разум тотчас же разогнал бы, если бы он был в состоянии управлять волей. Если бы разум был первичным, то люди сердились бы гораздо меньше. Что воля так много сердится и позволяет себе сердиться, доказывает обратное. Изречение "человек, не сердись!" – очень разумный, но бесполезный совет.

Противовесы чрезмерной поспешности воли и силы аффектов заключаются только в познании и разумных основаниях. Если этими тяжестями перевешиваются и побеждаются аффекты, тогда господствует, или, как принято говорить, берет

верх голова. Среди обстоятельств и случайностей, которые оказывают на нас давление и возбуждают аффекты, интеллект не теряется и не смущается в исследовании и оценке оснований: в этом состоит *присутствие духа*. Оно было бы невозможно, если бы воля давала аффектам возможность увлечь и разгорячить себя. Что она этого не делает, в этом заключается *хладнокровие* воли, без которого было бы невозможно присутствие духа и господство интеллекта. Таким образом, самообладание воли или воля к самообладанию дает активную силу этим противовесам. Правильное отношение между волей и интеллектом состоит в том, что воля царит, а интеллект управляет: *le roi règne, il ne gouverne pas* (король царствует, а не управляет – *франц.*).

Воля походит на всадника, интеллект – на узду, которой всадник обуздывает своего коня, чтобы управлять им. Конь дикий. Если он сбрасывает узду, он рвет и мечет, *ventre a terre*; тогда начинают неистовствовать аффекты, и воля походит на часовой механизм, в котором гиря с шумом опускается вниз, когда из него вынуты некоторые винтики. Интеллект есть как бы оружие и доспехи, которыми воля обороняется от нападения аффектов. Когда они берут верх и

начинают неистовствовать, тогда воля оказывается беззащитной, она складывает свои доспехи, отсюда и меткое выражение: она *безоружна*.

Уже раньше, когда шла речь о несовершенствах интеллекта, мы указывали на смущающие нас воздействия со стороны воли. Как говорит Бэкон, у нашего ума свет не сухой и не чистый, потому что он смущается влиянием воли. Страх настолько возвеличивает свои причины, надежда – предмет своего упования, оба настолько уменьшают их противоположности, что мы уже более не в состоянии свободно обсуждать положение вещей. Любовь настолько преувеличивает значимость своих притязаний, а ненависть – их же незначительность, что мы уже не в состоянии оценивать их правильно. Но где речь идет о значимости вещей, там стоит вопрос о нашей *выгоде и невыгоде*, о наших радостях и печалях, о нашем бытии и благополучии, – словом, о нашем себялюбии; там мы сами – непосредственные участники или заинтересованные лица. Наши интересы – самые интимные дела воли и совпадают с ее состояниями и направлениями.

Так как воление в своем постоянном беспокойстве опережает познание, то выгода

(Vortheile) достигается гораздо раньше, чем появляются суждения (Urtheile), и поэтому становится, как об этом свидетельствует этимология слова, предрассудками (Vorurtheile). Они не являются, как часто поверхностно их воспринимают, заблуждениями ума, которые возникают на пути познания и устраняются по мере уяснения дела: они не теоретического, а практического характера и в своих важнейших и наиболее влиятельных формах, прирожденных и привитых нам воспитанием, основываются на общности любви и ненависти, на семейных и сословных интересах, на принадлежности к одному и тому же народу и церкви. Эти господствуют над нами до тех пор, пока мы не в состоянии познать и оценить их основания. Здесь вместо всяких оснований познания играют роль слепые интересы, на силу которых опираются предрассудки. Поэтому и основания познания, научное исследование и доказательство, как бы они ни были ясны и убедительны, не имеют ни малейшего значения против такой силы, например против интересов веры: верующие осуждают все такие исследования, не рассматривая их? и говорят, что они ничего не *хотят* знать о них и совсем не *интересуются* ими. Любовь к истине всегда составляет

принадлежность немногих – "тех немногих, кто вкусил от нее". Масса любит, чтобы ее занимали, а не поучали. Поэтому и учителя рода человеческого бывают в таком тяжелом положении, так как они возвещают новые истины, между тем как обычные интересы спокойно идут по наезженной колее. Только когда мировое положение, то есть мировые интересы радикально преобразуются, начинает победоносно пробиваться истина.

Впрочем, в частностях и мелочах можно наблюдать, как выгода без предрассудка произвольно вводит в заблуждение и искажает разум. Счета, по которым нам приходится платить, кажутся нам обычно преувеличенными, счета же, по которым мы сами стремимся получить, кажутся преуменьшенными. Встречаются вполне честные люди, которые при расчетах ошибаются в свою пользу; так они произвольно стремятся представлять свой долг меньше, а свои претензии – больше. Я не говорю о бесчисленных случаях, в которых счет составляется заведомо неверно.

Но первенство воли и ее власть над интеллектом обнаруживаются не только в мешающих и затемняющих влияниях, которые она оказывает на него, но и в тех побуждениях,

благодаря которым она возвышает и усиливает интеллектуальную деятельность. Интересы самосохранения, самые сильные из всех существующих, давление страстей, нужда – все это делает интеллект изобретательным. Нужду называют матерью искусств. Она изощряет животный и человеческий ум, даже незначительный, до степени необычайной сообразительности. Заяц, который знает, что проходящий мимо него охотник не замечает его, не пускается в бегство; насекомые притворяются мертвыми; лисица, находясь в постоянной борьбе с нуждой и опасностью, под старость достигает высшей степени хитрости и изворотливости, о которых гласят пословицы.

Воля укрепляет память. Что имеет значение для воли, для ее желаний и страстей, неистребимо запечатлевается в памяти и удерживается в ней как бы само по себе; лошадь помнит ясли, из которых она брала корм, скупой не забывает ни одной потери, гордый – оскорбления чести. Память сердца гораздо прочнее, чем память головы. Даже критический дух наблюдения чрезвычайно изощряется и утончается волей. Когда речь заходит о доказательстве своей гипотезы, у людей глаза становятся рысьими.

Из старого мнения о первичности интеллекта

вытекают самые ложные следствия, которые тотчас же опровергаются опытом. Если бы ум господствовал, то было бы невозможно *слепо* водить, по ничтожнейшим поводам приходить в состояние величайшего гнева, оставаться неподвластным самым ясным доводам разума и противопоставлять им одну похотливую волю, как злая женщина у Ювеналия: "Nos volo, sic jubeo; stat pro ratio voluntas" (я хочу этого, я так велю; на месте разума находится воля – *лат.*). Если противостоишь воле толпы, ее аффектам и партийным страстям, то не помогут никакие разумные доводы; тебя осмеют и перекричат; если же воля толпы за тебя и ты говоришь ей в угоду, то наиглупейшая бессмыслица будет встречена рукоплесканиями и ликованием. Stat pro ratio voluntas.

3. ГОЛОВА И СЕРДЦЕ

Предположив вышеупомянутое первенство интеллекта, следовало бы заключить, что там, где большой ум, там и сильная воля; между тем как опыт многочисленными примерами доказывает противоположное. И если сравнить достоинства и недостатки интеллекта с достоинствами и недостатками воли, то обнаруживается полное несоответствие их основных свойств, так как достоинства одной из них отнюдь не идут рука об руку с достоинствами или даже с недостатками другой. Самые выдающиеся умственные дарования могут уживаться с величайшей нравственной испорченностью, как это утверждали Поп о Бэконе, а Россини – о Гвиччардини. Человек с головой может быть хорошим человеком, но это не обязательно, справедливым будет и обратное утверждение.

Хотя и говорят, что дураки вообще бывают добродушны, но эта легенда основывается всецело на том, что с ними очень удобно обходиться, так как они пробуждают в других чувство их умственного превосходства и предоставляют случай ему проявиться. Ибо, как говорил Гоббс в своем сочинении "De cive",

каждый любит общаться с такими людьми, сравнивая себя с ними, он может проникнуться величайшим самоуважением (*quibuscum se conferens magnifice de se ipso sentire possit*). Я удивляюсь, почему Шопенгауэр не привел здесь речь короля из "Кота в сапогах" Тика: "Такому господину, как мне, бывает приятно видеть дурака, который еще глупее, у которого нет ни талантов, ни образования; чувствуешь себя значительнее и испытываешь благодарность к Небу. Уже из-за этого общество тупицы мне приятно".

То же основание, которое делает заурядные головы всем приятными, ведет к совершенно другому следствию для людей значительных и умных: именно они бывают в тягость другим, в высшей степени неудобны для них и поэтому обычно составляют предмет их ненависти. По абиссинскому изречению, алмаз между кварцами попадает в опалу. "Если кто-нибудь выделяется среди нас, – посмеиваясь говорит Гельвеций – то пусть пойдет и выделится где-нибудь в другом месте". В другом месте Гельвеций говорит: "Посредственные головы инстинктивно чуют и избегают умных". Еще резче изречение Лихтенберга: "Для некоторых людей умный человек более фатальное существо, нежели самый

отъявленный мошенник".

Если мы сравним свойства интеллекта со свойствами воли, преимущества и недостатки первого – с преимуществами и недостатками последней, то тотчас становится ясно, какой из этих способностей принадлежит первое место, первичный характер и основное значение. Уже язык решает здесь дело. Говорят: у такого-то хорошая голова, но он *дурной человек*. Таким образом, обыденное словоупотребление отождествляет волю и человека. В воле заключается истинный и настоящий человек, поэтому хорошая воля с недалеким умом лучше, чем иное соотношение. Мы прощаем глупость, но не злобу; мы обвиняем не неразумие, а злую волю. Кому нужно найти прощение своего поступка, тот ссылается на свою добрую волю и на то, что он не сумел сделать лучше. Насколько по-разному толкуют несправедливый судебный приговор, в зависимости от того, был ли он следствием заблуждения или подкупа! В первом случае несправедлив приговор, во втором – человек.

Воля остается тем, что она есть, неизменной и неистощимой, интеллект подвержен изменению и уничтожению; нравственные свойства старика одни и те же, что и свойства ребенка, вот почему

Галль и наводил неизвестных ему лиц на разговор об их детстве и юности, чтобы узнать их характер; но в том, что нравственные свойства Галль хотел найти в органе познания и в его месторасположении, в образованиях и выпуклостях черепа, заключалась коренная ошибка его учения. Способ, каким выступают вовне основные моральные черты, изменяется с годами, характер же остается постоянным. В молодости делают себе фальшивые бороды, в старости красят поседевшую. Так же постоянны достоинства воли – благородство и сердечная доброта, которые у старика, когда его остальные жизненные силы уже находятся в стадии умирания, еще светятся, как солнце в зимних облаках. Здесь находится одно из самых прекрасных мест, которые были когда-либо написаны Шопенгауэром. "Как факелы и фейерверк бледнеют и меркнут в лучах солнца, так ум, даже гений, а также и красота затмеваются ярким светом сердечной доброты. А там, где она достигает высокой степени, она может настолько возместить недостающие достоинства интеллекта, что кажется даже постыдным замечать их отсутствие. Даже самый ограниченный ум и гротескная некрасивость как бы освещаются, озаряются высшей красотой,

когда скоро с ними сочетается сердечная доброта, — из них вещает такая мудрость, перед которой должна умолкнуть любая другая. Ибо доброта сердца — трансцендентное качество, она относится к порядку вещей, выходящему за грани этой жизни и несоизмерима ни с одним другим совершенством". "Что по сравнению с этим остроумие и гениальность? Что по сравнению с этим Бэкон Веруламский?"

И моральное самоудовлетворение — совсем иного порядка, чем интеллектуальные удовлетворения, оно несет в себе чувство глубокого успокоения, которого интеллекту не хватает. Нечто вроде такого несравненного успокоения заключается уже в сознании, что мы больше вынесли несправедливостей, чем причинили их, как об этом говорит Лир:

... Я не так
Перед другими грешен, как другие
 предо мной.²⁷²

Воля есть сущность и характер человека, ум — его дарование. Интеллектуальные достоинства — это дары природы и богов. Воля *есть* человек, интеллектом человек обладает. Если мы сравним эти две основные силы с центральными органами нашего тела, то интеллект тождествен с *головой*,

воля же, напротив, имеет своим символом и синонимом *сердце*, это — "punctum salies" (Здесь: главный пункт — *лат.*) животной жизни, *perpetuum mobile* животного тела, *primum vivens ultimum moriens* (сначала живущие, под конец умирающие — *лат.*), как выразился о нем Галлер. Для интеллекта и воли нет никакого другого названия, которое было бы так метко и так согласно во всех языках, как это.

Сердце, как символ воли, однозначно слову "нрав", с гомеровским φίλον ἦτορ (милое сердце — *греч.*). Мы употребляем слова "сердце" и "голова" в том смысле, который на латинском языке выражается словами *animus* и *mens*, а в греческом — θυμός и νους. В этом смысле Сенека говорит об императоре Клавдии: "Nec cor, nec caput habet" (Нет у него ни головы, ни сердца" — *лат.*).

Как голова, интеллект должен быть холоден. Как сердце есть очаг жизненной теплоты, так и воля — источник теплых чувств и аффектов, которые разжигают энергию. Пока речь идет только об основаниях, мы остаемся холодными; но как только затрагивается воля, нам становится тепло и приятно на душе. Воля к жизни есть в то же время воля к продолжению жизни; поэтому половое влечение есть фокус воли, а выбор для его удовлетворения, то есть *половая любовь*, есть

главное дело воли; поэтому любовные истории называют *affaires du coeur* (сердечные дела – франц.), брак – союзом сердец и т. д. Мы тождественны не с тем, что мы думаем, но с тем, чего мы хотим, волею и к чему страстно стремимся. Где наше сокровище, там и сердце наше. Мы говорим о дурном человеке: "У него дурное сердце". Говорят: "Я принимаю дело к сердцу, это идет у меня от сердца, для меня это – удар в сердце" и т. д. Сердце и голова – цельный человек, голова же "высший расцвет тела"; из головы вырастают плоды ума, между тем как из волевого стремления возникает энергия; поэтому у героев бальзамируют сердце, а у художников, поэтов и мыслителей сохраняют черепа.

4. ТОЖДЕСТВО ЛИЧНОСТИ

Люди говорят о *тождестве* личности, а философы создали себе из этого трудную проблему: в чем же оно собственно состоит? Ни материя, ни форма тела не могут его составлять, так как и та и другая беспрестанно меняются. И то обстоятельство, что каждый представляет себе свою собственную жизнь и осознает ее, не составляет еще тождества личности, ибо сознание освещает его жизненный путь только отчасти и многие части последнего помрачатся в его памяти. В нашем существе должно быть что-нибудь такое, что при всех переменах жизни остается равным себе и неизменно одним и тем же, это – наша воля. Что мы осознаем ее как свою неизменяемую сущность, только в этом и заключается тождество личности.

Воля и воля к жизни тождественны. Сначала – желание жить; на высшей ступени органического развития из желания жить происходит желание познавать; на высшей ступени человеческого познания из разума вытекает убеждение в ничтожности жизни. Воля первична. Ее девиз вопреки знанию противоположного гласит: жить при любых

условиях лучше, чем не жить, – жить, чего бы это ни стоило! Отсюда колоссальная привязанность к существованию и жизни, чрезмерная боязнь смерти, *horror mortis*, которая является основным мотивом трагических аффектов и которая делает героев столь достойными удивления, так как они не боятся смерти, и делает самоубийц столь удивительными, так как они боятся жизни.

Но оставим открытым вопрос о том, может ли убеждение в ничтожной ценности жизни приобрести такую силу, которая была бы более, нежели воля к жизни, и поэтому имела бы своим следствием отрицание этой воли. Ответ на этот вопрос Шопенгауэр дал в четвертой и последней книге своего главного произведения. В позднейших размышлениях он уже указал на то, что бывает случай, единственный в своем роде, когда воля не только не удерживает и не мешает интеллекту, но напротив, сама встречается в нем помеху и погружается в состояние покоя и глубочайшего молчания. Это бывает тогда, когда встречается выдающееся умственное дарование, избыток интеллектуальной силы, которая не дает истратить себя на службе воли, но погружается в созерцание мира и вся уходит сюда. Таким образом возникает свободное от воли, не скованное цепью отдельных явлений,

мировоззрение, которому видны идеи вещей. Тем самым открывается царство прекрасного и искусства, составляющее в главном произведении Шопенгауэра предмет третьей книги.

Глава одиннадцатая

СОН. ОРГАН И ВИДЫ СНА

I. ЧУВСТВЕННЫЙ МИР И МИР СНОВИДЕНИЙ

1. ОБЪЯСНЕНИЕ МАГИИ. СПИРИТУАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ

В первом томе "Парерга" у Шопенгауэра есть длинная статья, самая обстоятельная после "Афоризмов" под названием "Опыт духовидения и что с ним связано".²⁷³ Очень привлекательный, но совершенно неопределенный заголовок! И что с ним связано? С чем? С "опытом" или "духовидением"?

Так как о духовидении речь идет во второй, меньшей части сочинения,²⁷⁴ а сновидения представляют основную тему рассуждений, как и проявления духа воспринимаются так называемым "органом иллюзий" и возникают магическим способом, то я для этой главы избрал данное название и буду следовать ему, после того как в предшествующих главах было представлено

значение и объяснение магии в учении нашего философа.

То, что причинная взаимосвязь, безраздельно господствующая в нашем чувственном мире, совершенно независима от пространства и времени, это происходит *магическим* путем: поэтому магическое действие заключается в "actio in distans", магическое восприятие – в "visio in distans", магическая впечатлительность – в "passio a distante". Если бы пространство и время были только сами по себе сущими и все их бытие заключалось бы в себе, то все магические события были совершенно невозможны. Но так как пространство и время, как показал Кант, не являются такими сущностями, более того, они просто формы наблюдения и представления, то магические действия возможны и объяснимы.

Только учение об идеальности пространства и времени, то есть трансцендентальный, или кантовский идеализм, дает возможность объяснить магию, к чему хотя и стремится спиритуализм, но у него ничего не получается. Именно он рассматривает душу как мыслящую субстанцию, существующую саму по себе, духовную сущность, способную отделяться от своего собственного тела, а после смерти того быть самостоятельной, после чего душа или дух

продолжают якобы существовать где-то в пространстве, сущность, способную к пространственным перемещениям и проявлениям. Именно так спиритуализм понимает возможность духовных явлений. Нематериальная, помещенная в пространство субстанция есть не-вещь; поэтому материализм отрицал ее проявления, а скептицизм оспаривал их. Но Кант в статье "Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики" основательно посмеялся над тем и другим и убрал их со своего пути: а именно духовные явления и спиритуализм, духовидца и метафизика.

Шопенгауэр был первым, кто использовал *идеалистическое* учение для объяснения магии и ее результатов. Есть один факт, который делает магические действия несомненными, – это животный магнетизм и ясновидение. Кто оспаривает эти факты, тот обнаруживает не острый ум, а стремление скептика все игнорировать; кто же их отрицает, является не неверующим, он просто невежда.²⁷⁵

2. СНОВИДЕНИЕ КАК ФЕНОМЕН МОЗГА

Чтобы правильно ответить на вопрос о том, что такое духовные явления, прежде всего их следует правильно установить и обобщить. Речь идет не о пространственной реальности духа, этот вопрос уже решен отрицательно, а напротив, о возможности его *проявления*. Как вообще возможно, чтобы вещи были для нас действительными без наличия внешних тел и воздействия их на наши органы чувств? То, что это возможно, без сомнения доказывается фактами нашего повседневного опыта: эти факты – *иллюзии*, реальные проявления и наглядность которых сопоставимы с проявлениями и наглядностью телесного и чувственного мира. Отсюда следует, что эти явления отнюдь не фантастические картинки, как таковые не имеющие и не могущие иметь такой наглядности, а *феномены мозга*, как представление чувственных и материальных вещей.

Так как сон является существенным условием иллюзий, то феномены иллюзии *спящего* мозга противоположны феноменам бодрствующего мозга, так что возбуждения спящего мозга порождают их и тем самым они образуют

функцию мозга, внешние чувственные впечатления могут быть и не быть, ибо мозг грезит тогда, когда он спит.

Как все представления обусловлены или обоснованы и вообще в мире ничего не происходит без основания, так и иллюзорные представления не могут произойти из ничего.

Невозможно также объяснить происхождение иллюзий и так называемыми мыслительными ассоциациями, хотя некоторые полагают, что паутина наших представлений переносится из бодрствующего состояния в спящее и преобразуется в иллюзии; такая взаимосвязь должна бы давать о себе знать в видениях дремоты (засыпания), чего, однако, как свидетельствует опыт, не случается. Если остановиться на том, что иллюзии не происходят ни из мыслей, которые нас занимают, ни из внешних чувственных впечатлений, то в качестве материала, который ощущает и перерабатывает в иллюзорные картины спящий мозг, остаются только впечатления, происходящие *изнутри* организма, из деятельности нашей органической жизни, функциями которой руководит так называемая симпатическая или пластическая нервная система (ганглии с их узлами и переплетениями, которые через тонкие волокна

связаны с мозгом).

Эти функции не являются произвольными жизненными отправлениями так же, как деятельность кровеносной системы и сердца, дыхание, пищеварение, секреты и так далее. И использованные материалы удаляются, расстройства телесной организации устраняются, повреждения и нарушения восстанавливаются. В этой непроизвольной и бессознательной деятельности пластической нервной системы проявляется репродуктивная, восстанавливающая, исцеляющая жизненная сила (*vis naturae medicatrix*).

3. МОЗГ КАК ОРГАН ИЛЛЮЗИИ

Некоторые следы и отпечатки этого достигают большого полушария мозга, заполняют его картинами, представлениями и мотивами вместе со всякими ежедневными заботами, правда, не пробуждая их днем; только спящий мозг начинает ощущать эти внутренние впечатления и возбуждения так же, как в ночной тишине слышится журчание ручейка и только в сумерках становится хорошо видно горящую свечу.

Впечатления возникают в мозгу, в результате этого появляются предметы или образы, иначе это не возможно. Внешние впечатления возникают в нем благодаря органам чувств, в результате этого возникает внешний или чувственный мир.

Внутренние же впечатления возникают у него благодаря симпатической нервной системе, в результате этого также возникают предметы и их образы, но не чувственные, нет: они иллюзорные картины или иллюзорные явления, в которых настолько же трудно разглядеть первичный материал, как в химусе различить отдельные продукты питания. Церебральные функции всегда

одни и те же независимо от того, спит мозг или бодрствует. В обоих этих его состояниях каждая из форм видения говорит на своем языке. Если бодрствующий сон – это орган мышления, то спящий – *орган иллюзий*. Так пишет Шопенгауэр.

Как природу или чувственный мир в качестве нашего общего представления о мире можно назвать *первым зрением*, то иллюзию в ее именно так объявленной первичной форме (прафеномен иллюзии) Шопенгауэр хотел назвать *вторым зрением*, хотя это обозначение и применялось им для запредельного (the second sign), но не особого рода ясновидения: только лишь для дейтероскопии.

II. ВИДЫ ИЛЛЮЗИЙ

1. ДОСТОВЕРНЫЕ ИЛЛЮЗИИ

Бывает состояние, в котором, и это соответствует представленным предметам, сон и бодрствование, иллюзия и действительность не различаются, поэтому его называют "сном-бодрствованием" (Schlafwachen), а Шопенгауэр характеризует как "*достоверную иллюзию*"; оно заключается в том, что мы близкое к нам реальное окружение воспринимаем не с помощью органов чувств, а напротив, органом иллюзии. Как из внутренних впечатлений мозга возникает такая картина действительно реального чувственного мира, оказывается трудной, пока не разрешимой загадкой. Однако то, что при неожиданном пробуждении из состояния сна мы чувствуем себя дезориентированными в пространстве, так что путаем положение окружающих нас вещей справа и слева, сверху и снизу, является тем не менее еще одним доказательством того, что наш; мозг в состоянии иллюзии обрабатывает не внешние впечатления, а внутренние.

Теперь можно расширить круг истинных иллюзий, так как они, не ограничиваясь внешними чувствами, переходят границы ближайшего окружения, выходят из спальни во двор, в сад и так далее. Когда малое полушарие мозга, этот регулятор движения, обьято глубоким сном, в то время как большое полушарие находится в состоянии истинной иллюзии, то дремлющий лежит неподвижно, он не может пошевелить своими членами, не может крикнуть, и все же, несмотря на внешнюю схожесть с мертвецом, он воспринимает все, что находится вокруг него.

2. СОМНАМБУЛИЗМ

Но если достоверные иллюзии передаются малому полушарию, приводят в движение тело спящего и подталкивают его к соответствующим произвольным действиям, то возникает *сомнамбулизм*, так называемые сонные или ночные перемещения, когда грезящий опасным путем идет выполнять свои обычные дела, и все это в состоянии такого глубокого сна, что после пробуждения у него не остается никаких даже самых смутных воспоминаний об этом.

В состоянии сомнамбулизма парализуются чувствительные нервы, при каталепсии же они действуют. То, что существуют истинные иллюзии, очевидным образом доказывают факты сомнамбулизма.

Гипотезу о существовании органа иллюзий, то есть о возбужденной внутренними впечатлениями деятельности мозга следует проанализировать более подробно. Эти внутренние впечатления не только возбуждают мозг, но и доходят вплоть до органов чувств и пробуждают *специфическую чувственную энергию*, соответствующую ощущениям воздуха, звука, запаха, вкуса и осязания, так что в состоянии иллюзии мы видим,

слышим, обоняем и так далее: поэтому иллюзорные картины настолько красочные, наглядные и телесные, что никакие фантастические картины не могут с ними сравниться. Если чувствительный нерв, к примеру слух, возбуждается именно таким образом в то мгновение, когда мы пробуждаемся ото сна, то мы воспринимаем шорох, стук, как например хлопанье дверей, которые доходят до нас еще сквозь дрему, но уже представляются бодрствующим сознанием.

3. ЯСНОВИДЕНИЕ И МАГНЕТИЧЕСКИЙ СОН

Если горизонт истинных иллюзий не только выходит за рамки чувств, но и полностью порывает с пространством и временем, то скрытое и отсутствующее, прошлое и будущее для него становится совершенно ясным, открыто и реально лежащим перед ним. В результате истинная иллюзия возвышается до *ясновидения*.

В этом заключается магический способ восприятия "*visio in distans*" и "*passio a distante*", который основан на магическом действии, на *actio in distans*. Магическое действие нельзя сравнивать с физическим. Физические явления, как например гравитация, магнетизм, электричество и так далее, ослабевают вместе с увеличением расстояния, поэтому они всегда находятся в пространстве и от него зависят, в то время как для магического *actio in distans* совершенно без разницы, равно ли удаление одному дюйму или триллиону расстояний до Урана.

Ясновидение происходит в глубоком сне сомнамбулизма, все равно естественного или искусственного он происхождения, вызывается он

по воле гипнотизера, который непосредственным воздействием своей воли на другого переводит того в состояние сомнамбулического сна и ясновидения. То, что во времена Шопенгауэра называлось "животным или анималистическим магнетизмом", сегодня правильнее называть "гипнозом", потому что в конце концов в гипнозе и вообще в магнетизме разглядели манипуляции фокусника и существенные импульсы воли, для которых эти манипуляции содействуют не более, чем знаки и линии служат для их фиксации.

Гипотезу, согласно которой в состоянии сомнамбулического (магнетического) ясновидения ганглии так называемого солнечного сплетения (*plexus Solaris*) действуют вместо мозга и выполняют функции сенсориума (*cerebrum abdominale*), Шопенгауэр отвергает, так как свойства и структура этих нервов никак не способствуют передвижению во сне и ясновидению.²⁷⁶

4. ПРОВИДЧЕСКИЕ ИЛЛЮЗИИ

Помимо сомнамбулических или магнетических иллюзий существуют также в состоянии обычного сна ясновидческие иллюзии, которые возникают только в глубоком сне и в очень редких случаях. Большинство иллюзий представляют собой отрицательные, не имеющие значения образы и приходят, как говорил Гомер, через ворота из слоновой кости; меньшинство же и более редкие приходят через роговые ворота. Именно они являются прорицательными или вещающими мудрость иллюзиями, которые предсказывают будущие радости и горести, то есть судьбу.

Так как они возникают только в глубоком сне, то мы не можем запомнить их, да и вообще не можем ничего о них знать, если они не вызывают в нашем характере, то есть в нашей воле, такие впечатления, которые могли бы сделать их очевидными. Этому способствует сон, непосредственно из которого мы пробуждаемся, удерживая их и повторяя, тем самым отображая их, то есть изображая символически. Так возникают *аллегорические* или загадочные иллюзии, которые требуют для своего объяснения

умения истолкования.

Артемидор из Эфеса, написавший за два столетия до нашей эры первую книгу о снах ("Oneirokritikon"), выделял два вида сна: теорематический и аллегорический. Первый представлял в реальном виде будущие радости и горести (обычно – горести, как это чаще случается в мире), второй – в символической форме. Правильное истолкование заключается в том, чтобы аллегорический сон перевести в теорематический как его оригинал и основу.

Мы знаем гораздо больше вымышленных примеров аллегорических снов, чем пережитых на самом деле. К аллегорическим снам относится сон фараона о семи тучных и семи тощих коровах и др. Шопенгауэр мог бы свести пророческие заклинания Пифии к толкованию аллегорических иллюзий, которые появлялись якобы из искусственно вызванных истинных иллюзий.²⁷⁷

5. ПРЕДЧУВСТВИЕ

Если предсказанное во сне несчастье оставляет после себя не аллегорическую картину, а только смутный образ в нашей душе, который неосознанно сохраняется и пробуждается благодаря в какой-то степени похожей на него ситуации и похожему поводу, появляется предостерегающее смутное чувство или предчувствие, которое удерживает нас от дальнейших шагов, ведущих к гибели. Шопенгауэр хотел свести предчувствие к продолжающим воздействовать на чувства и ночью во сне иллюзиям и даже демона Сократа (что совершенно неоправданно) свести к таким предчувствиям, которые порождаются царством снов.

III. ФЕНОМЕНЫ ПСИХИКИ

1. ГАЛЛЮЦИНАЦИИ

Под явлениями духа и видениями Шопенгауэр в широком смысле понимал восприятия бодрствующим сознанием внешних предметов без наличия соответствующих им тел и без воздействия их на органы чувств, а именно восприятия внешних предметов мозгом, не как осознающим воззрения и мысли органом, а как органом иллюзий: короче говоря, он понимал под этим восприятие внешних предметов посредством органа иллюзий, не спящего, а бодрствующего сознания.²⁷⁸

Группа таких явлений представляет собой так называемые галлюцинации, предмет которых совершенно не имеет значения, а причины которых частью патологического, частью здорового характера находятся *внутри* организма. При болезни галлюцинации вызываются горячечным бредом и безумством, в здоровом организме – притоком крови внизу живота, как это было с Николаем, который послужил нашему философу типичным примером

такого рода галлюцинаций. Николай даже сделал доклад об этом в Берлинской академии (1799 г.) и был описан и высмеян Гёте как "Проктофантасмист" в "Вальпургиевой ночи".²⁷⁹

2. ВИДЕНИЯ

Так как во сне имеются полные смысла иллюзии, то и в бодрствующем состоянии есть полные смысла восприятия органа иллюзий, предмет которых Шопенгауэр называет *видениями*. Все видения, относятся ли они к реальным, искусственным или исчезнувшим вещам и индивидам, имеют ли они предметом самих присутствующих индивидов или каких-то других, есть магические восприятия и действия. В нас есть нечто, независимое от пространства и времени, в своем познании всезнающее, в своих действиях всемогущее: это ядро нашей сущности, вещь в себе, воля. Все магические восприятия и действия берут свое начало непосредственно в вещи в себе.

Давайте послушаем самого философа. "Причину этих *полных смысла видений* следует искать в том, что те загадочные, спрятанные в нашей сущности, не ограниченные пространственными и временными отношениями и хотя всезнающие, но совершенно не относящиеся к обычному сознанию, а напротив, скрытые от нас возможности познания, которые при магнетическом ясновидении сбрасывают свое

покрывало, увидев однажды нечто очень интересное для индивида, которому только воля, как ядро человека, могла бы дать свидетельства для его церебрального познания; однако после этого возможно благодаря редко удающимся ему операциям то, что воля однажды сможет разбудить орган иллюзии и тем самым передаст церебральному сознанию в наглядной форме, или непосредственно, или в аллегорической форме эти свои открытия".²⁸⁰ Если задаться вопросом: как протекает магическое воздействие, то философ ответит: "Этот путь пролегает не на поводке у каузальности через пространство и время. Этот путь – через вещь в себе".²⁸¹

3. ДЕЙТЕРОСКОПИЯ

Всякое видение является вторым зрением магического вида и означает как таковое *дейтероскопию*. Если предмет такого видения есть собственная личность, то оно обычно толкует о предстоящей смерти. Но могут быть и отрадные видения, что можно сказать о видении Гёте, когда он, скорбя о разлуке после отъезда из Зезенхайма, сам себя увидел на пути туда.

Но в том случае, если человек не сам, а некто другой, оказывается в том месте, куда он стремится, то в этом состоит магический феномен *двойного ходака*, о котором Шопенгауэр хотя и говорит, но без пояснений, просто декларирует. Это явление в то же время – одно из самых непонятных в области видений, так как оно возникает безотносительно к воле и знанию как личности, которой кажется, так и других людей, которым кажется то же самое.

Хотя личность и не видит самое себя, она сталкивается с явлениями, которые затрагивают ее и ее ближайшее будущее, предрекают и истолковывают ее горести и радости, опасность и спасение, а также неизбежные беды. Такое видение случилось у Брута в ночь перед битвой

под Филиппами. Подобные видения в мифах древних часто порождали представления о том, что каждый человек имеет своего доброго и злого гения, своего небесного защитника и приносящего погибель демона.

Предметом второго зрения может быть *наличная* данность, событие, происходящее на далеком расстоянии, как правдоподобно писал Сведенборг о пожаре в Стокгольме, который он якобы увидел из Готебурга. Приятно отметить, что Шопенгауэр к такого рода дейтероскопии и близко не подходил и вообще не принимал чудес Сведенборга, хотя и слышал о нем.

4. ПРИВИДЕНИЯ

Если существуют *прошедшие* события и личности, которые представляются органом сновидения в бодрствующем состоянии, то возникает "обращенная назад дейтероскопия", "a retrospective second sign", как говорил Шопенгауэр. Такие видения связаны с тем местом, где произошли ужасные события, совершались преступления, погребались покойники и так далее. Сюда относятся все виды *местных призраков*: бряцание оружия на поле битвы у Марафона, привидения в заброшенном замке и тому подобное.

5. ДУШИ ПОКОЙНИКОВ

Существует также магическое воздействие индивидов друг на друга. Если умирающий с тоской думает о возлюбленном человеке, стремится сблизиться с ним самым проникновенным образом, то происходит то, что это его стремление воли вызывает в голове другого человека видение этого желания и ему является умирающий человек. Но возникает вопрос, можно ли считать *умершим* того, кто умирает; в состоянии ли покойники являться живым людям и представляться им лично.

Тот, кто такую возможность полностью отвергает, должен рассматривать смерть как абсолютное уничтожение личности, что и делают материалисты и должны делать все те, кто пространство и время принимает за вещи в себе, то есть за громадный сосуд, в который загнано и где содержится все существующее. Кто же в противоположность этому вместе с Кантом и благодаря ему признает идеальность пространства и времени и знает, что вещь в себе есть сущность мира, составляет неразрушимое и вечное ядро всякой личности, тот поостережется выдумывать учения об абсолютной

уничтожимости личности после смерти.

Истинная метафизика, а именно верное учение о вещи в себе и пространстве и времени, делает возможным магическое событие, а оно в свою очередь служит практическим доказательством истинной метафизики. Магия, верно понятая, является у Бэкона практической и экспериментальной метафизикой.

"Опыт духовидения и что с этим связано" является прогулкой Шопенгауэра по миру иллюзий, этому темному царству, который называют также изнанкой жизни. Именно в этом смысле, но не в том, какой подразумевал поэт, Шопенгауэр приводит в конце слова гётевского Ореста: "И позволь мне дать тебе совет: не надо слишком любить солнце и звезды, последуй за мной в темное царство вниз".

Глава двенадцатая

СОЗЕРЦАНИЕ ИДЕЙ. ГЕНИЙ И ИСКУССТВО

I. КОМПОЗИЦИЯ УЧЕНИЯ ШОПЕНГАУЭРА

1. КАНТ И ПЛАТОН

После этих скитаний мы возвращаемся назад в царство света, к тому месту, на котором остановились: буквально у входа в мир прекрасного и искусства.²⁸² Основная мысль его эстетики происходит, пожалуй, из ранней концепции философии Шопенгауэра. Она могла зародиться у него уже в феврале 1811 г. в Геттингене, где он изучал по совету своего учителя среди всех прочих двух философов – "божественного Платона и дивного Канта".

Эти "два величайших философа Запада" разработали глубокомысленные и загадочные учения, "два величайших парадокса" в истории философии: Платон – учение об *идеях* как об истинно сущем, прообразе явлений, Кант –

учение о *вещи в себе*, которая лежит в основе всех вещей и совершенно отлична от них. Такие учения захватывали дух Шопенгауэра, влекли к себе его чувства и ум. Кантовское учение о вещи в себе, которое будто бы невозможно познать ни одному человеку, смотрело на него как Сфинкс; он почувствовал в себе призвание стать Эдипом этого Сфинкса и раскрыть миру, что такое вещь в себе.

Это *первое* побуждение сделать философию задачей своей жизни Шопенгауэр получил от Канта. То, что Кант говорил о вещи в себе, а именно что она совершенно независима от явлений и от наших форм познания, времени, пространства и причинности, а потому независима и от всякого множества и всякого возникновения и уничтожения, то же самое говорил Платон об идеях: он утверждал, что идеи едины и вечны, что каждая в своем роде образует вечную единицу, что они не возникают и не уничтожаются, между тем как отдельные конкретные предметы "всегда преходящи, но никогда не обладают бытием". Отсюда Шопенгауэр делает вывод о том, что между кантовской вещью в себе и платоновской идеей хотя и нет тождества, но существует "сходство", которое указывает на несомненное согласие по

существо между Платоном и Кантом, только оно понимается совершенно неверно и истолковывается ложно и даже бессмысленно, платоновские идеи сравниваются с кантовскими формами познания *a priori*, как это сделал Бутервек. Напротив, если возможно представление вещи в себе, что Кант отрицал (он считал загадку неразрешимой), то это представление может состоять лишь в том, что Платон назвал идеями, если правильно понимать здесь дело и слово. Идея в смысле Платона есть представление вещи в себе.

Это было *вторым* основным пунктом, который закрепился в сознании Шопенгауэра и возник из соединения учений этих двух философов и их основных истин. В предыдущей книге, где речь шла о возникновении учения Шопенгауэра с биографической точки зрения, я назвал указанный пункт синтезом Канта и Платона. Твердо убежденный в истинности кантовского учения о вещи в себе и ее полном отличии от явлений, он назвал это отличие полной разнородностью реального и идеального; непоколебимо убежденный в истинности платоновского учения об идеях, Шопенгауэр должен был сделать сочетание этих двух истин целью своего собственного учения.

Но так как идеи и вещь в себе, как учили об этом одинаково и Платон и Кант, совершенно независимы от закона достаточного основания, то для того, чтобы установить, что не есть вещь в себе, Шопенгауэр должен был точно исследовать закон основания во всем его объеме и во всех его разновидностях и проследить его до собственных корней. Таким образом возникло сочинение "О четверояком корне закона достаточного основания".

Уже здесь было твердо установлено, что воля совершенно независима от закона основания, управляющего лишь объектами, и, как непосредственно явствует из нашего самосознания, есть действующая в нас сила, ядро нашей сущности. Отсюда получился целый ряд важных следствий, которые Шопенгауэр вывел в своем главном произведении, постоянно имея в виду положение о том, что идея в платоновском смысле должна быть представлением о вещи в себе. Воля есть *единственная* сущность, независимая от закона основания (время, пространство, причинность), и поэтому должна быть отождествлена с вещью в себе; воля есть *единственная* познаваемая для нас сила и поэтому должна быть отождествлена с любой силой. Все вещи – проявления силы, то есть

проявления воли. Мир есть иерархия объективации воли, каждая из его ступеней – непреходящий тип, единственный в своем роде, размноженный во множестве явлений, которые постоянно возникают и уничтожаются, в то время как тип неизменно остается равным самому себе. Этот тип есть идея в платоновском смысле, он есть явление или объективация воли, а следовательно, представление вещи в себе. Здесь изложены соединительные звенья, с помощью которых Шопенгауэр соединял учения Платона и Канта; здесь – тот пункт, в котором оба они столкнулись в мыслях Шопенгауэра.

2. ВЕДЫ И БУДДИЗМ

Далее следовало, что первичная воля, будучи независимой и свободной от всякой множественности и всякой необходимости, *есть всеединое*, есть первосущность, тождественная во всех явлениях, цельная и нераздельная в каждом из них. К своему удивлению, Шопенгауэр нашел учение о единстве в Упанишадах Вед. Эта первичная воля, *слепая* и лишенная познания, не знающая ни покоя, ни усталости, вечно стремящаяся к бытию, к его умножению и усилению, порождает мир, полный беспокойства и боязни, нужды и страдания, мир жалкий, нуждающийся в искуплении и лишь через отрицание воли к жизни доступный искуплению. К своему удивлению, Шопенгауэр нашел это мировоззрение, атеистическое и пессимистическое по своей направленности, в религиозном учении Будды.

В идеалистическом воззрении на мир явлений, взятый сам по себе, как мир видимости и иллюзии (Майя), Шопенгауэр нашел точки соприкосновения между буддизмом и брахманизмом, а также между ними и учениями Платона и Канта. Таким образом, в концепции

Шопенгауэра два религиозных учения, из которых Упанишады Вед больше всего поражали его как произведение почти сверхчеловеческой мудрости, соединились с учениями двух западных философов, которые казались ему наиболее глубокомысленными из всех других.

Он сравнивал свою собственную систему со стовратными Фивами, что чересчур сильно; гораздо вернее сравнить ее с тем городом, у которого четверо ворот: первые называются *Кантом*, вторые – *Платоном*, третьи – мудростью *Вед*, четвертые – *Буддой*. Кто бы мог подумать, что столь различные направления ведут к одному и тому же центру! Когда Шопенгауэр предложил книготорговцу Брокгаузу свое только что законченное главное произведение, он назвал свою систему "в высшей степени связной цепью мыслей, не приходившей до сих пор в голову ни одному человеку".

Правда и то, что эта цепь была создана в его голове и продумана единственным в своем роде и поразительным образом; понятно также, что она ему самому показалась в "высшей степени связной"; но присуща ли в действительности эта характеристика его системе, это мы узнаем только в конце нашего произведения. Сейчас же мы принимаем эту связь за то, за что она себя выдает.

II. СОЗЕРЦАНИЕ ГЕНИЯ И ЕГО ОБЪЕКТ

1. ПЕРВИЧНЫЕ ФОРМЫ ИЛИ ИДЕИ

Интеллект возникает как орудие воли и от природы предназначен служить ей. Животный интеллект остается в этом подчинении, между тем как человеческий интеллект приобретает способность и силу разрывать оковы своей крепостной зависимости и иногда полностью освобождаться от ига воли. Видимым выражением освободившегося интеллекта является отличие человеческого тела от животного; у низших животных голова срослась с туловищем, у высших она направлена к земле, где находятся предметы их потребления; у человека она возвышается над туловищем и располагается на нем как бы свободно парящей, эквилибрируя на шейном позвоночном столбе, озираясь вокруг, смотря вдаль, поднятая вверх, как это выразительнейшим образом представлено скульптурой Аполлона Бельведерского.

Только у человека голова есть *глава* тела, и именно она свидетельствует, что человеческий интеллект носит в себе аполлоновские задатки.

Любое подчиненное воле познание, а именно животно-человеческое, полностью зависит от закона основания, который делает познаваемыми не сущности вещей, а только их отношения и прежде всего отношения к нашему телу, то есть к нашей воле и ее влечениям. Что находится в связи с нашими потребностями и желаниями, только это интересует волю и является в подчиненной ей познавательной сфере *интересным* объектом. Человеческий разум и наука изменяют не способ, а только объем этого познания: они также исследуют взаимные отношения вещей, род и способ их взаимных воздействий, связь явлений, закономерность фактов. Мы узнаем из опыта, что в такое-то время, в таком-то месте, при таких-то обстоятельствах имело место такое-то событие; в этом состоит *факт*. Мы узнаем, что при одних и тех же обстоятельствах всегда наступают одни и те же следствия; в этом заключаются *законы* вещей. Чем точнее и шире исследуются опосредующие отношения, тем основательнее познаются непосредственные, то есть полезные и желательные объекты. Все вещи стоят в более или менее близком отношении к нашей воле и ее интересам. Чем полезнее, общепригоднее и практичнее вследствие своей применимости к человеческой жизни знания, доставляемые

науками, тем ценнее и выгоднее они, как об этом свидетельствуют в наши дни поразительные открытия наук в области электричества, химии, медицины.

В условиях закона основания мы узнаем, чем вещи являются для нас непосредственно и опосредованно, а не то, что они представляют сами по себе, мы узнаем, когда и где, почему и для чего, но не что такое они суть. Что такое вещи для нас, это определяется их отношением к нашей воле, как бы близко или далеко ни было это отношение; а что они сами по себе – это они суть как проявление их собственной силы, их собственной воли, воли к бытию и жизни на определенной ступени ее объективации, следовательно, как явления первичной воли или вещи в себе, как явления в мировой иерархии, то есть в иерархии первичных форм или идей в платоновском смысле.²⁸³

2. ЧИСТЫЙ СУБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ

Познание идей уже больше не зависит от закона основания, так как это познание предполагает не отношения вещей, а их сущность; поэтому субъектом такого познания является уже не индивидуум, находящийся в центре отношений, а незаинтересованный, бесстрастный, безвольный или *"чистый субъект познания"*, который весь уходит в созерцание предмета, совершенно теряется, как говорится, в созерцании, то есть забывает свое собственное воление и желание, всецело является сознанием объекта, его ясным зеркалом, его отчетливейшим образом. Теперь познающий субъект становится уже мирозерцающим, *"ясным оком мира, чистым, безвольным, безболезненным, безвременным субъектом познания"*. Теперь мир является уже таким, каков он есть, то есть независимым от закона основания, независимым от отношений вещей к нам; именно это явление мира, именно этот способ представлять его и есть *"настоящий мир как представление"*.

Под идеями или первичными формами мы разумеем сущностные формы (*formae substantiates*) вещей, которые следует точно

отличать от случайных форм. Так, например, сущностными формами облаков являются не их фигуры и образы, но сила и свойства, которыми они обладают как упругий пар; сущностными формами ручья являются не его водовороты и пена, а сила и свойства жидкого тела, сущностными формами льда являются не узоры в виде цветов и деревьев, но сила и свойство кристаллизации.

Сущностными формами людей являются виды их характеров и душевного настроения, не предметы, но направления их желаний; не важно, какие объекты привлекают желание, плоды или кроны деревьев; история человеческого рода относится к человеку, как фигуры облаков к самим облакам, как формы водоворотов – собственно к ручью, как узоры – ко льду.

Все бесчисленные события, которые в зависимости от их важности называются великими или незначительными, несущественны.

Единственно важное и значительное, это *"самопознание воли"*. В этом заключается действительная тема размышлений человечества. *"Самопознание воли и основанное на нем утверждение или отрицание, – говорит Шопенгауэр, – есть единственное событие в себе"*. Высказывание очень характерное, в

высшей степени заслуживающее внимания для оценки его учения!²⁸⁴

3. ГЕНИЙ И ГЕНИАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК. ХАРАКТЕРИСТИКА ГЕНИЯ

Большинство людей знают лишь свои личные интересы и занимаются только ими; все их действия вращаются вокруг их собственного дорогого я и его субъективных целей; очень немногие люди заинтересованы объективными целями как жизненно важной задачей, заинтересованы делом, которому они преданы и служат, которое они украшают подвигами и творениями духа. Только эти редкие люди заслуживают звания великих людей, люди великих поступков – герои, люди великих творений духа – художники, поэты и мыслители. Между тем даже возвышенные люди не перестают быть людьми обычными и направляться волей к жизни, своими потребностями и заурядными желаниями. "Ибо по общему подобию сделан человек, и привычку называет он нянькой".

Великие люди не в каждую минуту велики и имеют время на свои нужды и слабости. Поэтому Гёте написал в "Wahlverwandschaften" в дневнике Оттилии: "для камердинера не существует героя". Очень характерно то, как толковали и объясняли

эти слова Гегель и Шопенгауэр. Гегель, который не хотел признавать приниженным всемирно-историческое значение великих людей, заметил в своей "Философии истории": конечно, для камердинера не существует героя, но не потому что герой – не герой, а потому что камердинер есть камердинер. Напротив, Шопенгауэр, который не хотел ничего знать о всемирно-историческом способе воззрения, относит мелочи и слабости героя не на счет слуги, а на счет господина.²⁸⁵

Темами героических поступков являются цели целых народов и всего человечества, темами возвышенных духовных произведений – идеи, раскрытие сущности вещей и мира. Что такое вещи, в чем состоит их сущность – все эти вопросы являются или предметом созерцания, или проблемой мышления: первый требует представления, последняя – исследования; представление – дело искусства, исследование – дело философии.²⁸⁶

Мы знаем, как сильно воля в состоянии своих устремлений и страстей, затемняет и искажает интеллект. Она относится к свету познания так же, как горячий материал и дым – к огню. Для того чтобы созерцающий интеллект в полной чистоте воспринимал и отображал сущность

вещей, воля со всеми интересами должна покинуть сферу сознания; только тогда сознание сможет находиться в чисто созерцательном состоянии, быть "ясным и вечным оком мира", для чего потребно настолько сильное развитие интеллектуальных сил и их органа, такой избыток духовных способностей, чтобы интеллект был в состоянии совершить гораздо более, нежели того требует служение воле. Из этого излишка развивается тот чистый и глубокий способ созерцания, который постигает сущность вещей или их идею и составляет гениальное воззрение на мир; ибо под гениальностью следует разуметь не что иное, как полную объективность или способность находиться в чисто созерцательном состоянии, точно так же как под идеями следует понимать не что иное, как сущностное и неизменное во всех явлениях мира. Этот способ созерцания является выполнением завета Господа: "И мыслью бессмертной своей скрепите шаткость зыбкую явлений".²⁸⁷

Но в естественной связи вещей сущность или идеи никогда не обнаруживаются так ясно и чисто, как этого требует гениальное созерцание. Поэтому оно стремится быть повторенным и представленным в произведении, возникшем из него и вполне соответствующем ему; это

осуществляется в произведениях искусства. Только этим и можно объяснить возникновение и цель искусства: его единственный источник – познание идей, его единственная цель – сообщить о них. Мировой процесс не только препятствует вещам выражать свою сущность в чистом и беспримесном виде, но мешает и нам познавать их идеи, так как мы в тех вещах, которыми мировой процесс окружает и как бы опутывает наше обычное существование, принимаем чересчур личное участие и стоим перед ними не настолько чуждые своим интересам и свободные от воли, чтобы совершенно объективно смотреть на них. Настроенные радостно благодаря удаче и успехам, мы видим вокруг себя смеющийся и веселый мир, между тем как те же самые предметы являются нам печальными и мрачными, когда мы бываем удручены тяжелым горем.

Поэтому созерцание идей существенным образом облегчается для нас, когда мы рассматриваем мир не под непосредственным воздействием мира, а в *изображении*, к которому мы не можем относиться иначе как чисто созерцательно, без всяких возбуждений воли и без обусловленного этим личного участия. Изображение мира есть дело искусства,

рождающееся из гениального, то есть совершенно объективного, совершенного по глубине и ясности созерцания вещей. Прекрасна не сама жизнь, а ее *изображение*. Как выражался Гёте:

То, что в жизни досаждаёт,
нас в картине восхищает.

Красота образа исчезла бы, если бы он перестал являться нам как таковой, а мы перестали бы созерцать его и погрузились в него с нашими желаниями и страстями как в действительный мир. И действительный мир является нам во всем своем великолепии там, где перед ним умолкают все страсти, где стихает и должно стихнуть всякое возбуждение воли. Такое душевное настроение пробуждается более, чем каким-нибудь другим предметом, видом неба и звезд:

Звезды – их не вожделеют,
Лишь радуются их красе.²⁸⁸

Гейне в одной из своих песен, которой Шопенгауэр мог бы удачно воспользоваться как ярким выражением своего взгляда, очень образно описал луну, возвышающуюся в своей величии и спокойствии над вечно непрекращающейся

житейской суетой, сравнив человеческую жизнь с полетом чайки:

Вижу я – белая чайка
Вьется над морем; кипит
Темное море волнами;
Месяц высоко стоит.

Зубы оскалив, акула
Жадно из моря глядит,
Чайка все вьется и вьется;
Месяц высоко стоит.

О как тоска и тревога
Бедную душу томит;
Море так близко, а месяц–
Месяц высоко стоит.

И *земной* мир в пределах действительной жизни мы можем превратить для себя в образы без помощи искусства, а именно когда мы оставляем привычную обстановку и *путешествуем* по чужим краям, чтобы познакомиться с новыми странами и новыми людьми. Наш маленький, хорошо известный, довольно часто неприятный мир теперь лежит позади нас, и мы через созерцание новых предметов переживаем и надеемся переживать только интеллектуальные наслаждения: вот в чем состоит удовольствие, прелесть и юмор

путешествия, из которого выходят поэтические изображения путешествий. То, что там удастся увидеть нового, не имеет никакого отношения к нашей воле, оно нас не касается; тем свободнее и беспечнее можем мы созерцать предметы. Туземцам их местность и города обычно нравятся гораздо меньше, нежели чужестранцам, так как с ними связаны их интересы.

Самое познание идей есть дело *гениального* созерцания – созерцания наиболее одаренных в умственном отношении людей, великих умов в собственном смысле слова, которых гораздо меньше, чем героев. Ибо то обстоятельство, что интеллект – это орудие воли, благодаря своей силе и полноте становится неверен своей госпоже, отходит и освобождается от нее, гораздо удивительнее, чем то, что воля, эта повелительница мира, в отдельных характерах проявляет чрезвычайную энергию, твердость и деятельную силу. Благодаря чрезвычайному перевесу интеллекта, благодаря развитию его мозга, гений является *monstrum per excessum* (чудовище по избытку), противоположность которому – "*monstrum per defectum*" (чудовище по недостатку), составляет идиот. Вес человеческого мозга в среднем равен трем фунтам, мозг Байрона весил шесть. В сравнении с гением обыкновенные

люди, как часто выражается Шопенгауэр, – "фабричные изделия природы".

По всей своей природе гений чужд воле, которая есть действительная субстанция человека, почему он и понимается так же как особенное, отличное от него существо и обозначается как *дух* (*genius*), который захватывает индивидуума и овладевает им. Но этот дух господствует не всегда, и с гениями бывает, как с героями, о которых выше было сказано, что они не все время и не в каждый момент являются с героической стороны, но вопреки всякому величию воли и энергии бывают также обычными людьми, ощущающими потребности и испытывающими низменные страсти, и часто являют себя именно таковыми. Так и гении, несмотря на все величие их ума и превосходство их произведений, подвержены склонностям, желаниям и страстям, которые приносит с собою жизнь, пока не наступает пора, когда гений овладевает ими, освобождает от рабства воли и наполняет их созерцанием идей. Это, как метко замечают, час осенения свыше и *вдохновения*. Именно в этом и состоит сущность гениев, что они такие же люди, как и все, и в то же время *вдохновенные* люди, как *никто* из других; их интеллект относится к интеллекту обычных людей, как солнечный свет к

лампе, в то время как они сами обречены жить под гнетом мирской суеты и в пасмурных испарениях ее атмосферы; поэтому такие великие умы проникнуты двойственным чувством непреодолимой меланхолии и неземного веселья, которое светит нам с их высокого чела, из их ясных взоров. То, что сказал Джордано Бруно о своем собственном душевном настроении, применимо вообще к гению: "In tristitia hilaris, in hilaritate tristis" (В печали радостной, в радости печальной" – *лат.*). Здесь как раз находится то место, где Шопенгауэр применяет прекрасное, пережитое им и так часто употребляемое сравнение с Монбланом для характеристики гения. "Так часто подмечавшееся мрачное настроение высокоодаренных умов имеет свое символическое изображение в Монблане, вершина которого большей частью окутана облаками, но если иногда, особенно на рассвете, это облачное покрывало разрывается, и гора, озаренная красным светом от солнечных лучей, с своей небесной высоты глядит через облака на Шамуни, то это такая картина, при виде которой у каждого в глубине его замирает сердце".²⁸⁹

Труд гения, как в напряжении интеллектуальной силы для созерцания идеи, так и в исполнении сообразного последней

произведения, требует высшего сосредоточения ума, которое не может появиться на свет без напряжения высшей энергии воли. Как бы ни были различны в остальном направления их жизни, эту черту гений разделяет с героем. Эта энергия воли не может не повисить также и раздражительности последней. Отсюда и получается, что высокоодаренные люди легко впадают в аффекты и сильно возбуждаются, часто гораздо более, чем это оправдывается незначительными поводами, причем гений и флегма не идут рука об руку. Если гениальный интеллект своей чрезвычайной силой света, предназначенной для созерцания идей, освещает дела обыденной жизни, то они увеличиваются до необыкновенных размеров, как насекомые в фокусе солнечного микроскопа, где блоха превращается в слона. Отсюда получается, что гении в обыкновенном ходе вещей бывают лишены чувства верной перспективы, трезвости взгляда и благоразумия, которые необходимы в жизни, между тем как в созерцании, исследовании и изображении своих собственных предметов они проявляют ту высокую *осмотрительность*, которую Жан-Поль признал их отличительной сущностью. В обыденной жизни они бывают и оказываются обыкновенно в

высшей степени *непрактичными*. Что их произведения непригодны и бесполезны для обыкновенного житейского употребления, это Шопенгауэр называет их "дворянской грамотой". Высокие и красивые деревья не приносят плодов. Обыкновенные люди гораздо полезнее гениев, к которым они относятся как кирпичи к алмазам.

Среди мирской суеты гениальные люди чувствуют себя как на чужбине, и тоска по родине, невольно охватывающая их здесь, входит в их основное меланхолическое настроение:

Как радуга в небе, так песнь поэта
Для фона не любит лучистого света;
Всегда меланхолии тихой начало
К себе поэтический дух привлекало.

Но и чувство довольства среди житейской суеты отнюдь не благоприятно для гениального творчества. Оно пробуждается и проявляется во всей своей полноте лишь тогда, когда гений чувствует себя отвергнутым от мира, покинутым им и замкнутым в себе. Здесь – его родина, здесь – его мир. Гёте говорит о себе:

Мой пыл поэтический был невелик,
Покуда мне счастья виделся лик;
Но только мне жизнь угрожала бедой,
Он вспыхивал ярко, как огневой.

Отсюда понятно, почему гении ощущают такое сильное и непреодолимое стремление к одиночеству, где они остаются наедине с самими собой, и только с самими собой говорят и ведут монологи; они любят созерцательную тишину, вдали от мирской суеты, где живет и переполняет мир до краев "profanum vulgus" (непосвященная толпа – *лат.*), так что, как заметил однажды Макиавелли, в огромном мире нельзя найти собственно ничего другого, кроме черни, большой толпы, в которой всегда бывает одним человеком больше, чем думает каждый. В своем прологе к "Фаусту" Гёте устами поэта восклицает:

О замолчи! Бежит нас вдохновенье
 Когда толпится и шумит народ!
 Скрой от меня тревожное волненье
 Оно невольно в омут нас влечет!
 Нет, уведи меня в уединенье
 Где для поэта счастье цветет...

Обычно сами гении, а часто и их произведения (при этом Шопенгауэр имеет в виду непосредственно собственную судьбу), остаются чуждыми и неизвестными своим современникам, и тогда их плодами наслаждаются только потомки, после того как они будут высушены подобно южным фруктам вроде фиников и

изюма. Читающая толпа требует пищи и во все времена остается одной и той же; она обходится с книгами, как с яйцами, и наслаждается только "новинками", которые только что снесены и над которыми было много кудахтанья.

Отличие гениев от остальных людей состоит в избыточном перевесе интеллекта у первых и в исключительном преобладании воли, ее интересов и познания, подчиненного ей, у последних. Существует возраст, который от других возрастов отличается перевесом интеллектуальных интересов, вместе с перевесом мозгового развития: это детство, до наступления эпохи половой зрелости, с которой начинает господствовать чреватое бедствиями половое влечение, сильнейшее из всех желаний, этот "фокус воли". Широко раскрыв изумленные глаза, всматривается ребенок в чуждый ему мир, все предметы новы для него, и он не может наглядеться на них. Какое удовольствие доставляют ему книжки с картинками, где он узнает уже виденные вещи и замечает впервые еще никогда не виданное! С каким удовольствием слушает ребенок истории, которые ему рассказывают и которых он не может вдоволь наслушаться. Действительные предметы, книжка с картинками, истории о людях и предметах,

одни только простые представления, только образы мира составляют тему и удовольствие ребенка, еще не искаженного и не опечаленного волей, ее желаниями и интересами, которые еще совсем безвластны над ребенком. Еще молчит сильнейшее из всех желаний. В этом чистом удовольствии представления состоят невинность и рай ребенка. Мир является этому возрасту в свежей утренней росе, в очаровании утреннего света. Мы переживаем в детстве первые впечатления мира, как обрисовал свои впечатления величайший поэт Германии:

Ich freute mich bei einem jedem Schritte
Der neuen Blume, die voll Tropfen hing;
Der junge Tag erhob sich mit Entzucken
Und alles war erquickt mich zu erquicken.²⁹⁰

Преобладающее, не омраченное волей развитие интеллекта в детстве родственно и аналогично интеллекту гения. Каждый нормальный ребенок – до известной степени гений, и каждый гений – ребенок и остается им до известной степени, почему у Моцарта и Гёте среди других основных черт всегда подчеркивают детский характер их натуры. Гёте всегда оставался, как единогласно свидетельствуют Гердер и Виланд, "большим ребенком". А каким

образом самый сильный и самый страстный из всех инстинктов в виде полового влечения выступает из рая детства, озаряет последний ярким светом, затем погружает во мрак и разрушает, омрачает мир и в конце концов губит жизнь и бытие: этого ни один поэт не пережил и не изобразил так сильно, как Гёте в страданиях молодого Вертера и в образе Гретхен. Раньше мир был озарен райским светом; после взрыва изнуряющего пламени уже говорится: "весь мир отравлен для меня".²⁹¹

Гениальное познание коренится в созерцании и, для того чтобы сохранить его так твердо, так обдуманно повторить, выработать и очистить, нуждается в чрезвычайной силе фантазии, которая не имеет ничего общего с фантастическими фокусами и мыльными пузырями, которыми забавляют своих читателей обыкновенные романисты. Но так как впечатления *настоящего* всегда бывают самыми яркими, то и оказывают сильное воздействие на интеллект гения, хотя он и чувствует себя чужим в свое время и в своем мире. В его высоком художественном и поэтическом даровании кроется тот недостаток трезвости и практического благоразумия, о котором мы упоминали выше, а отсюда происходит болезненное ощущение

контраста между гением и миром, этот постоянный источник мучительных и тягостных аффектов. Если добавим к этому еще то, что аффекты благодаря фантазии чрезвычайно усиливаются и повышаются, то отсюда и происходят страдания и мученичество гения, как это бесподобно изобразил Гёте в своем "Торквато Тассо".²⁹²

4. ГЕНИАЛЬНОСТЬ И БЕЗУМИЕ

Эти воспроизведение и оригинал своих собственных чувств и судьбы Шопенгауэр, быть может, имел слишком близко перед глазами, когда давал свою характеристику гения. Конечно, взятый из действительной жизни пример испытывающего припадки безумия Тассо побудил философа сделать связь гениальности и безумия темой своего анализа, к которой он нередко возвращался. Хотя он говорит только о гётевском Тассо, однако тот был охвачен не безумием, а только – и то в последних сценах – необузданным взрывом страсти, от которой спасает и над которой его возвышает его гений. Именно спасение и изобразил Гёте.²⁹³

Шопенгауэр вспоминает также о "сладостном безумии", как называли поэтический энтузиазм – то помешательство, о котором гётевский Тассо говорит: "Я лишь кажусь помешанным, я охвачен вдохновением"; но его настоящая тема – страшное, трагическое безумие, искажающее и устраняющее разум. Душевная болезнь есть болезнь мозга и нуждается в психиатрическом исследовании и лечении. Не пойдя этим путем, Шопенгауэр ограничивается психологическим

объяснением. Основа здорового образа мыслей и рассудительности состоит в устойчивой связи наших жизненных опытов и представлений, которая легко может быть недостаточно освещена, так что мы местами не можем вспомнить уже ее отдельных элементов, но которая не может быть разорвана так, чтобы одна часть нашей жизни была для нас совершенно потерянной. Но связь между настоящим и прошлым основывается на воспоминании или *памяти*. Если нити памяти разорваны и возможность соответствующей действительности связи устранена, то мы сами становимся потерянными для себя и находимся в состоянии того помешательства, которое причиной и следствием имеет безумие, ибо пробел стремится расширяться далее и быть заполненным. То и другое производится безумием.

Если пережитые превратности судьбы бывают так ужасны, что воспоминание о них слишком мучительно для сознания, так что оно не в силах перенести его, тогда воля прибегает к последнему и решительному средству спасения: она разрывает память, она устраняет действие разума и искажает его, наполняя возникший неисцелимый пробел одними безумными идеями, будь то так называемые *idees fixes* или внезапные безумные

причуды: первое происходит от меланхолического помешательства или меланхолии, второе – от безумного помешательства или сумасшествия. Существует два насильственных акта, совершаемых волей, чтобы исказить память: первый состоит в том, что она что-нибудь насильственно выбивает из головы, второй – в том, что она насильственно вбивает что-нибудь в голову. Шопенгауэр для примера своей теории безумия привел короля Лира и Офелию;²⁹⁴ он должен был бы привести то место, которое так превосходно подходит к его учению, где Лир, изгнанный двумя дочерьми, выходит из себя и раздражается тирадой:

Иль думаете вы, что я заплачу?
Нет, плакать я не буду;
Хоть плакать есть о чем мне, но скорей
На тысячи осколков разобьется
Вот это сердце. Шут! Схожу с ума я!

После того что было сказано в этой главе, читателю станет понятно, почему Шопенгауэр озаглавил третью книгу таким образом: "Мир как представление – второе размышление: представление независимо от закона основания: платоновская идея: объект искусства".

Глава тринадцатая

ЦАРСТВО ПРЕКРАСНОГО И ИСКУССТВА

I. ЭСТЕТИЧЕСКОЕ НАСЛАЖДЕНИЕ И ЕГО ОБОСНОВАНИЕ

При обосновании эстетики Шопенгауэру пришлось столкнуться с трудностями, которые надлежало устранить. Что касается свободного от воли созерцания вещей, "чистого субъекта познания", этой основы всей его эстетики, то Шопенгауэр не имел права утверждать, будто "проведенный здесь взгляд до него никогда не высказывался".²⁹⁵ Напротив, Кант в своей "Критике способности суждения" впервые глубоко обосновал учение о чисто эстетическом, незаинтересованном наслаждении; затем это учение разрабатывалось Шиллером в философских статьях и стихотворениях и особенно в письмах об эстетическом воспитании человека, причем настолько обстоятельно, что это навсегда обеспечило великому поэту в высшей степени заметное место среди философов.²⁹⁶

Весьма удивительно, что Шопенгауэр при обосновании своей эстетики едва упоминает о том

фундаментальном произведении Канта, которое он изучал и высоко оценивал, исключая несколько случаев, где он выступал с критикой, между тем как в любом случае отрешенное от всяких страстей и волевых интересов, чисто созерцательное наслаждение составляло основную тему критики эстетического рассудка. То, что он никогда не упоминает работ Шиллера, полное игнорирование его очень хорошо объясняется полным незнанием его произведений; мы уже и раньше встречались с поразительным свидетельством о его плохом знакомстве даже с поэтическими произведениями Шиллера.

Впрочем, эти пункты касаются не содержания, а степени оригинальности его учения, и поэтому относятся к критике последнего, в которую мы не будем здесь вдаваться раньше времени.

Хотя учение об отрешенном от воли, а поэтому созерцательном и чисто эстетическом представлении мира было обосновано до Шопенгауэра Кантом и Шиллером, тем не менее он пришел к этому учению своим собственным путем. Как раз на этом пути и лежали два затруднения, которые он должен был устранить:

1) Как может отрешенное от воли созерцание быть *удовольствием*, тогда как наслаждение и

отвращение, так же как и удовольствие и неудовольствие, суть возбуждения воли? 2) Как может эстетическое наслаждение быть чисто человеческим или доступным для всех, то есть иметь *всеобщее значение*, тогда как в любом случае только гениальность, это очень редкое дарование интеллекта, в состоянии эмансипироваться от господства воли? Каким образом "фабричные изделия" становятся способностью гения? Как получается, что "строительные камни" начинают сиять подобно алмазам?

Наши состояния воли представляют собой постоянную смену удовлетворений, которые все оказываются мнимыми, и неудовольствий или ощущений неудовольствия, от которых мы желаем освободиться: поэтому всякое воление есть постоянное страдание и всякое страдание состоит в волении. Если же воля покидает сознание и оно все наполняется одним созерцанием вещей, то возможность страдания на время устраняется, и тогда возникает свободное от страдания безболезненное состояние, которое, как учил Эпикур, составляет единственный вид доступного нам блаженства. Таким образом объясняется радость и наслаждение, происходящие непосредственно из эстетического

созерцания.²⁹⁷

Если же мы допустим, что объекты, в силу ли их естественного свойства или благодаря художественному изображению, вызывают эстетическое созерцание или облегчают его в такой степени, что оно невольно как бы навязывается каждому, то этим объясняется объем эстетического наслаждения как чувства, свойственного всем вообще в различной степени. Наше ведение есть постоянное стремление и как таковое есть нескончаемое страдание, подобно адским мучениям. Тантал постоянно должен испытывать голод и жажду, Сизиф должен вкатывать камень на гору, Данаиды – черпать своим решетом воду, непрестанно вертится огненное колесо Иксиона. В эстетическом созерцании вещей мы свободны от муки всегда ненасытного стремления, мы отдыхаем от каторжной работы воли; наступает суббота, и колесо Иксиона останавливается. Теперь мы перестали быть всегда желающим и алчным индивидуумом, мы – чистый субъект познания; теперь мы возвысились над житейскими условиями и их неравенством, освободились от жалкой мирской суеты, стали зеркалом мира, ясным оком мира, которое остается одним и тем же независимо от того, созерцает ли оно

солнечный закат из темницы, хижины или дворца. В этом блаженстве созерцания состоит наше "божественное состояние", как выразился Шопенгауэр и как сказал Шиллер в глубочайшем и совершеннейшем из своих философских стихотворений "Идеал и жизнь", в первых же его словах, которые Шопенгауэр не преминул бы упомянуть, если бы помнил их или знал:

Хочешь быть подобен им, блаженным,
Стать свободным в мире брэнном,
Не срывай манящего плода!
Взор насыть отрадой созерцанья:
Прежде срока все убьет желанья
Наслаждений беглых пустота.

То, что Шопенгауэр назвал "жалкой мирской суетой", то Шиллер называл "боязнью земного" – выражением, которое В. фон Гумбольдт нашел столь достойным удивления.

II. ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СОЗЕРЦАНИЕ МИРА И ЕГО ОБЪЕКТЫ

1. ПРЕКРАСНОЕ

Так как все вещи могут быть и стать предметами эстетического созерцания, вследствие чего они перестают быть предметами наших желаний или отвращений или полного равнодушия, то, следовательно, существует эстетическое созерцание мира – "мир как представление, независимо от закона основания". Если предположить это, то можно сказать о всех вещах в самом широком смысле, что они прекрасны, то есть что они нам только являются в виде образа, не тяготеют над нами и воздействуют на нас не материалом, из которого они состоят, а только своей формой или своей видимостью (подобно тому как в немецком языке слова: *Schein*, означающее видимость, объект созерцания, и *schön*, прекрасное, – связаны друг с другом).²⁹⁸

Те же предметы, которые вызывают эстетическое созерцание, способствуют ему и приводят нас в благоприятное для него

настроение – прекрасны в более точном и собственном смысле слова. Это прежде всего применимо к свету, так как он обеспечивает возможность всякого созерцания всякой видимой красоты и есть самое радостное явление, какое только существует вообще, символ всякого добра и счастья, как об этом свидетельствует религиозное поклонение свету и образное употребление этого слова во всех языках. Поэтому рассвет, восход солнца, проблеск солнца из мрачных туч, появление свечей в темной комнате невольно радуют нас.

Все формы проявления света прекрасны и эстетически представляют объекты самого чистого рода, предметы свободного от всякого волевого возбуждения, а поэтому в высшей степени благотворного созерцания: отражения света, блеск цвета и игра красок, отражения тел, эти образы вещей, которые природа создает своей собственной силой, луч света во время бури, пронизывающий ее своим светом, не захваченный и не искаженный ее стихией, радуга, отражение солнца на темной, залитой дождем стене, в бушующем, неугомонном водопаде: символ человеческой жизни, ее эмблема и в то же время идеал! Разве не походит наше неугомонное воление и вожделение на бушующий водопад?

Разве не походит наше чистое, свободное от желаний созерцание вещей на солнечный образ, отражаемый водопадом?

Вы ж дети мудрости и милосердья,
Любуйтесь красотой предвечной тверди!

говорит Гёте в заключительных словах своего пролога к "Фаусту" устами Господа. И в заключительных словах монолога, открывающего вторую часть "Фауста", слышим мы от самого Фауста подобное же увещевание. Фауст, находясь среди альпийских гор и созерцая восходящее солнце, уже ослепленный его лучами, обращает свои взоры на радугу, отражающуюся в водопаде:

В ней – наше зеркало. Смотри, как схожи
Душевный мир и радуги убранство!
Та радуга и жизнь – одно и то же.

Выше мы уже упоминали о светилах, особенно о луне с ее кротким, целомудренным светом, светящим не согревая и поэтому не возбуждая как солнце физических ощущений удовольствия и неудовольствия. Нет другого зрелища в мире, которое в такой степени благоприятствовало бы нашему эстетическому самосозерцанию, свободному, незатуманенному

представлению наших сокровеннейших чувств и настроений. Именно в этом и состоит поэзия луны, неисчерпаемая тема всех настоящих песен о луне. Воспевают не свойства луны, а впечатления от созерцания ее, рисуют самим себе свой собственный внутренний мир, который при смене и суете дневных впечатлений остается сокрытым; лунная картина в ночной тиши снимает покров с этого мира, и лишь теперь мы становимся близки своей собственной душе, и узы, сковывавшие ее, разрушаются. Поэтому в прекраснейшей из всех песен о луне поется:

Снова лес и дол покрыл
Блеск туманный твой,
Он мне душу растворил
Сладкой тишиной.

Теперь месяц выступает в качестве друга, как поверенный наших сокровеннейших тайн, как бы оберегающий и выслушивающий их. Поэтому в той же песне поется далее:

Ты блеснул – и просветлил
Тихо темный луг:
Так улыбкой нам удел
Озаряет друг.

Песня начинается появлением луны и

заканчивается оценкой душевного излияния и душевного общения, в которых влюбленные поверяют и раскрывают друг другу свои сокровеннейшие, скрытые от мира чувства:

Счастлив, кто от хлада лет
Сердце охранил,
Кто без ненависти свет
Бросил и забыл,
Кто делит с душой родной
Втайне от людей,
То, что презрено толпой
Или чуждо ей.

Итак, в образе луны рисуется чисто эстетическое впечатление, которое она вызывает в нас и которое само бывает двоякого рода, в зависимости от того, наблюдаем ли мы, как луна, в противоположность суете земного (подлунного) мира, несется равнодушно и безучастно в своей сияющей высоте, – или же воспринимаем ее как согласную с нашей внутренней жизнью, и умиротворяющее душу впечатление от нее побуждает нас к созерцанию нашего собственного внутреннего мира. Предмет первого впечатления – величественная луна: "месяц высоко стоит в своем зените"; предмет второго – "милая луна", к которой обратился Бюргер со своей песней и прославил ее в противоположность солнцу:

Dich liess ich mir in Ewigkeit nicht nehmen
 Wofern mein armes Nein was gelten kann;
 Ich müsste ja zum Kranken mich zergrämen
 Verlör' ich dich, du trauter Nachtkumpan!
 Wen hätt' ich sonst, wann um die Zeit der Rosen
 Zur Mitternacht mein Gang ums Dörfchen irrt,
 Mit dem ich so viel Liebes könnte kosen,
 Als hin und her mit dir gekoset wird?²⁹⁹

Величественная и милая луна: впечатления от той и другой объединены в гётевской песне "К луне".

Из земных тел *растения* наиболее благоприятствуют эстетическому созерцанию и как бы идут ему навстречу, так как они выражают свою сущность настолько открыто, нестесненно и наивно, что не раздражают волю и не подвергают ее опасности. Кажется, будто они хотят быть представляемыми, так как не могут представлять сами, по выражению блаженного Августина: "nosse non possunt, innotescere volunt" (...не будучи сами произвести знание, они взамен этого выглядят так, будто желают быть познанными – *лат.*) – глубокомысленное изречение, которое Шопенгауэр повторяет как желанное подтверждение своего собственного воззрения.

Свободное от воли созерцание вещей освобождает и сами предметы, позволяет им

существовать на их собственный манер и наслаждается созерцанием ничтожных, незначительных и малоценных предметов, которые и созерцаются с такой любовью и заботливо, располагаются так мило и изображаются с такой художественной обдуманностью и законченностью, как в "*Тихой жизни*" великих нидерландских живописцев семнадцатого столетия.

Все предметы, перед которыми умолкает воля, так как они вообще удалены от воления и желания, действуют эстетически и иным способом вовсе и не могут быть представляемы (оставляя в стороне научное исследование и изыскание). Это применимо не только к небесным светилам, но и к *прошлому* в жизни как народов, так и нашему собственному. При удаленном, не смущаемом более влияниями воли освещении прошлое производит чарующее впечатление. В сказаниях народов первобытные времена представляются в райском свете, в нашем собственном воспоминании наше собственное прошлое кажется гораздо прекраснее, чем оно было некогда в действительности. Память удерживает то, что интересуется волю; она легко забывает то, что перестало ее возбуждать и мучить; поэтому так легко забываются прошлые

страдания. Но если пережитый мир представляется нам свободным от страданий, то он становится прекрасным.³⁰⁰

2. ВОЗВЫШЕННОЕ

В сущности, свободное от воли созерцание, чистый субъект познания уже возвышается над индивидуумом и его сферой, над нашим любимым я со всеми интересами, относящимися к самосохранению и себялюбию; оно полностью настроено на то, чтобы возвыситься над всем этим и в созерцании сил, враждебных воле и подвергающих жизнь нужде и опасности, ощущать чистое наслаждение. Те объекты, которые вызывают подобный подъем, называются *возвышенными* и являются таковыми на самом деле, (не хотя, а) потому что благодаря своему величию или силе заставляют волю к бытию и жизни являться в полном ее ничтожестве и бессилии. В этом смысле Шопенгауэр придерживается обоснованного Кантом различения между *математически* и *динамически* "возвышенным"; как пример первого он называет Вселенную, в сравнении с которой наше существование превращается в наших глазах в ничто, в качестве примеров второго – колоссальные постройки людей, эти враждебные воле и возбуждающие страх объекты, застывший от холода зимний ландшафт,

безбрежно простирающиеся пустынные ландшафты, без людей и животных, безжизненное, страшное одиночество пустыни, неистовые, грозящие уничтожением силы природы, гроза, ураган, землетрясение, буря на море и т. д.

Что значит продолжительность жизни отдельного индивидуума в сравнении с памятниками прошлого, которые пережили тысячелетия, – как например египетские пирамиды, развалины погибших мировых городов, при виде которых мы чувствуем себя далеко унесенными и поднятыми над нашим существованием и над современностью!

Существуют также возвышенные люди, характеры, которые стоят выше судьбы, подарки и удары которой они принимают и переносят равнодушно, как показывает это Гамлет на примере душевного настроя своего друга Горацио.³⁰¹

Противоположность возвышенному, обнаруживающая волю в ее ничтожности и бессилии, составляет *прелестное*, которое возбуждает и привлекает волю; противоположностью же прелестного, отрицательно возбуждающим, является *отвратительное*, которое приводит волю в

состояние отвращения или сильного нежелания. Прелестное не есть предмет чисто эстетического наслаждения, отвратительное же есть полная противоположность эстетического объекта; поэтому ни то ни другое не должно быть предметом художественного изображения.

Есть два рода прелестного, которыми вызывается не эстетическое наслаждение, а похотливость; первым возбуждается аппетит к еде, вторым – половое чувство; первое состоит в представлении аппетитного, последнее – в известном роде и способе изображения нагого тела. Когда в нидерландской "Тихой жизни" с особой любовью и старательностью изображаются иногда яства и напитки, такие как устрицы, крабы, ветчина, пиво, вино и т. д., то мы имеем перед глазами пример аппетитного, которое не согласуется с сущностью искусства. То же самое можно сказать о нагих фигурах, которых изображают живописцы в таких положениях, позах, полуодетыми и т. д., что своею красотой они возбуждают не чисто созерцательное наслаждение, а своими прелестями возбуждают похотливость, к чему никогда не стремилось искусство древних.³⁰²

III. ПЛАТОНОВСКАЯ ИДЕЯ КАК ОБЪЕКТ ИСКУССТВА

1. НЕСОГЛАСИЕ ШОПЕНГАУЭРА С ПЛАТОНОМ

Созерцательное наслаждение, которое возбуждают объекты своей красотой и возвышенностью, еще не есть познание их идей, которое, по Шопенгауэру, составляет настоящую тему художественного созерцания и представления. Он различал три рода познания, каждое из которых состоит в определенном отношении между субъектом и объектом, ибо они всегда соотносительны; явлениям, подчиненным закону основания, противопоставляется в качестве познающего субъекта рассудок, понятиям, которые получаются из созерцательных представлений, – разум, идеям – "чистый субъект познания". Идеи суть явления вещи в себе (первичной воли и ее объективации) в иерархии мира; это мировые идеи, образующие вечный и неизменный состав мира. Если бы мы могли отрешиться от формы времени или последовательности, этого необходимого способа

созерцания нашего интеллекта, то мир сразу явился бы перед нами в вечном и неизменном составе своих идей, как "nunc stans", по выражению схоластов, которым Шопенгауэр часто обозначает такое созерцание мира идей.

Но здесь шопенгауэровское учение об идеях вступает в столкновение с платоновским, являющимся для него прототипом, которое касается трех существенных пунктов: сферы идей, происхождения искусства и его значения.

1. По Шопенгауэру, существуют идеи только естественных, а не искусственных вещей, между тем как Платон в своем "Пармениде", равно как и в десятой книге "Государства" учит, что существуют идеи всех вещей, даже искусственно произведенных, таких как кровать, стол, стул и т. д. Впоследствии, по свидетельству Аристотеля, он отрицал это учение и признавал идеи только естественных предметов. Позже платоники ограничили значение идей естественными родами и видами и отрицали существование идей отдельных предметов, технических изделий, состояний и отношений предметов. Что касается вещей, произведенных искусственно, то Шопенгауэр признает идеи не их форм, которые бывают случайными и внешними, но только материала, из которого они состоят.

2. По Шопенгауэру, тему и первообраз искусства составляет идея предмета, по Платону, напротив, – единичный конкретный предмет. Отсюда возникает ошибочное воззрение на сущность и происхождение искусства. Где в царстве естественных вещей первообраз архитектуры? Где первообраз музыки? Если бы искусство не могло дать ничего другого, кроме подражательного воспроизведения отдельных естественных предметов, то в глазах человека восковые фигуры были бы гораздо лучшими отображениями предметов, нежели статуи, бюсты и портреты.

3. Из того же источника происходит ложное воззрение Платона на ценность или, вернее, малоценность отдельных искусств, пренебрежение, с которым он относился к живописи и поэзии. Если, согласно его учению, *отдельные* конкретные предметы суть отображения идей и первообразы искусства, то сущность последнего состоит в том, что оно отображает отображения, подражает подражаниям, делает тени еще более смутными и, таким образом, вместо того чтобы облегчить познание идей, уводит нас от него еще дальше, чем мы находимся от него при созерцании конкретного мира.³⁰³

2. ТЕМА И ЗАДАЧА ИСКУССТВА

Напротив, по Шопенгауэру, искусство и философия имеют одно и то же происхождение, одну и ту же цель: их общее происхождение – гениальный интеллект, их общая цель – изображение сущности предметов; то и другое по-своему стремится раскрыть для нас, что такое предметы. И искусство трудится над тем, чтобы разрешить проблему бытия и ответить на вопрос, что такое жизнь.

Каждое истинное и удачное художественное произведение есть ответ на этот вопрос.³⁰⁴

Но в то время как философия свое созерцание сущности предметов стремится фиксировать и представить в *понятиях*, искусство остается верным своему происхождению и передает свое созерцание *идей* в самой наглядной и самой ясной форме, благодаря чему делает их познание очевидным и облегчает его. Для обыденного сознания сущность предметов остается скрытой "туманом объективных и субъективных случайностей". Искусство разгоняет этот туман. Каждое истинное художественное произведение происходит и развивается из идеи, гениальной концепции, которая при выполнении, если

последнее совершается долго и расширяет ее объем, часто загромождается разными придатками и не проявляется уже во всей своей силе: поэтому эскизы великих художников иногда бывают интереснее и содержательнее, нежели тщательно выработанные произведения.

Но так как темой искусства являются мировые идеи, а сами они проходят путь от низших до высших ступеней объективации воли, от проявления основных материальных сил до проявления человеческой воли, освещенной полным познанием, то и искусство должно быть по своей структуре иерархичным. Его иерархия параллельна иерархии мира.

Воля проявляется в основных силах, формах и образах тел, в аффектах, характерах и действиях людей, она – основная сущность предметов от самых низших до самых высших: сообразно этому царство искусств подразделяется на следующие три области или ступени: изобразительное искусство, поэзия и музыка.³⁰⁵

Глава четырнадцатая ИЕРАРХИЯ ИСКУССТВ

I. ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

1. АРХИТЕКТУРА

Если относительно скульптуры, живописи и поэзии можно было бы думать, что задача их заключается в подражании действительным вещам и процессам, то совершенно невозможно распространить это воззрение на два других вида искусства и указать естественные первообразы, отражением которых должны быть архитектура и музыка. Здесь заключается неразрушенная прежней эстетикой и, согласно ходячей теории, будто природа это праобраз искусства, неразрешимая для нее задача. Можно поэтому сказать наперед, что в обосновании архитектуры и музыки учение Шопенгауэра совершенно оригинально и не имеет предшественников.³⁰⁶

Мы отличаем *изящную* архитектуру от полезной. Последняя имеет дело с человеческими

потребностями, она служит воле к жизни, к человеческому существованию, которое нуждается в жилище, а также одеянии; и поэтому здесь не может быть речи о построении шалашей, хижин, домов, дворцов и т. д. Тема изящной архитектуры – явление воли на ее низшей ступени, самая низшая мировая идея, то есть явление самых всеобщих основных сил в тяжелой, оцепенелой, жидкой материи и в ее отношениях к свету. Основные силы материи как бы составляют "генерал-бас природы": это сравнение у Шопенгауэра очень многозначительно. Две присущие материи, противоположные друг другу основные силы – это тяготение или тяжесть, посредством которой тело падает, оказывает давление, отягощает, и отталкивающая сила, посредством которой оцепеневшее тело противится тяжести и, если оно достаточно сильно, несет и поддерживает его. Антагонизм этих двух основных сил, борьба между тяжелой и застывшей материей, есть "единственный предмет изящной архитектуры".

В соответствии с этим основной темой или идеей, нагляднейшее представление которой составляет собственную задачу архитектуры как эстетического искусства, является отношение между *опорой* и *тяжестью*: соответствующее

отношение обеих в самом чистом исполнении. Опора в самой простой форме, которая ничего не выражает и не стремится выразить, кроме силы опоры, есть колонна – не витая, которая нецелесообразна и безвкусна, и не четырехугольный столб, хотя и легче выполнимый, но при неравенстве сторон и диагоналей имеющий неодинаковую толщину, а *круглая колонна*: поэтому в отношении между *колонной* и *балкой* в чистом виде проявляется отношение между опорой и тяжестью. В колонне не должно выражаться ничего, кроме опоры, в балке – ничего, кроме тяжести, в первой – только сила застывшей материи, в последней – только сила тяжелой материи; поэтому и тяжесть и опора должны быть совершенно обособлены, и это обособление должно быть выполнено в самой чистой и наглядной форме. Но это бывает в *колоннаде* (или *ряде колонн*), которую Шопенгауэр поэтому называет (сравнение это у Шопенгауэра имеет очень большое значение) "генерал-басом архитектуры".

Простая стена также является опорой и тяжестью, но они не отделены здесь друг от друга, ибо каждый камень является одновременно и тем и другим. На стене, прорезанной дверями и окнами, обособление это принято выразить

плоскими пилястрами с капителями. В соединении свода и столбов опора и тяжесть переходят друг в друга, каждый камень в своде является одновременно и тем и другим. Колоннада походит на музыкальную гамму, повышающуюся соразмерными интервалами, стена – на резко повышающийся тон, то есть на своего рода вой.

Чтобы выразить силу опоры в ее полной мощи и свободе, колонна не должна быть чересчур отягощенной и придавленной тяжестью балок, но должна держать их легко и спокойно; это достигается тем, что колонну делают в 20 раз прочнее, чем нужно, и выражается ввне утончением колонны, начиная от энтазиса верхней ее трети. Чтобы выразить силу своей поддержки, колонна не должна входить в балку как гвоздь, но ее носящая поверхность должна увеличиваться и выдвигаться как особый член: это достигается благодаря "капители", абаку дорийской колонны. Единственная цель капители заключается в том, чтобы отчетливо представлять собой в поддерживающей силе колонны функцию носителя.

Из отношения между опорой и тяжестью, колоннами и балками, этой основной темы изящной архитектуры, вытекают точно

определенные, соответствующие друг другу отношения между высотой и толщиной колонны, между шириной и высотой строения, между его высотой и длиной колоннады, то есть числом колонн и их промежутков. Но чтобы выдвинуть во всей наглядности и осязательности эти отношения и действующие в них основные силы тяготения и опоры тяжелой и застывшей материи, для этого служат: 1) свойство материала, из которого состоит постройка, и 2) значительность ее размера. Материалом должно быть не что-либо слабое, а твердый, мощный *камень*, который один в состоянии выразить наглядным образом мощь этих основных сил.

Поэтому неверно видеть красоту архитектуры в правильности фигур и пропорций, в симметрии частей, то есть в *математических* отношениях размера, так как она состоит в *динамических* пропорциях размера: она действует не посредством геометрических величин и пропорций, которые суть свойства пространства, но через созерцание физических сил, а именно основных сил материи, которые являются низшими идеями мира. Если бы математические пропорции размеров были главным делом в здании, то модель его должна была бы производить такое же впечатление, как и

законченное произведение, ибо геометрические формы и пропорции в обоих случаях одни и те же. Различие заключается в динамических пропорциях размера, которые только и обнаруживаются в самом здании, а не в его модели.

Конечно, математические пропорции размеров составляют элемент красоты архитектуры, но не как цель, а как средство, ибо они служат для того, чтобы самым легким способом сделать обозримым и понятным пространственное созерцание целого. Что противоречит правильности фигур, рациональности отношений, как например бесцельно сломанные, выдвинутые и вдвинутые балки, раздробленные дверные арки и фронтоны, завитые и запутанные линии, бессмысленные изгибы и завитки, – все эти безобразия составляют принадлежность безвкусной и извращенной архитектуры, которая чужда была духу древних.

В прямом и открытом выражении своих целей и в достижении их кратчайшим путем состоит красота архитектуры древних, равно как и красота их утвари. Если бы природа производила амфоры, вазы, кровати, столы, лампы и т. д., то она производила бы эти вещи так, как греческое

искусство, произведения которого выражают нагляднейшим образом, что они представляют собой и какое имеют назначение. Здесь красота совпадает с реальной целесообразностью, а поэтому, как осуждающе отметил Шопенгауэр, кантовское объяснение красоты, как кажущейся целесообразности без действительной цели, ложно.³⁰⁷ Неудивительно, что Платон под впечатлением эллинской техники распространил область идей на технические изделия, что он вряд ли бы сделал, если бы видел наши скамьи, столы, лампы и т. д.

Архитектоническая идея колонны не существует без относящейся к ней тяжести балки, которую она подпирает и держит; поэтому неверен взгляд, который предполагал в качестве первообраза колонны стволы деревьев и человеческие фигуры. Колонна не имеет никакого первообраза, как и вообще изящная архитектура; она сама есть первообраз, который создало античное строительное искусство для всех времен. В таком же положении находится и скульптура. Вопросы об историческом происхождении греческого, в особенности дорического храма из египетских первообразов Шопенгауэр не затрагивал, да и не знал его.

Свет был первым условием всякого

созерцания, всякой видимой красоты, и в то же время первым и самым эмоциональным примером последней. Никакое искусство не стоит в своих произведениях в таком непосредственном отношении и связи с открытым небесным светом, как произведения изящной архитектуры. Как их огромные, непрозрачные, резко отграниченные массы, в своих разнообразных формах и сочетаниях воспринимают и оттеняют свет, задерживают и отражают, как они являются при самом ярком солнечном свете под голубым небом, под грозowymi тучами, при смене освещенности дня и при полном лунном свете, – все эти различные виды сочетаний света с произведением зодчества доставляют нашему созерцанию обилие архитектурных и световых красот. Это одновременно и архитектурные красоты, и световые зрелища. Чтобы подчеркнуть это двойственное впечатление, я напомним слова Гёте из классической "Вальпургиевой ночи", где Хирон взывает к Фаусту:

Теперь взгляни. Безмолвием во мгле,
 Пред нами древний храм стоит вплотную,
 Лучам луны распахивая вход.

Как изящное зодчество относится к тяжелой и застывшей материи, так же относится изящная

гидравлика к материи тяжелой и жидкой; она заставляет воду с шумом низвергаться со скал, подниматься высокими столбами, стихать в спокойном водоеме, образовывать зеркальные озера и т. д. Следовало бы точнее выяснить, каким образом изящная гидравлика соединяется, с одной стороны, с искусством разбивки садов и, с другой стороны, с полезной гидравликой или сооружением колодцев. Как пример такого соединения Шопенгауэр называет Fontana di Trevi в Риме.³⁰⁸

Противоположность греческой архитектуре, которую Шопенгауэр считает единственным образцом изящной архитектуры, представляет архитектура готическая, арабско-испанского происхождения, как он считает. Если у греков одинаково важны два направления, и снизу вверх и сверху вниз, то здесь преобладает первое направление; если у них основную тему составляет антагонизм тяжелой и легкой материи, то здесь речь идет о полной победе над тяжестью; вместе с опорой исчезает горизонтальная линия опоры; господствует вертикальная линия, все стремится кверху: контрфорсы, башни, башенки и бесчисленные шпицы. Но так как опора и тяжесть тел физически непреодолимы, то готический

строительный стиль имеет "таинственный и гиперфизический характер" и, в сущности, основывается на некоторой фикции. Это в особенности применимо к внешнему виду готической церкви, который контрастирует и проигрывает виду греческого храма, тогда как внутри преимущество, в сравнении с последним, принадлежит готике, которая своими кристаллоподобными столбами и высоко поднимающимся, несокрушимо прочным сводом производит величественное и торжественное впечатление. Готический стиль, который стремится отвлечь нас от всего земного, можно было бы назвать "мольным тоном архитектуры".³⁰⁹

2. СКУЛЬПТУРА (ЛАОКООН)

Высшая объективация воли на ступени ее созерцательной познаваемости есть человеческая красота, совершеннейшее выражение идеи человека, а именно освещенной познанием воли: эта идея пространственно проявляется во вполне адекватном ей образе тела (аполлоновском), всегда в каждом волевом акте, в совершенно адекватном и соответствующем каждому действию положению и движении. Красота фигуры в узком смысле называется *красотой*, красота движения – *грацией*, обе представляют неразлучное целое и составляют основную тему скульптуры.

Познание идеи человеческой красоты и выражение ее в самом отчетливом созерцании в вечно образцовых произведениях составляет бессмертную заслугу греческой пластики, которую лучшие произведения последующих веков не могли превзойти, а только подражали ей. Произведения Торвальдсена, Кановы и других относятся к произведениям греческой пластики так же, как новолатинская поэзия – к поэзии классической.

На вопрос о происхождении идеи

человеческой красоты или идеала нельзя ответить, опираясь на ходячее воззрение, будто она заимствуется из опыта, который представляет нашему взору индивидуумов образцовой красоты: ибо, не говоря уже о том, что в опыте и в обычном наборе явлений такие идеалы не даны, в этом случае остается без ответа вопрос: каким способом и по каким признакам узнали бы мы образцовую красоту существующих индивидуумов. Очевидно, в основе такого признания уже лежит идея красоты. Равным образом не подвигает далее дела метод индукции или сравнивающего и отбирающего опыта. В этом случае следовало бы по методу Сократа из созерцания многих индивидуумов извлечь отдельные части красоты, соединить их и таким образом получить целостное понятие красоты. Но не говоря уже о том, что такое собирательное целое отнюдь не содержит созерцательного представления идеала, в этом случае признание каждой отдельной части красоты в свою очередь должно предполагать идею красоты. Отсюда явствует, что не идея красоты происходит из опыта, а опыт красоты – из этой идеи.

Так как эту идею нельзя обосновать эмпирически, то она существует *a priori*, она есть не форма познания, а *объект познания*. Формы

познания определяют то, как должны являться все предметы, а именно – во времени, пространстве и причинной зависимости; объект познания, напротив, относится к сущности явления: не как, а что она представляет и что в ней проявляется. В данном случае речь идет о совершеннейшем проявлении человека. В силу такого идеала, данного нам *a priori*, человеческая красота не заимствуется из опыта, а созерцается изначально, или, как выражается Шопенгауэр, антиципируется.

Из принципов его учения можно объяснить, откуда появляется в нас этот априорный образ фантазии: это – воля, перед которой в ее объективации на ступени человеческого бытия и жизни предносится цель ее собственного совершеннейшего явления и внешнего видимого выражения. Эта объективирующая воля – *мы сами*: поэтому идея человеческой красоты, ибо она есть выражение нашей собственной внутренней сущности, присуща нам поначалу как смутное представление, которое при постоянном созерцании человеческих тел, которые мы наблюдаем и невольно сравниваем, мало-помалу проясняется и складывается в ясное познание. Таким образом, идея красоты, или человеческий идеал, хотя вовсе не заимствуется из опыта,

однако образуется и развивается благодаря ему из того аполлоновского предрасположения, которое составляет исконную способность нашего существа. Развитая идея красоты есть *чувство красоты*.

Представим себе высокоодаренный и развитый в своей культуре народ, нравы которого и условия воспитания ведут к тому, что ему каждый день приходится видеть множество нагих молодых мужских хорошо развитых тел; здесь не окажется недостатка в высокоодаренных людях, которые с полной ясностью воспримут и изобразят идеал человеческого тела. Платон назвал Эросом любовь к красоте, которая порождает любовь к истине, и сравнил потребность познания, удовлетворение которой состоит только в совместном произведении истинных понятий, с половым влечением, из которого возникает сама жизнь. Художественное созидание красоты есть тоже страсть к порождению и происходит из Эроса. Половое влечение, сопровождающееся выбором, есть половая любовь, которая предпочитает превосходные, то есть прекрасные экземпляры рода плохим и безобразным. Таким образом, из полового влечения, этого могущественнейшего желанья, фокуса воли, развивается чувство

красоты, а из него в свою очередь, независимо от физической потребности, объективное чувство красоты, гениальное созерцание человеческого идеала, влечение и стремление художественно и творчески изобразить его. В этом заключается сила художественного вдохновения и наслаждение творчества, которые присущи гению и которые знаток может оценить, но научить им или передать их не в состоянии. В одной из своих песен того времени, когда гений ему никогда не отказывал в своей помощи, Гёте заставляет художника тщетно взывать о помощи у ценителя.

"О мастер, мастер! – вскрикнул я.–
Дай-ему счастья, боже!
Пускай вознаградит тебя
Невеста всех пригожей".

Но критик брел, учен и строг,
И, в зубе ковыряя,
Сынов небесных в каталог
Вносил, не унывая.

Сжималась в сладком страхе грудь
Вновь тяжела мирами;
Ему ж – то криво, то чуть-чуть
Не уместилось в раме.

Истинный гений, как говорит Шопенгауэр, *понимает природу с полуслова*, и что она только

лепечет, он высказывает ясно, запечатлевая красоту формы, не удающуюся ей в тысяче попыток, в твердом мраморе, противопоставляя эту форму природе, как бы взывая к последней: "Вот что ты хотела сказать". "Да, это было так!" – раздаётся в ответ из уст критика. "Возможность того, что художник а priori антиципирует прекрасное, а критик а posteriori признает прекрасное, заключается в том, что художник и критик суть сами *An-Sich* природы, объективирующая воля".

Никакая красота не бывает для нас так интересна в эстетическом смысле слова, так легко познаваема, так поразительно ясна, так желанна для чистого созерцания и не зовет нас к нему так непреодолимо, как красота человеческого тела и лица: поэтому их вид наполняет нас невыразимым удовольствием и до такой степени приковывает нас, что мы, словно очарованные, не можем оторвать от них своих взоров и чувствуем не только наслаждение от этого впечатления, но и настоящее счастье. "Кто созерцает человеческую красоту, – говорит Гёте, – того не коснется ничто дурное; он чувствует себя в согласии с самим собой и с миром".³¹⁰

У животных индивидуальный характер совпадает с характером их рода, так что лучшие

экземпляры последнего являются и наиболее характерными, и самыми прекрасными. Самый красивый тот лев, который по всем статьям яснее и нагляднее всего выражает идею своего рода. Напротив, в человечестве идея рода, при полноте и многосторонности ее содержания, в каждом индивидууме проявляется особым образом, так что каждый отдельный человек сам по себе представляет явление идеи и тем более ясно и наглядно, чем содержательнее и значительнее он сам. Для каждого индивидуума есть как бы особый идеал, который художник должен познать и изобразить, вот почему Винкельман охарактеризовал этот идеал как цель портрета.

Поэтому и человеческий идеал красоты вместе с присущей ему грацией требует разностороннего индивидуализирования и *многообразного* изображения, которое не должно делать своим предметом только родовой тип, без индивидуального воплощения, а также подчеркивать или преувеличивать характерные признаки в качестве родовых, ибо в первом случае оно приходит к бессодержательным академическим схемам и канонам, а во втором – к искажению и карикатуре. Отсюда понятно, почему греческая пластика изображала идеал человеческой красоты и грации – свою основную

тему, представляя богов, героев и людей в столь различных формах и индивидуумах, как Зевс, Аполлон, Вакх, Геркулес, Антиной и т. д. Теми же основаниями объясняется, почему она изображает свои образы нагими, совершенно не одетыми, или не то чтобы скрытыми под одеянием, а задрапированными, то есть изображает тело опосредственно видимым, так как оно в своем положении и движении относится к расположению складок, как причина к следствию. Это изображение нагого тела не имеет, таким образом, ничего общего со страстями, оно относится к самому предмету и стилю пластики; при этом у древних оно и не ограничивается пластикой, а характеризует вообще их способ изображения; и их поэты и писатели, их ораторы и историки говорят неприкрыто, то есть они представляют свои предметы самым простым, наивным и ясным образом, без искусственно изысканных выражений, без прикрас и блесков.

В силу основной задачи пластика исключает из своей сферы все некрасивое и безобразное и поэтому имеет гораздо более узкие пределы, нежели живопись; но она, как и живопись, есть изобразительное и поэтому немое искусство, которое как таковое исключает всю область

разговорного языка жестов, к которому принадлежит также и крик. Поэтому есть две причины, которые препятствуют пластике изображать кричащее выражение страдания: во-первых, такое выражение некрасиво, и, во-вторых, оно относится к громкому языку жестов и, следовательно, вдвойне противоположно немой грации.

Здесь представляется повод рассмотреть и окончательно разрешить вопрос, почему *Лаокоон* в знаменитой группе не кричит: заслуга, на которую Шопенгауэр заявляет свою особенную претензию, после того как он неоднократно осветил этот вопрос в своем главном произведении.³¹¹ Винкельман пытался разрешить эту проблему исходя из сущности античного искусства, которое якобы состоит в благородной простоте и тихом величии: болезненный крик несовместим с величием души. Напротив, Лессинг пытался доказать несовместимость такого выражения с художественным произведением, исходя из красоты как принципа *античного* искусства, и этим верно осветил одну сторону вопроса. Гёте в первом выпуске *Прописей* пытался мотивировать невозможность крика из самого положения *Лаокоона*, которого только что укусила змея и он уже был не в

состоянии кричать; наконец Гирт придал еще больший вес этому основанию и указал на то, что Лаокоон уже близок к смерти. Фернов пытался соединить все эти основания.

Однако, по мнению Шопенгауэра, главное осталось нераскрытым: Лаокоон – из мрамора, он нем и не может кричать; эту невозможность художник точнее мотивировал самым положением, в котором находится Лаокоон, как это правильно усмотрел Гёте. Но этот мотив имеет второстепенное значение, главный же мотив заключается в самой сущности изобразительного искусства, которое не связано со звуком, оно *немое* искусство: а это главное основание открыл впервые Шопенгауэр, и в решении вопроса о Лаокооне он относится к объяснению Гёте так же, как относился к нему в своем учении о цвете. Сюда присоединяется безобразия выражения крика, которое состоит в раскрытии рта, что можно видеть у шести фигур с раскрытыми ртами в "Избиении младенцев в Вифлееме" Гвидо Рени; и живые тела могут выражать мимикой крик только посредством раскрытия рта, что производит противное и смешное впечатление.

Напротив, голосовые виды искусства могут выразить крик страдания во всей его силе и

ужасе; так кричат у Гомера раненые Марс и Минерва; так кричат Филоктет и Геракл у Софокла; точно так же услышали бы мы крик Лаокоона в трагедии, если бы таковая дошла до нас; так у Вергилия в рассказе Энея Лаокоон воет, как бык, и т. д.

Все эти рассуждения Шопенгауэра, преследующие окончательное разрешение вопроса о Лаокооне, мы изложили без всяких замечаний, но в заключение должны прибавить, что все приведенные примеры и основания, как они ни метки, ведут свое начало не от Шопенгауэра, а от Лессинга. Неверно, будто Лессинг выводил смягченное выражение страдания на лице Лаокоона из красоты как принципа *античного* искусства; напротив, он его обосновывал сущностью пластического искусства, характером изобразительного искусства вообще в отличие от искусства говорящего. Он назвал свое произведение "Лаокоон, или О границах живописи и поэзии". Эти границы состоят именно в том, что, в отличие от говорящего искусства, скульптура и живопись – искусства *немые*. Поэтому Лессинг приводит как свидетельство против Винкельмана тот факт, что поэзия даже у древних могла представлять и представляла кричащее и неумеренное выражение

страдания, и сам приводит для примера гомеровских богов Ареса и Афину, софокловских героев Геракла и Филоктета, а особенно вергилиевского Лаокоона, – словом, все те примеры, которые приводил Шопенгауэр.

Что сказал бы он, если бы сам видел, как и мы, свое положение по отношению к Лессингу? Без сомнения, он стал бы в негодующих и презрительных выражениях жаловаться на плагиат, совершенный над Лессингом. От такого обвинения мы далеки. Но отношение Шопенгауэра к Лессингу служит нам доказательством того, что он никогда не читал его Лаокоона основательно, не говоря уже об изучении; вероятно, он отнесся таким же образом ко всем критическим сочинениям Лессинга, что не помешало ему, однако, при случае поверхностно рассуждать и высказываться о нем.

Что касается вопроса о Лаокооне, то Лессинг разрешил его в самой главной части: он доказал, что выражение страдания криком несовместимо с сущностью изобразительного искусства, так как оно противоречит предмету пластики, а именно красоте, и выходит за границы пластики и ее изобразительных средств.

3. ЖИВОПИСЬ (АЛЛЕГОРИЯ)

Сфера живописи гораздо шире, чем сфера скульптуры, так как кроме красоты пейзажа и величественности природы, кроме человеческой красоты и грации, этой основной темы скульптуры, она может изображать также *характерные* явления человеческого мира, аффекты и страсти, выражение лица и жестов, чередование познания и воления, значительные события и сцены жизни: она обнимает области пейзажной, портретной и исторической живописи, к последней из которых Шопенгауэр относит и жанровую.

Жалкое, истощенное годами и болезнью тело вполне может быть предметом живописи, – так умирающий св. Иероним Доменикино является творением мастера; а статуя Донателло, изображающая истощенного постом Иоанна Крестителя, несмотря на высокое художественное исполнение, не может считаться скульптурным произведением.³¹² Под значительными сценами жизни отнюдь не следует понимать только те, которые имеют отношение к всемирной или библейской истории и имеют внешнюю значительность, то есть представляют собой

богатые по последствиям события. Чтобы познать по картине такое знаменитое, как считают, событие, для этого требуется объяснение причин и следствий, понятий и слов, которые должны быть дополнены мыслью к изображению, – вот почему Шопенгауэр внешнюю значительность называет также номинальной, в отличие от реальной, которая сама за себя говорит изображенными фигурами. Так, например, находка ребенка-Моисея дочерью египетского царя есть очень знаменитое событие всемирно-исторического значения, но по картине невозможно признать в подкидыше Моисея, а в знатной женщине – дочь египетского царя; стало быть, только египетские одежды и местный египетский колорит возбуждают в нас идеи, которые заставляют переходить к предмету изображения. Находка Моисея – номинальное значение картины, находка подкидыша – реальное.

Если оставить в стороне всякое внешнее, номинальное, не образное и не живописное значение, то всякое различие между исторической и жанровой живописью исчезает и остается только внутреннее реальное значение, которое является в этой сцене перед нашими глазами и раскрывает ту или другую сторону многообразной

идеи человечества, причем решительно все равно, идет ли речь об известном или неизвестном, о большом или малом событии, идет ли игра на орехи или короны, на крестьянские дворы или королевства, играют ли министры в королевском зале с географическими картами и народами и спорят из-за них, или крестьяне играют в шинке в карты и кости и ссорятся между собой, одним словом – все одно, играют ли в шахматы золотыми или деревянными фигурами.³¹³

То, что иудейская история, бедная значительными с точки зрения живописи событиями, послужила обильным источником для исторической живописи, является в глазах Шопенгауэра ущербом, который потерпела она, в особенности в лице гениальных живописцев XV и XVI веков, ограничивавшихся большей частью библейскими сюжетами. История иудеев есть история "народца маленького, обособленного, упрямого, управляемого пророками, то есть безумцами, – народца, к которому с презрением относились современные ему великие народы Востока и Запада".³¹⁴

И Новый Завет лишен значительных с точки зрения живописи сцен и действий. Напротив, этический дух христианства, то есть полное, покоящееся в глубине самопознания преодоление

мира и отречение от него, достиг в произведениях великих итальянских художников удивительного выражения: в ангелах и святых, в Искупителе и Его Матери, как они представлены Рафаэлем и Корреджо в его ранних картинах. Во взгляде и выражении, которые озаряют лица этих фигур, не запечатлен ни один из тех мотивов, которые еще принадлежат миру, а только лишь квиетив, который возвещает свободу и спасение воли от мира. Такие явления, как рафаэлевские Сикстинская Мадонна с младенцем Иисусом и Святая Цецилия, уже не принадлежат к явлениям этого мира.

Номинальное значение картины лежит уже за пределами живописи, так как для его понимания необходим ряд отвлеченных представлений. Тем более не соответствует сущности живописи, как и вообще изобразительному искусству, умышленно изображать отвлеченные понятия и давать нам образы, означающие не то, что они есть на самом деле. Поэтому Шопенгауэр отвергает *аллегорю* как объект живописи, а вместе с этим и точку зрения Винкельмана, который смотрел на аллегорю, это изображение сверхчувственных предметов, как на высочайшую цель изобразительного искусства. До какой же степени, рассуждает Шопенгауэр, можно

заблуждаться в вопросах философии искусства, будучи даже замечательнейшим знатоком в деле описания и оценки самих художественных произведений.

Аллегория есть образное олицетворение отвлеченного понятия, как например "*Гений славы*" Аннибала Карраччи, изображенный в виде крылатого юноши; точно так же в известной картине Корреджо "Ночь" освещение имеет аллегорический характер, так как исходит от Младенца Иисуса и представляет его как свет мира. Если отношение между картиной и понятием не основывается на сравнительном суммировании признаков, а имеет только условный характер, то картина есть *символ*, как например лавровый венок в качестве знака славы. Если символ служит для того, чтобы дать возможность узнать личность, то он становится *эмблемой*, как орел евангелиста Иоанна, лев евангелиста Марка и т. д.

II. ПОЭЗИЯ

1. ОБРАЗНЫЙ ЯЗЫК. РИТМ И РИФМА

Напротив, в поэзии аллегория вполне уместна. Ибо поэзия объемлет все мировые идеи и имеет своей задачей изобразить их посредством языка в такой наглядной форме, чтобы они ярко и ясно представлялись нашему воображению. Ее материал состоит в понятиях и словах, ее задача – в том, чтобы посредством понятий и слов представить образы идей, ибо они всегда имеют созерцательный характер и только благодаря этому являются источником произведений искусства. Поэзия вынуждена идти от понятий к созерцательным представлениям, между тем как изобразительное искусство, если оно прибегает к аллегории, идет обратным путем, изменяет своей собственной стихии и попадает или скорее отпадает в стихию инородную для нее и чуждую.

Поэтому поэзия нуждается в образном языке, в способе выражения посредством тропов, метафор, сравнений, парабол, басен и аллегорий. Образно и метко говорил Гомер об Ате, богине

несчастья, что она своими быстрыми и нежными стопами идет не по твердой земле, а по головам людей; так же метко сравнивал Сервантес сон с плащом, покрывающим всего человека, а Клейст прекрасно сказал про лампу исследователя, которая освещает весь земной шар. Насколько полно смыслом сказание о Персефоне, как наглядна и сильна своим воздействием басня Менения! В качестве примеров аллегорической поэзии Шопенгауэр приводит "*Критикой*" Бальтазара Грасиана, "*Дон Кихота*" и "*Путешествие Гулливера в страну Лилипутов*".

Чтобы сделать процесс изображения как можно более значимым и понятным, а также облегчить восприятие и приковать внимание слушателя, поэзия упорядочила свой язык метрически и связала его ритмически. Сюда присоединяется в новейших языках акустическое благозвучие *рифмы*, благодаря чему поэтическая речь ищет пути к воображению через слух. Конечно, мысли и рифма, чтобы идти правильно по этому пути, должны находиться в самой тесной связи между собой. Если кто с помощью рифмы подыскивает мысли, тот получает лишь словесное брэнчанье; если же к мыслям старательно подбираются рифмы, то возникает искусственное и принужденное стихоплетство,

которое не доставляет наслаждения ни слуху, ни воображению.³¹⁵

Если же, напротив, мысли в их естественной и совершенно непринужденной последовательности как бы сами собой входят в размер слов и созвучий конечных слогов, тогда поэтический язык и рифма производят на слушателя свое чарующее и чисто эстетическое впечатление; кажется, будто такое произведение произошло не от художника, но родилось из самого языка, будто оно заранее существовало или было предобразовано в нем и поэту нужно было только отыскать и открыть его. Легкость и естественность рифм как бы ручается за совершенную правильность и внутреннюю согласованность мыслей и возвышает благодаря этому силу, с которой содержание поэтического произведения убеждает нашу фантазию. Если бы мысли не были так созвучны, то не были бы и не могли быть созвучны и слова. Подобного впечатления никогда не производит брэнчанье по заученным правилам стихосложения. В немецком языке Гёте – несравненный и непревзойденный властитель гениальных рифм. Все его поэтические произведения свидетельствуют об этом. Укажу на превосходный пример, понятный каждому по своему содержанию, изображающему

приятное общественное настроение: это его "Застольная песнь".

Поэтический язык не должен настолько отличаться от языка прозаического, чтобы усвоить себе, как во французском языке, целую массу особенных, неупотребимых или неуместных в обыденной речи выражений, благодаря чему создается условный поэтический язык, искусственный и изукрашенный способ выражения, который можно сравнить с искусственными садами и который противоречит естественному восприятию представлений.

Задача поэтического языка всегда заключается в представлении в такой наглядной форме и так индивидуализированно понятий путем ограничения их объема и их общего значения, чтобы образ предмета восстал перед нашими глазами. Так у Гете Миньона изображает страну своей страстной тоски:

Ты знаешь край лимонных рощ в цвету,
Где пурпур королька прильнул к листу,
Где негой юга дышит небосклон,
Где дремлет мирт, где лавр заморожен?

Это также страна искусства, изящной архитектуры и скульптуры.

Ты видел дом? Великолепный фриз
С высот колонн у входа смотрит вниз,
И изваянья задают вопрос...

Что касается содержания любого поэтического изображения, то оно показывает нам значительную, а поэтому интересную человеческую жизнь; оно дает ее в образе как предмет простого созерцания, доставляя поэтому богатое наслаждение и совершенно не причиняя страдания. В этом-то и состоит различие между поэзией и действительностью, контраст между ними: а именно в действительности совершенно безболезненные состояния и события жизни не имеют ни интереса, ни значения; значительные же и интересные не переживаются без болезненных возбуждений и потрясений воли. Интересны и в то же время безболезненны только поэтические образы; поэтому мир в поэзии находят гораздо прекраснее и милее, чем в действительности, а эту последнюю, которую обыкновенно узнают позднее, нежели поэзию, находят столь неприятной и отталкивающей.

То, что представляет нам поэзия, есть *всеобщее*, существенное и вечное во временной череде отдельных событий, обремененных случайностями всякого рода; именно этим отличается поэзия от истории, которая должна

дать верную копию отдельных событий, между тем как поэзия изображает их идею и значение. Аристотель совершенно правильно понял эту разницу и поэтому сделал вывод, что поэзия имеет более философский характер, чем история. Тема поэзии, подобно теме философии, имеет вечное содержание, тема эта – непреходящая сущность человечества, по изречению Шиллера, на которое ссылается здесь Шопенгауэр: "Только то никогда не стареет, что никогда и нигде не возникло".

2. ВИДЫ ПОЭЗИИ

Тема поэзии простирается от душевных настроений отдельных людей до характеров и действий, из которых выясняются для нас судьба человечества и сущность мира. Сообразно этому поэзия подразделяется на три известных вида: лирическую, эпическую и драматическую. Эти виды суть *ступени*, прогресс которых состоит в том, что предметы человеческой жизни увеличиваются в своем значении и объективном содержании, и в той же степени отступает на задний план отдельный субъект с его чувствами и настроениями: поэзия возвышается от представления индивидуальных душевных состояний до отражения мировых событий человеческой жизни: на первой ступени она есть зеркало отдельной души, на высшей – зеркало мира и человечества. Как зеркало души, она является в виде *песни*, как мировое зеркало – в *драме* и *трагедии*, составляющей высшую ступень драматического искусства. Цель драмы, как говорит Гамлет, "во все времена была и будет: держать, так сказать, зеркало перед природой, показывать доблести ее истинное лицо и ее истинное – низости, и каждому веку истории –

его неприкрашенный облик".

Темой *песни* является взволнованная душа в ее подъеме и нисхождении, воля, встретившая препятствие или нашедшая удовлетворение; радость и печаль, эти два основных аффекта на всех уровнях, "ликуя до небес, помрачаясь до смерти" и во всех своих разновидностях. Аффекты имеют свои различные мотивы, которыми они освещаются, они вытекают из известных жизненных условий, к которым принадлежат также предметы окружающей нас природы. Душевные настроения предполагают душевное расположение, а оно само находится под впечатлением окружающей природы. Выражение такого положения не должно отсутствовать в лирической поэзии и является источником, из которого она рождается: это согласие чувств с внешней природой. "Кто доводит бушевание страстей до урагана, раскаляет вечернюю зарю?" Бессмертные песни Гёте дают нам в этом отношении превосходнейшие примеры. Вспомните такие стихотворения, как "Встреча и разлука", "На море", "Вечерняя песнь охотника", "Ночная песнь путника", "Пастушья элегия" и т. п. Чувство природы, совпадающее с ним настроение выразил Байрон так, как он сам испытал это на себе: "Не

только в себе живу я, я становлюсь частью того, что меня окружает, и *высокие горы для меня – чувство*".

Изображение значительной человеческой жизни в событиях, действиях, характерах есть тема эпической поэзии, которая простирается от романса и идиллии до эпоса и романа. Шопенгауэр удачно заметил, что романсы и баллады лирически еще обусловлены тем настроением, которое проистекает из повествуемого события, и поэтому оно составляет основной тон, с которого начинается стихотворение; ему следовало бы привести для примера гётевского "Рыбака", а прежде всего неподражаемые баллады Бюргера "Ленору", "Дочь пастора из Таубенхайна" и др.

В качестве четырех самых значительных романов Шопенгауэр отмечает "Дон Кихота", "Тристрама" Шэнди, "Новую Элоизу" и "Вильгельма Мейстера", не давая при этом им подробных характеристик.

3. ТРАГЕДИЯ

Драматическая поэзия гораздо шире и глубже, чем те искусства, с которыми мы познакомились: темой ее является сущность и жизнь человека, или, иначе говоря, человеческие *характеры и судьбы*, ибо в характере или виде воли, обнаруживающемся в настроениях и поступках, состоит сущность человека, а его жизнь зависит от хода мировых событий или судьбы и определяется ею.

Для того чтобы выполнить эту свою задачу наиболее наглядным и вразумительным образом, драматическая поэзия нуждается в *значительных* характерах и ситуациях. Подобно тому как химик заставляет вещества проявлять все свои особенности, подвергая их влиянию реагентов, так и драматический художник должен помещать свои персонажи в такие ситуации, которые вызывают, высвечивают, делают заметными их особенности. Как архитектор относится к твердой и косной массе, как гидравлик относится к косной и жидкой массе, так и драматический художник должен относиться к человеческим характерам. В обыденной жизни мы видим воду в пруду, в ручье и в реке. Архитектор показывает нам, как она,

шумя и пенясь, низвергается вниз, поднимается высокими колоннами, распадается пылью и т. д. Он ставит жидкую стихию в такие условия, при которых ее силы и особенности проявляются *разнообразным и мощным* образом: совокупность этих сил и свойств составляет сущность или идею воды. Свойства человеческих характеров – их аффекты и страсти, их настроения и намерения: все они в совокупности показывают нам, что такое характер или в чем состоит его идея, изображение которой и составляет задачу драматического искусства.

Но воля, неутомимая и неутомная, всегда жадная и стремящаяся вперед, ненасытная, несогласная сама с собой и мятежная, составляет сущность мира, она выражается повсюду в борьбе за существование и жизнь, но тоньше и яснее всего в человеческом мире. Представить в наиболее наглядной форме и разоблачить эту страшную сторону жизни, в которой обнаруживается сущность мира и судьба человечества, – вот высшая задача драмы; поэтому *трагедия* есть вершина всякого искусства, изображающего явления воли или мировые идеи.

Мир, в котором царит эгоизм со всеми его последствиями, – существует не для добра, но для

зла. "За дурным следит он с любовью; недоброму принадлежит земля", – гласит изречение нашего величайшего трагического поэта. Этот характер мира выясняет трагедия: она показывает нам неизбежное падение справедливого и невинного, торжество злых людей, господство заблуждения и случайности в общем ходе мировых событий, гибель и бедствия, которые неизбежно вытекают из столкновения характеров людей, из перекрещивающихся направлений их воли.

Согласно этому Шопенгауэр различает *три вида* трагедии, смотря по тому, складывается ли судьба действующих лиц в зависимости от крайней злобы характеров или от ошибок и случайностей, этих властелинов темного мирового процесса, или, наконец, без излишней злобы и без ошибок и случайностей, от одних только столкновений человеческих страстей и мотивов. В виде примеров первого рода он называет Ричарда III, Яго, Франца Мора и т. д.; величайшим примером второго рода он считает царя Эдипа; как примеры третьего рода трагедии он приводит Клавиго, которого он выделяет как особенно отчетливый пример такого рода, трагедию "Гамлет", поскольку она разыгрывается между Гамлетом, Офелией и Лаэртием, трагедию "Фауст", поскольку она происходит между

Фаустом, Гретхен и Валентином, "Валленштейн", поскольку трагедия касается Макса и Теклы. Здесь характеры поставлены в такие отношения друг к другу, что не требуется никакой злобы, нужны только сильные интересы и страсти, чтобы, с одной стороны, причинить, а с другой – испытать величайшие бедствия. Поэтому-то Шопенгауэр этот род трагедии и предпочитает остальным, так как в нем яснее всего обнаруживается, какой губительный и чреватый бедствиями характер присущ жизни, ибо без всяких приступов злобы из простых столкновений интересов и мотивов вытекают самые ужасные страдания.

Поэтому неверен и весьма превратен взгляд, согласно которому требуют в трагедии так называемой *поэтической справедливости* и хотят, чтобы она была в ней осуществлена. Шекспир, величайший трагический поэт мира, ничего не знает о такой справедливости, уравнивающей, воздающей возмездие, соразмеряющей вину и наказание. В чем провинились Корделия, Дездемона, Офелия, чтобы принять такой ужасный конец? Мы могли бы прибавить также: разве героическая смерть Ричарда III есть наказание за его злобу? Где же наказание Яго, которое, правда, обещано в

заключительных словах трагедии, даже в очень жестоком виде, – но кто знает, будет ли оно осуществлено? В самой трагедии оно воздается. Да и в этом ли дело?

Вещи, как гласит Писание, должны открыться, чтобы быть судимыми. Эти слова мы можем применить к человеческим характерам. Трагедия есть открытие последних, а не суд над ними. Истинная поэтическая справедливость состоит в том, чтобы характеры были раскрыты. Ничто из коварства и злобы Яго не должно остаться в тайне. Когда это вполне вскрыто, трагедия сделала свое дело. Подвергнуть ли пыткам злодея или умертвить его, для трагического интереса совершенно безразлично. Истинный приговор по отношению к нему произносит Отелло, когда говорит:

Об этом не жалею.

Живи в мученьях. Счастье умереть.³¹⁶

Если жизнь такова, какова она есть и какой ее должен представлять драматический или эпический поэт, чтобы она была зеркалом рода человеческого, то смерть не есть наказание. Вольтер заставляет Пальмиру умертвить себя, сказав Магомету: "Мир создан для тиранов. Живи!"

Ибо люди устроены таким образом, что среди них есть "много дурных, иногда мерзких характеров, много дураков, чудаков и глупцов, лишь изредка встречается человек рассудительный, умный, честный, добрый и, как самое редкое исключение, благородный". Характер благородства, как понимает эти слова Шопенгауэр, состоит в самоотречении и резигнации. Согласно такому воззрению, он не находит во всем творчестве Гомера ни одного собственно благородного характера, у Шекспира, произведения которого заполнены всякими другими видами характеров, – только два благородных характера – Корделию и Кориолана, напротив, пьесы Ифланда и Коцебу представляют много экземпляров благородного вида.

Если Шопенгауэр в живописи, изображающей важные сцены жизни, не признавал различия между большими и малыми событиями, между историей и жанром, так как это различие заключалось во внешнем, номинальном, объясняемом понятиями и словами, следовательно, не в художественном и образном значении, то в *трагическом* изображении человеческих характеров и судеб дело обстоит совершенно иначе. Впечатление от гибнущих судеб тем грандиознее, чем выше жизненное

положение, с которого эти судьбы низвергаются; для обыкновенных людей высота падения бывает гораздо меньшей, нежели для господ и царей. Чтобы получить возвышенное впечатление, которое преследует трагедия в изображении значительных характеров и судеб, она выводит своих героев на широкие горизонты и высоты жизненного положения.

Трудно, впрочем, усмотреть, каким образом поэзия должна создавать господ и царей, если их в действительности нет и не было и они могут быть порождены только *историей* человечества; трудно усмотреть, каким образом трагическое изображение таких характеров может иметь высокое значение, если история человечества вообще не имеет значения и смысла.

Трагедия раскрывает нам страшную сторону жизни, комедия – смешную; комедия показывает нам жалкие аффекты, нелепые заблуждения, мелкие затруднения и оставляет следующее впечатление: человеческая жизнь, когда вид ее забавляет нас и когда мы смеемся над ней, так ничтожна и так жалка! Такое узкое понимание комедии, которое не соответствует ни духу высокой комедии, ни значению великих комиков, находится в полной зависимости от пессимистического мировоззрения, так как оно

отождествляет комическое изображение жизни с шутовским и стремится показать только полное ничтожество жизни.

Самое чистое влияние трагедии, которая вскрывает нам судьбу человечества и сущность мира, состоит в том, что любовь к жизни угасает, что воля отвращается не только от интересов жизни, но даже и от самой жизни.

Признание, которое высказывает хор в заключительных словах *"Мессинской Невесты"*, является концом любой истинной трагедии: "не жизнь есть высшее из благ, но величайшее из зол есть вина".

Изначальная вина состоит не в отдельном злом поступке, а в самой воле к жизни, этом начале жизни и мира, как это уже заметил Кальдерон в своем глубокомысленном стихотворении "Жизнь – это сон". "Ибо величайший грех человека в том, что он родился". Стойкий Принц у Кальдерона заканчивает полной, отверженной от жизни резигнацией. Последние слова Гамлета: "Дальше – тишина".

В конце своей собственной трагедии Фауст восклицает: "О, если б я не родился".

Я удивляюсь, почему Шопенгауэр не привел здесь слова хора из Эдипа в Колоне:

Величайшее первое благо –

Второе – родившись на свет,

совсем не родиться;

умереть поскорей.

III. МУЗЫКА

7. ЗАГАДКА МУЗЫКИ.

ШОПЕНГАУЭР И РИХАРД ВАГНЕР

Остается еще один вид искусства, который подобно другим не является подражанием миру, но и не представляет, так же как они, отражения мировых идей; и все-таки оно чрезвычайно высокое, захватывающее нашу сокровеннейшую глубину, говорящее самым всеобщим языком искусство, самое популярное, самое понятное и в то же время самое непонятое из искусств: это – *музыка*. Объяснение этой загадочной сущности музыки представляет неразрешенную задачу для эстетики и философии. Как загадка вещи в себе, так же точно и загадка музыки, ранее всех проблем занимала ум Шопенгауэра; притом обе они занимали его одновременно и – что на первый взгляд могло бы показаться в высшей степени странным и несообразным – в таком отношении друг к другу, что в обоих случаях разрешение загадки было *одно и то же*.

Вещь в себе раскрывается как воля, объективации которой суть ступени мира;

изображение этих ступеней или мировых идей, то есть вечных и непреходящих видов явления воли, есть искусство и иерархия искусств, за исключением одного – музыки. Именно она есть отображение не идей или явлений воли, а самой воли; поэтому влияние музыки шире и глубже, понятнее и таинственнее, нежели влияние всех остальных искусств: она открывает непосредственно сущность мира и нашу собственную глубочайшую сущность, представляя ее самым очевидным образом и захватывая ее глубже всего. Как это возможно и каким образом это происходит – этот вопрос Шопенгауэр назвал "метафизикой музыки" и не раз пытался дать на него ответ в своих произведениях.³¹⁷ Что было последней проблемой в изложении его философии искусства, а именно объяснение сущности музыки, – стало при возникновении и развитии этой философии самой первой, притом наиболее близкой его эстетическим интересам и знаниям проблемой. Исходя из этого, он ориентировался в задачах и основных темах других искусств, прежде же всего в теме изящной архитектуры. Пребывание в Дрездене оказало благотворное влияние на его эстетические занятия и, вероятно, было выбрано в виду этих занятий.

Было замечено, что музыка и метафизика, эти две столь разнородные и так далеко отстоящие друг от друга области, нигде не привились и не укоренились так, как в гении немецкого народа; и действительно, со второй половины XVII столетия величайшие музыканты и величайшие метафизики были родом из Германии: с одной стороны, Бах и Гендель, Глюк и Гайдн, Моцарт и Бетховен, с другой – Лейбниц и Кант. Но только в наше время появился гениальный философ, который сумел раскрыть сущность музыки как никто до него, и гениальный музыкант, который сделал свое искусство предметом философских и метафизических размышлений: философ этот – Артур Шопенгауэр, а музыкант – Рихард Вагнер, который в работе, написанной к юбилею Бетховена, признал учение Шопенгауэра о музыке единственно верным и сам принял его на вооружение для специального обоснования.

Он говорил в этом сочинении: "С философской ясностью впервые понял и выяснил место музыки относительно других изящных искусств Шопенгауэр, признав за ней совершенно отличную от изобразительного и поэтического искусства природу". Музыкальный век Шопенгауэра был веком Моцарта и Бетховена, В произведениях обоих, особенно же в симфониях

Бетховена, под сильным впечатлением от которых он находился, неоднократно размышляя над ними, для него выяснилась сущность музыки. И Р. Вагнер объяснял, что "нельзя полностью оценить Бетховена, если правильно не объяснить и не разрешить для философского познания того глубокомысленного парадокса, который сформулировал Шопенгауэр".³¹⁸

Этот парадокс заключается в учении о том, что музыка открывает сущность мира, что она не отражает мировые идеи, но (как выражается Вагнер) она *"сама есть идея мира"*, так что тот, кто смог бы полностью выразить музыку в понятиях, тот дал бы вместе с тем философию, объясняющую мир". То, что музыка есть откровение мира, эта мысль впервые была высказана в учении пифагорейцев, по которому сущность и порядок мира объясняется числами и их отношениями, проявляющимися в гармонии сфер и звуков. Гамма или октава, которую, по преданию, открыл Пифагор, называлась "гармонией". И под влиянием этого учения Платон в "Тимее" установил и разработал для интервалов планет числовую систему, которая должна была идти октавами. Так как отношения звуков суть числовые отношения, то Лейбниц их смутное восприятие объявил собственно

эстетически-музыкальным удовольствием. Но акустические числа суть математически-физическая основа музыки, а не тема ее.

2. АНАЛОГИЯ МЕЖДУ ФОРМАМИ ВЕЩЕЙ И ЗВУКОВЫМ ФОРМАМИ

Если музыку сравнивать с языком, а она – единственный язык, понятный всему миру, то для ее понимания, как для понимания любого языка, необходимы грамматика и лексикон. Грамматика учит, как образовать слова и предложения, лексикон – что означают слова. Грамматика музыки есть учение о гармонии, которое основал известный французский композитор Рамо, лексикон же музыки появился лишь спустя целое столетие. Основание такого лексикона Шопенгауэр ставит себе в исключительную заслугу: он первый выразил то, что *означает* музыка.³¹⁹

Если мы сравним характер и способ, какими проявляется сущность мира, с материалом искусств, то мы увидим, что ни одно из них не способно выражать волю в таком *последовательном порядке* ее объективации, как *гамма звуков*, соразмерность тонов в пределах октавы, последовательность самих октав. Между порядком мира и шкалой звуков ум Шопенгауэра открыл важную *анalogию*, которая стала исходным пунктом и руководящей основной

мыслью его учения о музыке, которая послужила ему также руководящею нитью для его самых важных сравнений. Как часто уже приходилось нам слышать, что он сравнивал ступени мирового процесса, то есть ступени проявлений воли, со степенями и переходами света и в особенности звуков; он называет низшие мировые ступени основными басовыми тонами природы, колоннаду – генерал-басом архитектуры и т. д.

Четыре главные ступени мира суть неорганическая природа и органические царства растений, животных и людей: людям соответствуют четыре главные ступени гаммы – низкий основной тон, терция, квинта, октава, четыре главных голоса гармонии – бас, тенор, альт и сопрано. Из неорганической массы мирового тела возникают и мало-помалу возвышаются царства органических тел вплоть до человека; планета – их носитель и источник; таким образом возникают и развиваются из низкого основного тона высокие тона, которые возникают из его побочных колебаний и звучат, когда звучит он (*sons harmoniques*), причем последний остается, так сказать, их базисом и источником. Нет большего различия в природе вещей, как расстояние между безжизненными и живыми существами, причем последние в

совокупности далее отстоят от первых, нежели друг от друга: поэтому и бас дальше отстоит от высших голосов, чем эти последние друг от друга, и поэтому так называемая "широкая гармония" выразительнее, нежели гармония узкая. Совершенно бесформенная и бескачественная материя, то есть материя без всякого проявления силы или воли, недоступна для восприятия: таким образом, и степень понижения имеет некоторую границу, за которой никакой звук уже не слышен; таким образом, и с самым низким, еще доступным для слуха звуком неразлучна некоторая степень высоты.

Иерархия мира завершается в человечестве, она заключается в нем со всеми его предварительными ступенями, или, как говорит Шопенгауэр, она – "человек со всеми его последствиями". Существует только одно искусство, которое может представить и выполнить эту тему: это – музыка. Сущность мира (воля) проявляется в двух аналогичных друг другу и параллельных воплощениях: в формах вещей и в звуковых формах, в произведениях природы и в произведениях музыки; но то и другое до такой степени независимо друг от друга, что музыка могла бы существовать и тогда, когда не существовало мира.

Отсюда тотчас вытекает ряд важных и характерных для шопенгауэровского учения о музыке выводов: он отвергает всякую подражающую, риторическую музыку, зависящую от текста и действия, и признает истинными музыкальными произведениями только чистую инструментальную музыку, образцом которой являются *симфонии Бетховена*. "Только месса и симфония дают чистое, полное музыкальное наслаждение". Человеческий голос он, к сожалению, рассматривает только как инструмент. Если музыка соединяется с пением и действием, как в *опере*, то она не может признаваться порождением чистого художественного чувства, она ограничена одним актом и может продолжаться час, самое большее два часа. Текст полностью зависим, ему никоим образом не должна отводиться господствующая роль, и поэтому племянник Рамо в диалоге Дидро был совершенно прав, когда требовал для оперного текста неважных, пусть даже пошлых стихов. Величайшими оперными композиторами Шопенгауэр признает *Моцарта* и *Россини*, последний иногда относился к тексту пренебрежительно; это, правда, не заслуживает похвалы, но вполне в духе музыки, между тем как *Глюк*, стремившийся в своих операх полностью

подчинить музыку плохой поэзии, шел ложным путем.³²⁰ Примеры живописующей музыки встречаются у Гайдна в некоторых местах его "Времен года" и "Сотворения мира".

Что касается метафизического значения музыки, то здесь Р. Вагнер вполне согласен с Шопенгауэром; напротив, что касается драматической обработки музыки, соединения музыки и поэзии в опере, то здесь Шопенгауэр, как нам кажется, не согласен с Вагнером.

Так как музыка – самое широкое и самое глубокое из искусств, то она должна быть также самым *самостоятельным* и не служить никаким другим целям; о полезной музыке, как церковная, оперная, военная, бальная и т. п., Шопенгауэр думает так же, как о полезной архитектуре. Новейшее строительное искусство почти всецело состоит на службе у человеческой пользы, поэтому художник должен спасать что можно из изящной архитектуры и стремиться соединить целесообразность с красотой. Музыка находится в более благоприятных условиях: "она свободно выражается в концерте, в сонате и особенно в симфонии, этой прекраснейшей сцене, где она празднует свои сатурналии".³²¹

3. МУЗЫКАЛЬНЫЕ ФОРМЫ: РИТМ, ГАРМОНИЯ И МЕЛОДИЯ

Каждый звук имеет свое определенное количество и качество: первое состоит в известной продолжительности, последнее – в известной высоте. Последовательность звуков, соразмерная со сменой продолжительности времени, *есть ритм*, разность высоты звуков основывается на количестве колебаний и их отношениях. Последние образуют интервалы или гамму. Совпадение тонов различных колебаний образует созвучие, или *гармонию*. Ритм и гармония – два элемента, из соединения которых рождается *мелодия*, которая состоит в художественном чередовании их раздвоения и примирения.

На ритмической последовательности звуков основывается музыкальная архитектура, или строение музыкального произведения. Его простейшие элементы – это *такты*, виды которых обозначаются дробью; из соединения нескольких тактов образуется музыкальный *период* из двух равных половин, одной восходящей или стремящейся вверх, большей частью идущей к доминанте, и другой –

ниспадающей, успокаивающей, возвращающейся к основному тону; два или несколько периодов образуют *часть*, две части – небольшое музыкальное произведение или акт большого: из трех частей состоит концерт или соната, из четырех – симфония, из пяти – месса. Благодаря такому симметрическому делению и подразделению путем сочиненного, подчиненного и подчиняющего сочетания его частей образуется музыкальное произведение, которое можно сравнить с произведением изящной архитектуры. Какую роль в последнем случае играет симметрия, такую же роль в музыкальном произведении играет ритм. Что представляет собой симметрия в пространственном отношении, то же представляет ритм в отношении времени. На этой аналогии между ритмом и симметрией основывается сравнение обоих искусств, которые в шкале искусств являются двумя крайними полюсами; поэтому Гёте называл архитектуру "застывшей музыкой".³²²

Совпадение колебаний бывает или консонирующим или диссонирующим, в зависимости от того, являются ли их количественные отношения рациональными или иррациональными. Логическое познание этих отношений носит арифметический характер, их

чувственно-акустическое восприятие – музыкальный. Это правильно понял Лейбниц, когда он назвал музыку "exercitium arithmeticae occultum" (скрытое арифметическое упражнение – лат.). Но количественные отношения – не объект, а только средство для изображения, они – знаки, а не то, что обозначается знаками. Что они *значат* как звуковые отношения, это и составляет в объяснении музыки метафизический вопрос – загадку, которую разрешил только Шопенгауэр: *диссонанс* есть *непосредственное отражение* воли, несогласной с собою, противоречащей, недовольной, *консонанс* же, напротив, есть *непосредственное отражение* воли, согласной с собою и довольной.

Такие препятствия и удовлетворения в их бесчисленных ступенях, нюансах и видоизменениях, все это – возбуждения нашей воли, сокровенная история нашего сердца, неразрешенные и неразрешимые разумным познанием состояния нашего сознания, которые мы переживаем и обозначаем как *чувство*. Поэтому музыку справедливо называют также языком сердца и чувств. "Следовательно, в общем музыка состоит в постоянном чередовании более или менее беспокоящих, т. е. возбуждающих желание, аккордов и аккордов, более или менее

успокаивающих и умиротворяющих, так же как жизнь сердца (воля) есть постоянное чередование большего или меньшего беспокойства, вызываемого желанием или страхом, и столь же различного по своей степени успокоения. Таким образом, гармоническое развитие состоит в искусном чередовании диссонансов и консонансов".³²³

Существуют два основных аккорда, к которым можно свести все остальные: диссонирующий септима-аккорд и гармоническое трезвучие. И существуют два основных душевных настроения, к которым можно свести все остальные: *веселое* или по крайней мере бодрое, и *печальное* или затрудненное, тяжелое. Соответственно с этим музыка имеет две общих тональности, *мажорную* (dur) и *минорную* (moll), и всегда должна быть в той или другой из них. А насколько глубоко коренится музыка в сущности вещей и человека, можно видеть из того, что минорная тональность без всяких физических или условных оснований является безошибочным знаком горя, и у народов, которые ведут тяжелую и угнетенную жизнь, как например русские, является преобладающей.³²⁴

Человеческое воление, если отвлечься от всех условий, которые заключаются в особенностях

характеров и обстоятельств, есть стремление и влечение, воление и достижение, желание и удовлетворение, за которыми следуют новые желания, препятствия и удовлетворения. Когда нет желаний, тогда возникает беспредметное однообразное томление (*languor*); если нет удовлетворения или оно заставляет слишком долго себя ждать, то воля впадает в состояние страдания. Что мы называем счастьем и благополучием, есть, в сущности, быстрый переход от желания к удовлетворению и от него к новому желанию; что мы называем страданиями, в сущности – это желанные, но недостигнутые или замедленные и затрудненные удовлетворения – дальний, прерываемый многими препятствиями и отклонениями путь к цели.³²⁵

Этому соответствуют музыкальные темпы. "Короткие удобные пассажи быстрой бальной музыки как будто говорят о легкодостижимом обыденном счастье; напротив, *allegro maestoso* в длинных фразах, переходах и отступлениях обозначает более серьезное, благородное стремление к отдаленной цели и наконец достижение ее. *Adagio* свидетельствует о страдании великого и благородного стремления, презиравшего всякое мелочное счастье. А как чудесно действие *moll* и *dur*. Как поразительно,

что смена на один полутон, начало малой терции вместо большой, тотчас же неизбежно навязывает тревожное томительное чувство, от которого нас так же мгновенно освобождает *dur*. *Adagio* в *moll* достигает выражения величайшего страдания, становится потрясающим криком горя. Бальная музыка в *moll* обозначает как бы недостижение маленького счастья, которым можно бы и пренебречь, как будто говорит о достижении низменной цели среди забот и хлопот". "*Allegro* в *moll*, – говорит Шопенгауэр в другом месте, – очень часто встречается во французской музыке и характерно для нее: это похоже на то, как будто бы кто-нибудь танцует, в то время как башмак жмет ему ногу".³²⁶ "Неисчерпаемость возможных мелодий соответствует неисчерпаемости природы в различии индивидуумов, физиономий и житейских судеб. Переход из одного тона в совершенно другой, устраняя совершенно связь с предыдущим, походит на смерть, поскольку в ней кончается индивидуум, но воля, проявлявшаяся в нем, живет как до, так и после, проявляясь в других индивидуумах, сознание которых во всяком случае не имеет никакой связи с сознанием первого".³²⁷ Чтобы правильно понять и оценить учение Шопенгауэра о музыке, нужно постоянно иметь в виду сущность этого учения.

То, что изображает и *непосредственно* воспроизводит музыка, есть внутренние явления нашей воли, наши душевные движения, не так, как они являются в сопровождении разнообразных мотивов и обстоятельств, как бы одинаково одетыми разными лицами, не так, как они выражаются в языке, который преувеличивает их, уменьшает их силу или изменяет, – но так, как они ощущаются нами непосредственно и открыто. Радость и печаль, веселье и огорчение, ликование и уныние, боязнь и гнев и т. д. можно выразить очень разнообразными способами, приспособленными к разным обстоятельствам и лицам, но ощущать их можно только одним способом. Страсти гнева одинаковы, происходят ли они в сердцах людей низших классов или знатных, ссорятся ли между собой крестьяне и мещане или Ахилл с Агамемноном. "Музыка, – говорит Шопенгауэр, – выражает не ту или иную отдельную и определенную радость, то или другое огорчение, горе, ужас, ликование, веселье, спокойствие духа, но радость как таковую, печаль, горе, ужас, ликование, веселье, душевное спокойствие как таковые, некоторым образом *in abstracto*, – выражает их сущность без всякого постороннего придатка, следовательно, и без мотивов для них.

Тем не менее мы вполне понимаем их в этой извлеченной квинтэссенции".³²⁸

В сравнение и в противоположность с пластикой, темой которой является, как указано выше, человеческая красота и грация, следовательно, обнаженное тело, о музыке можно было бы сказать, что она воспроизводит голые аффекты и чувства, прежде чем они воплощаются в действия и фиксируются в понятия. Поэтому музыка не только самый глубокий и самый сильный, но и самый *истинный* из всех языков, и она не обладала бы глубиной и силой, если бы не была истинной. Она, подобно Богу, смотрит только в сердца. Так как она непосредственно отражает состояния воли, то эти состояния проявляются в своей чисто человеческой, всеобщей форме, но в то же время в своей непреложнейшей ясности и определенности. Наши волевые возбуждения – это как бы *universalia ante rem*; если они воплощаются в действиях, то становятся *universalia in re*, если фиксируются и высказываются в понятиях, то – *universalia post rem* (универсалии до вещей.., универсалии в вещах.., универсалии после вещей – *lat.*). В первой форме они составляют тему музыки, во второй – драматической поэзии, в третьей – логики.

Так как музыка не имеет никакого дела с понятиями или отвлеченными представлениями, которые очень далеко отстоят от ее природы, то и *смешное* находится совершенно вне ее сферы, ибо оно заключается, по известному нам учению Шопенгауэра, в несовместности или контрасте между созерцательным представлением и понятием.³²⁹ Поэтому *смешная* музыка так же невозможна, как *смешное* настроение или *веселые* волевые возбуждения. Воля всегда серьезна и более всего тогда, когда она не согласна и *контрастирует* сама с собой. Смешное заключается не в звуках, а в тексте; отсюда оно переносится на относящуюся к нему музыку, приспособленную к смешным представлениям и действиям, как в *opera buffa*, поэтому в музыке смешное является экзотическим продуктом.³³⁰

Отражая непосредственно и делая отчетливо видимой нашу сокровеннейшую сущность, музыка возвышает все наше душевное настроение и благодаря этому также значение тех картин жизни и искусства, которые мы созерцаем под ее впечатлениями. В этом состоит поэтическое и как бы магически оживотворяющее действие, которое оказывает музыка на все сердца. Так как ее звуковые образы, эти *universalia ante rem*, имеют

такое всеобщее значение и могучее действие, то охваченная ими фантазия невольно стремится индивидуализировать в словах и действиях звуковые формы. Этим объясняется происхождение *песни и пантомимы*, которые соединяются в опере. Вследствие соединения песни с музыкой (человеческий голос сам действует как музыкальный инструмент) изображение воли непосредственно представляется в звуках и косвенно в словах, благодаря чему эстетически музыкальное удовольствие удваивается, ибо это двойное изображение сразу дает нам два рода познания – созерцательное и понятийное.

Уже Платон и Аристотель познали, что музыкальные темпы соответствуют состояниям души человека. У Аристотеля это звучит следующим образом: "Почему ритмы и мелодии, будучи простыми звуками, тем не менее оказываются похожими на душевные состояния?" Эти душевные состояния, глубже поняты, суть состояния нашей воли, а воля есть сущность мира. Поэтому Шопенгауэр выражается кратко: "музыка есть мелодия, текст которой – мир". "Бетховенская симфония показывает нам величайший хаос, в основе которого тем не менее лежит самый совершенный порядок, – самую

страстную борьбу, которая в ту же самую минуту воплощается в прекраснейшее единодушие: это – *rerum concordia discors*, верное и совершенное отображение сущности мира, который движется вперед в необозримом хаосе бесчисленных образов и поддерживает свою жизнь постоянным разрушением. Но вместе с тем из этой симфонии нам говорят все человеческие аффекты и страсти: радость, печаль, любовь, ненависть, страх, надежда и т. д. со множеством оттенков, хотя только *in abstracto* и без всякой обособленности; это – одна форма без содержания, подобно миру духов без материи".³³¹ В этом месте собраны все характерные черты, отличающие учение Шопенгауэра о музыке.

Глава пятнадцатая

ПЕРЕХОД К ЭТИКЕ. ОСНОВНОЙ ВОПРОС И ПЕРВАЯ ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА ЭТИКИ

I. САМОПОЗНАНИЕ ВОЛИ

Учение Шопенгауэра в тех пределах, как мы изложили его, сводится к положению: мир есть воля в ее совокупной иерархии объективации, вершину которых составляет самопознание воли. Этой вершины мы достигли. Теперь мир является зеркалом, в котором воля видит себя, свои поступки, свою сущность; яснее и чище всего познает она себя в произведениях искусства, непосредственное всего – в произведениях музыки. Искусство есть как бы *camera obscura* мира, сцена на сцене, как в "Гамлете".

Только тогда, когда ей становится совершенно ясно, что она такое и что она делает, она может принять последнее и важнейшее из всех своих решений: выбор между утверждением и отрицанием себя. Отрицание воли к жизни заключается в полном преодолении мира и отречении от него, выражение которых дает

христианская живопись в просветленном лице Искупителя и святых; это то направление воли, которое порождает и к которому стремится истинная трагедия. На переходе от искусства к религии, от красоты к святости, от гениальности к аскетизму, от полностью реализованной возможности к самому чистому велению находится, по словам Шопенгауэра, одна святая, которую церковь прославляет и восхваляет как мученицу, предание – как покровительницу музыки, Рафаэль – как гения религии и искусства: святая Цецилия. Искусство дает нам минуту забвения мира, после которой для нас еще тяжелее становятся его узы: оно может дать утешение, но не избавление.³³² Тема четвертой и последней книги главного произведения Шопенгауэра гласит: "Мир как воля. Второе размышление: утверждение и отрицание воли к жизни при достигнутом самопознании". Эта книга, по свидетельству самого философа, самая трудная по содержанию и самая важная из его книг, притом и самая пространная, если к девятнадцати параграфам главного произведения прибавить "Две основные проблемы этики", одиннадцать глав "Дополнений" и еще семь глав в "Парерга".³³³ Среди дополнительных размышлений есть два, которые принадлежат к

самым поучительным и самым интересным трактатам, написанным Шопенгауэром: "Наследственность свойств" и "Метафизика половой любви". Из прежних разделов ни один не имеет более важного значения для настоящих размышлений, чем учение "О примате воли в самосознании".

II. ДОСТОВЕРНОСТЬ ЖИЗНИ И СМЕРТИ

Люди – индивидуальные проявления воли, самосознательные и персональные, способные не только к созерцательному, но и к разумному воззрению на мир, благодаря чему они познают связь вещей, цепь явлений, ход мировой жизни и имеют уверенность в своей смерти.

Совершенно достоверно, что индивидуумы начинаются и кончаются во времени, что они возникают и погибают, рождаются и должны умереть, что жизнь и смерть находятся в необходимой и неразрывной связи не только как пограничные пункты жизни, но и как факторы самого процесса жизни, ибо этот процесс состоит в непрерывном обмене вещества при неизменности формы или типа рода. Как в процессе питания неразрывно связаны друг с другом воспроизводство и выделение, обновление тела и отбрасывание использованных и негодных веществ, так точно и в общем жизненном процессе связаны рождение и смерть. Когда все тело становится изношенным и бесполезным веществом, индивидуум умирает. Как в периодическом сне происходит возвращение в бессознательное состояние и мир на время

забывается, так и в смерти забывается сам индивидуум.

Эта неразрывная связь между рождением и смертью настолько очевидна, что она запечатлелась в творениях религиозной фантазии. Поэтому мудрейшая из всех мифологий, индийская, украшает Шиву, бога разрушения, ожерельем из мертвых голов и атрибутом лингама; поэтому на драгоценных саркофагах древних изображались празднества и свадьбы, вакханалии и охоты и т. д. как символы необузданного влечения к жизни: природа живет и продолжает производить, невзирая на постоянную гибель индивидуумов. *Natura non contristatur!* (Природа чужда печали – *лат.*)

Совершенно достоверно, что воля к жизни, проявляющаяся в мире и его явлениях, присутствует в каждом индивидууме, целая и нераздельная, безосновная и вневременная, независимая от всех различий времени, начала и конца, возникновения и гибели, рождения и смерти. Это осознание живет в нас. Мы совершенно уверены, что в нас есть нечто, что не умирает и остается незатронутым гибелью нашего индивидуального бытия. Из уверенности в этой гибели появляется страх смерти, *horror mortis*; из уверенности в этом бессмертии рождается та

бодрость жизни, которая позволяет нам жить беззаботной жизнью, как будто бы смерти вовсе не существовало. Ни привычка к существованию, ни покорность неизбежной судьбе не объясняют этой негибимой жизненной бодрости. У нас, мучимых постоянным страхом смерти, должно было бы перед лицом неизбежной гибели быть на душе как у приговоренного к смерти преступника перед казнью. Но у нас на душе вовсе не так.

Воля, начало всякого бытия и жизни, не умирает; в этом залог дальнейшего существования мира в непрестанной череде поколений и родов людей. Воля и воля к жизни – одно и то же. Говорить: "воля к жизни" или "жизненная воля" вместо "воля" – плеоназм. И так как воля, будучи независима от закона достаточного основания, господствующего только над явлениями, – вне основания и вне времени, то для нее не существует ни прошлого, ни будущего, но одно вечно настоящее. "Воле обеспечена жизнь и притом в форме настоящего". Как солнце не перестает греть и светить, когда исчезает от взоров жителей Земли, так и воля к жизни не погибает, когда умирают отдельные индивидуумы. Мы говорим: "солнце заходит", когда погружаемся в ночной мрак, – солнце не заходит: оно не имеет ни утра, ни вечера, а

вечный полдень. Так и воле обеспечена жизнь – в постоянном настоящем. Бессмертной сущности в нас также нечего бояться смерти, как солнцу – смены дня и ночи. К этой нашей бессмертной сущности применимо изречение, написанное под изображением Изиды в Саисе: "εὐὼ εἴτιν παν το γεγονός το δὲ καὶ το εἰόμενον" ("Непреходящи вечная сущность мира и вечное око мира").

Страх смерти слеп как воля, из которой он происходит. Против этого слепого страха разумное и осмотнительное воззрение на жизнь дает спасительные возражения: оно убеждает нас в малодушии и недостойности страха смерти, в возвышенности презрения к ней. Мы боимся болезней и страданий, которые делают умирание тягостным, но вместе с прекращением существования индивидуума прекращается ощущение, а вместе с ним боль: смерть освобождает нас от всех физических страданий. Мы боимся потерять наши блага. Ощущать потерю – значит жалеть об отсутствии благ или представлять будущее без обладания ими; но вместе с существованием индивидуума заканчивается деятельность интеллекта, с утратой которого прекращается всякое представление, сожаление и скорбь об утрате. Почему же мы боимся смерти, если мы с нею никогда не

встречаемся? Когда приходит смерть, нас уже нет; пока мы существуем, смерти нет; поэтому метко сказал Эпикур: "ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς" (Смерть не имеет к нам никакого отношения – греч.). Этот способ воззрения на мир и жизнь признает в полной мере ценность бытия и мотивирует поэтому утверждение воли к жизни. Так думают Бруно, Спиноза, Гёте в своем "Прометее".

Вот я – гляди! Я создаю людей,
 Леплю их
 По своему подобию,
 Чтобы они, как я, умели
 Страдать и плакать,
 И радоваться, наслаждаясь жизнью,
 И презирать ничтожество твое,
 Подобно мне!³³⁴

III. СВОБОДА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ВОЛИ

I. ФИЗИЧЕСКАЯ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ И ТАК НАЗЫВАЕМАЯ ПРАВСТВЕННАЯ СВОБОДА

Существует ли более глубокое познание мира, которое прозревает несчастье мира и невысокую ценность жизни и действуют уже не как *мотив*, а как *квиетив*, отвращает волю от утверждения мира и изменяет ее коренным образом? Вот основной вопрос этики. Подобное превращение предполагает способность безусловной *свободы воли*, которой противоречит порядок всего мира явлений. Здесь господствует закон основания. То, что здесь происходит, вытекает из данных причин. Что вытекает из данного основания, безусловно необходимо. Где же остается свобода воли, превращение воли, возможность этики?

Поэтому первая основная проблема этики касается *свободы человеческой воли*. Чтобы правильно познать эту проблему, мы должны изложить и разоблачить ложные понимания человеческой свободы, которые господствовали в обычных мнениях и даже в большинстве

философских воззрений, мы должны видеть с полной ясностью, до каких пределов простирается необходимость наших намерений и действий, то есть детерминация воли, чтобы не мнить себя свободными там, где мы не свободны и не можем быть свободными.

В той ложной метафизике, с которой мы встречались неоднократно, душа считается простым мыслящим существом, а воление – функцией познания: человек водит то, что он познает, он является в мир совершенно индифферентным к добру и злу, как нравственный нуль; он оказывается, как Геркулес в басне Продика, на распутье между добродетелью и пороком и тут же принимает такое решение, какое ему вздумается. В этом полном равновесии между различными и противоположными направлениями состоит свобода воли или безразличие воли (*aequilibrium arbitrii*) и в ней собственно нравственная свобода.

Подобной свободы воли в действительном мире никогда и нигде не существовало и не существует. Каждое действие в природе полностью обусловлено силой, которая производит его, и причинами (условиями), за которыми оно следует. Человеческие поступки принадлежат именно к таким действиям: они

производятся характером человека и вытекают из данных или избранных мотивов (причин).

Все нападки, направленные против этого детерминизма, неосновательны и ложны: если бы наши действия были вполне предопределены, говорят нам, то не было бы ни раскаяния, ни *терзания совести*, ни *выбора* мотивов. Но тема раскаяния состоит не в том, что мы хотели, а в том, что мы сделали; в поступке противном цели, неадекватном нашему намерению, противоречащем ему в своих последствиях. Играющий по расчету раскаивается в проигрыше, а не в выигрыше, он раскаивается и в игре, раз он понял, что существуют пути, которые лучше и вернее, нежели игра, ведут к выгоде; таким образом, он изменил не свои цели, а только средства; он стал благоразумнее, но по своей сути не стал другим, изменились состояние его познания и его мотивы, а не его воля и не состояние его характера.

Угрызение совести есть горестное сознание того, что мы хотели и хотим, следовательно, того, что мы *есть*: оно вытекает из характера, имеющегося налицо, а отнюдь не из измененного, переделанного свободным действием: оно – *ад сознания*, состояние познания, доказательство не свободы, а противоположного, следовательно,

свидетельство в пользу детерминизма, а не против него.

То же самое можно сказать об испытании и выборе мотивов: мы выбираем *сильнейший*, наиболее подходящий по мере нашего разумения нашему характеру при данных обстоятельствах, в данном жизненном положении. Мы не зависим, подобно животным, от настоящих впечатлений, от ближайших и самых наглядных представлений, но благодаря нашему разуму свободно глядим в прошлое и будущее; мы преследуем жизненные цели, обращенные в близкое и далекое будущее; поэтому в нас одновременно действуют многие мотивы, среди них и такие, которые противоречат друг другу, вследствие чего происходит их *столкновение*. В этом случае предстоит испытать их и выбирать среди них. Мы выбираем то, что по меркам нашего знания и разумения более всего в данном положении соответствует и согласуется с нашими намерениями, то есть с нашей волей и характером. Этим полностью определяется наш выбор. Здесь, следовательно, не может быть и речи об *aequilibrium arbitrii*, о так называемой нравственной свободе. Мы не можем одновременно действовать глупо и умно.

Быть независимым от данных в созерцании и

ощущениях мотивов вовсе не значит быть независимым от мотивов вообще. Очень грубое, хотя и очень распространенное заблуждение думать, будто абстрактные, то есть только мыслимые мотивы менее действительны и сильны, нежели мотивы, данные в созерцании! Напротив, первые гораздо сильнее последних. По мере того как возвышается уровень представления, возвышается также возбудимость воли, сила аффектов, ощущение бедствий: люди страдают гораздо больше и сильнее, нежели животные, гениальные люди страдают больше всех. Гораздо легче терпеть лишения, чем *отрекаться*, ибо отречение есть представление всех будущих, неизбежных лишений. Если бы телесные боли не были легче душевных мук, причиняемых представлением о пережитых бедствиях, то люди не прибегали бы к ним для облегчения душевных мук, не рвали бы на себе волосы, не били бы, не терзали себя. Если ребенок причинил себе боль, то его легко успокоить уверением, что это пустяки; но если мы высказываем ему сожаление, мы только усиливаем его представление о перенесенных бедствиях и увеличиваем его боль. Петрушка всходил на гору смеясь и сходил с нее плача.

Так как мотивы, состоящие из одних мыслей,

невидимы, то близорукие люди думают, что эти мотивы слабы или их вовсе не существует. Так как цели удалены и пути туда долги, то близорукие люди считают и те и другие ничтожными или неверными. Как будто серная нитка или электрическая проволока, которые должны зажечь мину в определенный момент, бессильны произвести действие, потому что они длинны!

Что же касается свободы человеческой воли, то следует отличать абсолютную или безусловную свободу, которая и есть только свобода в истинном смысле этого слова, от условной или относительной свободы, которая, если взглянуть на дело ближе, совпадает с необходимостью наших состояний и действий. Существует, как различает Шопенгауэр, три рода условной свободы, неправильно принимаемой за безусловную: свобода *физическая* (естественная), *интеллектуальная* и так называемая *нравственная*.

Физическая свобода есть свобода силы или возможности; она состоит в отсутствии всяких препятствий, мешающих развитию и применению силы. В этом смысле говорят о свободном месте, свободном времени, свободном небе, свободном воздухе и т. д.; птицу в воздухе, зверя в лесу

называют свободными, в клетке – несвободными. Право есть сила, ограниченная юридическими и нравственными законами. Поэтому *политическая* свобода есть род физической.

Интеллектуальная свобода есть свобода интеллектуальной силы, то есть познания и суждения, следовательно, свобода разума и духа, отсутствие всяких препятствий, которые ограничивают и задерживают пользование ею, каковы: незрелость возраста, естественное помрачение сознания, например во сне, или болезненные, происходящие от патологического расстройства мозга, и т. п. Поэтому интеллектуальная свобода заключается в беспрепятственном пользовании рассудком в оценке и выборе мотивов: определенное ими поведение называют произвольным или добровольным. Древние не знали иного рода свободы, кроме ἐκούσιον, как говорили об этом Сократ, Платон и Аристотель. Мы уже знаем, что выбор мотивов определяется, и стало быть, произвольное или добровольное поведение детерминируется, и знаем – чем; поэтому Аристотель несправедливо противопоставил понятие ἐκούσιον понятию ἀναγκαῖον (произвольная, непроизвольная – греч.).

С этим понятием свободы считается

уголовное правосудие, противопоставляя в своих законах мотивам для совершения преступлений такие мотивы, которые действуют сильнее и поэтому должны детерминировать волю к воздержанию от них.

Так называемая (и называемая ложно) нравственная свобода состоит в воображаемой возможности делать или не делать все, что ни пожелаешь. Геркулес на распутье между добродетелью и пороком! Воля в равновесии между различными и противоположными направлениями! Я могу делать и не делать, что мне вздумается, как флюгер в непогоду вертится то в ту, то в другую сторону и проходит по всей розе ветров: это свобода (не возможности сделать, а) возможности водить, воображаемое воление, недействительное, существующее лишь в воображении, не ведущее к делу, заключающееся не в *velee*, а только в *velleitates* (воля, побуждение воли – *лат.*), по меткому выражению Шопенгауэра, которое он иллюстрирует сравнениями.

Такая свобода выбора походит на семьянина, который после дневных тягот и забот представляет впереди свободный вечер. И вот он может делать, что захочет. Он может пойти в гости к приятелю, может пойти прогуляться,

может взлезть на башню, может пойти в театр, даже пуститься рыскать по белу свету, если он захочет. Но он ничего этого не хочет, а идет домой к жене. Чтобы доказать свою свободу, он, может быть, и отправился бы гулять, но, конечно, не по белу свету!

Эта игра возможных желаний походит на воду, которая говорит: я могу все, что ни захочу; я могу вздыбиться высокими волнами, могу течь быстрым потоком, могу подыматься вверх, кипеть и т. д. Но она ничего этого не делает, а остается спокойной в своем пруду, где она произнесла этот монолог. Конечно, она может вздыбиться высокими волнами, но не в пруду, а в море и во время бури; она может бежать быстрым потоком, но только по покатоному руслу, она может подыматься высокими столбами, но только в бьющих фонтанах; она может кипеть, но только при 80 градусах по Реомюру и т. д.

Все наши поступки детерминируются характером, то есть свойственным нам образом мыслей и воления, и выбором мотивов, которые сами зависят от объема и степени нашего познания, от обстоятельств и жизненного положения, в котором мы находимся. У каждого – свой собственный характер; поэтому каждый характер своеобразен или *индивидуален*, как

таковой он *прирожден*: это явствует из коренным образом отличающегося и рано проявляющегося духовного развития детей. Ни один человек не появляется на свет нравственным нулем.

И какими свойствами одарен характер изначально, таким он и остается; на этом *неизменном* состоянии или постоянстве характера основывается всякое знание людей, всякий основывающийся на таком знании расчет относительно человеческих поступков. Если этот расчет оказывается ошибочным, то мы гораздо чаще говорим: "я ошибся в этом человеке", нежели "этот человек переменялся".

Как воля предшествует интеллекту, воление — знанию, так и индивидуальный характер предшествует познанию. Мы знакомимся с характером только по его поступкам, которые узнаем из опыта. В качестве такого объекта познания, предмета такого опыта, индивидуальный характер называется *эмпирическим*, при этом такой способ познаваемости относится не только к чужим характерам, но и к нашему собственному. И с самим собой каждый знакомится только по своим поступкам, по привычному и испытанному в трудных обстоятельствах образу действий. Поэтому так долго продолжается незнание или

недостаточное знание собственного характера. Иначе не приходилось бы так часто слышать и говорить: "Я не знаю, как поступлю в том или другом случае".

Путем постепенного, обдуманного, умудренного житейским опытом самопознания приобретает собственный характер, он называется в этом случае *приобретенным* характером, который есть не что иное, как индивидуальный и врожденный характер, как он является, обнаруживается при полном свете сознания. Только теперь мы отдаем себе отчет в наших настроениях и намерениях, в наших природных задатках и силах, в их направленности и мере; мы познакомились с общественным положением и атмосферой, испытали их и избегаем вредных влияний; мы стали своими людьми в мире и для самих себя, ловко и благоразумно играем теперь в драме мира предназначенную и соответствующую нам роль. Поэтому и к нашему собственному характеру, как и к характеру других, применимо изречение шиллеровского Валленштейна: "Как только я узнал суть человека, я уже знаю и его желания, и его поведение".

После всех этих рассуждений выяснилось, что все человеческие поступки суть необходимые

следствия свойства воли или эмпирического характера, следовательно, всецело детерминированы; что все изменения, как бы важны они ни были и ни казались, касаются не характера, но только индивидуальных состояний познания и их объема. Не верно то, чему учит ходячая мораль, опирающаяся на основу рациональной психологии и ложного предположения о первичности интеллекта и гласящая, что человек хочет то, что он познает. Напротив, верно противоположное положение, опирающееся на первичность воли: *человек познает то, что он хочет*.

Из своих предшественников в отношении детерминизма Шопенгауэр выделяет блаженного Августина, его антипелагианское сочинение "De natura et gratia", Данте, который утверждает в третьей части своей великой поэмы, что человек между двумя одинаково заманчивыми яствами должен погибнуть с голоду (это сравнение впоследствии было перенесено на осла между двух стогов), нашего Лютера с его "De servo arbitrio"; из новейших философов он называет Гоббса с "Quaestiones de libertate et necessitate", Спинозу с его "Этикой", Вольтера с его позднейшими сочинениями "Lephilosophe ignorant" и "Le principe d'action", в особенности же

Юма с "Essay on liberty and necessity", Пристли с "Doctrine of philosophical necessity", на первое же место среди всех других ставит Канта с его глубокомысленным учением об эмпирическом и умопостигаемом характере, которое он изложил в своих критиках чистого и практического разума и которому следовал Шеллинг в сочинении о человеческой свободе (1809).³³⁵

В качестве великих примеров того, как проникательные люди благодаря глубоким размышлениям обращались от ложного ходячего учения о свободе к детерминизму, Шопенгауэр приводит Спинозу, Вольтера и Пристли. Впрочем, что касается Спинозы, то Шопенгауэр заблуждался, думая, будто в изложении начал философии Декарта (1663) содержится признание свободы воли, так как в предисловии к этому сочинению он мог бы прочесть ясное выражение противоположного взгляда.

2. ИСТИННАЯ ПРАВСТВЕННАЯ СВОБОДА

В пределах эмпирического характера нигде нельзя встретить свободы. И все-таки мы сами "*свершители своих деяний*" и чувствуем себя таковыми; мы чувствуем себя виновными в наших злых помышлениях и поступках, и никто не оправдывает своего дурного поступка своей прирожденной злобой. *Не по желанию, а потому* что нам прирожден нрав, потому что он не результат произвола, а свойство нашего существа, – именно потому он и ощущается как *вина*, и притом как *вина изначальная*. "Ибо величайший грех человека в том, что он родился". Эмпирический характер *валится*, он сам есть результат воли, а ее вина – дело умопостигаемого характера.

Факт *чувства вины*, который включает в себя факт ответственности или вменяемости, есть непоколебимое доказательство истинной нравственной свободы; и именно она есть умопостигаемый характер, который присущ эмпирическому, составляет его сущность и выражается во временной последовательности его отдельных поступков, почему Шопенгауэр и говорит, что умопостигаемый характер так

относится к эмпирическому, как понятие к определению, а именно: первый содержит в неразрывном единстве то, что последний развивает в последовательности и совокупности своих поступков. В действительности умопостигаемый характер так относится к эмпирическому, как вещь в себе к явлению. Вещь в себе есть воля, независимая от закона основания: бесосновная, вневременная, вечная. Каждое явление связано и без исключения подчинено закону необходимости. "Каждая вещь действует сообразно своему свойству, и ее деятельность, порожденная определенными причинами, выражает это свойство. Каждый человек поступает сообразно тому, что он есть, и всякий раз необходимые сообразно с этим поступки определяются для каждого отдельного случая только мотивами".

Умопостигаемый характер в качестве бесосновной воли безусловно свободен, эмпирический, как явление воли, безусловно несвободен, то есть его сущность имеет такой, а не иной склад; поэтому он вынужден при данных условиях и мотивах действовать так, а не иначе; но, конечно, его сущность могла бы быть совершенно иной, чем она есть. Этим объясняется чувство вины, тема совести и ее угрызений: дело

идет не о том или другом, отдельном поступке, но о том, что мы *таковы, каковы в действительности*, Наша сущность есть дело умопостигаемого характера, безосновной воли, которая поэтому одна только и в состоянии коренным образом изменить себя и вместе с этим эмпирический характер, то есть отрицать волю к жизни. Если же такая воля утверждается, то эмпирический характер остается тем, каков он есть, ибо в его сфере не произошло никакого изменения воли.

Отсюда становится понятным основное заблуждение всякого неправильного учения о свободе: нравственная свобода находится не там, где ее ищут и полагают найти, то есть в произвольных действиях, но гораздо глубже, чем всякий произвол, – в самом бытии и сущности человека: не в *operari*, но в *esse*. Наши поступки суть и должны быть такими, как наша сущность, как характер нашей воли, как мы сами: поэтому имеет силу такое положение: "*operari sequitur esse*" (действие следует из бытия – *лат.*). В этом заключается истинная нравственная свобода, присущая глубочайшему основанию нашего существа и на высоте его проявления, а именно на высоте совершеннейшего познания мира и самопознания решающая, будет ли последнее

действовать как мотив или как *квиезив*, или, что одно и то же, будет ли воля к жизни утверждаться или отрицаться. Этот высший пункт есть единственный, на котором нравственная свобода может пробиться и выразиться в явлении. Это как бы Архимедова точка в морали. Свобода воли – первая основная проблема этики; основание морали – вторая.

В нас есть что-то, что не умирает, – источник непреходящей жизни. Точно так же в нас есть что-то абсолютно свободное, первобытное, суверенное. То и другое непосредственно являются нашему чувству. Мы уверены в вечности и в свободе нашего существа, но истолкование этих двух неопровержимых фактов сознания ошибочно и ложно: ложное истолкование чувства нашей вечности есть учение о личности и бессмертии интеллекта; ложное истолкование чувства нашей свободы есть учение о свободе нашего эмпирического характера и наших произвольных поступков.

Вопрос о совместимости и совместном существовании свободы и необходимости разрешен: именно Кант нашел как в теории познания, так и в морали точку Архимеда: он сформулировал учение об эмпирическом и умопостигаемом характере и дал отношению

между ними объяснение, "которое принадлежит к прекраснейшему и глубокомысленнейшему из того, что было сделано этим великим гением, мало того, что было когда-либо сделано людьми". "Подобно тому как у него совершенная эмпирическая реальность мира опыта совмещается с его трансцендентальной идеальностью, точно так же строгая эмпирическая необходимость деятельности существует совместно с трансцендентальной свободой последнего".

Это учение нельзя выразить короче, чем это сделал Шопенгауэр в конце своего первого из представленных на конкурс (и увенчанного премией в Дронтгейме) сочинения: "Человек всегда делает только то, что он хочет, и все-таки делает это по необходимости. А объясняется это тем, что он *уже есть то*, что он хочет: ибо из того, что *он есть*, необходимо вытекает все, что он когда-либо делает. Если рассматривать его деятельность объективно, следовательно, с внешней стороны, то познаешь аподиктически, что она, как действие всякого естественного существа, должна быть подчинена закону причинности во всей его строгости, напротив, субъективно каждый чувствует, что он всегда делает только то, что он *хочет*. Но это

доказывает только то, что его деятельность есть чистое проявление его собственного существа. Поэтому то же самое почувствовало бы каждое, даже самое низшее, существо природы, если бы оно могло чувствовать".³³⁶

Глава шестнадцатая

УТВЕРЖДЕНИЕ ВОЛИ К ЖИЗНИ. УБОГОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ И ЕЕ РАЗМНОЖЕНИЕ

I. ПОЛНАЯ СТРАДАНИЙ ЖИЗНЬ

Действует ли самопознание воли как мотив или как квиетив, следует ли за ним утверждение или отрицание воли к жизни, воление или неволение последней, в этом заключается глубочайший основной вопрос этики. Утверждать волю к жизни – значит прежде всего утверждать собственное тело, которое представляет собой непосредственное проявление нашей воли и "средоточие тысячи потребностей". Первая и ближайшая тема утверждения воли есть поэтому поддержание и размножение индивидуума, жизнь личности и рода. Мы должны как можно отчетливее познать, что такое наша жизнь и что вытекает из нее необходимым образом: что непосредственно или опосредованно утверждается вместе с утверждением воли к жизни. В чем заключается наш удел в этой жизни?

Всякое воление есть *стремление*, которое в свою очередь порождено чувством некоторого недостатка, следовательно, недовольством или состоянием страдания. Всегда существует какое-нибудь стремление. Раз достигнута эта цель, то возникают новые цели и новые желания: на всем протяжении нашего существования нет никакой последней, конечной цели; поэтому стремление *бесцельно*, если не считать мгновений удовлетворения, и всегда неудовлетворимо. Как стремление, так и страдание не имеют конца: они *безмерны*. Раз нет желаний, наша жизнь становится пустой и скучной; раз нет удовлетворений, то мы со страданием ощущаем помехи нашему существованию: относительно счастливая жизнь состоит в быстром переходе от желания к удовлетворению, и так как последнее никогда не бывает продолжительным, то в нашей жизни меняются собственно только состояния страдания.

Только эти состояния *ощущаются*, удовлетворенность же, напротив, вследствие своей непродолжительности ощущается все меньше и все меньше доставляет удовольствие: например, хотя мы ощущаем страдания, когда больны, тем не менее не ощущаем и здоровья, пока оно есть, разве только тогда, когда

вспоминаем о своих прошлых физических страданиях или представляем себе болезни других. То же самое можно сказать о всех благах жизни: поэтому-то Шопенгауэр объявил страдание *положительным*, а чувство удовлетворения *отрицательным* состоянием жизни, – различие, которым среди последователей Шопенгауэра воспользовался Эдуард фон Гартман при обосновании пессимизма.

Как только потребности жизни, в особенности физические, искоренены, сама жизнь становится нам в тягость, мы чувствуем пустоту, возникает *languor*, скука, которая в своей продолжительности становится невыносимым мучением, вот почему американская пенитенциарная система применяет ее в качестве весьма мучительного орудия наказания. Речь идет о том, чтобы сбыть время как обузу, убить его или прогнать, и так как очень немногие могут сделать это собственными силами, то люди собираются вместе, чтобы взаимно оказывать друг другу благодеяние – убивать время: поэтому скука представляет особенный источник общения, особенно в праздном, так называемом высшем свете.

Настоящее наполнение времени состоит в

свободном от воли созерцании вещей, в чисто интеллектуальных наслаждениях познания, которые даются нам искусствами и науками; но на это способны очень немногие люди; большинство не может даже спокойно созерцать предметы, оно должно становиться к ним в какие-нибудь отношения и примешивать свою волю: в красивых местностях они стремятся нацарапать свое имя в том месте, откуда наблюдают красоты, в зоологическом саду дразнят и раздражают зверей и т. д.

Существуют два великих бедствия человеческой жизни: физический голод и голод духовный. Для утоления первого люди требуют "panem", для утоления второго – "circenses" (хлеба, зрелищ – *греч.*). Нужда – мать искусств. Духовный голод или скука также изобрели свои искусства, среди которых игра в карты – "это выражение самой жалкой стороны жизни", занимает первое место.

Если принять во внимание также *телесные* мучения, которые сопровождают человеческое существование, если представить себе госпитали, лазареты, хирургические операционные, застенки, тюрьмы, стойла для рабов и т. д., то мир становится адом, построенным из тех материалов, которые Данте употреблял для изображения

своего ада, между тем как для изображения рая в земном мире он не мог найти материала. Да и зачем стали бы люди называть будущий или другой мир "лучшим", если они не убеждены в том, что настоящий мир в корне плох?

На самом деле наслаждаться подобным существованием и быть счастливым в этом мире, каким является наш, невозможно. Но чем люди не могут быть на самом деле, тем они стремятся *выглядеть*: поэтому и случается, что столь многие разыгрывают из себя счастливых на сцене жизни, постоянно блистают и кичатся, хвастают мнимыми благами и пускают пыль в глаза, чем стараются обмануть себя, а главным образом других. Это манера фокусников, кривлянье, *тщеславие*, которое происходит из внутренней бессодержательности и пустоты; поэтому оно по-латыни метко называется "*vanitas*" (суета, тщеславие – *лат.*). Мир – сплошная суета. Суета мира и тщеславие людей – вещи, соответствующие друг другу.

Размножать человеческую жизнь – значит распространять из поколения в поколение горе, страдания и смерть: это глубочайшее основание *чувства стыда*, которое присуще акту совокупления и сопровождает его; поэтому половые органы называют "срамными частями",

которые выставлять наружу считается признаком крайнего бесстыдства. Половое наслаждение есть грех, который имеет своим необходимым следствием и наказанием смерть, как показывает это глубокомысленный миф о грехопадении. Символ половой страсти есть яблоко Евы, гранатовое зерно Прозерпины, вкушение которого мешает ее освобождению из подземного мира и приковывает к царству смерти. Кто знаком с половым актом, тот *знает*, что такое происхождение и размножение нашей жизни, у него открываются глаза: поэтому-то яблоко Евы есть запрещенный плод дерева *познания*. Когда невинный интеллект впервые узнает, каким образом мы появляемся на свет, то приходит в ужас от "этой чудовищности". Но скоро ужас сменяется соблазном, ибо половой инстинкт есть самая сильная из всех страстей, фокус воли, сильнейшее из утверждений воли к жизни; отсюда произошел индийский культ лингама, греческий – фаллоса, космогоническое значение Эроса в философских поэмах Гесида, Ферекида и Парменида.³³⁷

II. РАЗМНОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

1. УНАСЛЕДОВАННОСТЬ СВОЙСТВ

В результате совокупления, которое собирает вместе и соединяет зародыши с обеих сторон, не только передается из поколения к поколению человеческая жизнь, тип рода или вид, но вместе с тем и особенности индивидуумов переносятся на плод, то есть наследуются. Так как психика человека состоит из воли и интеллекта, а они относятся друг к другу как первичное и вторичное, первоначальное и производящее, как зарождающая часть и часть воспринимающая, то основной закон наследственности будет таков: воля, характер, словом – моральные свойства происходят от отца напротив, свойства интеллектуальные – от матери. Дети имеют сердце отца, а ум – матери.

Чтобы найти этому закону подтверждение в опыте и узнать в детях отцовский характер, нужно, с одной стороны, с полной достоверностью знать отца, а с другой – принимать во внимание влияние интеллекта на

проявление и образ действий характера; ибо в детях отцовский характер проявляется в соединении с материнским интеллектом, облеченный и как бы замаскированный в него. Шопенгауэр старается подкрепить свою теорию наследственности рядом всемирно известных примеров, указывая на героический образ мыслей, который переходит у римлян из рода в род, на ужасные свойства в характере семейства Клавдиев, которые в Нероне, соединившись с интеллектом матери, "менады Агриппины", достигают кульминационного пункта и с высоты своего мирового положения отчетливо видны издалека; точно таким же примером служит ему и династия Тюдоров, потомки Генриха VIII: в Марии Кровавой проявляется отцовский характер, не облагороженный материнскими свойствами, в Елизавете, напротив, смягченный и облагороженный интеллектуальным приданым ее даровитой матери.

Если сравнить отцов и сыновей, то их интеллектуальные особенности окажутся совершенно различными: отцы имеют выдающиеся умственные дарования, а сыновья – самые обычные, и наоборот. Если же, напротив, сравнить матерей и сыновей, то в целом ряде интересных и знаменитых примеров обнаружится

их интеллектуальное сходство: так много даровитых матерей и высокоодаренных сыновей. Здесь следовало бы упомянуть мать Гракхов и не только назвать Гёте, но и привести его собственное свидетельство, которое, как никакое другое, в такой грациозной и выразительной форме подтверждает учение Шопенгауэра:

Vom Vater hab'ich die Statur,
Des Lebens ernstes Führen,
Vom Mütterchen die Frohnatur
Und Lust zu fabuliren;
Urahn herr war der Schönsten hold,
Das spukt so bin und wieder;
Urahn frau liebte Schmuck und Gold
Das zuckt wohl durch die Glieder.
Sind nun die Elemente nicht
Aus dem Complex zu trennen,
Was ist denn an dem ganzen Wicht
Original zu nennen?³³⁸

Если действие природы не искажено, то между отцом и сыном существует моральное родство совсем иного рода, чем связь между сыном и матерью; поэтому сыновья – призванные мстители за отцов, как например Орест и Гамлет.

В этом месте Шопенгауэр, вероятно, имел в виду и самого себя, как третий пример такого сыновнего долга.

Силы и способности родителей к

воспроизводству с течением времени и в результате болезней слабеют и уменьшаются. Этим объясняется, с одной стороны, несходство братьев и сестер разного возраста, а с другой стороны, – сходство и "quasi-тождество" близнецов. В остальном между детьми замечается некоторое однообразие унаследованных свойств, которые не могут в свою очередь быть перенесены на новых индивидуумов без того, чтобы не исказить их особенности, а через это и сам вид; поэтому брак между братьями и сестрами противостоит, ибо он противоречит цели рода.

Человеческий род бесспорно улучшился бы, если бы путем подбора производящих индивидуумов можно было достичь того, чтобы мужчины только с хорошими волевыми и физическими свойствами сочетались с умными и здоровыми женщинами. Платон в своем учении о государстве требовал подбора производительных пар для того, чтобы получить доблестных граждан. Шопенгауэр высказывает пожелание, чтобы "всех негодяев подвергали кастрации, а всех дур запирали в монастыри" и ожидает от этого наступления нового Периклова века.³³⁹

Его теория наследственности требовала как расширения благодаря введению учения об

атавизме, то есть учения о наследственности свойств со стороны предков во втором поколении (Гёте не забыл "Urahnen"), так и естественнонаучного и физиологического обоснования с использованием множества достоверных и приведенных в порядок фактов. То и другое сделал Дарвин. В высшей степени важные данные к вопросу о наследственности и наследственных пороках людей дает новейшая психиатрия. Современная наука разглядывает в микроскоп даже рок и темную судьбу людей разложила на влияние родителей и прародителей. Через наших родителей мы проходим не только как через простой проход, но мы заново выводим их вместе с собой на свет; предки проявляются в потомках подобно призракам и выходцам с того света, под их именем ("Gjengangere"), Ибсен попытался драматически представить судьбу наследственности. Это, кажется, первая попытка такого рода.

2. МЕТАФИЗИКА ПОЛОВОЙ ЛЮБВИ

Из наследственности свойств вытекает особенность индивидуумов, которые представляют ближайшее поколение: личностей, играющих следующий акт в великой драме человеческой жизни. Чтобы не было недостатка в актерам, об этом заботится половой инстинкт. А какими должны быть актеры и каким должно быть ближайшее поколение, об этом заботится индивидуализирующий и отбирающий половой инстинкт, то есть половая любовь или Эрос.

Из ряда поколений составляется жизнь рода, бессмертное существование воли к жизни; поэтому для такой воли нет целей выше и важнее целей рода, которые достигаются благодаря половой любви и только посредством ее. Именно в этом заключается ее значение. Индивидуумы обоих полов во взаимном эротическом подборе выполняют цели рода, полагая, что они способствуют своему самому близкому, самому личному и самому высокому счастью. Достижение целей жизни без их представления способ проявления инстинкта; любовь полов, для которой нет ничего позади представления о том, что она служит целям рода, совсем иным, чем ее

личные цели, действует подобно инстинкту, она – высший человеческий инстинкт, она не познает целей, которые господствуют над ней и направляют ее, она слепа по отношению к ним; поэтому Эрот справедливо изображается с повязкой на глазах.

Цель рода, принимая образ половой любви, маскируется под личную цель индивидуумов и проявляется в виде их высшего счастья, первичное и самое высокое из всех их желаний, а поэтому в самой возвышенной форме, в самых выпренных чувствах и восторгах становится она неисчерпаемой темой всякой поэзии – лирической, эпической и драматической, предметом комедии и трагедии: Эрос играет свою роль на сокке и на котурнах.

Это вполне объясняется и оправдывается значением половой любви и того инстинкта, который составляет ее сущность, ибо ее цели, хотя и кажутся исключительно индивидуальными, в действительности оказываются бессмертными целями рода, которые как таковые далеко выходят за пределы узкого круга личного существования и настолько возвышаются над всеми другими интересами жизни, что они по сравнению с эротической целью кажутся бесконечно малыми и без

колебаний приносятся ей в жертву, – притом не только интересы жизни, но во многих случаях и сама жизнь. Кто действует во имя более высоких целей, чем собственные субъективные интересы и выгоды, все равно – сознательно или инстинктивно, тот герой или имеет в себе нечто героическое. Отсюда выходит, что влюбленные, которых наполняет Эрос, всегда являются героями в тех событиях, где они выступают, и в этом качестве они нравятся нам, возбуждают наше участие, так что мы невольно принимаем их сторону в их борьбе и столкновениях, и это зрелище, которое и в действительности, и в поэзии бесчисленное число раз развертывалось на наших глазах, не утомляет нас, а все снова и снова привлекает. Действительно, насколько простираются пределы утверждения воли к жизни, половая любовь везде относится к высшим и важнейшим целям человеческого существования. Влюбленные – это поверенные рода, они ведут его дело и являются теми героями, в которых нуждается Эрос. Есть стенания, которых не стыдится и не должен стыдиться даже самый возвышенный герой: это стенания любви по своему предмету.

Предмет любовных стенаний – недостижимость или потеря избранного

индивидуума, потеря незаменимая, превосходящая все другие страдания, во время которой гений рода глубоко стонет от горя. Еще мучительнее, нежели потеря, – презрение, горчайшая из всех мук Эроса. Даже Мефистофель не знает ничего худшего и сравнивает его с адом:

Куда похлеще эти существа,
Чем самый яростный огонь в геене.
Вот отчего всегда так жалко вас,
Несчастные влюбленные!

Недостижимая цель воодушевляет и наполняет любовные жалобы Петрарки. Такие страдания причиняет Эрос, когда охватывает душу и воображение великого поэта. Ибо ему Бог дал возможность высказать, как он страдает. Если бы Петрарка достиг своей Лауры и если бы он удовлетворил свое томление, то его песни смолкли бы, как песня птиц, когда они положили яйца.

Ибо как бы ни были трансцендентны и возвышенны чувства половой любви, во всяком случае их действительная тема – половая страсть, удовлетворение полового инстинкта с избранным индивидуумом, властное желание слить свои свойства в новом индивидууме, которое возвещает уже себя и стремится к жизни в

томительных взглядах, которыми обмениваются между собой влюбленные. В этом взаимном эротическом созерцании гений рода помышляет о будущем поколении. "Все любовные дела данного поколения, взятые в целом, представляют собой поэтому для всего человеческого рода серьезное размышление относительно "compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes"" (создания будущего поколения, которое в свою очередь является родоначальником новых бесчисленных поколений – *лат.*). "В той глубокой бессознательной серьезности, с которой два молодых человека различного пола разглядывают друг друга при первой встрече, заключено нечто совершенно своеобразное, оно проявляется в пытливых и проникновенных взглядах, которые они бросают друг на друга, в тщательном осмотре, которому подвергаются взаимно их черты и свойства. Это изучение и испытание представляет собой *медитацию гения рода* о возможном создании ими индивида и о комбинации его свойств".³⁴⁰

Инстинкт руководит выбором, то есть он направляет половое влечение на определенный индивидуум. Когда Шопенгауэр в побудительных причинах выбора различает "абсолютные и

относительные соображения", то под этим следует понимать степени индивидуализирования, которые восходят от общих свойств, присущих типу рода, до своеобразных и характерных, соответствующих индивидуальному характеру. Чем индивидуализированнее выбор, тем сильнее страсть, тем более могучи те эротические чувства, которые обычно называют влюбленностью, тем интенсивнее она сама. Эти степени восходят от простонародной Афродиты до благородной, от *λάσθημος* до *οὐρανία* (народная и небесная – *греч*). Если выбор определяется мотивами первого рода, то влюбленные говорят: "мы подходим друг другу". Если он определяется мотивами второго рода, то говорят: "мы рождены друг для друга; в мире нет другой женщины, которая была бы так создана для меня, как эта!" Отсюда опьяняющий восторг, который охватывает мужчину при виде женщины подходящей ему красоты. Эта полнейшая личная ответственность, переведенная на поэтический язык, называется "душевым родством, предустановленной душевной гармонией"! Плененная таким идеалом, половая любовь возвышается до энтузиазма, который воодушевлял Сен-Прё и Вертера.

Что касается *абсолютных* соображений выбора, то здесь прежде всего играют роль общие свойства, выгодные для зарождения, равно как и для развития, питания и сохранения будущего индивидуума, благодаря чему тип рода наследуется в наиболее цельном и чистом виде. Эти свойства по своей важности располагаются в следующем порядке: молодость, здоровье, красивая фигура, строение скелета, причем значительную роль играют маленький размер ноги, как характерная красота человеческого типа, и прекрасное качество зубов, как унаследованного орудия питания; затем известная упитанность тела, чем характеризуется телесная сила жизни; наконец, строение и выражение лица, красота носа, малый размер рта, красиво сформированный подбородок, строение лба и глаз.

Относительно *психических* признаков мужская половая любовь инстинктивно обращает внимание на интеллектуальные – они и есть наследуемые – свойства женщины предпочтительно перед нравственными. Поэтому случается, что многие злые женщины, эти вариации Ксантиппы, выходят замуж. Что же касается развития чисто женских способностей, то эти привлекательные свойства часто служат

лишь для всеобщего обозрения публики, их недостатки скрываются и, так сказать, маскируются искусственными средствами туалета, как это делается в отношении физических недостатков.

Индивидуальности того и другого пола имеют каждая свою характерную особенность, которую нельзя полностью выразить и невозможно исчерпать никаким перечислением свойств; мужественность, как и женственность, имеет свои бесчисленные степени, и между прочим такие, которые взаимно нейтрализуются, дополняют друг друга и при соединении представляют самым совершенным образом родовую единицу, или, выражаясь поэтическим языком, самого мужественного мужчину и самую женственную женщину. Высший инстинкт половой любви стремится к тому, чтобы выбрать и сочетать такие полностью соответствующие друг другу индивидуальности, из которых каждая единственная и неповторимая в своем роде. Подобное соединение – идеал половой любви, ибо он – *non plus ultra* выбирающего и индивидуализирующего полового инстинкта.

С точки зрения Шопенгауэра, этот самый избранный род половой любви является также замаскированной целью рода, а именно

инстинктивным выбором, благодаря которому избранный индивидуум, важный в интересах рода, должен найти свой путь в мир. Этот выбор, "рассматриваемый метафизически, есть стремление воли жить в качестве именно этого индивидуума". Так как этот индивидуум может происходить только от именно этих родителей, то воля жить именно с этим индивидуумом есть произвольная и непреодолимая притягательная сила, которая под видом взаимного личного выбора сводит родителей друг с другом и соединяет их в пары. Род заинтересован в существовании этого индивидуума, а отнюдь не в преступлениях, которые могут иногда ему предшествовать. Понадобились измена, убийство, нарушение супружеской верности, чтобы соединить Вирсавию с Давидом и приуготовить тот путь, единственно возможный в данном случае, по которому появился на свет Соломон. В работе "De longa vita" Парацельс намекнул на связь между письмом Урии и происхождением Соломона; Шопенгауэр воспользовался этим местом, чтобы на примере Соломона пояснить свое учение о "желании воли жить в качестве этого определенного индивидуума".³⁴¹

Как Эрос играет свою роль "на сокке" и попирает ногами все почтенные частные

интересы, особенно интересы родителей и супругов, чтобы достичь своих целей, об этом забавнейшим образом рассказывает Боккаччо в большей части "Декамерона". Какие возвышенные и трагические судьбы навлекает Эрос, ни один поэт не выражал с такой силой и ясностью, как это сделал Шекспир в "Ромео и Джульетте". Первая встреча влюбленных решает их судьбу. И Ромео, еще омраченный неудачным выбором Розалинды, замечая Джульетту, восклицает: "Поклянитесь, глаза мои, что вы еще не видали до сих пор истинной красоты!" И она, увидев Ромео, вполне уверена в своем выборе: "Если его сердце принадлежит другой, могила будет моим брачным ложем!" Почему Ромео не подождал и не потерпел подольше, отчего он не поступил обдуманнее и не проверил известие своего слуги? Тогда он получил бы письмо Лоренцо, узнал бы ошибку Валтасара, и все окончилось бы хорошо. Такие вопросы задавались нередко. Ответ на них будет таков: оттого что у Эроса глаза завязаны, а на плечах – крылья; он не только слеп, но и тороплив, очень тороплив!

И в конце концов, что другое, кроме страданий и смерти, может иметь своим результатом Эрос, это сильнейшее из всех

утверждении воли к жизни? Да ведь он даже и вооружен смертоносным луком! "В страстных взорах влюбленных уже загорается жизненная воля нового индивидуума; они – чистейшее выражение воли к жизни в ее утверждении. Как воля здесь тиха и нежна! Она хочет благополучия, спокойного наслаждения и тихой радости для себя, для других, для всех. Это тема Анакреона. Так ласково зовет она себя в новую жизнь. Но раз она достигла своей цели, мука влечет за собой преступление, а преступление – муку. Ужас и опустошение наполняют сцену. Это тема Эсхила".³⁴² Начинают действовать соблазнительные чары Елены, Парис получает награду от Афродиты за яблоко, которое было наградой за красоту, в игру вступают обольщение и похищение; затем следует многолетняя война, пожар и разрушение Трои, убийство Агамемнона, матереубийство Ореста и т. д.

В том, что влюбленные смотрят на цель рода как на вершину их личного счастья, как на максимум всех индивидуальных удовлетворений, в этом заключается иллюзия, безумие, "лучезарная химера", которой их морочит Эрос и которая характеризует именно тот слепой инстинкт, который составляет сущность половой любви. Акт полового совокупления есть "punctum

saliens мирового яйца", концентрация воли к жизни, воля как *ἐξοχήν* (это признается и подтверждается оборотом в немецком языке: *sie war ihm zu Willen* (он требует, чтобы она исполнила его желание – нем.). В акте совокупления проявляется вина, которую должен искупить рожденный индивидуум и за которую он должен заплатить своей смертью. О каждой жизни человека можно сказать то, что Шекспир заставляет говорить своего принца Фальстафу: "Ты должен природе смерть!" Отсюда то чувство вины и стыда, которое непосредственно связано с совершением полового акта, которое притупляется мало-помалу в результате повторения и привычки и в конце концов перестает ощущаться. Плиний в естественной истории называет происхождение нашей жизни "*vitae roenitenda origo*" (достойное сожаления начало жизни – лат.). Ничто не скрывается и не утаивается так заботливо в общественном и благовоспитанном кругу и ничто в то же время не бывает такой обыденной и излюбленной темой двусмысленных оборотов речи, фривольных намеков и разговоров. Когда спадает покров, мы видим перед собой шабаш ведьм на Блоксберге, как его совершенно без стеснений и открыто изобразил Гёте в своих в высшей степени

характерных "Паралипоменах к Фаусту". Чего жаждут ведьмы и черти и что им проповедует сатана в своей тронной речи, – все это одни непристойности и сальности.³⁴³

Если бы цель рода не маскировалась в образ половой любви и не стремилась бы к своему осуществлению посредством непреодолимой силы инстинкта, если бы решающее значение тут имели спокойная обдуманность, исследование и познание, то продолжению рода человеческого грозила бы опасность. Познание есть путь, ведущий к искуплению и доставляющий квиетив. Каждый новый индивидуум, рождающийся на свет, носит в себе этот источник очищения и спасения. Поэтому и причина рождения действует совсем иначе, чем его следствие: первая заключается в приманках сладострастия, последнее – в новой жизни, имеющей в себе источник спасения. Отсюда выясняется, почему именно акт совокупления, а не беременность влечет за собой чувство вины и стыда, почему первое всячески стараются тщательно утаивать, а последнюю же, напротив, гордо и открыто выставляют напоказ,³⁴⁴ если только этому не мешают посторонние мотивы страха или тщеславия (о беременной женщине немцы говорят: "*sie ist gesegneten Leibes*" и "*guter*

Hoffnung") (она в интересном положении – нем.).

Если из утверждения воли к жизни вытекает сохранение и размножение индивидуумов, следовательно, бесконечное продолжение человеческого существования, то какой род человеческого общества и справедливости в мире вытекает из этого утверждения?

Глава семнадцатая

СПРАВЕДЛИВОСТЬ В МИРЕ. ПРИГОВОР МИРА

I. ВРЕМЕННАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

1. ЧИСТОЕ ИЛИ ПРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ О ПРАВЕ. НЕСПРАВЕДЛИВОСТЬ И ПРАВО

Мы различаем два рода самосозерцания: наблюдение, обращенное вовне, и наблюдение, обращенное внутрь; первое есть эмпирическое созерцание и имеет объектом наше чувственное тело, последнее – самосознание и его непосредственный предмет (познанный субъект) – воля к жизни. В качестве объекта первого мы являемся себе очень незаметной величиной, бесконечно малой частью Вселенной, – напротив, в качестве объекта второго – колоссальной величиной, ибо воля к жизни содержится целой и нераздельной в каждой вещи.

Противоречие этих двух видов самосозерцания дает также в двух

противоречивых положениях двойной ответ на вопрос о преходящем или непреходящем характере нашего существования: я, такой-то индивидуум, предмет моего эмпирического самосозерцания, есмь нечто преходящее; я, воля к жизни, непосредственный предмет моего самосознания, есмь нечто непреходящее. Если бы эта сущность могла погибнуть в какой-нибудь одной вещи, то исчезла бы сущность всех вещей, сама первосущность, как выражается Ангелус Силезиус: "Я знаю, что без меня Бог не мог бы жить мгновенья, если я обращаюсь в ничто, он должен по необходимости испустить дух".

Как воля к жизни, наше собственное бытие является перед нами колоссальной величиной: это все во всем, единственно действительная сущность, по отношению к которой индивидуумы вне нас кажутся мнимыми существами или призраками.

Утверждение воли к жизни в этом всеобщем значении и в этих масштабах есть эгоизм: неограниченное утверждение собственной воли, из которого необходимо вытекает отрицание чужой воли, которое ею ощущается как несправедливость и в этом качестве вызывает отпор. В этом отпоре заключается *право*.

Отсюда вытекают некоторые следствия,

которые Шопенгауэр объявляет существенными и оригинальными положениями своего учения о праве. 1) Несправедливость и право относятся друг к другу, как в наших ощущениях неудовольствие и удовольствие, страдание и благосостояние: несправедливость – положительное понятие, право – понятие отрицательное, ибо оно состоит в отрицании несправедливости; если бы ее не было, не существовало бы и права. 2) Несправедливость и право суть необходимые следствия утверждения воли к жизни, следовательно, они даны уже в естественном состоянии человека, а вовсе не возникли исключительно благодаря государству и положительному законодательству. Поэтому существует чистое или нравственное учение о праве, применением которого должно быть или есть положительное учение о праве. Постулаты нравственного учения о праве вытекают из сущности воли, как геометрические постулаты – из сущности пространства. Поэтому ложно учение Гоббса, утверждавшего, что право и несправедливость условны и происходят только благодаря государству. 3) Воля нуждается в вещах и подчиняет их себе, обрабатывая их и образовывая их: поэтому не владение ими, как учит Кант, а труд есть источник собственности.

2. НАСИЛИЕ И ХИТРОСТЬ

Несправедливость, то есть отрицание чужой воли, совершается или посредством насилия, или путем хитрости. Тело, как непосредственное явление воли, есть предмет насильственной несправедливости, три ступени которого суть каннибализм, убийство и оскорбление действием, насильственное присвоение чужой собственности есть воровство. Причиненная хитростью несправедливость выражается в виде пронырливости и коварства, вероломства, обмана, измены и нарушения договора, причем в последнем случае этот вид несправедливости достигает своей вершины.

Основная форма всякой хитрой несправедливости есть ложь. Чтобы отрицать чужую волю, она идет окольным путем через интеллект последней, который она сбивает с толку и обманывает, принуждая волю другого посредством мнимых мотивов, которые она представляет его интеллекту, поступать к своей собственной невыгоде. Этот род лжи низок при всех обстоятельствах и возмущает естественное чувство справедливости. Сюда присоединяется еще то, что она из страха избегает опасности

открытого насилия; поэтому упрек во лжи заключает в себе упрек не только в несправедливости, но и в трусости.

В отпоре и воспрепятствовании несправедливости заключается право. Этот отпор есть право *самозащиты*, насильственная самооборона есть *право принуждения*, самооборона путем хитрости есть ложь по необходимости, использование которой совершается с полным правом, что Кант оспаривал, исходя из ложного понятия о долге. Равным образом и на несправедливые, навязчивые вопросы с целью выслеживания или шпионажа можно с полным правом отвечать так, чтобы задающий эти вопросы был обманут и введен в заблуждение.

3. ГОСУДАРСТВО И ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

Из утверждения воли к жизни вытекает, что никто не желает переносить несправедливость; поэтому для всех должно быть поставлено препятствие делать несправедливость, а это ведет путем соединения всех к установлению власти, которая предотвращает несправедливость и защищает от нее, а право ограждает и защищает. Это общественное правовое состояние, при котором право и сила постоянно вместе и действуют заодно, есть государство, происхождение которого находится в государственном договоре, цель которого состоит в совместной безопасности и строй которого заключается в триединстве власти – законодательной, административной и судебной.

В догосударственном состоянии люди составляют не общество, а кучу диких людей или рабов, смотря по тому, господствует ли анархия или деспотия. Государственные формы бывают или республиканскими, или монархическими, или, среднее между обоими, конституционно-монархическими; республика тяготеет к анархии, монархия – к деспотии,

конституционная монархия – к господству партий.

Подобно тому как существует чистая и прикладная математика, точно так же существует чистое (моральное) и прикладное учение о праве: оно заключается в положительном законодательстве, которое поэтому не должно санкционировать ничего такого, что противоречит чистому или нравственному праву, как деспотизм, рабство, крепостничество и т. д. Государство не создает права, как неправильно предполагают и учат, но охраняет его; оно есть в целом учреждение, обеспечивающее и защищающее, оно охраняет право извне посредством международного права, внутри – посредством частного права и по отношению к самим защитникам – посредством публичного и государственного права, которое разделяет и разобщает государственные силы. Нет ничего вреднее для общественной безопасности, чем анархия или деспотизм; поэтому для выполнения государственных целей самый благоприятный строй – конституционная и наследственная монархия, ибо конституция охраняет монархию от вырождения в деспотизм, наследственность защищает корону от честолюбивых претендентов и соединяет благо

отдельной личности и семьи с государственным благом. Даже планетная система имеет монархическое устройство, и чем выше развиты животные организмы, тем монархичнее они управляются.

Было бы целесообразно давать выход голосам политического недовольства и открыть свободой печати предохранительный клапан, но вместе с тем предотвратить посредством законов опасность, которую она влечет вместе с собой; в особенности же необходимо безусловно воспретить анонимность публикаций. Так как толпа во все времена была и остается до сих пор необразованной и глупой, то Шопенгауэр считает безумным и несправедливым выбирать судей из народа: это, по его мнению, значит пускать козла в огород. Вообще он осуждает применение английских учреждений к немецкому строю; он желает, чтобы множество немецких земель и князей было сохранено, но чтобы вместе с тем единство государства было упрочено сильной императорской властью, которая должна чередоваться между Австрией и Пруссией. Мы можем напомнить, что "Парерга", в которых высказывается этот взгляд,³⁴⁵ появились в конце 1851 г., после того как революционные и мятежные устремления к объединению в 1848 и

1849 гг. не удались и прусские унионистские попытки потерпели крушение. Пятнадцать лет спустя германский вопрос был разрешен благодаря мудрости и силе бисмарковской политики совершенно иным путем, чем тот, который мог бы показаться единственно возможным автору "Парерга". Он не был ни приверженцем великой Германии, ни политиком вообще.

В названном произведении Шопенгауэр затрагивает также *эмансипацию немецких евреев* – вопрос, уже тогда актуальный и приобретший свое важное значение двадцать лет спустя вместе с основанием новой германской империи и в наши дни имеющий противников, которые с каждым днем все более растут по числу, усердию и энергии и стараются задержать эту эмансипацию. По религиозным основаниям Шопенгауэр – самый решительный антисемит; он считает иудейскую религию и ее разновидности – "иудейские религии", как он называет их собирательным именем – за самую худшую из религий, существующих у всех культурных народов, а самой худшей считает ислам. Иудейская религия, сущность которой составляет оптимистически настроенный монотеизм, имеет в своем основании не религиозное настроение, а

национальный эгоизм, и составляет часть иудейского государственного устройства. Иудейство не является исповеданием веры; поэтому совершенно неправомерно говорить "иудейское вероисповедание"; напротив, следует говорить: "иудейская нация". Из исторических народов всего мира евреи – единственный народ, который пережил свою гибель и не может умереть, как изображает его легенда об Агасфере; среди современных народов евреи – Иоанны Безземельные, патриоты без отечества; отечество каждого еврея – остальные евреи, и связь, которая их соединяет, не уничтожается от крещения и не становится слабее; напротив, она гораздо крепче и устойчивее, чем их религиозная или политическая связь с каким-либо другим народом. Шопенгауэр один из первых перенес вес иудейского вопроса с чаши религии на чашу расы и происхождения и указал на то, что среди препятствий для эмансипации крещение не меняет решительно ничего; то, что евреи образуют государство в государстве, которое вследствие эмансипации, то есть дарования им одинаковых государственных прав, не уничтожается, а напротив, становится более сильным и могучим. Им можно дать одинаковые гражданские, но не одинаковые политические

права; последние можно им дать не ранее чем они перестанут быть расой, существующей только для себя, и пока они не германизируются путем браков на протяжении нескольких поколений. Тогда Агасфер будет похоронен. Среди "известных пороков, присущих национальному характеру евреев, – как замечает Шопенгауэр, – замечается удивительное отсутствие всего того, что выражается словом *verecundia*, бросающийся в глаза недостаток, который в мире гораздо больше помогает, чем, быть может, какое-нибудь положительное свойство".³⁴⁶

4. УГОЛОВНОЕ ПРАВОСУДИЕ

Государство не изменяет характеров, и человек в гражданском состоянии точно так же не становится неэгоистическим существом, как хищное животное, заключенное в клетку, не становится травоядным; поэтому государству приходится иметь дело не с образом мыслей, а с поступками; оно должно препятствовать несправедливости и предотвращать ее; это достигается посредством закона, который угрожает несправедливости карой, и посредством наказания, налагаемого государственной властью на преступника. В уголовном законе и его применении на основании судебного приговора заключается уголовное правосудие.

Поэтому предметом наказания является собственно не действующее лицо (то есть характер и образ мыслей преступника), а деяние: оно должно быть предотвращено. Сделанного нельзя уже превратить в неслеланное; поэтому в данном случае ничего больше не остается, как предотвратить будущий поступок или помешать ему. Отсюда следует, что наказание не может иметь в виду никакой другой цели, кроме устрашения, как учил А. Фейербах. Благодаря

наказанию, которым угрожают в силу закона, и его безусловному применению, злая воля должна чувствовать страх перед тем, чтобы совершать запрещенные поступки. Эгоистические мотивы влекут к действию, более сильные противоположные мотивы должны препятствовать его совершению. Уложение о наказаниях есть перечисление подобных противоположных мотивов.

Наказание должно служить не возмездием, а предотвращающим средством; поэтому Шопенгауэр отвергает учение Канта о воздающем возмездии в правосудии: следует наказывать, по выражению Сенеки, не "*quia peccatum est*", но "*ne peccetur*" (так как это грех; пусть не будет греха – *лат.*). Воздавать возмездие – значит мстить; устрашать – значит наказывать. Мечь относится к совершенному проступку, наказание – к будущему. Но так как убийство может быть предотвращено только смертью убийцы, то отсюда вытекает в интересах общей безопасности необходимость смертной казни, которая только тогда может быть отменена, когда перестанут совершаться убийства.

Так как предмет наказания – деяние, а цель его – устрашение, то последнее не может заключаться ни в возмездии, ни в воспитании и

исправлении виновного, как учили Краузе и его ученики, которых, по-видимому, Шопенгауэр вовсе не знал. С его точки зрения, естественно, не могло быть и речи о том, что государство может изменять и исправлять человеческие характеры; но это вполне совместимо с лишением свободы, которое должно быть так упорядочено и устроено, чтобы действовать на познавательные состояния преступников и тем самым оказывать благодетельное и исправляющее влияние на выбор их мотивов. Уголовное правосудие государства, имея в виду устрашение и предупреждение, относится к будущему: поэтому Шопенгауэр называет его временным правосудием в отличие и в противоположность к вечному.

II. ВЕЧНОЕ ПРАВОСУДИЕ

1. ВИНА И НАКАЗАНИЕ

Временное правосудие вытекает из сущности государства, вечное – из сущности мира; в первом вина и наказание не совпадают друг с другом: сначала бывает вина, потом наказание; в последнем же, напротив, они совпадают: каждая вина несет в себе наказание, каждое страдание вызвано виной. На поприще временного правосудия больше совершается несправедливости, чем искупается, на поприще же вечной справедливости ровно столько искупается несправедливости, сколько ее совершается. Если бы можно было на одну чашу сложить всю вину, *malum culpaе*, а на другую – все страдание, *malum роенае*, то обе чаши находились бы в полном равновесии и коромысло не колебалось бы. Мир есть одновременно и суд мира: в этом состоит вечная справедливость.

Но узнать про эту справедливость люди не в состоянии до тех пор, пока смотрят на мир сквозь покрывало Майи, то есть во времени и пространстве, в соответствии с *prīncipiūmi*

individuationis, благодаря чему основная воля, тождественная во всех вещах первосущность, проявляется в бесчисленных, разделенных и обособленных индивидуумах, так что здесь ничего нельзя увидеть кроме в высшей степени неравномерного и несправедливого распределения благ и зол. "За злым следит она (судьба) любовным взглядом, недоброму принадлежит земля". "Злой живет в роскоши и в радости, между тем как добродетельный изнемогает под бременем страданий. Один индивидуум мучит, другой мучится".

Между тем уже несколько более глубокое воззрение на существующий мир приводит к убеждению, что вообще не существует временного счастья, что все так называемое счастье в этом мире блуждает по колеблющейся почве и походит на пловца в маленькой лодке среди бушующего моря. Но лишь только спадает покрывало Майи, лишь только усмотрен *principium individuationis*, тотчас же становится заметным, что одно и то же существо как причиняет, так и испытывает бедствия, и что и то и другое происходит вместе – мучащее и мучимое, истязующее и истязаемое. Мудрость Вед открывает своему ученику тайну мира, проводя перед ним все явления, причем каждое

говорит ему: "Это – ты!" "Tat twam asi!". Это мистическая формула брахманизма.

2. ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ДУШ. МЕТЕМПСИХОЗ И ПАЛИНГЕНЕЗИС

Эта глубочайшая из истин, заключающаяся в существенном единстве всех явлений, может быть доступна для чувства народа только в том случае, если ему *praesens* будет представлено в форме *futurum*, настоящее в форме будущего, соединение противоположных состояний в одном и том же существе в форме *последовательности* или временного ряда, то есть представлено мифически. Тема мифического представления гласит не "это – ты!", но "этим будешь ты". "Зло, которое ты причинил сейчас, ты испытываешь на себе самом впоследствии; сейчас ты – мучитель, в будущем тебя будут мучить".

Таким образом, мистическая формула брахманизма проявляется в мифической форме переселения душ, которую Шопенгауэр превозносит как самый глубокомысленный и самый истинный из всех мифов, как *non plus ultra* мифологии. Наказание временной справедливости было устрашающим, а не воздающим. Вечная справедливость, напротив, осуществляет возмездие и в ней будущие состояния, которые должны быть пережиты в

переселении душ, являются состояниями возмездия. То, что ты сделал плохого, ты должен искупить; те же страдания, которые ты причинил другим, ты должен испытать сам. Мучитель животных появится в будущем в образе мучимого животного.

Вечная справедливость прибегает как к карающему, так и к награждающему воздаянию. Злой, в зависимости от степени его злобы, появится как пария, *tschandala*, прокаженный, крокодил и т. п., добрый, в зависимости от степени его чистоты, – как брахман, мудрец, святой; абсолютно правдивый, уста которого не запятнаны никакой ложью, достигнет нирваны, состояния, в котором нет четырех вещей: рождения, старости, болезней и смерти.³⁴⁷

Место переселения душ – это существующий действительный мир, его тема – вечная справедливость возмездия, ее цель – очищение воли до тех пор, пока не будет достигнута такая степень чистоты, которая отрицает волю к жизни и имеет своим последствием нирвану. Но перемену образов, в которой совершается переселение душ, можно представить себе в двух различных видах, которые Шопенгауэр отмечает как экзотерический и эзотерический, популярный и метафизический; первый он называет

метемпсихозом, второй – палингенезом. Метемпсихозу учат брахманизм и буддизм, но эзотерическое учение буддизма есть палингенез, в этой форме и Шопенгауэр принимает учение о переселении душ не только как мифологическое выражение, но как существенную составную часть своей собственной метафизики. Его учение о бессмертии или о бесконечной продолжительности индивидуальной жизни совпадает с этим учением.

Под метемпсихозом мы разумеем странствование души, состоящей из воли и интеллекта: индивидуум умирает и в зависимости от степени своего нравственного достоинства или вины возрождается в других телах всегда в сопровождении своего интеллекта и воспоминания о своей прежней жизни, подобно тому как о Пифагоре рассказывают, что при виде оружия Эвфорба он вспомнил, будто был некогда этим троянским героем. На такое представление о переселении душ следует смотреть как на мифологическое и эзотерическое, ибо интеллект настолько тесно связан со своим телом, что не может странствовать, проявляться вновь в различных телах и все-таки оставаться тем, что он есть. Бесконечная жизнь индивидуума, сопровождаемая одним и тем же интеллектом со

всеми его воспоминаниями, должна была бы сохранить одно и то же тело и привести к невыносимому существованию вечного жиды.

Совсем иное дело палингенез. Индивидуум умирает, чтобы никогда не возвращаться таковым; но ядро его жизни, а именно вещь в себе, воля к жизни пока не отрицает самое себя, остается нетленным. Как сон относится к индивидууму, так смерть относится к роду, к воле к жизни, этому ядру всякого бытия. Смертный сон есть Лета, куда отживший интеллект погружается со всеми своими воспоминаниями, чтобы никогда более не пробуждаться. Но пока действует воля к жизни, жизнь и настоящее обеспечены, новая жизнь и новый, свежий интеллект: "Новый день манит к новым берегам!", – восклицает гётевский Фауст, а за ним и Шопенгауэр. Таким образом, мы снова явимся в этом мире без всяких воспоминаний о наших состояниях, как иные или в иных индивидуумах; мы также увидим друг друга, но не в другом мире, а в этом. Люди, которые жили вместе с нами, возродятся вместе с нами и будут относиться к нам аналогичным образом; может быть, этим объясняются те смутные симпатии и антипатии, которые сопровождаются неясными предчувствиями, чувства, которые описывает Гёте

в одном из своих ранних писем к Шарлоте фон Штейн: "Ах, в давно отжитые времена ты была моей сестрой или моей женой. И обо всем этом в пока еще не уверенном сердце носится воспоминание".

Только Будда, Совершенный, может яснейшим образом помнить как о своем рождении, так и о рождении других. В соответствии с этим рождения являются как физические возрождения, которые предполагают уже завершенную жизнь индивидуумов. Между смертью существующих индивидуумов и рождением новых господствует таинственная связь без всякой доступной до сих пор познанию причинной связи. Чем больше умирает индивидуумов, тем больше их рождается. Опустошительные поваральные эпидемии идут рука об руку с высокой рождаемостью, как это было в XIV столетии, когда свою жатву косила "черная смерть": существует постоянное соотношение между числом смертей и числом рождений. "Здесь неоспоримым и изумительным образом выступает метафизическое начало, как непосредственное основание для объяснения начала физического. Хотя каждое новорожденное существо вступает в жизнь молодым и радостным и наслаждается ею, как каким-то подарком, но

ничего дареного нет и не может быть. Его молодая жизнь оплачена старостью и смертью отжившего существа, которое погибло, но заключало в себе нетленный зародыш, из которого и возникло новое существо: они оба – одно существо. Показать мост между ними значило бы, конечно, разрешить великую загадку. Высказанная здесь великая истина никогда не была совершенно неизвестна, хотя она не могла быть сведена к своему точному и верному значению, что возможно лишь при допущении учения о первичности и метафизической сущности воли и вторичности, исключительно органической природе интеллекта".³⁴⁸

Если древность и распространенность учения могут служить подтверждением его истинности, то нет ни одного учения, которое так подтверждало себя, как учение о неуничтожимости или бессмертии нашего существа в форме *переселения* душ, представляется ли последнее в виде метемпсиха или палингенеза. Таковы верования наших прародителей в Индии, учение Веды, древнеазиатских религий, брахманизма и буддизма, к последователям которых в широком смысле принадлежит большая часть рода человеческого, эта вся неисламизированная Азия,

учение это составляет существенную часть египетской религии, орфических мистерий, пифагорейской и платоновской философии; его проповедует в древнескандинавском и германском язычестве *Voluspa*, самая величественная из всех песен Эдды, в древнекельтской религии – друиды; она выражается даже в верованиях диких народов Африки, Америки и Австралии.

Ведь в самом деле весьма примечательно, что грубейшие и глубочайшие представления у дикарей, исполненные суеверий, и в высшей степени остроумных мыслителей, со скептическим и критическим складом ума, совпадают в признании переселения душ. Ведь даже такой скептик, как Юм, в своем посмертно изданном трактате о бессмертии объявляет, что метемпсихоз есть единственная система в этом роде, к которой может прислушиваться философия. Нам приходит на ум собственная характеристика Лихтенберга: "Я не могу отрешиться от мысли, что я умирал, прежде чем родился". И Лессинг в своем "Воспитании рода человеческого" говорит: "Но почему же не мог бы каждый отдельный человек жить в этом мире более одного раза? Неужели эта гипотеза смешна только потому, что она самая древняя? Потому

что человеческий ум, прежде чем его сбила с толку и ослабила школьная софистика, тотчас напал на нее?" "Почему бы мне не возвратиться снова, как только я буду способен приобретать новые знания, новые навыки? Или я сразу уношу столько, что не стоит возвращаться назад? Разве поэтому? – Или, быть может, потому что я забываю, что я уже существовал! Благо мне, что я забываю это! Воспоминание о моих прежних состояниях позволило бы мне плохо распорядиться настоящей жизнью. И что я должен забыть теперь, разве я должен забыть это навеки? Или потому что для меня было бы потеряно так много времени? – Потеряно? – А что же я пропущу? Да разве не всю вечность свою"?³⁴⁹

Лессинг проповедует палингenez на интеллектуальном основании, Шопенгауэр – на нравственном. В одном они сходятся оба, именно в том, что земные возрождения не сопровождаются воспоминанием о прежних состояниях и, следовательно, не сопровождаются одним и тем же интеллектом. Именно в этом и заключается разница между метемпсихозом и палингenezом. "Потому ли, что я забываю, что я уже существовал? Благо мне, что я забываю это!"³⁵⁰

Глава восемнадцатая

ОСНОВАНИЕ ЭТИКИ КАК ЕЕ ВТОРАЯ ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА

I. ОСНОВНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И ОСНОВАНИЕ ЭТИКИ

1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Страдания и ничтожность существования не могут быть большими, чем они есть на самом деле: собственно, это и образует лейтмотив пессимистического воззрения.³⁵¹ Мера страдания полностью соответствует мере виновности; все страдания заслужены, вся жизнь есть искупление и сообразно с этим мир и должен быть местом искупления и кары: в этом заключается вечная справедливость или приговор мира, который наступит не в самый последний день мира, а действовал с самого первого дня и никогда не переставал действовать; он так же стар, как сам мир. С познанием бедствий мира связано познание приговора мира, и оно взывает к воле: "Это – ты! Все это – твое дело и твоя вина! Так

ты плох, поэтому и мир печален. *Tu l'as voulu!*"

Из познания вечной справедливости становится ясно, что освобождение от уз этого места искупления и кары мыслимо только при искоренении вины; и так как всякая вина порождается утверждением воли к жизни, то и искоренить ее можно лишь отрицанием воли к жизни. Пока воля движется мотивами в ту или другую сторону, до тех пор еще продолжается ее самоутверждение. Только тогда, когда мотивы перестают действовать, наступает квиетизм, который успокаивает стихию аффектов: только тогда самоутверждение воли обращается к самоотрицанию и искупление пробивает себе дорогу.

Мы стоим непосредственно перед основным вопросом этики: мотив или квиетив? Уже было показано, что в основе эмпирического характера лежит умопостигаемая, то есть нравственная свобода, в силу которой воля может достигнуть квиетива, измениться коренным образом, привести к спасению. Вопрос о свободе человеческой воли был той первой основной проблемой этики, разрешение которой выполнил Шопенгауэр в первом конкурсном сочинении. Но эмпирические, управляемые мотивами характеры, с их индивидуальным настроением, этим деянием

умопостигаемого характера, бывают весьма разнообразны по нравственным свойствам, как и различие между хорошими и дурными людьми считается фактом бесспорным, признанным везде, в жизни и в языке. В чем же состоит и чем объясняется эта разница? Каковы принципы доброго образа мыслей и действий? Этими вопросами как своей основной темой издавна занималась любая этика, житейская и философская; они составляют "вторую основную проблему этики", которую Шопенгауэр рассматривал во втором конкурсном сочинении – "Об основе морали".

Нужно строго различать основное положение и собственно основание, принцип и фундамент морали: первое объясняет, что такое нравственность и что всюду в мире считается таковой, – последняя обосновывает предмет; первое содержит *что* (ὅ τι), последняя – *почему* (δίότι). На вопрос о принципе или об основном положении нетрудно ответить, и почти все нравственные системы сводятся к одному и тому же; напротив, на вопрос об основании ответить очень трудно, и до сих пор на него никогда еще не было дано настоящего ответа. Поэтому эпиграф сочинения гласит: "Проповедовать мораль легко, обосновать ее трудно".³⁵²

2. КРИТИКА КАНТОВСКОЙ ЭТИКИ

И кантовская этика, несмотря на ее господствующее влияние в течение двух поколений, отнюдь не разрешила вопроса: напротив, она смешала принцип с основанием; она не дала принципу такой формулировки, чтобы он выражал правильно и точно характер нравственности; она пыталась представить нравственность в трех различных формах: как абсолютную закономерность максимы, как безусловное уважение к человеческому достоинству и как автономию воли; она различала "обязанности права" и "обязанности добродетели", между тем как первые принадлежат к последним, или, точнее говоря, правильный образ мыслей и действия надо называть не обязательностью добродетели, а собственно добродетелью; она рассматривала "обязанности по отношению к самому себе" как особую категорию, между тем как подобных обязанностей вообще не существует; наконец, она чересчур широко и поэтому неправильно применяла понятие долга; объем понятия долга простирается не дальше обусловленного договором обязательства; поэтому об абсолютной

обязанности также не может быть речи, как не может быть речи об абсолютных целях, об абсолютном долженствовании, категорических императивах и т. д. Форма всех этих требований порождена десятью заповедями Моисея, теологическая мораль составляет основание кантовской этики; поэтому нечего удивляться, если из нее вытекает нравственное богословие, то есть практический разум с его постулатами.

Мы оставим без рассмотрения эту критику, потому что подробный анализ ее находится вне сферы интереса настоящего изложения и увел бы нас слишком далеко в сторону от нашей темы. Мы отметим лишь наиболее характерную основную черту этой критики: она везде нацелена против диктаторского, императивного характера кантовской этики.

Если, говорит Шопенгауэр, преувеличить характерные черты какой-нибудь вещи, то получается ее карикатура. Это можно сказать и о системах. Так Фихте, по мнению Шопенгауэра, довел до карикатуры характерные черты кантовской критики как чистого, так и практического разума: первую – в "Основах общего наукоучения", вторую – в "Системе учения о нравственности", где категорический императив играет роль судьбы; самым полным

развитием этой "системы нравственного фатализма" является "Наукоучение в его общих чертах" (1810). Предписывать человеческие настроения и поступки не является задачей морали, ее дело – объяснять их; она должна считаться с опытом, и знание людей должно быть той проверкой, которую она должна выдержать.

3. ДОБРОЕ И ЗЛОЕ НАСТРОЕНИЕ. ЧИСТАЯ И НЕЧИСТАЯ СОВЕСТЬ

Бесспорное и всеми ощущаемое основное положение нравственности можно выразить просто и точно следующим образом: "Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva" (Никому не вреди, напротив, помогай всем, насколько можешь" – лат.). В выполнении первой половины этого положения (neminem laede) заключается *добродетель справедливости*, в выполнении второй (imo omnes, quantum potes, juva) – *добродетель любви к людям*. Здесь идет речь не о той вынужденной справедливости, которую предписывают законы государства и противоположность которой они наказывают, – здесь идет речь не о законной справедливости, а о справедливости *моральной*, которую Шопенгауэр называет также свободной или добровольной. Только такая справедливость и есть добродетель, и притом добродетель основополагающая.

Противоположность этой добродетели есть *эгоизм*, единственная цель которого – собственное благо и горе и принцип которого согласно с этим гласит: "Не помогай никому – напротив, делай всем насколько можешь плохое,

если это приносит тебе пользу". Этот принцип immoralен. "Эгоизм безграничен, колоссален и возвышается над миром". "В то время как я, – говорит Шопенгауэр, – чтобы выразить в общем силу этой антиморальной потенции, думал о том, чтобы охарактеризовать величину эгоизма одной чертой, и поэтому подыскивал поистине эмфатическую гиперболу, я набрел наконец на следующую: некоторые люди были бы в состоянии убить ближнего только для того, чтобы смазать его жиром себе сапоги. Но при этом у меня все-таки оставалось сомнение, действительно ли это было бы гиперболой".³⁵³

Противоположность любви к людям составляют вражда к людям и желание им зла, из которых происходят при виде чужого счастья зависть, при виде чужого несчастья – злорадство, и если на чужое горе не только смотрят с удовольствием, но и причиняют его без всякой пользы для себя ради одного удовольствия, то тем самым проявляют злобу и жестокость, основной принцип которых гласит: "Делай всем как можно больше зла" (omnes, quantum potes, laede).

Противоположности добродетелей – пороки. Как две основные формы всякой добродетели – справедливость и человеколюбие, так точно две

основные формы всех пороков – эгоизм и вражда к людям, крайняя степень которых заключается в злобе. Из эгоизма вытекают: "алчность, обжорство, сладострастие, своекорыстие, скупость, жадность, несправедливость, жестокость, гордость, тщеславие и т. д., из вражды же к людям – недоброжелательство, зависть, злоба, злорадство, шпионское любопытство, клевета, навязчивость, дерзость, ненависть, гнев, измена, коварство, мстительность, жестокость и т. д. Первый корень – больше животного характера, второй – больше дьявольского". Это собрание пороков подобно аду Данте и Пандемонии Мильтона.

Тема любого человеческого воления в самых различных вариациях есть наше благо и страдание. Среднего между ними нет. Эта тема распадается на три вида: или дело идет только о собственном благе и собственном страдании, или о чужом страдании или о чужом благе. Собственное благо – цель эгоизма, чужое страдание – цель злобы, чужое благо – цель справедливости и любви к людям. Такая резкая пограничная черта отделяет имморальность от моральности: антиморальные побуждения", как Шопенгауэр называет их, – от "моральных". Но почему же не быть еще четвертой цели? Таковой

могло бы быть лишь собственное страдание, но не в том смысле, чтобы избегать его, а в том, чтобы принять его на себя и переносить. Но эта цель находится уже по ту сторону утверждения воли к жизни и выступает лишь после появления квиетива. Такая резкая пограничная черта разделяет утверждение воли к жизни от отрицания ее.

Так как наши настроения предшествуют познанию, а вовсе не вытекают из него, то мы узнаем свой характер и его волевое свойство только из поступков, благодаря которым он и проявляется. Что случилось, то не может уже не случиться, – это, конечно, верно и неопровержимо. Такое, выясняющееся для нас непосредственно из наших поступков достоверное знание нашей нравственной сущности есть совесть, поэтому она и начинает говорить или судить лишь после совершенного поступка, причем открыто и категорично. Ее постоянная тема есть собственный эмпирический характер: "Ты поступил так потому, что ты таков!" Из деяний справедливости и человеческой любви вытекает умиротворенная совесть, из поступков эгоистических и злобных – совесть недовольная: первая называется доброй (чистой) совестью, вторая – злой (нечистой); предчувствие последней

есть боязнь совести, голос, которым она говорит после совершения неслыханных по злобе и жестокости дел, – муки совести, как их изобразил Шиллер в образе Франца Моора, Шекспир – в образе Ричарда III. Слова Ричарда: "О трусливая совесть, как ты гнетешь меня!" характеризуют терзание совести. Слова Гамлета: "Так совесть делает из нас всех трусов!" – характеризуют боязнь совести.

II. СОСТРАДАНИЕ КАК ОСНОВАНИЕ ЭТИКИ

I. МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ СОСТРАДАНИЯ. РУССО

Чистая совесть есть следствие выраженных на деле справедливости и любви к людям. Где основание и источник последних? К этому вопросу сводится вся проблема, которую Шопенгауэр назвал "основанием морали". Тема вышеупомянутых двух добродетелей – чужое благо и страдание, если оно нас затрагивает так же близко, как наше собственное, если мы его ощущаем так же живо, как те самые лица, которых оно касается. Из такого живого и глубокого сочувствия с необходимостью и непосредственным образом происходят нравственные побуждения справедливости и любви к людям.

Теперь уже показано, что мы ощущаем свое благополучие не так сильно, как страдания, и совсем не чувствуем его, если оно стало нашим привычным состоянием. То же самое можно

сказать о чужом счастье: и оно не возбуждает в нас живого ощущения и представления, если только лица, которые переживают его, не столь близки нам, что их несчастье затрагивает нас самих. Чувствовать себя хорошо – значит не страдать, поэтому страданию было приписано положительное значение, чувству благосостояния – отрицательное. Так же относятся друг к другу несправедливость и справедливость. Отсюда вытекает, что то сочувствие, живой источник всех сострадательных настроений и поступков, существенным образом заключается в сострадании, а поэтому является основанием нравственности и познание этого его основного значения – основанием или фундаментом морали. "Сострадание есть базис всякой свободной справедливости, всякой истинной человеческой любви, единственный источник всех поступков, имеющих нравственную ценность". Оно, употребляя выражение Гёте, есть "этический прафеномен".³⁵⁴

Вместо слов "справедливость и любовь к людям" мы можем теперь говорить коротко: "сострадание" и согласно с ним обозначить три основных побуждения всех человеческих поступков как эгоизм, злобу и сострадание. Темой первого побуждения является собственное благо,

темой второго – чужое страдание, темой третьего – чужое благо. Эгоизм безграничен, злоба доходит до жестокости, сострадание – до благородства и великодушия.

Для истинного сострадания немислимо оскорблять другого и причинять ему каким-нибудь образом несправедливость: поэтому оно есть источник свободной справедливости. Я поступаю несправедливо, если искажаю суждение другого, говоря ему неправду. Бывают случаи лжи по долгу, например у врача, благородной лжи, как ложь Позы, правомерной лжи, как например ложь по необходимости и обманывание докучливых, досужих, своекорыстных любопытствующих. Живое представление причиненного страдания содействует всякому роду справедливости и препятствует всякого рода несправедливости. Несправедливость усугубляется, если защитник убивает, опекун обирает своего опекаемого, судья дает подкупить себя, вверенное имущество делает предметом расхищения и т. д.; это – вопиющие к небу несправедливости, перед которыми боги закрывают свое лицо. Такие дурные поступки свидетельствуют об отсутствии всякого сострадания и проистекают из чрезмерного эгоизма и злобы. Где еще шевелятся человеческие

чувства, там увещание – "он несчастен, не причиняй ему страдания!" – достаточно сильно, чтобы пробудить сострадание, обезоружить гнев и помешать причинению зла.³⁵⁵

Сострадание есть источник как справедливости, так и любви к людям, не в смысле эроса, но в смысле ἀγάπη, caritas, pietas, которая простирается на все способные к страданиям существа, а следовательно, и на животных, которых человеческая жестокость обрекает на несказанные мучения. Чтобы представить наглядно на ужасающих примерах человеческую жестокость как крайнюю противоположность всякому состраданию, Шопенгауэр указывает на торговлю рабами, на инквизиционные суды и на мучительство зверей. Альба казнил в Нидерландах 18 000 человек, в Мадриде в течение трех веков в муках погибли на кострах 300 000 еретиков; еще в 1839 г. было указано, что число рабов в Америке ежегодно увеличивалось почти на 180 000 негров, причем при ловле и перевозке их погибали жалкою смертью еще свыше 200 000.³⁵⁶

Теперь ясна истина и ее противоположность: деяния справедливости и любви к людям основываются на сострадании, дурные поступки эгоизма, злобы и жестокости – на

противоположности сострадания или на его полном отсутствии. Из предшествующих философов-моралистов Шопенгауэр признает только одного, который правильно понял эту основу морали: это – Ж. Ж. Руссо, "величайший моралист всего нового времени, глубокой знаток человеческого сердца, питомец природы". Уже в трактате "О происхождении неравенства между людьми" он выделял сострадание (pitié), как единственную естественную добродетель, которой не мог бы оспаривать даже самый крайний противник учения о добродетели и которая включает в себе источник всяких социальных добродетелей. В четвертой книге "Эмиля" Руссо выводит сострадание из чувства нашего единства со страждущим существом: мы отождествляем себя с ним таким образом, что разрываем узкий круг нашего я, выходим из этого круга и страдание ближнего чувствуем в своей душе ("сердцу человеческому свойственно ставить себя на место не тех людей, которые счастливее нас, но только тех, которые больше нас заслуживают жалости").³⁵⁷

В этом действительно заключается сущность сострадания. Под этим отнюдь не следует разуметь то безразличное филантропическое участие, с которым сожалеют о чужом несчастье и

горе, но в то же время очень приятно чувствуют себя в своей собственной шкуре, – это глубокое чувство существенного единства всех явлений. Разрывается покров Майи, который держит в плену и затемняет взор эгоиста: последний кажется сам для себя единственным я в мире, а все остальные индивидуумы являются как не-я. Эта пропасть между я и не-я, которая мерещится ему, есть не только основание, но и основное заблуждение эгоизма, бельмо на его глазах. Существует познание, при свете которого растворяется это бельмо.

Сострадание есть основание всех нравственных или неэгоистических поступков, как эгоизм – основание всех безнравственных или эгоистических. Но что же есть основание самой морали? На чем основывается основание морали? Этот вопрос выходит за пределы этики, и на него можно дать только метафизический ответ. Если бы физической и материальный порядок вещей был единственным и окончательным, то время и пространство были бы вещами в себе и корнями явлений, тогда бы множественность и разделенность последних были бы существенными и неискоренимыми, а равным образом и точка отправления эгоизма, который между собственным индивидуумом и всеми

остальными видит ту пропасть, которую нельзя представить себе шире; тогда бы чувство существенного единства или тождества лиц, выражающееся в сострадании, было бы явлением не только таинственным, но и невозможным.

Но на деле это не так. В действительности время и пространство – не вещи в себе, но способы представления; они не корни, а только формы явлений; поэтому сущность последних не зависит от времени и пространства, следовательно, свободна от всякого множества: единое во всем, εν και παν. Глубочайшее основание сострадания есть сама внутренняя сущность мира: всеединое, – тема всякой истинной метафизики, бесконечное размышление всех глубоких мыслителей, основное учение мудрости Вед, равным образом Пифагора, элеатов, Плотина, Скота Эригены, Бруно и Спинозы, учение которого отождествляли с учением о всеединстве. В послекантовскую эпоху Шеллинг возобновил это учение в своей системе, эклектически составленной из теософии Плотина, мистики Якова Беме, пантеизма Спинозы и учения о свободе Канта. В действительности же обосновал его Кант своим открытием идеальности времени и пространства и соединения умопостигаемого и эмпирического

характера – эти учения являются "двумя крупными алмазами в венце кантовской славы".³⁵⁸

Так как основание морали происходит из глубочайшей сущности мира, то Шопенгауэр называет сострадание таинственным явлением, ибо в нем обнаруживается мировая тайна; отсюда непосредственная связь между этикой и метафизикой и значительность наших нравственных поступков. Подобно тому как деяния злобы и жестокости составляют практическую вражду и злорадство, так точно всякое истинное и чистое благодеяние есть практическое сострадание, а оно, как и вся основанная на нем этика, есть практическая мистика! Этическая значимость наших поступков распространяется также, и причем в выдающейся степени, и на последнее событие, то есть на умирание, на созерцание смерти, на переживание смертного часа. Внезапная неожиданная кончина справедливо считается, по церковному воззрению, несчастьем, которое лишает нас нравственной значительности смерти. Лицо смерти часто с неудержимой силой пробуждает потребность умереть с ощущением единства, а не разлада с другими, уладить содеянную несправедливость, примириться со своими

врагами. Чистая совесть есть подушка, на которой не только хорошо спится, как говорит пословица, но и хорошо умирается. Перикл, как рассказывают, заявил в смертный час, что ему послужит утешением, что он ни одного гражданина не заставил носить траур.³⁵⁹

Мы бы совершенно не поняли философа, если бы его этику приняли за руководство к добродетельному поведению и в этом смысле поняли отношение теории и практики. Как эстетика не в состоянии производить гениальных и изящных людей, так и этика не может создавать добрых и сострадательных людей. Эти нравственные свойства принадлежат характеру и не создаются образованием, но бывают только природными. Как бы ни были различны во всем прочем гений и добродетель, умение и воление, но в одном они сходятся, а именно в том, что им нельзя научиться. Можно иметь голову, полную нелепых суеверий и туманных представлений о себе самом и о мире, но в то же время быть и оставаться святым, и наоборот, с самым продуманным учением и прославлением святости можно быть и оставаться эгоистом *in folio*.

2. СОСТРАДАНИЕ И ЛЮБОВЬ

Сострадание и любовь тождественны. Всякая любовь есть сострадание, ибо любимое существо подвержено страданию и живет в мире, наполненном страданиями; поэтому ласки невольно принимают так часто тон сострадания. Женщина по природе больше способна к состраданию, нежели мужчина. Из сострадательной любви женщины может произойти эротическая любовь, из *caritas – amor*, и это трогательное явление чудесно изображено у Шекспира в образах Дездемоны и Миранды. Сострадание Дездемоны вызвало любовь Отелло:

Я ей своим бесстрашьем полюбился,
Она же мне сочувствием своим.
Так колдовал я.

Рассказ об опасностях и страданиях наполнил ее сердце удивлением и внутренним участием:

Когда я кончил, я был награжден
За эту повесть целым миром вздохов.

Это сострадание было началом ее любви. *Pietà* породила Эрос.

3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПЛАЧА

То обстоятельство, что страдание нередко выливается в слезах и является их единственным источником, побудило философа неоднократно выяснять их психологическую взаимную связь, явление и происхождение *плача*.³⁶⁰ Источником слез является не переживаемое в ощущении горе, но повторение его в рефлексии, живое представление страдания, будь оно чужое или свое. Вследствие этого мягкое сердце и живое воображение являются двумя условиями, без которых не текут слезы: жестокосердые и лишенные фантазии люди не плачут. Мы плачем о чужом страдании, если ощущаем его самым близким образом, не только так, как будто бы оно было нашим собственным, но так близко и живо, что оно становится нашим собственным, что мы сами являемся страдающими лицами. Глубочайший источник сострадания является также источником плача; поэтому основание последнего есть сострадание к самому себе, прямое или косвенное. Это сострадание, правильно понятое, имеет не эгоистический, но мистический характер. "Это – ты!" – учит мудрость Вед.

Существенное здесь в том, что мы возвышаем страдание в свое сознание и представляем его живейшим образом, благодаря чему оно достигает той высоты, откуда рождается источник слез. В смутном состоянии горя мы подавлены, лишены представлений, слез, утешения; в тот момент, когда мы его хотим высказать и изобразить своим участливым друзьям, что мы ощущали, перестрадали, утратили, у нас останавливается голос и поток слез облегчает отягченную думами душу; или мы слушаем, как другой высказывает, изображает, объясняет наши страдания. Дети, если с ними случается горе, плачут тем сильнее, чем более им сочувствуют. Один клиент, услышав свою судьбу в изображении красноречивого защитника, разразился слезами и сказал: "Я и не знал, что я так много выстрадал". Есть превосходный пример в гомеровском рассказе в конце восьмой книги Одиссеи. Когда Одиссей при дворе царя Феаков услышал из уст певца рассказ о разрушении Трои и хвалу своим собственным подвигам, тогда ему представился более ясно, нежели любое его собственное состояние, весь контраст между героем и страдальцем, между тем, что он совершил, и тем, что он вынес, между своим прошлым и настоящим – и он заплакал, стараясь

скрыть свои слезы. В галерее на *Capo di Monte* в Неаполе Шопенгауэр видел изображение этой сцены и воспользовался этим примером для иллюстрации своего учения о плаче – примером, трогательнее и возвышеннее которого трудно подыскать. И подобно тому как слезы возникают из сострадания, точно так же они обычно возбуждают сострадание и обезоруживают гнев.

Чувствительные люди не могут видеть, как другие плачут, и боятся вида слез.

Из сострадания к самому себе можно также проливать слезы радости. Если влюбленные после долгой, в высшей степени тягостной разлуки наконец встречаются снова друг с другом, то в такой счастливый момент состояние их прошлого страдания, томления, лишения, тревоги и прочее может с такой силой нахлынуть в их сознание и овладеть им, что они разражаются слезами.

Шиллер превосходно изобразил в "*Bürgschaft*" такой момент, который одновременно является испытанием самоотверженнейшей и вернейшей дружбы: "Оба распростертые в объятиях плачут от горя и радости. За слезами не видно глаз".³⁶¹

Превращение чужого страдания в свое собственное есть таинственный процесс сострадания, который совершает свой путь через

чувство к воображению или через него к чувству и благодаря им обоим приводит к сочувствию к самому себе, которое и является источником слез.

Глава девятнадцатая
ОТРИЦАНИЕ ВОЛИ К ЖИЗНИ.
ОТНОШЕНИЕ УЧЕНИЯ ШОПЕНГАУЭРА
К РЕЛИГИИ И РЕЛИГИЯМ

Однако основной вопрос этики еще не разрешен. То, что отличает добрую волю даже в ее высшей форме – благородстве и сердечной доброте – от отрицания воли к жизни, есть утверждение мира, рука об руку с которым идет утверждение воли к жизни; между тем как отрицание последней имеет целью и своим следствием то отрицание мира, которое включает в себя искупление мира, а это касается последних вещей, объяснение которых составляет как бы эсхатологию учения Шопенгауэра. Искупление мира составляет тему религии или этики в самом глубоком смысле слова, почему мы и обозначили утверждение и отрицание воли к жизни как основной вопрос этики. Ибо ее более узкое понимание в конце второго из конкурсных сочинений приспособлено к поставленному вопросу; наше же изложение соответствует четвертой книге главного произведения.

I. СТУПЕНИ ДОБРОЙ И ЗЛОЙ ВОЛИ

I. СИЛЬНАЯ, ЗЛОБНАЯ, ЗЛАЯ И ДЬЯВОЛЬСКАЯ ВОЛЯ

Между доброй волей и отрицанием воли к жизни нет пропасти, через которую пришлось бы перескакивать громадным прыжком, но угадывается ряд ступеней, который ведет к цели прогрессирующими и последовательными возвышениями доброй воли. И злая воля имеет свои степени. Оба ряда степеней совершенно противоположны друг другу и до некоторой степени параллельны, каждая из них имеет свое *non plus ultra*, каждая из них стремится в своей вершине к уничтожению мира: ряд ступеней злой воли в крайнем эгоизме, крайней злобе и жестокости, а ряд ступеней доброй воли в крайнем самоотречении и искуплении мира. Представим себе эти ступени с двух сторон.

Всякое воление есть постоянное стремление, вихрем несущееся от удовлетворения к удовлетворению: поэтому основная черта утверждения воли к жизни на высоте человеческого бытия есть сильное и требующее

очень многого желание, которое уже как таковое носит в себе неугасимое ощущение недовольства и муки; сюда присоединяется чувство единственной реальности собственного я, то есть эгоизм с его естественной тенденцией к отрицанию чужой воли или к несправедливости. В этом заключаются два основных элемента злой воли: сильное и требующее очень многого желание – один, эгоистическое воление, направленное к несправедливости, – другой. Уже из первого элемента следует постоянное недовольство своим собственным состоянием, в сравнении с которым столь многие находятся в гораздо лучшем положении: чувство лишения, из которого при виде чужого благополучия тотчас же возникает зависть. Сильная воля, уже болезненно возбужденная чувством собственного недовольства и лишения, еще болезненнее уязвляемая созерцанием чужого счастья и чужого довольства, становится злобной, для нее вид чужого несчастья и страдания является смягчением и утешением. Из зависти возникает злорадство, и зависть и злорадство так близки друг к другу и генеалогически настолько родственны, что вряд ли можно вместе с Шопенгауэром назвать последнее дьявольским, так как первую надо считать вполне человеческим

явлением.

Если же злобная воля чувствует удовлетворение от чужого страдания, то не должна ли она быть весьма склонной к тому, чтобы стремиться создать для себя именно такое представление, то есть причинить кому-нибудь страдание? Конечно, переход от теоретического злорадства к практическому – большой прогресс зла, но если людям приходится отмщать за свое собственное страдание, за выстраданную несправедливость, то в любом случае корень злого поступка есть еще естественный, только потворствующий своему благу эгоизм.

Эта сильная и злобная воля, которую не может успокоить никакое удовлетворение и никакое наслаждение насытить, достигает только тогда своей ужасающей высоты, когда вид чужих страданий является единственной утехой, к которой она стремится без всякой корыстной цели, только ради наслаждения чужими страданиями. В этом заключается кровожадность, бескорыстная злоба и жестокость, характеризующая дьяволов в человеческом образе. Эгоизм достигает своей вершины в желании: "Pereat mundus, dum ego salvus sim!" (Пусть погибнет мир, лишь бы я был здоров – лат.). Если бы было возможно, он привел бы в

исполнение этот обвинительный приговор, чтобы видеть мучение всех. Ведь желал же чудовищный Калигула одной головы для мира, чтобы ее можно было отрубить! Разновидностью такой злобной мании величия, ужаснейшей и самой интересной в психологическом отношении, является безумие цезарей. Шопенгауэру не следовало бы наряду с Калигулой и Нероном называть Робеспьера, так как злоба и жестокость этого человека происходили из некоторого рода своекорыстия, которое он вместе с другими ошибочно принимал за добродетель. Только человек мучит ради того, чтобы мучить, ради одного удовольствия от чужого мучения: он – "l'animal mechant par excellence" (животное злобное по преимуществу – франц.).³⁶²

2. СПОКОЙНАЯ, СПРАВЕДЛИВАЯ И ВЕЛИКОДУШНАЯ ВОЛЯ

Если первым основным элементом злой воли было требующее очень многого и сильное желание, то его противоположность, спокойствие, есть первый основной элемент доброй воли. Эгоизм создает громадную пропасть между своим и чужим я, он говорит: "я и не-я"; добрая воля делает между своим я и чужим гораздо менее значительное различие, чем это бывает в других случаях; она говорит: "я и в каждом другом еще раз я". Тенденция к отрицанию чужой воли, то есть к совершению несправедливости, была вторым основным элементом злой воли. Противоположная тенденция или стремление не делать кому-нибудь другому несправедливости было вторым основным элементом доброй воли, поэтому спокойствие и справедливость, причем к последней следует также отнести и честность, составляют два фактора доброй воли. Несправедливых людей подавляющее большинство, справедливых – ничтожное меньшинство. "Быть честным, – говорит Гамлет, – значит быть избранником из десяти тысяч".

В стремлении не делать несправедливости

добрая воля доходит до того, что при столкновении прав бывает скорее готова усомниться в своем собственном праве, нежели отрицать чужое, и скорее готова сама перенести несправедливость, нежели причинить ее другим; и так как труд является единственным источником собственности, она готова усомниться даже в законности своего собственного унаследованного владения; она стесняется даже принимать услуги от других и пользоваться их силами для сохранения своих, вот почему Паскаль, насколько только мог, выполнял сам все, что касалось его личных потребностей.³⁶³

Таким образом, добрая воля достигает того, что принимает в чужом благе совершенно бескорыстное участие, гораздо большее, нежели в своем собственном; из этого чистого доброжелательства происходит расширение души, великодушие, которое совсем не думает о своей собственной личности, а только о других и поэтому не колеблется принести в жертву собственное счастье и жизнь благу высшего целого, благу народа и отечества, как об этом свидетельствуют нравственные подвиги Копра, Леонида, Деция Муса, Регула, Арнольда Винкельрида и т. д. Так же великодушно

самопожертвование с целью подкрепить значение важных истин, служащих для интеллектуального облагорожения человечества, каковы мученические кончины Сократа и Бруно.

Если мы сравним злую волю на ужасной высоте жестокости и кровожадности с доброй волей на возвышенной вершине великодушия и благородства, то увидим: там желание иметь возможность мучить всех, чтобы наслаждаться этим, здесь – желание делом помогать всем и умереть ради их блага. Благодетеля человечества наполняет глубокое спокойствие доброй совести, между тем как тех дьяволов в образе человеческом мучат угрызения совести, ибо они должны чувствовать невозможность собственного спасения; они находятся в том аду, который готовят другим.

II. САМООТРЕЧЕНИЕ И АСКЕЗА

1. УМЕРЩВЛЕНИЕ ВОЛИ

Самоотречение, которое проявляется в поступках благородного и великодушного настроения, стоит уже на границе утверждения воли к жизни и мира как ее проявления; ближайший подъем доброй воли уже выходит за эту границу: вместо относительного самоотречения, которое собственное счастье и собственную жизнь приносит в жертву благу народа, отечества, человечества и поэтому еще заключает в себе утверждение мира в лучшем смысле слова, наступает полное самоотречение, которое доходит до самоотрицания, то есть до отрицания воли к жизни, ибо она есть наше сокровеннейшее я, стало быть, оканчивается прекращением всякого воления, ибо воля и воля к жизни тождественны. Полное самоотречение в своем завершении есть "полное безволие".

Собственно, адекватное проявление этого отрицания воли есть *аскеза*, полная и выразительная противоположность всякого насыщенного утверждения воли, переполненного

стремлением к жизни. Воля к жизни есть воля к сохранению индивидуума, к размножению рода и к исключительному господству собственного я, поэтому роскошное утверждение воли проявляется в обжорстве, сладострастии и в безмерном эгоизме, который находит удовлетворение только в причинении несправедливости; напротив, аскеза выражается в скудном питании, совершенном целомудрии, добровольной бедности, охотном перенесении несправедливости. Здесь человек уже не довольствуется тем, что он воздерживается от несправедливости; он уже не хочет и защищаться от нее, воздавать за нее; напротив, он готов охотно и радостно переносить всякую несправедливость, отвечать на несправедливость добрым делом, на причиненное оскорбление и посмеяние – смирением и покорностью. Теперь спокойствие переходит в бесконечную кротость и терпение. Аскеза есть *"намеренное* сокрушение воли путем отказа от приятного и изыскивания неприятного, добровольная жизнь покаяния и самобичевания ради полного умерщвления воли".³⁶⁴

2. ОТРИЦАНИЕ САМОУБИЙСТВА

Отрицание воли к жизни не есть отрицание жизни, самоотрицание не есть самоуничтожение. Было бы очень крупной ошибкой смешивать то и другое и думать, что самоубийство есть кратчайший путь к цели, избегание долгого пути и неприятностей аскезы. Как будто бы ее нужно избегать, а не переживать и претерпевать ради нее самой! Здесь уместно окончательно решить вопрос о самоубийстве с его бесконечными разъяснениями pro и contra, которые всегда играли в философии такую заметную роль.

Ошибочно было бы рекомендовать самоубийство как самое быстрое и верное средство для освобождения от жизни; равным образом ошибочно осуждать его, как безбожный поступок или запрещать его как противный долгу. Клеймить поступок самоубийцы церковным отлучением и совершать по отношению к его трупам отмщение посредством лишения его церковных почестей – значит поступать по-варварски и бессмысленно. Человеческая жизнь не имущество, данное в долг или в пользование, но дело своей собственной воли; она не есть также работа, которую мы

обещали выполнить и которая нас обязывает, а только в этом случае неисполнение ее было бы противно долгу, как учат нравственное богословие и Кант. Наконец, очень распространенный упрек, что самоубийство есть дело трусости и страха, нельзя признать справедливым без всяких оговорок, чтобы не показалось, будто самосохранение и любовь к жизни – какой-то особенный подвиг храбрости и похвальное доказательство мужества, ибо в этом случае трусы могли бы в конце концов показаться героями в сравнении с самоубийцами.

Чувство, которое в самоубийстве видит в корне извращенное и бессмысленное действие, совершенно справедливо, но ходячее объяснение этого чувства совершенно неверно. Самоубийство есть самая крайняя противоположность отрицания воли к жизни и его выражения в аскезе: аскет бежит от наслаждения, самоубийца – от страдания жизни, он отрицает жизнь только при известных условиях, которые делают ее тяжелой или невыносимой для него, он не может жить без обладания такой-то возлюбленной, без наличности такого-то состояния, без сохранения такого-то общественного положения и почета, без приволья телесного благополучия и т. д.; он желает счастливого, приятного существования

для себя, а не несчастного, скудного, обремененного лишениями, быть может даже нравственно разбитого, терзаемого угрызениями совести; он хочет только счастливой и свободной от страданий жизни; таким образом, именно сильнейшее утверждение воли к жизни влечет самоубийцу к его поступку: он перестает жить, потому что не может перестать хотеть.

Воля и воля к жизни тождественны; воле обеспечена жизнь; поэтому нет поступка, который был бы настолько мало способен устранить жизнь и избавить от нее, как самоубийство. Самоубийца хочет жизни; только он не хочет ее такой, как она есть и может быть, жизни, исполненной страданий; поэтому он отрицает это индивидуальное явление воли в безумном убеждении, что этим он уничтожит саму волю, сущность и корень существования. Поэтому Шопенгауэр называет самоубийство: "шедевр Майи, как самое вопиющее выражение противоречия воли к жизни самой себе".

Если бы самоубийство могло вести к избавлению! "Если бы можно было успокоить себя одним ударом кинжала! О, как этого нужно было бы желать тогда!" Но самоубийца не прогоняет жизнь, он ее не уничтожает, потому что он ее утверждает; он будет жить долее и снова

будет сниться ему сон жизни. Вот смысл знаменитого монолога в "Гамлете":

Уснуть?
 Но если сон виденья посетят?
 Что за мечты на смертный сон слетят,
 Когда страхнем мы суету земную, –
 Вот что страшит нас.³⁶⁵

3. СВЯТОСТЬ И ИСКУПЛЕНИЕ

Добродетель ведет через усиление доброй воли к аскезе. Добродетельно настроенный, одушевленный чистейшим доброжелательством и благородным стремлением жертвовать собой ради других уже перестал желать чего-нибудь для себя самого; он еще утверждает волю к жизни, ибо стремится содействовать великим целям, которые считаются в мире высшими, но он уже отрицает всякое эгоистическое воление. Аскетически настроенный человек со своим скудным питанием, совершенным целомудрием, добровольной бедностью, неистощимым терпением, безграничным смирением и радостной надеждой на смерть отрицает вообще всякое воление. В мире больше нет, нет решительно ничего, к чему бы лежала его душа. Добродетель убивает эгоистическую волю, аскеза – *своеволие*; а так как тело есть непосредственное проявление воли, то скудное питание имеет прямым последствием таяние тела, а добровольное голодание – угасание жизни: это не самоубийство, но добровольная смерть.

Цель добродетели, которая переходит границы последней, есть *аскеза*, цель аскезы есть

освобождение от мира, от воли, то есть *святость* и искупление. Вместе с волей исчезает фокус воли, половой инстинкт и сладострастие; поэтому полное целомудрие – характерное проявление аскезы; свято настроенный субъект, насколько от него зависит, совсем не содействует продолжению человеческого существования; если бы все так думали и поступали, как он, то исчезло бы человечество, это совершеннейшее из всех явлений воли. Ибо вообще нет никаких других явлений, кроме явлений воли, и никаких более высоких, чем явления человеческого существования, так как в последнем воля достигает своего самопознания и завершает его.

Если исчезнет совершеннейшее из всех явлений, то не увлечет ли оно за собой и низшие явления? Мир есть "человек со всем его окружением". Не последует ли за человечеством мир животных, интеллект, мир как представление, а равным образом и мир, лишенный представлений! Если исчезает воля, то более уже нет ничего, что могло бы проявиться, исчезает также и мир: тогда наступает состояние искупления. Ибо мировое искупление заключается в искуплении от мира. Тогда не будет ничего, кроме Бога, выражаясь языком христианских мистиков, кроме нирваны, как

говорят буддисты.

Таким образом, человек является искупителем мира. Его искупление включает в себя искупление всех созданий и увлекает их за собой. Поэтому "изумительно глубокий мыслитель" Ангелус Силезий говорит: "Человек, все любит тебя, вокруг тебя все толпятся. Все стремится к тебе, чтобы прийти к Богу!".

Совершенно в том же смысле вещал Мейстер Экхарт, отец немецкой мистики: "Завещаю это именем Христа, сказавшего: И когда я вознесусь от земли, все привлеку к себе" (Иоанн. XII, 32). Так добрый человек должен возносить все вещи к Богу. Это подтверждают нам учителя – все твари созданы ради человека. "Так все твари доброму человеку на пользу: одну тварь в другой несет добрый человек к Богу".³⁶⁶ Святость ведет к искуплению. Эта цель самая возвышенная, единственно желательная. Поэтому путь к ней самый трудный и упорное шествование по этому пути – самое редкое явление. Ибо, как говорит Спиноза, "*omnia praeclara tarn dif f icilia, quam rara sunt*" (Но прекрасное так же трудно, как и редко" – *лат.*). Мир постоянно привлекает к себе и соблазняет большинство сойти с тернистого и трудного пути, если оно один раз ступило на него, и вернуться в водоворот мирской жизни.

Отречение от мира трудно. Кто имеет и владеет, тот захочет удержать и увеличить свое имущество. Имеющие – это вместе с тем желающие иметь. Поэтому "блаженны нищие!". Потому-то Иисус сказал: "Легче верблюду пройти через игольное ушко, нежели богатому войти в царство небесное".

Святые – *победители* мира, в сравнении с ними завоеватели мира являются бичом и архидьяволами человечества. Первые возвещают и воплощают мир, который выше всякого разума, последние поднимают внутреннее несогласие, раздор на их вершину и разжигают среди народов, следовательно, в громаднейшем и ужаснейшем размере, *bellum omnium contra omnes*. Поэтому и жития святых гораздо значительнее, важнее и больше заслуживают внимания, чем истории Ливия и Плутарха. "Не завоеватель мира, а победитель его есть величайшее, важнейшее и значительнейшее явление, которое может показать мир".³⁶⁷

III. КВИЕТИВ И ПУТИ К СПАСЕНИЮ

I. ПРИМЕРЫ ДЛЯ ПОДРАЖАНИЯ НА ПУТИ К ЦЕЛИ

Даже с точки зрения этики гораздо поучительнее указать на примеры, которые воплотили в себе аскезу и святость, нежели представлять и описывать их только в понятиях; иллюстрация этого учения будет гораздо понятнее, чем его демонстрация.

Поэтому Шопенгауэр ссылается прежде всего на Будду и Иисуса, основателей двух величайших мировых религий, на индийских и христианских кающихся, которые при таком огромном различии стран, народов и характеров представлений показывают такое большое совпадение в настроениях и образе жизни, на христианских отшельников и монахов, среди которых он совершенно особенно подчеркивает роль Франциска Ассизского, это истинное олицетворение аскезы, как описана его жизнь Бонавентурой, на христианских мистиков Экхарта, Таулера и автора "Немецкой теологии", на Михаила Молиноса, основателя квиетизма

(1675), его ученицу г-жу Гюйон и на ее автобиографию (1720), на Фенелона, который принял святых под свою защиту изложением их основных побуждений ("Explication des maximes des saints" 1697), на гётевские "Исповеди прекрасной души" и его описание жизни Филиппа Нери и т. д.

2. МОТИВЫ И КВИЕТИВ

Пока воля еще хочет чего-нибудь, того или другого, она поступает по мотивам, причем они, в зависимости от настроения, могут быть самыми низкими и подлыми или самыми возвышенными и благородными. Насколько простираются мотивы, воление и поступки по закону основания, настолько же господствует утверждение воли к жизни; поэтому нет никакого мотива для отрицания воли; ибо отрицание заключается в неволеии, в прекращении всякого воления, следовательно, в том, что ничего вообще более не желается. Мотивы суть побудительные причины, которые как таковые двигают волю, тревожат ее, создают ее приливы и отливы. А то, что не волнует более и не беспокоит воли, а напротив, успокаивает ее, полностью и навсегда ослабляет бурю аффектов, производит полную тишь и гладь в душе, тот мир, который выше всякого разума: это уже не мотив, но квиетив (выражение это заимствовано Шопенгауэром у молинистов). Мотивов много и они разные. Квиетив только один и производит только одно – искупление от мира. Мотивы простираются настолько же, насколько и утверждение воли к жизни; квиетив

имеет своим непосредственным следствием отрицание ее.

3. ЭТИЧЕСКИ-ГЕНИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ КАК ПЕРВЫЙ ПУТЬ СПАСЕНИЯ

Как мотивы, так и квиетив проходят путем познания, с той лишь разницей, что один род познания возбуждает и подстрекает волю, а другой умиротворяет и успокаивает ее. Мотивы суть познанные причины, они подчинены закону основания, они имеют своим исходным пунктом интересы воли, а своей темой – отношения между волей и объектами вне ее (лицами и предметами): поэтому их сцена – мир, каким он является под покровом Майи, то есть конкретный мир в его бесчисленной множественности. Словом, предпосылка мотивов есть самопознание воли, как она проявляется во времени и пространстве; предпосылка квиетива, напротив, есть самопознание воли, какова она есть сама по себе, независимо от времени и пространства. Сама по себе воля есть всеединое, она есть единая тождественная во всех вещах первосущность, проявление которой составляет полный страданий мир, который есть результат утверждения воли к жизни, требующего очень многого и могучего воления, которому соответствует мера страданий. Если бы воля была

еще беспокойнее и сильнее, чем она есть, то страдания были бы еще больше и еще страшнее и мир был бы истинным адом.

Это познание есть предпосылка квиетива: познание бедственности мира – не в частностях, а в целом, познание и источника этой бедственности, именно – требующего очень многого и могучего воления, которое имеет свое основание единственно в утверждении воли к жизни; воля же есть сущность мира и ядро всех явлений.

Источник страдания полностью и навсегда иссякнет, если прекратится сильное воление. А это значит – успокоить или уничтожить волю. Да и какое иное действие кроме этого могло бы оказать глубочайшее самопознание воли, то есть познание ее сущности и ее явления в мире? Надо хорошо понимать характер такого познания. Оно не складывает шаг за шагом, не исследует и придумывает, а как бы одним взглядом проникает в суть дела до самого его сокровенного основания: оно не демонстративно, оно интуитивно. Подобно тому как поэт в одном событии познает и изображает сущность и судьбу характеров, трагическое значение мира, так и тут достаточно взглянуть в исполненную страданий жизнь, чтобы познать этическое значение мира:

бедственность мира, потребность искупления, единственно возможное спасение. Достаточно было увидеть одного нищего, одного дряхлого старика, одного больного, один труп, чтобы сын Шакьи внезапно переменялся и из знатного светского человека превратился в ничтожного нищего, отшельника и искупителя мира: он стал Буддой. Поэтому Шопенгауэр называет такое познание, составляющее начало квиетива, этически-гениальным.

В этом познании соединяются три направления. Оно поворачивает волю и приводит к ее отрицанию; в этом состоит квиетизм, следствием отрицания воли является отрицание своеволия: в этом заключается аскеза, тема этого глубочайшего самопознания воли есть существенное единство всех явлений: в этом заключается мистицизм. Послушаем самого философа: "Квиетизм, то есть отказ от всякого воления, аскетизм, то есть преднамеренное умерщвление собственной воли, и мистицизм, то есть сознание тождества своей сущности с сущностью всех вещей или ядром мира, находятся в тесной связи друг с другом, и тот, кто исповедует одно из них, постепенно, даже без определенного намерения, приходит к признанию другого".³⁶⁸

Даже если бы философ не указывал на это выразительным образом, мы должны были бы припомнить, что уже встречались в его учении с познанием, которое освободилось от воли и погрузило ее в глубокое забвение: это было то свободное от воли созерцание, предметом которого были мировые идеи, которые гений художника открывает и изображает самым ясным образом. Тогда вопрос шел об эстетически-гениальном познании, теперь об этически-гениальном, для которого страдальческий образ мира стоит перед глазами так же наглядно, вразумительно и трогательно, как перед художником идея, которую он изображает.

Оба вида познания носят интуитивный характер и действуют на волю успокоительно, но их различие заключается в том, что первый успокаивает волю на мгновения, последний же, напротив, навсегда, что первый заставляет нас только забывать мир, последний же, напротив, освобождает нас от него, что первый может нас утешить и осчастливить на один миг, последний же доставляет нам блаженство. Ибо вместе с отрицанием воли наступает такое состояние совершенной резигнации и безволия, что можно сказать: воля исчезла, остались лишь познание и

созерцание.³⁶⁹

Гёте в одном из своих великих и глубокомысленных произведений в высшей степени наглядно представил в двух характерах оба рода познания – как эстетически-гениальный и этически-гениальный: первый – в "Торквато Тассо", второй – в принцессе. Приводя из этого произведения в качестве примера характер принцессы, Шопенгауэр верно замечает, что в нем преобладают черты полной резигнации, причина которой не частное, личное горе, а интуитивное познание мира, исполненного страданий и ничтожности всех его благ. С глубоким созерцанием, свойственным подобному отречению, очень хорошо уживаются серьезность душевного склада и известная благородная печаль, но вовсе не жалобный тон и причитания, которые в конце концов приводят к сентиментальности и плаксивости. Истинное познание всегда безболезненно, хотя оно и не радостно. "Кто наслаждается жизнью, если он заглянул в ее глубины?"

Среди философов нового времени нет, пожалуй, ни одного, в характере и жизни которого так возвышенно запечатлелось серьезное и резигнированное настроение души, как в Спинозе. Охваченный стремлением к

нетленным благам, он рано познал бренность земных благ – сладострастия, богатства и почета и увидел их полную ничтожность; он изобразил свой путь к спасению в великолепном введении к "Трактату об усовершенствовании разума", которое Шопенгауэр воспринимал как "умиротворяющее средство", то есть как квиетив, и рекомендовал в качестве такового.³⁷⁰ Здесь веет "мирный воздух Спинозизма", в котором Гёте охотно и часто охлаждал свое горячее чело. Чтобы освободиться от всех частных резигнации, нужна раз и навсегда полная резигнация. Эту основную тему своей житейской мудрости Гёте получил от Спинозы и передал принцессе в "Торквато Тассо".

Зло, негодность и жестокость мира и природы – ибо ярость сил природы составляет громадную долю наших страданий – вот тема пессимистического мировоззрения, которое особенно хорошо выразили три современных поэта. Вопреки поверхностному оптимизму и теизму, который не в силах был оправдать бедствий мира и поэтому пытался их скрыть, истинное положение вещей представлено так откровенно и прямо, как только это возможно, у *Вольтера* в "Кандиде" в сатирической и шуточной форме. Трагическое выражение

пессимизма не выступало ни в одном произведении величественнее, чем в "Каине" *Байрона*. В потрясающих жалобах излилось чувство познанных и пережитых страданий бытия в поэзии *Леонарди*.³⁷¹ В споре по поводу оптимизма, который возник между Вольтером и Руссо, Шопенгауэр всецело занимает сторону Вольтера, к чести которого, по его мнению, служит то, что он познал истину пессимизма и детерминизма, между тем как Руссо, хотя и был "величайшим моралистом всего нового времени", утверждал противоположное этим двум истинам и еще присовокупил к этому поверхностный теизм, который Вольтер назвал "вероисповеданием савойского священника".

4. ПЕРЕЖИТОЕ СТРАДАНИЕ КАК ВТОРОЙ ПУТЬ СПАСЕНИЯ

Путь к спасению идет через квиетив, то есть отрицание воли к жизни; путь к квиетиву идет через познание того, что страдания входят в само существование и сущность мира и неизбежно вытекают из утверждения воли к жизни: этот путь через "познанное страдание" Шопенгауэр называет первым путем к спасению. Существует еще и другой путь, который он называет "вторым плаванием" (δεύτερος ροῦς), заимствуя это название из эклектического произведения Стобея. Под ним следует понимать "пережитое страдание", non plus ultra пережитого самим и выстраданного несчастья.

Здесь сами страдания в своей крайней степени неожиданно раскрывают основание всякого страдания и всякой вины, так что у страдальца как бы сразу спадает с глаз пелена и он сразу достигает интуитивного познания, а через него – квиетива, отрицания воли к жизни, искупления, путем ли насильственной смерти, как искупления вины, или путем аскезы. Воля угасает. Может случиться, что душе, не закрытой для глубокого познания, но еще переполненной бурным

стремлением к жизни, среди майского буйства страстей, опутанной чарами любви, вдруг становится очевидным, что означает великолепие жизни, это наше существование, которое начинается половым наслаждением и заканчивается запахом тления. Так это случилось в XIII столетии с рыцарем Раймондом Луллием, великим сенешалем короля Майорки, когда он во время давно желанного и наконец, как он мечтал, увенчанного счастьем любовного приключения был поражен ужасом при виде страшной язвы; он перестал быть светским рыцарем и стал борцом за веру, страстно желая, что и сбылось, стать мучеником. Подобное же случилось в XVII столетии с аббатом Рансэ, который в чаду любви пришел вечером к своей возлюбленной и нашел ее труп с отрубленной головой рядом с гробом, который оказался слишком мал для всего тела (1660). Тогда в нем навсегда угасло всякое желание жить, всякое утверждение воли к жизни, своим уделом он посчитал только монастырь Ла Трапп и основал орден траппистов, культивирующих самые тяжелые умерщвления плоти и обет вечного молчания: самый строгий из всех орденов среди самого остроумного и самого легкомысленного из всех народов. Он и сам, издавший в ранней молодости Анакреона,

скончался, как к тому и стремился, на груди пепла. Даже отъявленные преступники в ожидании предстоящей им казни при виде эшафота переживали коренной переворот и в последние минуты своей жизни публично исповедовали это в радостной надежде на смерть.³⁷² Но никогда путь спасения через пережитые невыразимые страдания не изображался так ясно и так трогательно, как у Гёте в образе Гретхен. Сначала полное любви счастье: "Мне так хорошо в твоих объятиях, так свободно, так уютно и тепло". В чувстве вины и падения еще слышится утешение ее полной любви и преданности: "Но все, что меня влекло к этому, Боже! было так хорошо, так мило!" Затем крайняя степень страданий: смерть матери, причиной которой была она, муки совести, убийство брата рукой возлюбленного, который бежит и покидает ее, умерщвление ребенка, позор и преследование, темница и осуждение, наконец, возможность спасения! Она уже не хочет спасения, наступило отрицание воли к жизни, все остальное угасло: "Никогда я не стану вновь веселой". "Если там могила и смерть ждет меня, тогда пойдем. Отсюда к вечному покою, и далее ни шагу!" – "Я не смею уйти". Темница стала для нее "священным местом"; ее прощальные слова:

"Генрих, я ужасно боюсь тебя!" ..."Спасена!" – восклицает голос с вышины, и он прав. Если сравнить начало и конец этой трагедии, быть может самой богатой содержанием и самой краткой из существующих, соблазны Эроса и ужасы опустошения и горя, то можно сказать вместе с Шопенгауэром: сначала тема Анакреона, а в конце тема Эсхила! Гретхен в "Фаусте" есть совершеннейший пример преобразования или отрицания воли к жизни, какой только представляет нам поэзия.

Страдание очищает "желчью горечи"; оно, как говорит Майстер Экхарт, "быстрейшее животное, которое несет нас к совершенству". А это совершенство есть избавление от мира, обращение воли, коренное преобразование характера; эту перемену метко называют обращением или возрождением. Здесь единственный пункт, где действительная свобода проявляется вовне и становится явлением; превращение воли есть единственный род проявления свободы: больше ее нет нигде. Умопостигаемый характер порождает эмпирический, который действует так, как есть (*operari sequitur esse*), но никогда не изменяется, разве только тогда, когда умопостигаемый характер преобразует себя, а благодаря этому и

эмпирический характер. Это самоустранение воли есть единственное деяние свободы, ее единственное непосредственное обнаружение, оно есть деяние, отрицающее волю и мир и поэтому освобождающее от последнего.³⁷³ Матиас Клавдий (Асмус) в "Wandsbecker Boten" (Вандсбекерский вестник – нем.) в связи с одной историей такого обращения указал на этот переворот, так как он является цельным, универсальным и коренным выражением "кафолического, трансцендентального изменения", что Шопенгауэр нашел полностью соответствующим своему учению. И так как Клавдий истолковал в пессимистическом смысле божественное проклятие грешной человеческой четы и видел это проклятие исполненным в страданиях нашей жизни, то Шопенгауэр полагал, что "Wandsbecker Boten", как называл Клавдий себя и свои произведения, совпадает с его учением в двух главных пунктах, и даже поставил у себя дома портрет Клавдия.³⁷⁴

5. ПОРЯДОК СПАСЕНИЯ

Отныне мир является нам уже в новом свете. Если страдание находится в его сущности и с необходимостью вытекает из него, растет вместе с постепенным возвышением вещей, ощущается тем глубже, чем выше уровень представления и познания, а испытанное страдание обладает силой очищения и ведет к искуплению, то существование мира получает нравственное значение и является само "порядком спасения", как и рассматривает его Шопенгауэр в одной из последних глав дополненного основного произведения. Не мир находится на ложном пути, но мы – мы, которые воображаем, будто мы рождены для счастья и благоденствия. Уже в первых словах своего учения о порядке спасения Шопенгауэр объявляет это представление единственным прирожденным нашим заблуждением.

Ход событий в мире протекает так, что в корне опровергает это заблуждение, мало-помалу через опыт страдания отучает нас от многих и сильных утверждений воли, делает тщетными наши стремления и наконец благодаря смерти полностью уничтожает их. Естественный ход

жизни идет тем же путем, он – это постоянное погибание и умирание; увеличивающийся возраст заставляет нас естественным путем умирать для жизни, половое наслаждение иссякает, себялюбие угасает в любви к детям и внукам, старик уже больше ничего не желает для себя, да ему и желать-то нечего; поэтому старение есть эвтаназия воли, и процесс человеческой жизни есть естественный порядок спасения, с которым не вяжется лишь преждевременная и внезапная смерть.

Несчастье очищает, если оно сокрушает волю и гасит любовь к жизни; поэтому ему приписывается спасительная сила, и человек, сильно пораженный ударами судьбы, является освященным, неприкосновенным существом, как бы некоторой святыней (*sacrosanctus*). Смерть дает искупление, если ей предшествовало отрицание воли или оно явилось перед лицом смерти еще до кончины; поэтому смерть является как бы канонизацией и вид трупа вызывает такое серьезное, благоговейное, торжественное ощущение.

Если же из страданий и смерти вытекает искупление, эта высочайшая из всех целей, эта конечная цель в самом истинном значении слова, то и на более горькие страдания и смерть,

которые имеют совершенно иной характер, чем эвтаназия, следует смотреть не только как на результат, но и как на цель и намерение нашего существования; таким образом, в нашей жизни господствует не случай, этот владыка темного хода игры, как он был назван раньше, а планомерная судьба, которая так соединяет и связывает мировой порядок и процесс нашей жизни, что мы направляемся к цели целей с "неоспоримо подчеркнутым намерением". Отсюда только и становится понятным, что означают в учении Шопенгауэра слова: "Путь к спасению".³⁷⁵

IV. РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. МОНОТЕИЗМ И ПОЛИТЕИЗМ

Теперь это учение получает религиозный и религиозно-философский характер, которому Шопенгауэр придает очень большое значение; он стоит в непосредственной связи с учением о квиетиве и отрицании воли, которое Шопенгауэр объявил важнейшим пунктом всего своего созерцания; это – центральная цель всех предшествующих рассуждений. Единственным нашим врожденным заблуждением, данным вместе с утверждением воли, было воображение, будто мы существуем затем лишь, чтобы быть счастливыми и стать блаженными. Из этого представления развивается оптимистическое мировоззрение, которое предполагает веру в разумного, благосклонно к нам расположенного творца мира, то есть в теизм в единственном или множественном числе, и основывается на нем.

Основная форма монотеизма есть иудейство, из которого произошло иудейское христианство (то есть христианство, насколько оно было и есть

проникнуто иудейскими взглядами) и ислам; высший расцвет и высшая форма политеизма есть язычество классического мира. Каждый из этих трех видов теизма включает в себе элемент, который противоречит теистическому и оптимистическому мировоззрению и согласуется с учением об отрицании воли: этим элементом является в иудействе миф о грехопадении, в эллинизма – трагедия, в исламе – основанная в девятом столетии нашей эры секта мистически и пантеистически настроенного суфизма.³⁷⁶

Миф о грехопадении содержит два фактора, которые выросли не на иудейской почве и вообще имеют не семитское, а арийское происхождение: это – учение о нашем греховном, повинном, а потому и полном страданий существовании, и идея сатаны; первое произошло из индусского, а вторая – из персидского источника. Чем резче и упорнее, чем суровее и фанатичное бывает монотеизм, тем он хуже и предосудительнее: таким худшим видом монотеизма является ислам. Non plus ultra эвдемонизма – это тот будущий рай всяких чувственных наслаждений, который Магомет обещал своим правоверным; non plus ultra оптимизма – это учение Моисея о сотворении мира, учение, по которому Иегова на шестой день нашел бесподобно прекрасным и

великолепным – "πάντα κατὰ λ'ίαν" (И вот, хорошо весьма – греч.) – свое создание, этот мир, осужденный как раз на несчастье, изобилующий изъятиями и полный разного рода горестей и страданий. Шопенгауэр не устает повторять заключительное слово творца: "хорошо весьма!", чтобы показать это худшее из всех ослепление, этот характер еврейского монотеизма, погруженный в коренное заблуждение утверждения воли. Кто исполняет волю этого Бога и делает то, что Он повелевает, тот получает в награду если не будущую, то зато очень продолжительную жизнь в настоящем и земное благополучие. "Да благо тебе будет и да долголетен будешь ты на земле!" – вот в чем заключается сущность еврейского эвдемонизма.

2. ИСТИННОЕ И НЕИСТИННОЕ ХРИСТИАНСТВО

Первоначальное христианство состоит из двух совершенно разнородных элементов, которые, правда, с исторической точки зрения, находятся между собой в связи, но по своей сути совершенно противоположны друг другу: эти два элемента – иудейство и действительное, адекватное спасению человечества христианство; они соотносятся между собой как монотеизм и богочеловечество, как оптимистическое и пессимистическое мировоззрение, согласно которому мир является "юдолью страданий", как эвдемонистический и аскетический взгляд на жизнь, как ложное и истинное учение о свободе.

Моисеев закон – это религия закона, здесь исполнение законов обуславливается или мотивируется надеждой на Божью награду и страхом Божьей кары, причем награда заключается в долгой жизни, в земном благоденствии, богатстве, семейном счастье, детях и т. д. Эта награда достигается одними только делами, которые сообразны с законами, то есть праведны; поэтому праведность дел или вера в оправдание делами составляет основной

характер Моисеевой религии. Уже из этого ясно, что человеческая свобода воли осмысливается как свобода или произвол поступков (*operari*), то есть как раз в тех явлениях, в которых ее никоим образом не существует и которые полностью мотивированы или подчинены необходимости. Насколько простирается область мотивов, настолько же простирается и утверждение воли к жизни, и наоборот. Да и кроме того, совершенно превратно считать человеческое существование делом чужой воли и в то же время приписывать ему самостоятельное значение и свободу. Сотворенность и свобода, если они составляют предикаты одного того же существа, находятся в полном взаимном противоречии; сотворенная свобода или свободная тварь – это, как выражаются логики, деревянное железо или железное дерево. Согласно предположению еврейского богочеловечия никогда нельзя разрешить проблемы так называемой теодицеи; напротив, совершенно невозможно соединить с благостью Бога зло и страдания в мире, с всемогуществом и всеведением Бога – человеческую свободу.

Во всех указанных пунктах истинное христианство является решительной противоположностью иудейства.

В вероучении и жизненном строе

первоначального христианства царит аскеза, отрицание воли и квиетив. Сам Христос в Нагорной проповеди называл блаженными не только нищих духом и алчущих правды, но и действительно нищих и голодных. Шопенгауэр ссылается здесь на выражение "πτωχοί" (нищие – греч.) у Луки и на данное Штраусом объяснение аскетического смысла этих слов, а также и на притчу о богаче и Лазере, по которой первый попадает в ад не за свои грехи, а только за свое богатство, а второй попадает в рай Авраама не за свои добродетели, а только за свою бедность.

Иудейской и иудейско-христианской вере в праведность дел и в оправдание посредством них – с чем идет рука об руку иерархический характер обеих религий – апостол Павел противопоставил в духе истинного христианства оправдание посредством только веры, противопоставил веру как действие благодати по избранию Божьему, отрицание всякой ложной свободы воли, отрицание всякого произвола, коренное изменение характера, перерождение как единственное проявление истинной свободы; противопоставил то состояние веры и воли, о котором говорится: "не я живу, а Христос живет во мне", то есть распятый Спаситель, Спаситель мира, Избавитель от мира, без которого нет

спасения. Истинное христианство в духе апостола Павла совершенно противоположно иудейству, а потому и совершенно антикосмично. Людвиг Фейербах в "Сущности христианства" (1841) определил основную идею последнего как "антикосмическую тенденцию", для того чтобы этим выражением охарактеризовать коренную ошибку и иллюзию христианской веры, так как ведь, по его мнению, мир, а именно чувственный мир, составляет единственную истинную действительность. Он был уже на пути к сенсуализму и материализму, когда писал свою страстную книгу, вполне соответствовавшую настроению той эпохи и глубоко ее взволновавшую. Очевидно, Шопенгауэр в приведенной выше цитате, не называя ни произведения, ни автора, имеет в виду и то и другое, чтобы самым резким образом высказаться против писателя и духа времени. Он находит совершенно правильным то, что сущности христианства приписывают *"антикосмическую тенденцию"*, но считает грубейшей ошибкой принимать эту тенденцию за иллюзорную и, наоборот, видеть в красоте мира нечто реальное и существующее само по себе. Я особенно настаиваю на этом пункте, потому что здесь с необыкновенной ясностью обнаруживается

противоположность во взглядах на религию между Шопенгауэром, с одной стороны, Фейербахом и вытекающим из гегельянства пантеизмом, – с другой.

Христианство апостола Павла является основанием августианства, христианской мистики, лютеровского учения о единственно спасительной силе веры, о рабстве воли и о христианской свободе (*sola fides, servum arbitrium, libertas christiana*); наоборот, иудейство, деизм, пелагианство и протестантский рационализм служат представителями ложного учения о свободе со всем сюда относящимся, и поэтому христианство можно рассматривать не как "прекрасную, благодатную религию", а только как реформированное иудейство. Шопенгауэр обычно смотрит на эти лжеучения как на иудейские элементы, содержащиеся в христианстве и сохраняющие свою силу, и часто соединяет их в обобщенном выражении – "иудейские" и "протестантско-рационалистические". Истинное христианство – это религия искупления: надо только от исторически данного христианства отнять все указанные иудейские элементы, так как иудейство составляет изначальный недостаток христианства.

Религия искупления есть религия *отрицания* воли, пути к спасению, этого единственного пути, ведущего к искуплению мира; иудейство и христианство, неистинное (проникнутое иудейскими элементами) и истинное христианство относятся друг к другу как *утверждение воли к ее отрицанию*, и так как с первым дана необходимость всех явлений и поступков, а в последнем состоит единственное деяние и явление истинной свободы, то оба эти вида религии соотносятся между собой как область *необходимости* к области *свободы*. Необходимость – это царство природы; наоборот, свобода, которая имеет своей предпосылкой квиетив и заключается в одном деянии, совершенно лишенном всяких мотивов и всякой произвольности, немислимом при существовании последних, заключается в одном явлении, совершенно непостижимом посредством закона причинности, – эта свобода есть царство благодати: сообразно с этим оба вида религии относятся друг к другу, как царство *природы* к царству *благодати*.

Все необходимые явления происходят во времени, они имеют временный характер, характер становления; деяние свободы вневременно, как она сама, оно проявляется

поэтому не постепенно, а *сразу*, не как приобретение, а как *внезапный проблеск* благодати и действия благодати.³⁷⁷

Ввиду того что из утверждения воли проистекают существование и жизнь, сохранение и рост индивидуумов, оно включает в себе первородный грех, который по наследству переходит от поколения к поколению, вот почему Августин справедливо называет его наследственным грехом; отрицание воли содержит в себе отрицание мира, включает в себе искупление от первородного или наследственного греха, от существования, от мира. Темой настоящего христианства, как и вообще истинной религии, является учение о наследственном грехе и искуплении: утверждение воли и заключающийся в нем первородный грех олицетворяются в родоначальнике человечества *Адаме*, которому мы все обязаны своим появлением на свет; искупление воплощается в *Христе*, в очеловечившемся Боге, который, будучи свободен от всякой греховности, то есть от всякой воли к жизни, не может, подобно нам, происходить от самого решительного утверждения воли, не может, подобно нам, иметь такое тело, которое во всех отношениях есть только конкретная воля, проявление воли; нет,

рожденный от чистой девы, Он имеет только кажущееся тело, именно так учили докеты, одни из весьма последовательных отцов церкви. В особенности учил этому Апеллес, против него и его последователей выступил Тертуллиан. Действительно, учение о наследственном грехе (утверждение воли) и об искуплении (отрицание воли) является великой истиной, которая составляет ядро христианства, между тем как остальное, по большей части, только внешнее одеяние, оболочка или придаток. Сообразно с этим, Иисуса Христа надо всегда понимать как символ или олицетворение отрицания воли к жизни в общем, а не в индивидуальном смысле, все равно – основываться ли на его мифической истории в Евангелии или же на лежащей в ее основании вероятной, истинной.³⁷⁸ В критике шопенгауэровского учения мы еще вернемся к этому и к следующим толкованиям.

Если соединить теперь то, что решительно не гармонирует между собой, но все-таки сошлось однажды на историческом пути, если соединить эти основные пункты христианского вероучения с иудейским богоучением, по которому человек есть творение чужой воли, то проблема *теодицеи* превращается в неразрешимый узел, потому что, как ни изворачивайся, вина и страдания мира

всегда падут на Бога, который ведь создал все во всем. Если же, наоборот, считать, как это и есть на самом деле, существование человека делом и виной его *собственной* воли, а искупление человека – его *собственным* отрицанием воли и действием благодати, то в таком случае узел распутан; скорее в этом случае не будет никакого узла, и каждому, кто имеет глаза, чтобы видеть, ясно видна вечная справедливость.³⁷⁹

И классическое язычество относится к христианству как утверждение воли к ее отрицанию. Утешением для язычества была вера в бессмертие рода, в продолжение из рода в род и неуничтожимость существования; утешение христианства, наоборот, в добровольном страдании, которое ведет к искуплению от существования. Чтобы совершенно наглядно выразить эту противоположность, Шопенгауэр сравнивает античный саркофаг из Флоренции, на котором представлено изображение свадебного торжества, с христианским саркофагом, покрытым черным сукном с изображением распятия. Добровольное страдание – это крест, искупление – это вечный покой.

3. НИРВАНА

Этот вечный покой Шопенгауэр называет буддийским выражением "нирвана", которое означает освобождение от всякого существования и от всяких перерождений, – состояние, в котором нет четырех вещей: рождения, старости, болезни и смерти. Сам смысл индийского слова не совсем бесспорен. Верно то, что им нечто *отрицается*, что оно обозначает полное отсутствие некоторых состояний или действий, причем под последними можно понимать или веяние ветра, или существование и жизнь, или наслаждения; в первом случае нирвана была бы синонимом штиля, во втором – уничтожения, в третьем – прекращением всяких желаний, и в этом последнем случае нирвана, как пытался объяснить это слово И. И. Шмидт, была бы противоположностью шанкары как мира наслаждений.³⁸⁰

Не следует, по мнению Шопенгауэра, отождествлять нирвану с простым, чуждым всяких отношений "ничто"; она есть не *nihil negativum*, а *nihil privativum*. Для кого этот мир *ничто*, для того нирвана – все; но для кого этот мир все, для того нирвана – ничто. "Перед нами

находится, конечно, только ничто. Но то, что противится этому превращению в ничто, наша природа, есть как раз только воля к жизни, которой являемся мы сами, как и она является нашим миром. То, что нас так страшит ничто, есть лишь иное выражение того, что мы так сильно хотим жизни и что мы сами – не что иное, как эта воля, и не знаем ничего, кроме нее. Но если мы от нашей собственной нужды, от наших собственных заблуждений обратим свои взоры на тех, кто преодолел мир, в ком воля, достигнув полного самопознания, вновь нашла себя во всем и затем свободно сама себя отринула, и которые ожидают момента, когда увидят, как исчезнет последний след воли вместе с телом, которое она животворит, то вместо беспрестанной борьбы и сутолоки, вместо постоянного перехода от желания к страху и от радости к страданию, вместо никогда не удовлетворенной и никогда не умирающей надежды, – в чем и проходит сон жизни водящего человека, – вместо всего этого нам представится тот мир, который выше всякого разума, та полная тишина духа, тот глубокий покой, несокрушимая уверенность и ясность, одно только отражение которых на лице, как его воспроизвели Рафаэль и Корреджо, есть полное и истинное Евангелие: осталось только познание,

воля исчезла".³⁸¹

В этих заключительных словах первого издания главного произведения для нас состоит суть учения Шопенгауэра. Но вполне ли согласуется с тем "ничто", в котором, по его мнению, целиком растворяется нирвана, находящееся в одном предшествующем месте утверждение, что "за нашим существованием скрывается *нечто другое*, которое становится для нас доступным лишь посредством того, что мы стряхиваем с себя мир"?³⁸²

4. ЭПИФИЛОСОФИЯ

Заключительная глава дополненного произведения называется "эпифилософией" и содержит краткое резюме всей системы, основной задачей и направлением которой было имманентное объяснение вещей, то есть объяснение мира не из чуждых ему, вне его находящихся, а из его собственных, обитающих в нем сущности и воли. К этому же стремится и на это претендует всякий пантеизм, но учение Шопенгауэра – это пантеизм без θεός, так как оно самым выразительным образом противоречит всем видам теизма, ибо действительный мир, как созидание Бога или богов, следует рассматривать как наилучший из возможных, а между тем на самом деле он – наихудший из возможных. Именно в этом заключается одна из основных ошибок учения Спинозы: он превратил монотеизм своих прежних единоверцев в пантеизм, он отождествил Бога и мир и этим признал мир за теофанию и подтвердил слова πάντα κατὰ λίαν. Оптимистическое мировоззрение – иудейского, пессимистическое – истинно христианского происхождения. Вот почему учение Шопенгауэра, по его собственному

объяснению, относится к спинозизму, как Новый Завет к Ветхому. И Новый Завет содержит в себе иудейские элементы, которые устранила истинно христианская мистика. На этом основании Шопенгауэр и говорит в одной из вышеприведенных цитат, что Новый Завет относится к христианской мистике, "как первое посвящение в таинство – ко второму – σμικρὰ καὶ μεγὰλα μυστήρια " (малая и большая мистерии – греч.).

Сущность мира, если выразить ее в наиболее краткой и содержательной формуле, состоит в самопознании воли, и так как оно осуществляется и завершается в человеке, то человек и есть самое высшее, какое только существует вообще, проявление воли, вершина мировой пирамиды, конечная ступень мировой лестницы. Вот почему Шопенгауэр и говорит: мир – это человек со всем его окружением; вот почему он хочет не человека объяснить через мир, а мир через человека; по его учению выходит: не человек есть "мир в малом", а мир как "человек в большом"; его тема – не человек как микрокосм, но, выражаясь словом, им самим изобретенным, мир как "макрантроп".³⁸³

В этом заключается особенность всего учения. Темой пантеизма было и есть Всеединое, ""Ev καὶ

παν". Что означает $\lambda\tilde{\alpha}\nu$ – это знали все: оно означает Все, мир. Но что такое ""Ev", этого, по Шопенгауэру, еще никто не сумел объяснить, и только он впервые открыл, что это единое есть самопознание воли, это единое есть человек со всем его окружением. Это воля своим самоутверждением делает мир виновным и обрекает себя на страдания мира; это воля своим самоотрицанием добровольно терпит страдания мира и достигает искупления. Воля в мире – это "скорее как бы распятый Спаситель или распятый разбойник".

Глава двадцатая

КРИТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ ШОПЕНГАУЭРА К ПРОШЛОЙ, СОВРЕМЕННОЙ И СОБСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

I. ОБЩИЙ ОБЗОР

Критические замечания, о которых будет идти речь в этой главе, состоят из нескольких статей, составленных, за одним исключением, фрагментарно, в виде эскизов, и по своей внутренней обработке, значению, по своим литературным достоинствам и идейному содержанию далеко уступающих прочим сочинениям. Меня удивляет, как это Шопенгауэр, обычно предъявлявший такие строгие требования к своим работам, сам издал эти произведения, а не оставил их после себя как *opera postuma*. Главные пункты, вызывающие у нас интерес, так часто упоминаются и указываются в остальных трудах, что эти набросанные эскизы и отрывки, которые к тому же заполняют полтома, могли бы быть полностью изъяты из его сочинений без всякого значительного и важного для нас ущерба.

Единственное исключение – это "Критика кантовской философии", которая представляет собой приложение к первому изданию главного произведения и в литературе о Канте занимает выдающееся место.³⁸⁴ Остальные рассуждения находятся в первом томе "Парерга". Назову их по порядку: 1) "Фрагменты к истории философии". Они относятся к древней, средневековой и новой философии. 2) "Эскиз истории учения об идеальном и реальном". Тему его составляет основная проблема новой философии. 3) "Еще некоторые пояснения к кантовской философии". 4) "Некоторые замечания о моей собственной философии". 5) "Об университетской философии". К фрагментам, касающимся истории философии, следует отнести также его философско-религиозные взгляды, о которых мы уже вели речь в предыдущей главе.

II. ХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ И ДОКАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

I. ЗАБЛУЖДЕНИЯ В ОБЛАСТИ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Мы прежде всего отметим главные пункты и основные черты характера его критических воззрений, поскольку они касаются докантовских периодов, то есть, собственно, прошлого – истории религии и философии, а затем осветим те коренные недостатки, которые присущи всем этим воззрениям. Шопенгауэр придавал очень большое значение своей литературной деятельности, а именно общедоступному изложению и распространению *собственных* важных идей, и считал, что бездеятельность в этом плане свидетельствует якобы об отсутствии таких идей. Кто открыл новые истины, тот должен понимать, что он принадлежит не к стаду, а к пастырям, то есть к воспитателям и учителями *человечества*, что ему предназначено обращаться не к отдельным личностям, а к всему человечеству, а такое обращение возможно лишь путем публицистики; вот почему того факта, что

Пифагор и Сократ не написали никаких сочинений, было для нашего философа достаточно, чтобы отказать обоим в "высоких умственных дарованиях" и считать Пифагора не столько самостоятельным мыслителем, сколько, по суждению Гераклита, полигистором, который изучил и преподавал чужую мудрость.³⁸⁵ Таким образом, от самого Шопенгауэра следовало ожидать, что он обнаружит большую эрудицию и остроумие в результате знакомства с письменными источниками древности и в обсуждении их и не будет нуждаться в чужих указаниях насчет явной неподлинности некоторых произведений, а сумеет сориентироваться с помощью собственного исследования. Однако это далеко не так. Например, известное псевдоаристотелевское произведение, которое прежде называлось "De Xenophane", а теперь правильно называется "De Melisso", он считал действительно аристотелевским, а находящееся там подложное изложение учения Зенона – подлинным; для него несомненно, что Спиноза должен был читать это произведение, поэтому и заимствовал из него учение о субстанции и таким образом восстановил философию элеатов. Эти выводы неосновательны от начала и до конца.³⁸⁶ Точно

так же он считал подлинной и финикийскую космогонию в изложении Филона Библосского по Санхониатону, равно как и псевдоплут арховское сочинение "De placitis" и т. д. И все эти мнения основываются у него не на критических соображениях, а просто на отсутствии всякой критики и на легковерии.

Теизм и иудейство для него понятия синонимические. Где только ему покажется теизм, как например, в рассуждениях Эпиктета по Арриану, там он видит влияние иудейской религии. Мы уже знаем, насколько он презирал ее в целом, исключая лишь учение о грехопадении – учение, которое он называет "блестящим пунктом иудейства". А между тем Шопенгауэр вовсе не был знатоком иудейской религии и Ветхого Завета. Во всех его произведениях, если исключить несколько незначительных мест, одно изречение Исаяи, одно Иеремии, нет свидетельств о том, что он читал пророков. Он не только не ссылается на них, но нигде их даже не упоминает. У него нигде нет и речи обо всем этом необыкновенном явлении. Если заглянуть в указатель, где должны находиться в алфавитном порядке "профессора философии" и "пророки", то с некоторым изумлением замечаешь, что в произведениях Шопенгауэра "профессорам

философии" уделено очень много места, а пророкам нисколько. Как можно браться за оценку истории и значения еврейской религии, если совершенно не знаешь и не принимаешь во внимание ее пророков? Можно без сомнения утверждать, что Шопенгауэру была полностью незнакома история развития иудейского монотеизма и вообще историко-критические вопросы, касающиеся происхождения и состава книг Ветхого Завета, в особенности Пятикнижие; а между тем подобные исследования проходят через все наше столетие и образуют такую важную научную дисциплину, столь тесно связанную с религиозными вопросами нашей эпохи.

Не лучше обстоит дело и с его компетентностью в историко-критических вопросах, которые относятся к происхождению и составу книг Нового Завета и которые впоследствии расширились, распространились на все первоначальное христианство и стимулировали исследования, имевшие самое сильное влияние на религиозные вопросы времени. Разве только в позднейшую пору он перелистал "Жизнь Христа" Штрауса. Он даже не владел общеизвестными местами из Библии. Образчик его невежества, который несколько раз

встретился нам в его произведениях, представляет "брак в Ханаане"; в одном письме к А. Беккеру он даже явление благодати сравнивает с "чудом в Ханаане".³⁸⁷ Это не описка, не опечатка, это ошибка, довольно, часто встречающаяся у тех, кто растерял немногие познания по библейской истории и путает Ханаан с Каной. Однако эта ошибка обнаруживает нечто большее, нежели простую путаницу двух слов. Из нее ясно, что Шопенгауэру остались совершенно неизвестными иоанновское происхождение всего этого рассказа и его значение, понятное только из духа четвертого Евангелия, в котором этот рассказ находится; а между тем в данном случае дело идет не о детальных, а о коренных и существенных вопросах всей критики Евангелий.

Для того чтобы доказать аскетический образ мыслей Христа, Шопенгауэр сослался на известное место Нагорной проповеди у Луки. Но так как именно в этом месте заключается различие между Матфеем и Лукой, то по историко-критическим основаниям отсюда можно делать вывод только о присутствии первоначальному христианству двойком понимании личности и учения Христа. Шопенгауэр принимает строжайший аскетизм в настроении и образе жизни за истинное

христианство, резко противопоставляя его иудейству и иудеохристианству; но такими аскетическими чертами характеризуется эбионитизм, самая радикальная иудейско-христианская религиозная секта, которая придерживалась идей, совершенно противоположных идеям апостола Павла. Если тщательно исследовать и взвесить евангельские свидетельства, то мы получим о личности и характере Христа такое представление, которое никак не подпадает под строгую, исполненную веры в искупление посредством поступков иудейско-христианскую аскезу.

Докетизм, согласно которому Христос имел призрачное тело, был гностическим учением, которое Шопенгауэр без основания и без знания дела приписывает "некоторым последовательным отцам церкви"; напротив, отцы церкви были, да и должны были быть решительнейшими противниками докетизма.

2. ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФИЯ И ИНДО-ЕГИПЕТСКАЯ ГИПОТЕЗА

Прием, который Шопенгауэр использует при рассмотрении истории философии в докантовские периоды, совершенно эклектичен, он основывается на сравнении предшествующих систем с главными учениями его собственной системы, и сообразно с этим отношение к философским системам было положительным или отрицательным, а Шопенгауэр принимал их или отвергал. А основные истины Шопенгауэра – это знакомые нам учения о всеединстве, о мировом страдании, о переселении душ, об основном бытии и первичности воли, об органическом происхождении и вторичности интеллекта, основанное на этом учение о коренном различии между идеальным и реальным или между явлениями и вещью в себе, наконец, учение об отрицании воли и искуплении.

Эти истины заключаются в индульской религии и философии, в брахманизме и буддизме, и являются первоисточником всякой действительной мудрости в противоположность иудейскому теизму и оптимизму, этому источнику коренных заблуждений. Из индульской мудрости,

по мнению Шопенгауэра, произошла египетская, а из этого "индо-египетского" источника греческая философия позаимствовала свои самые глубокие идеи, воплотив их в учениях Пифагора, элеатов, Эмпедокла, Платона и Плотина, причем последний прибыл из Египта и сопровождал императора Гордиана в Персию, вероятно, с целью отправиться в Индию, чтобы познакомиться с первоисточником.

Учение элеатов вызвало противодействие со стороны Гераклита, а он – со стороны Платона. В философии Демокрита был целый ряд коренных ошибок: первосущность не едина, а множественна и состоит из бесчисленных *веществ*, отсюда единственно правильное объяснение мира – механистическое. Анаксагор учил неверно дважды: будто первосущность – это ум, а органические вещи – не продукты, а эдукты (состоящие из гомеомерий). Этим двум философам противостоял глубокомысленный достопочтенный Эмпедокл с учением о двух первосилах "φιλία и νεῖκος", любви и ненависти, об этих двух основных направлениях воли, которая создает и производит из основных веществ органические существа (следовательно, они не "эдукты", а "продукты"), Эмпедокл с его пессимистическим воззрением на мир и жизнь, с

его учением о переселении душ и об очищении и т. д. Этот Эмпедокл – "вполне совершенный муж", очевидно, ученик "индо-египетской мудрости".

Шопенгауэр неправильно предполагал, будто Пифагор, который считал число и числовые отношения сущностью вещей, обозначил эту *ratio numerica* как *Λόγος* и таким образом стал родоначальником идеи Логоса, проникнувшей благодаря Филону в четвертое Евангелие. Родоначальником идеи Логоса (имеющей глубокое основание в греческой философии) был Гераклит; в четвертом Евангелии она перенесена на личность и жизнь Христа, после того как прошла через учения Платона, стоиков и Филона.

Самой крупной основной ошибкой Аристотеля представляется ему *теизм*, а именно учение Аристотеля о потустороннем Боге, которое, по Шопенгауэру, было непосредственно связано с ложным представлением об ограниченности Вселенной и опровергнуто коперниковской космологией, так как благодаря ей божество лишилось места своего пребывания. Если мы сравним разбросанные в произведениях Шопенгауэра отзывы о Платоне и Аристотеле с несколькими скудными параграфами, которые в его "Фрагментах к истории философии" трактуют

об этих двух величайших философах древности, то первые окажутся гораздо содержательнее последних, не вносящих ничего важного и освещающих предмет довольно поверхностно. Сократу он отказал в "высоких умственных способностях", а в числе характерных слабостей Аристотеля отметил "блестящую поверхностность".³⁸⁸

3. СХОЛАСТИКА

Из средневековых философов самым значительным и глубокомысленным ему представляется Иоанн Скот Эриугена, возродивший неоплатонизм. Схоластический реализм объявил подлинной действительностью универсалии, то есть свойства вещей, номинализм же, наоборот, – носителей этих свойств, то есть отдельные вещи. А так как лишенный свойств субстрат всех телесных явлений и качеств есть материя, то номинализм, по Шопенгауэру, шел по направлению к материализму, который представляет собой одно из философских течений нового времени.³⁸⁹

Впрочем, Шопенгауэр считает схоластическим весь тот период философии, поскольку она находится в зависимости от религии и вынуждена доказывать бытие Божие, субстанциальность души и первичность интеллекта. Находится ли философия в зависимости от римской католической церкви или от протестантской государственной религии – для дела это безразлично. Этому состоянию философии был положен конец лишь кантовской критикой разума, которая показала

невозможность всех упомянутых доказательств. Таким образом, у Шопенгауэра период существования схоластики растягивается на четырнадцать столетий и простирается от Августина до Канта.

4. НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Основная проблема всей новой философии, так сказать ось, вокруг которой она вращается, это – "учение об идеальном и реальном", или, выражаясь иначе, учение об идеальности и реальности нашего внешнего мира: это та проблема, которую Шопенгауэр, по его мнению, окончательно решил, как единственный последовательный кантианец. Быть идеальным – значит быть представленным, быть реальным, наоборот, значит существовать независимо от всякого представления или быть вещью в себе: отсюда различие между идеальным и реальным равнозначно различию между явлениями и вещами в себе. Элеаты считали объекты нашего чувственного восприятия простыми явлениями, а то, что мыслимо без противоречий, принимали за сущность вещей, за вещь в себе и сообразно с этим различали "φαινόμενα" и "νοούμενα". Но так как наши мысли или понятия рассудка возникают из наглядных представлений, то и они, эти мысли, тоже явления, они не реальны, а идеальны: "φαινόμενα" – то же, что и "νοούμενα". Со стороны элеатов было ошибкой считать первые вещами в себе.

Поэтому в целом вопрос об идеальности и реальности вещей относится к *объектам* (к миру), которые мы представляем: вопрос в том, что и сколько в представляемом предмете приходится на долю субъективной природы нашего представления, что и сколько – на долю самой вещи. Следовательно, дело только в том, чтобы провести демаркационную линию между идеальностью и реальностью вещей, между бытием в представлении и бытием в действительности или, что то же самое, между явлением и вещью в себе. Если правильно провести эту пограничную линию, то проблема решена, если же провести ее неверно, то задача остается нерешенной, счета философии не сходятся и получается остаток, который некуда девать. Этот остаток заключается в некоторых необъясненных фактах. Установлением этой линии различаются между собой в философии *идеализм и реализм*: оба направления относятся к объекту, а не к субъекту познания. Что же касается философского анализа субъекта, то познающий субъект, интеллект или дух понимается или как первичная и независимая сущность, или как обусловленный телесной организацией, то есть материей: первое объяснение дает *спиритуализм*, второе –

материализм. Таким образом, идеализм и реализм означают одно, а спиритуализм и материализм – нечто совсем другое. "Противоположность между идеализмом и реализмом касается познаваемого, объекта; наоборот, противоположность между спиритуализмом и материализмом касается познающего, субъекта. (Современные невежественные писатели смешивают спиритуализм с идеализмом)".³⁹⁰

1. *Декарт* своим "de omnibus dubito" поколебал веру в реальность внешнего мира и этим поставил перед новой философией ее основную проблему. Но его собственное решение этой задачи основывалось на вере в правдивость Бога, и, таким образом, он учил двойному дуализму – между Богом и миром и между духом и телом. Независимо от наших представлений существуют в качестве вещей в себе Бог, мы сами, как мыслящие субстанции, и тела вне нас, как субстанции протяженные. Из этого двойного дуализма вытекает двойная невозможность: 1) невозможность influxus physici, то есть невозможность воздействия тела на дух, как и духа на тело, а потому невозможность действительности естественных вещей вообще; 2) непознаваемость вещей вне нас.

2. Эти выводы сделал глубокомысленный *Мальбранш*: 1. influxus physicus не существует, в мире (природе) нет действующих причин, есть только причины случайные, то есть обстоятельства и условия, без которых ничего не осуществляется – это концепция окказионализма. Действительность в истинном смысле этого слова принадлежит исключительно божественной воле. 2. Познание или представление вещей возможно также только в Боге; отсюда – положение, составляющее центральный пункт его учения: "Мы видим вещи в Боге".

Если из этого учения изъять августинианство или теизм, который относится к иудейству, то для нас останется лишь следующее положение: единственная сила, которая вообще существует, это *воля* в своей абсолютной, непостижимой свободе. "La liberte est un mystere" – это положение Шопенгауэр избрал эпиграфом к своему первому конкурсному сочинению. Он всегда говорил о Мальбранше с величайшим уважением.

3. От учения об исключительной действительности Бога к учению о единстве и тождестве Бога и мира – только один шаг: этот шаг делает *Спиноза*, который для утверждения своего пантеизма намного больше позаимствовал

у Мальбранша, чем у Декарта. Это мнение ложно и принадлежит к многочисленным историческим ошибкам Шопенгауэра, которые проявляются у него как бы в отместку за его пренебрежение к истории и ее изучению. Твердо установлено, что Спиноза пришел к философии и к своей системе прежде всего путем изучения произведений Декарта; неверно утверждение, которое несколько раз повторяет Шопенгауэр, будто Спиноза стал картезианцем, лишь выпустив в свет свое изложение начал картезианской философии (1663) – произведение, сложившееся из лекций одному молодому человеку, которому Спиноза не хотел излагать свою собственную систему, хотя она уже тогда была вполне ясно представлялась ему; невозможно, наконец, чтобы он воспринял влияние мальбраншевого учения, так как его собственная система была уже окончательно разработана, когда Мальбранш обнародовал свое главное произведение "Об исследовании истины" (1675). Все это исследовано и документально доказано, так что противоположное утверждение может проистекать только из незнания фактов.

В учении Спинозы Шопенгауэр видит соединение высоких достоинств и величайших ошибок. Достоинство его системы заключается в учении о всеединстве, в чем он солидарен с Бруно

(произведения которого Шопенгауэру не следовало бы относить к XVII веку) и со Скотом Эриугеной, произведение которого впервые появилось в печати в 1681 г. в Оксфорде.³⁹¹

Спиноза противопоставил мышление и протяженность как атрибуты Бога, из модусов которых (души и тела) состоит каждая отдельная вещь. Здесь он, как правильно замечает Шопенгауэр, остался в границах картезианского дуализма: он противопоставляет протяженность представлению, вместо того чтобы подчинить ее последнему, ведь протяженность есть не что иное, как представление; вследствие этого Спиноза неверно провел пограничную линию между явлением и вещью в себе, поэтому она у него проходит по миру явлений и разделяет его на две области. В этом-то и заключается основная ошибка его теории познания. Мышление имеет у него значение первичной силы, отсюда воля является следствием и функцией мышления, как бы видом суждения: "voluntas et intellectus unum idemque sunt" (воля и интеллект – одно и то же – *лат.*). В этом заключается основная ошибка его метафизики.³⁹²

Его учение о всеединстве имеет пантеистический, а потому и *оптимистический* характер. В этом заключается другая основная

ошибка его метафизики со всеми вытекающими из нее последствиями; отсюда его восхваление *laetitiae*, как высшего из всех аффектов, который следует увековечить; отсюда его пренебрежение к *tristitia*, значит и к состраданию, его равнодушие к животным, его жестокая игра с пауками, которым он, дабы получить удовольствие, бросал на съедение мух и т. д. "Восхваление удовольствия происходит только из любви к последовательности: ибо если этот мир – Бог, то он является своей собственной целью и должен радоваться и гордиться своим существованием, так что *saute Marquis! semper* – весело, *nunquam* – печально! Пантеизм по своей сути с необходимостью является оптимизмом". В оптимизме Спинозы, в его пренебрежении к состраданию, в его равнодушии к страданиям животных слышится Шопенгауэру "*foetor judaicus*" (иудейское зловоние – *лат.*). Спиноза говорит в четвертой части своей "Этики": "кроме человека, мы не знаем в природе ни одного существа, духом которого мы могли бы восхищаться, с которым могли бы вступать в дружбу или завязывать отношения". По поводу этого места Шопенгауэр раздражается почти шутовским порывом гнева и неудовольствия. "Собак он, по-видимому, совсем не знал". Но

вслед за испанцем Ларрой следует сказать: "кто никогда не держал собак, тот не знает, что такое любить и быть любимым".³⁹³

"Нелепыми, очень часто возмутительными, а местами доходящими прямо до гнусности" находит Шопенгауэр (указывая на 16-ю главу "*Tractatus theologico-politicus*") некоторые положения этической философии Спинозы, положения, которые происходят из его основного пантеистического и оптимистического воззрения на мир. Формула его пантеизма гласит: "*Deus sive natura*" (Бог или природа – *лат.*). Поэтому все, что делает природа, справедливо и хорошо; исходя из этого, Спиноза отождествляет право и силу, несправедливость и бессилие; сообразно с этим всякий мучитель должен бы быть правым, всякий мучимый – неправым. Это, вероятно, были не высказывания Спинозы, а неверные заключения, которые Шопенгауэр вывел из учения Спинозы о естественном праве.

4. Для того чтобы окончательно устранить дуализм между мышлением и протяженностью и освободить от него философию, появился Лейбниц, который отождествил сущность субстанции с сущностью силы, с основным понятием как духа, так и материи, причем единицу силы он обозначил словом *монада*. До

сих пор Шопенгауэр верно понимал характер лейбницевского учения. Но то, что Лейбниц понимал первосущность не как всеединое, а скорее как бесчисленное множество монад, что он полагал сущность силы не в воле, а в представлении, и порядок монад объяснял как "предустановленную гармонию", то есть как определенное волей Бога установление, – все эти воззрения настолько резко противоположны основным тезисам Шопенгауэра, что он видит в Лейбнице не великого философа, а только "знаменитого математика и полигистора".

Правда, он верно заметил, что у Лейбница телесный мир не считается уже, как у Декарта и Спинозы, вещью в себе, а есть явление мира монад и имеет, следовательно, лишь феноменальное значение, и Шопенгауэр видит в этом предпосылку и кантовского, и своего собственного учения, но в учении о познании и воле, о первичном значении интеллекта и вторичном значении воли Шопенгауэр вновь находит у Лейбница "основные ошибки" картезианства.³⁹⁴

Почему Шопенгауэр совсем не обратил внимания на то, что у Декарта воля к истине есть движущее начало всякого познания, а каждая ошибка есть вина воли? Почему он совсем не

обратил внимания на то, что у Лейбница представление и стремление неразрывно связаны между собой и стремящаяся вперед сила, то есть воля, возвышает состояние представления? Да потому что он недостаточно основательно изучил эти системы и поэтому судил о них слишком поверхностно; потому что он придавал чересчур мало значения историческому исследованию и поэтому усвоил себе слишком мало данных, чтобы справедливо относиться к историческим явлениям, к которым надо, конечно, причислить философские системы. Я зашел бы слишком далеко, если бы стал подробнее останавливаться здесь на критике его критики; поэтому я отсылаю читателей к изложениям систем Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница в моей "Истории Новой философии".

5. Постоянной темой для этих метафизиков было понятие *субстанции*, которое они заимствовали у Аристотеля и своеобразно расширили и развили, не исследуя *происхождения* ни этого понятия, ни понятий вообще. Только путем такого исследования можно было бы выяснить, какое значение принадлежит понятию субстанции, обозначает ли оно явление или вещь в себе. Только таким образом можно было сделать эпоху в "учении об

идеальном и реальном", эпоху, которую создал англичанин Локк своим "Опытом о человеческом разуме" (1690); поэтому нельзя переоценить значение этого философа, на что постоянно указывает Шопенгауэр. Локк – основатель *критической философии*, предшественник Канта.

Как известно, Локк выводил понятия из чувственных впечатлений, которые называл идеями; он разделял свойства вещей, вызывающих наши ощущения, на вторичные и первичные; первые – это только впечатления наших чувственных органов, значит, исключительно субъективные способы чувствования, а вторые, наоборот, свойства самих вещей в себе. Что касается внешних вещей или тел, то цвет, звук, запах, вкус, температура, твердость и мягкость и т. д. – вторичные качества, а непроницаемость, протяженность, фигура, движение и покой – качества первичные, из которых следует объяснять все физические явления; таким образом, Локк, имевший своим последователем Ньютона, возродил учение Демокрита, как Спиноза – учение элеатов. Пограничную линию между идеальным и реальным внутри физического мира Локк провел таким образом, что вторичные свойства (ощущения) относятся к первому, а первичные – к

второму.³⁹⁵

6. Исследование, которое начал Локк, Беркли привел к известному итогу. Можно сравнивать этого философа с Мальбраншем и Спинозой, но между ними ни в коем случае нет "теснейшего родства", о котором говорит Шопенгауэр. Нельзя также никоим образом ставить Беркли перед Локком, так как и хронологически, и идейно он его преемник.³⁹⁶ То, что Локк сделал наполовину, то Беркли доводит до конца: он доказывает, что локковские первичные свойства вторичны, то есть суть не что иное, как субъективные ощущения или идеи (перцепции), что, следовательно, от материи или протяженности не остается ничего реального, никакой вещи в себе, что телесный мир без остатка растворяется в представлении или в представимости, что он совершенно идеален или феноменален и что независимо от идей (вещей представляемых) существуют, как вещи в себе, только мыслящие и волящие существа: Бог и духи.

Такова точка зрения "идеализма", которую Беркли впервые разработал в этом объеме и которой дал это название. Вопрос о реальности он никак не решил и установление идеального оставил не разобранным критически, так как не сумел различить материал и форму представления

и ставил пространство и время на один уровень с цветами и звуками. Вот почему происхождение и образование идей или объектов восприятия остались у него совершенно необъясненными; они даны нам Богом: вот и все, что смог сказать по этому поводу епископ Беркли.

7. Мы стоим перед вопросом о причине или причинной связи, реальное значение которой Локк утверждал, а Юм оспаривал, тем самым проблема познания и была доведена до того пункта, с которого ею занялся и решил Кант. Юм имел своими непосредственными предшественниками Локка и Беркли, как Локк своими – Бэкона и Гоббса.

III. КРИТИКА КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. ЗАДАЧА

Шопенгауэр не раз уверял, что между Кантом и им самим (в течение поколения с 1790 по 1820 г.) в философии не произошло ничего сколь-нибудь важного или достойного упоминания и что в это время выступили три псевдофилософа, которые преследовали только свои личные выгоды, совершенно несерьезно относились к делу философии, сооружая одни лишь воздушные замки и придумывая "волшебные страны", почему он и называет их "софистами, шутовскими философами и вертопрахами". В число их входит Шеллинг, "самый одаренный", затем Фихте, "карикатура Канта" (увеличительное зеркало кантовских ошибок), Гегель, "арлекин Шеллинга", этот "бездарный и неуклюжий шарлатан", в сравнении с которым Фихте можно еще назвать "талантливым человеком". Критические пояснения были бы здесь, по мнению Шопенгауэра, совсем неуместны, и поэтому он

почти совершенно освободил себя от них, возместив их частыми, озлобленными и несуразными насмешками, которые, правда, ни для кого не были поучительными, только для него самого служили отрадой, как он это высказал в письме к Фрауэнштедту, где, порядочно выбрав своего "архиевангелиста", выразился: "Ну, теперь хорошо – я излил свою желчь!"

Наиболее важными своими заслугами Шопенгауэр считал себя обязанным наблюдению над действительностью, сочинениям Канта, священным книгам индусов и изучению Платона. Между тремя последними царит, по его мнению, удивительное согласие, ибо учение о Майе, платоновская притча о пещере, где заключенные могут видеть одни лишь тени, – это прекраснейшее место в платоновских творениях, которым начинается седьмая книга о государстве, учение Канта о полной идеальности всех явлений – все имеют одну и ту же тему.

Сообразно с этими взглядами вопрос о современном положении философии сводится, по Шопенгауэру, только к вопросу о сходстве и различии между Кантом и им; он сам себя характеризует как "кантианца", как единственного последовательно продумавшего до

конца систему учителя, окончательно решившего ее проблемы и сбросившего сфинкса со скалы. Для того чтобы осветить и установить те пункты, в которых его учение расходится с кантовским, Шопенгауэр написал в виде приложения к своему главному произведению "Критику кантовской философии".

2. ЗАСЛУГИ КАНТА

Предшественники Канта – Локк, Юм и Вольф. Кант укрепил и расширил учение Локка, воспользовался учением Юма и поправил его, и совершенно разрушил лейбнице-вольфовскую философию. Бессмертные заслуги Канта заключаются главным образом в том, что он, во-первых, правильно провел пограничную линию между явлениями и вещью в себе и навсегда разделил обе эти области, то есть установил то, что Шопенгауэр обычно называл "полным различием между реальным и идеальным"; во-вторых, в том, что он признал моральное значение человеческих поступков и их независимость от законов явлений; в-третьих, в том, что он навсегда положил конец схоластическому направлению в философии, доказав невозможность всякой рациональной теологии и психологии.

Первая из этих заслуг основывается на трансцендентальной эстетике, первой части критики разума, где с полной очевидностью показана идеальность времени и пространства. После того как благодаря Локку вторичные свойства (наши чувственные ощущения) были

отделены от вещей в себе, а первичные свойства благодаря Беркли сведены к вторичным, оставалась еще гораздо более важная и трудная задача – отделить от вещи в себе не только действия чувственных, но и умственных факторов, посредством которых впечатления обращаются в объекты, а чувственные ощущения – в чувственный мир. Эту задачу и решил Кант. Нет ничего более редкого, чем открытие в метафизике. Учение Канта о времени и пространстве есть одно из самых редких и самых великих открытий.

Вторая его заслуга состоит в учении о свободе, третья – в "трансцендентальной диалектике", третьей части критики разума. Здесь он полностью разрушил вольфовскую метафизику, рациональное учение о душе, мире и Боге и в глазах догматических философов оказался "всесокрушителем". Так его назвал Мендельсон, "один из последних спящих".

3. ОШИБКИ КАНТА

Но наряду с этими бесспорными заслугами имеется целый ряд ошибок, открыв и исправив которые Шопенгауэр пришел к своим отступлениям от Канта и к своему собственному учению. Первая и наиболее чреватая последствиями ошибка Канта заключается в ошибочном выведении вещи в себе. А именно, согласно Канту, она является внешней причиной наших ощущений; таким образом, причинная связь, которая должна иметь значение только в опыте, переносится по ту сторону опыта, на вещь в себе, а это самое очевидное противоречие с собственным же учением о категориях, учением Канта – непоследовательность, на которую указал Г. В. Шульце, "самый остроумный из всех противников кантовской философии".

Второй главной ошибкой было неправильное различие чувственности и рассудка (Verstand), ближайшим следствием чего было такое же неправильное различие рассудка и разума (Vernunft): смешение созерцательного и отвлеченного познания, смешение, благодаря которому могла произойти путаница во всем учении о познании. Итак, Кант различал

1) представление, 2) объект представления, 3) вещь в себе. Чувственность дает представление или "эмпирическое созерцание"; рассудок привносит этому объект представления, посредством чего и осуществляется опыт; вещь в себе совершенно отлична от всяких представлений.

Что значит этот "объект представления", который посредством рассудка, то есть посредством его двенадцати категорий, привносится созерцательному представлению? Как будто может существовать созерцательное представление без рассудка! Кант ведь сам учил, что *"только рассудок делает возможной природу"*, что, следовательно, рассудок образует природу или чувственный мир; а этот мир есть созерцаемый мир, совокупность наших эмпирических созерцаний. Без рассудка нет эмпирических созерцаний; напротив, они возможны только благодаря ему.

Отсюда Кант неправильно и в противоречие со своим собственным учением утверждает, что эмпирическое созерцание дается нам чувственностью. То, что дается чувственностью, это впечатления или ощущения, а они вовсе не представления или созерцания.

Предмет представления не "мыслится", а

созерцается: это значит, что не мысль прибавляется неправильным способом к созерцательному представлению, а то, что она неправомерно сливается с последним, если Кант учит, что предмет представления посредством рассудка присоединяется в мысли к созерцанию. Вот почему и возникает видимость того, будто "предмет представления" независим от представления и существует как "объект в себе", как опосредствующая вещь, нечто вроде середины между представлением и вещью в себе. Эта выглядывающая из явления вещь в себе стала источником многих ошибок.

Предмет представления, если его пристально рассмотреть, есть представленный объект, то есть само эмпирическое созерцание, само представление, а вовсе не что-то другое, отличное от них: это представление, которое рассудок выводит из ощущений; таким образом, рассудок имеет полностью созерцательный (интуитивный) характер, или, что то же самое, наше чувственное созерцание – интеллектуально. Кантовский "предмет представления" играет поэтому совершенно ненужную и неуместную роль, которую следует устранить из сферы критики разума. И так как этот объект мыслится посредством двенадцати категорий, то и таблица

категорий, это "прокрустово ложе", подвергается изгнанию вместе со всей насильственно втиснутой в нее искусственной симметрией кантовской системы. Из этих двенадцати категорий ценна только причинность, остальные одиннадцать – "фальшивые окна"; но причинность не категория, не понятие рассудка, а наряду с пространством и временем – основная форма созерцания и даже ее единственная основная форма, так как время и пространство суть тоже причинность.³⁹⁷

А между тем категории, как их понимали Аристотель и Кант, ни в коем случае не лишены значения и не подлежат сравнению с фальшивыми окнами, потому что они – формы всякого мышления и суждения, потому что без них нельзя мыслить никакого понятия, нельзя образовать никакого суждения: это признавал Шопенгауэр и называл категории, как "самые общие и высшие понятия", "*основным басом разума*". Мы припоминаем, что основные силы материи он называл "*основными басовыми тонами природы*", а расположение колонн называл "*генерал-басом архитектуры*": сообразно с этим, по его собственному, столь характерному способу выражения, категории относятся к рассудку как основные силы материи к

физическому миру и как расположение колонн к архитектуре. Заметим, однако, что тем самым категориям, которые Шопенгауэр здесь называет фальшивыми окнами, а в другом месте – пустейшей шелухой представления, то есть считает совершенно лишены всякого значения, он в то же время приписывает роль "генерал-баса разума".³⁹⁸ Так как понятия возникают при помощи рефлексии из сравнения наших созерцательных представлений путем опущения отличных и соединения одинаковых признаков, то ясно, что для образования общих понятий нечто одно должно мыслиться как *признак* или свойство другого; представление признаков или свойств требует представления носителя (вещи), которому принадлежат эти свойства. Такие понятия, как вещь, свойство, действие и т. д., суть категории. Если эти понятия должны не только мыслиться, но и выражаться словесно, то этой цели отвечает различение субстантивных, адъективных, вербальных форм слова, то есть образование *частей речи*, деление слов на два класса – на слова, выражающие понятия, и на слова формальные, причем эти последние обозначают не созерцательные объекты, а только отношения, – таковы местоимения, предлоги, частицы и т. д.;

отношения существительных, прилагательных и глаголов выражаются изменениями формы слова, то есть *флексиями*, формами склонения, степенями сравнения, спряжения. Таким образом, части речи, формальные слова и флексии суть словесное обозначение категорий. Эта связь между логическим значением категорий и грамматическим значением частей речи настолько очевидна, что уже Аристотель заметил ее, и А. Тренделенбург увидел или предположил в ней источник аристотелевского учения о категориях; вот почему сравнение Шопенгауэра вовсе не так ново, как он думал. Человеческий рассудок мыслит категориями даже в том случае, когда язык по своей структуре не в состоянии выражать их грамматически. Так бывает в не имеющих флексий и изолирующих (односложных) языках, которые ставят друг подле друга корни без изменения и различие частей речи выражают интонацией; таков, например, китайский язык. Поэтому Шопенгауэр не должен был говорить, что "существительное, прилагательное и глагол – существенные основные элементы языка вообще и обязательно встречаются во всех языках".³⁹⁹ Но он, кажется, вообще не имел никакого понятия о сравнительном языкознании, хотя сделавшие

эпоху исследования Боппа предшествовали его главному произведению.

По Шопенгауэру, есть только *одна* форма суждения – категорическая, которая бывает утвердительной или отрицательной, всеобщей или частной, проблематической или ассерторической; сообразно с этим категории сводятся у него к категориям утверждения (реальности) и отрицания, всеобщности и множественности, возможности и действительности. Единичное суждение всеобщее (так как субъект во всем своем объеме подводится под предикат), частное суждение отличается от всеобщего только грамматически (вместо "*некоторые* деревья, дающие чернильные орешки", можно сказать "все дубы"); аподиктическое суждение уже содержит в себе заключение. Условные и разделительные суждения, которые Кант в соответствии с классической логикой отличает от категорических, это не виды суждений, а отношения суждений, так как они представляют два или несколько суждений, которые или зависят одно от другого, то есть связаны между собой причинно (условное суждение), или исключают друг друга (разделительное суждение).

Сообразно с этим Шопенгауэр отвергает

категории *отношения*, которым Кант придавал такое большое значение: субстанция есть не категория, а понятие *материи* как единственной существующей субстанции; взаимодействия вообще нет, оно, если внимательно посмотреть на него, есть не что иное, как причинность, а именно последовательность одноименных состояний (пар порождает дождь, который снова порождает пар); значит, от категорий отношения остается только причинность, которая является не категорией, не понятием, а основной формой созерцания. Необходимость же есть не что иное, как следствие из данного основания, то есть причинность.

Поэтому не существует *безусловной* необходимости; представление о ней – "космологическое доказательство *incognito*". Кант навсегда разбил это доказательство и не должен был бы говорить о какой-то безусловной необходимости. Безусловное – это "небылица", если его делают предметом познания, доказательств и заключений. Здесь Шопенгауэр раскрыл, по его мнению, целое гнездо ошибок Канта. 1. Безусловное по своему характеру не необходимо и поэтому не является понятием разума. 2. Это мнимое понятие разума нельзя называть "идеей", так как это слово, согласно

тому смыслу, который ему придавал Платон, имеет и сохраняет значение прообраза и образца (*exemplar* – так понимали это слово древние философы и схоласты; новые философы в Англии и Франции, вследствие бедности языка, применяли слово "идея" ко всем впечатлениям и представлениям). 3. Безусловное, неправильно названное идеей, не имеет тех трех видов, которые будто бы следует искать путем трех заключений разума, категорического, условного и разделительного; в идеях души, мира и Бога оно не заключается уже потому, что первые две идеи (души и мира) обусловлены третьей (идеей Бога). 4. Идея Бога не есть понятие разума, иначе ее должны были бы иметь все люди, между тем как у половины человечества ее нет (у последователей брахманизма и буддизма); скорее эта идея – иудейского происхождения, а иудейство и разум отнюдь не тождественны. 5. Мир не безусловен, а обусловлен, и вот почему кантовская идея мира ложна в самом основании, так же как и космологические антиномии, тезисы которых по сути неверны, а антитезисы правильны. 6. Итак, из предполагаемых идей остается только психологическая, идея *души*, но она основывается вовсе не на доказательстве разума, а на уверенности в нашем мышлении и волеи, из

которых должно непосредственно явствовать существование в нас мыслящего и велящего существа. Это существо назвали душой. Так возникла рациональная психология, которую собственно впервые обосновал Платон в своем "Федоне" и которую Кант разрушил до основания в своей критике разума (парадогизмы).⁴⁰⁰

То, что мы познаем как свое самое внутреннее существо, этот непосредственный предмет нашего самосознания, есть не познающий, а познанный субъект, то есть *воля*, ее следует уподобить безусловному, свободе, вещи в себе; отсюда вытекает учение о первичности воли и о тех основных ошибках рациональной психологии, которые гипостазировали душу, утверждали ее субстанциальность и простоту, учили о первичности интеллекта и зависимости воли. В третьей антиномии "Критики чистого разума" и в "Критике практического разума" Кант трактовал свободу как умопостигаемый характер, который создает характер эмпирический: в первом произведении он понимал свободу как трансцендентальный мировой принцип, а во втором – как практическую способность в нас; свободу как мировой принцип он отождествил с сокровеннейшей сущностью мира (всех явлений); свободу как практическую силу он отождествил с

волей и вывел ее из категорического императива (нравственного закона); из обоих мест, однако, ясно, что и вещь в себе может быть понята только как воля и свобода. "Я поэтому принимаю их за действительные, – говорит Шопенгауэр, – хотя этого нельзя доказать, да и Кант всякий раз, когда говорил о вещи в себе, в самых темных глубинах своей души уже смутно предполагал волю". Когда он в упомянутой третьей антиномии хотел разрешить противоречие между свободой и необходимостью, ему представился удобный случай "прекрасно высказать глубочайшие мысли всей своей философии". И его разъяснение противоположности между эмпирическим и умопостигаемым характером принадлежит к самому лучшему, что когда-либо было высказано людьми.⁴⁰¹

Но то, что Кант назвал чистой и свободную волю "*практическим разумом*", является в высшей степени неуместным, совершенно несоответствующим принятому словоупотреблению и ведущим к ошибкам выражением; ибо под практическим разумом понимают рассудительный, умудренный мирским и жизненным опытом, направленный на личное и общественное благо образ мыслей, который коренится в утверждении воли к жизни и не

имеет ничего общего с самоотрицанием и добродетельным складом души. Политический образ мысли Макиавелли очень благоразумен и рассудителен, но в то же время и гнусен. Кто, желая следовать за Христом, раздает свое имущество и становится нищим, тот поступает в высшей степени добродетельно, но в то же время очень неблагоразумно. На этом основании гораздо правильнее вслед за Руссо противопоставлять "raison" и "conscience", чем вместе с Кантом отождествлять чистоту настроения с практическим разумом.⁴⁰²

Что касается утверждения Шопенгауэра, будто Кант под вещь в себе полагал волю, то оно, правильно понятое, имеет свое основание: только думал об этом Кант не в "самых темных глубинах своего духа" и не "неясно", и не "всякий раз, когда говорил о вещи в себе". Я воздерживаюсь от дальнейших разъяснений и ссылаюсь на свою "Критику кантовской философии". Здесь я только по возможности кратко замечу, что Шопенгауэр в своем обсуждении кантовского учения оставил совершенно без внимания два чрезвычайно важных факта, а именно: 1) что кантовское учение развивалось и получало дальнейший рост в руках самого философа, что в "Критике

способности суждения" оно представляется иначе, чем в "Критике чистого разума", что в особенности тема вещи в себе доходит в постепенном развитии учения до все более и более глубокого решения и в конце концов не может быть никакого сомнения в том, как обстоит дело с вещью в себе: она отождествлена с волей, свободой, моральной конечной целью мира. 2) Из критических сочинений Канта Шопенгауэр полностью игнорировал "Философию истории", темой которой является моральное развитие человечества: прогресс в сознании свободы.⁴⁰³

Ведь очень характерно, что Шопенгауэр совсем не обратил внимания ни на историческое развитие самого кантовского учения, ни на те кантовские произведения, которые имеют своей темой исторический прогресс человечества. Так мало интересовался он историей! Кантовское учение он считал величайшим явлением во всей истории философии, но сама история казалась ему хаосом.

4. ПОЯСНЕНИЯ

"Еще некоторые пояснения к кантовской философии"! Они появились 32 года спустя после упомянутого приложения к главному произведению и не заключали в себе ничего существенно нового; только противоположность между кантовским учением и иудейской религией, сплошь отрицательная критика иудейского теизма – одна из тех тем, о которых Шопенгауэр говорит так часто и настойчиво и не может наговориться, – проведена здесь с такой резкостью, злобой и в таком сатирическом тоне, как нигде.

Трансцендентальная диалектика кантовской критики разума относится к его самым блестящим и драгоценным заслугам, так как она навсегда покончила с рациональной психологией и спекулятивной теологией; в противоположность же этому, космологические антиномии неудачны, так как основываются на противоречиях, которые должны заключаться во времени, пространстве и причинности; но время, пространство и причинность суть формы созерцания, а "созерцательное как таковое не знает никакого противоречия". Не оставим без внимания это

примечательное заявление.⁴⁰⁴

Центр тяжести "всесокрушающей" кантовской критики заключается, согласно объяснениям Шопенгауэра, в разрушении всех доказательств бытия Бога, в опровержении их возможности, благодаря чему "Кант открыл ужасающую истину, что философия должна быть чем-то совсем другим, нежели иудейская мифология". Он уничтожил всякую спекулятивную теологию, а потом постарался до некоторой степени успокоить уstraшенные умы так называемыми постулатами практического разума и основанной на них моральной теологией, иудейская религия – единственный и исключительный монотеизм, основа всего теистического вероучения, которое как таковое находится в противоречии не только со всякой истинной философией, но и со всякой истинной религией: осветить это противоречие, в особенности в религиозном отношении, возможно ярче – вот главная цель объяснения.⁴⁰⁵

Бога, находящегося по ту сторону мира, необходимо антропоморфизировать и локализовать; его нельзя себе представить иначе, как в виде воли, одаренной разумом, то есть как *личность*, которая имеет свое особое место, другими словами – царит на небесах. С этим божественным месторасположением навсегда

покончила коперниковская астрономия, и Дж. Бруно принял мученическую смерть на костре за утверждение и распространение этого учения.

Человеческая воля постоянно находится в состоянии нужды, потребностей и желаний; вот почему ей и нужна вера в существа, которые могли бы ей оказывать помощь и облегчение, в помогающие и милосердные существа, которым она могла бы молиться, чье благоволение и милость она могла бы снискать жертвоприношениями и славословиями, этими суррогатами жертвоприношений; поэтому она и олицетворяет силы природы и превращает их в богов, которые в конце концов сводятся к одному богу. Так из язычества произошло иудейство, из политеизма – монотеизм.⁴⁰⁶

Два характерных признака истинной религии – моральное значение человеческих поступков и вера в загробное существование; последняя совпадает с вечной справедливостью. Обоим этим признакам противоречит иудейская религия, так как она не только сама обходится без них, но и уничтожает их и делает невозможными. Моральная значимость наших поступков состоит в самоотверженности и в добродетельном образе мыслей, исключаящем всякие своекорыстные мотивы; иудейская же религия вызывает

своекорыстные мотивы, так как за исполнение законов она обещает божью награду, за неисполнение – божью кару; и то и другое имеет временный характер: долгая жизнь и земное благополучие. Короче говоря, она уничтожает моральность настроения и поступков.

Моральная значимость поступков предполагает вменяемость и моральную свободу, которая состоит в безусловности и самостоятельности воли; иудейская религия, наоборот, признает человека божьим творением и этим до основания разрушает моральную свободу. То, что существует *само собою* (a se), благодаря самоутверждению и уничтожает себя собственным самоотрицанием, это одно вечно, бессмертно, не имеет начала и конца. То же, что имеет начало, должно иметь и конец.

Согласно иудейской религии, жизнь человека начинается и кончается земным существованием, он – из праха и в прах обратится; эта религия не знает бессмертия, не знает загробной жизни, не знает вечной справедливости и воздаяния, которое она заменяет воздаянием временным, самым плохим суррогатом справедливости, а именно мстью за грехи отцов, карающей детей до третьего и четвертого поколения. Где в писаниях Ветхого Завета находятся

представления о бессмертии, как у Даниила (гл. XII), во второй книге Маккавеев (гл. VII) и т. д., там они чужеземного происхождения. Чисто иудейское учение о воздаянии можно встретить во Второзаконии (Моис. V, гл. V, 16), а иудейское воззрение на начало и конец человеческого существования в Екклесиасте (III, 19–20).

Долгая жизнь и земное благоденствие имеют своим местом обетованную землю, расположенную в странах *соседних народов*, ее своему избранному племени пожаловал Бог: он дарит ему соседние страны, которые нужно сначала покорить жестокими войнами и которые потом жестокими войнами будут снова отняты у него (это последнее – вполне заслуженно). Шопенгауэр считает своей заслугой то, что, как плод своего изучения семидесяти толковников, он воспитал в себе чувство "сердечной любви и искреннего уважения" к великому царю Навуходоносору, разрушителю Иерусалима и храма Соломона, причем это чувство он охотно распространяет и на Антиоха Епифана.⁴⁰⁷ Судя по этим выражениям, Шопенгауэр является самым беспощадным из всех врагов иудейства, на которое он смотрит здесь еще с большим презрением, чем на ислам и на все остальные религии вместе взятые.

Послушаем его самого: "Вообще самое существенное в каждой религии как таковой заключается в уверенности, которую она нам дает, что наше действительное существование не ограничивается земной жизнью, оно бесконечно. А такой уверенности именно и не дает жалкая иудейская религия и даже совсем не предполагает ее давать. Вот почему она самая грубая и плохая из всех религий и состоит только в нелепом и возмутительном теизме, который сводится к тому, что кúριος, создавший мир, хочет быть почитаемым; поэтому он прежде всего ревнует к прочим богам: если им приносят жертвы, он гневается, и его евреям приходится плохо. Все эти и другие религии и их боги поносятся в LXX толковниках словом βδέλυμα, но этого имени скорее заслуживает лишенная идеи бессмертия грубое иудейство. Ибо это религия без всякой метафизической тенденции".

"С другой стороны, у иудейства нельзя оспаривать той чести, что оно – единственная действительно монотеистическая религия на земле: ни одна другая не может представить объективного Бога, творца неба и земли.

Но когда я замечаю, что современные европейские народы до некоторой степени смотрят на себя как на наследников этого

избранного Богом народа, то я не могу скрыть своего огорчения".⁴⁰⁸

IV. ШОПЕНГАУЭР И ПОСЛЕКАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. ЗАМЕЧАНИЯ О СОБСТВЕННОМ УЧЕНИИ

Хотя Шопенгауэр чрезвычайно низко оценивал после-кантовских философов и считал явления в этой области в период от Канта до себя самого такими ничтожными, что их можно было бы рассматривать как несущественные, но все-таки общее происхождение от Канта имело своим следствием некоторое родство между его собственным учением и учениями философов, родство, которого он не мог отрицать и которое уже в глазах первых критиков послужило умалению его оригинальности. Первичность практического разума и подчиненность теоретического были установлены Кантом и включают в себя учение о первенстве воли и зависимости интеллекта – основную мысль Шопенгауэра. Об этом учении уже давно знали Фихте и Шеллинг; Фихте, непосредственно шедший от Канта, так же как затем Шеллинг от него, отождествил я с волей и стремлением,

благодаря чему возникает стремление к представлению, стремление к рефлексии – одним словом теоретическое я во всем его развитии, Шеллинг объявил волю "прасилой" и "прабытием".⁴⁰⁹

В "Замечаниях о моей собственной философии" Шопенгауэр старается ослабить эти возражения тем, что эти философы, по его мнению, хотя и высказали основную мысль его учения, которую они заимствовали у Канта, но не вывели ее следствий и не развили ее связно и последовательно; другими словами, они не оценили ее достоинств и значения. И так всегда бывает с незрелыми предшественниками великих истин; вот почему Донат справедливо сказал: "pereant, qui ante nos nostra dixerunt".⁴¹⁰

А затем начинается старая сказка. Для того чтобы его, единственного законного наследника кантовского престола, не допустить на царство, профессора философии составили между собой заговор против него и скрыли его от мира; они лишили его света и воздуха и заставили играть роль Железной Маски или, как выразился Доргут, Каспара Гаузера философии, пока наконец он, замолчанный и прославшийся мертвым человеком, не воскрес, на страх злодеям.

2. УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Совокупность профессоров философии называется университетской философией. Для Шопенгауэра было истинной потребностью сердца после таких многочисленных изливаний желчи, которыми как бы пропитаны его сочинения, еще раз собрать их в своем последнем произведении точно в резервуар, под заглавием "Об университетской философии". В одном письме к Фрауэнштедту он назвал эту работу своим боевым конем, который у себя в стойле ржет от воинственного восторга. Как жаль, однако, что этот славный конь, выпущенный на волю, вместо того чтобы вступать в бой, только ржал на протяжении шестидесяти страниц! Пусть читатели, которые хотят насладиться шопенгауэровской полемикой, прежде всего возьмут в руки эту статью, потому что если они придут к ней напоследок, прочитав более ранние сочинения, то вновь встретят то, что в конце концов уже наскучило им своим частым повторением, и потеряют вкус даже к самому крепкому перцу. Впрочем, и самое перо притупилось от чрезмерного употребления и слишком частых и сильных штрихов, которые

ему приходилось делать.

Это все та же тема, все те же объекты, все те же полемические приемы. Объекты – это три "прославленных софиста", среди которых Гегель является сосудом всякой интеллектуальной и моральной скверны, профессора философии, среди которых гегельянцы достойны своего учителя, и вся университетская философия. Его полемический прием – это постоянно возобновляющееся противопоставление себя другим: он живет *для философии*, они – *за ее счет*, он *есть* то, за что они себя только *выдают* и чем *кажутся*; он имеет воззрения, они – только корыстные цели, он – рантье, они – бедняки, которые живут с женами и детьми и вынуждены зарабатывать деньги и которым платит правительство для того, чтобы они защищали государственную религию; Бог, который питает ворон на полях, должен питать и философов на кафедрах, "чей хлеб я ем, того и песенку пою" и т. д. Когда философия становится промыслом, то есть служит средством заработка, тогда философ становится софистом, то есть противоположностью философа, как это показал Платон.

Ввиду того что эти нападки на университетскую философию играют такую

важную роль в полемике Шопенгауэра, они насильно заставляют нас припомнить, что он сам был университетским философом в течение более чем десяти лет, был Иоанном Безземельным, доцентом без слушателей, что еще в 1828 г. он хотел занять преподавательское место в Гейдельберге и получил отказ от Крейцера, что в следующем году, когда хотел перевести на английский язык произведения Канта, он сослался на свое академическое положение при Берлинском университете, на место, которое он занимал, не на кафедре, впрочем, а только в расписании лекций. Я не хотел бы применять к нему известной басни, о которой мы вспоминаем всякий раз, когда кто-нибудь бранит вещь, которой он тщетно старался достичь.

Есть только один плодотворный род полемики – *поучающий*, посредством которого какой-нибудь важный предмет освещается с совершенно новой стороны и изменяется суждение света о нем. Таковы были, например, "Письма к провинциалу" Паскаля, "Анти-Геце" Лессинга и др. Масса литературной полемики тратится на ничтожные предметы и тонет в Лете, другая масса уничтожает поучительные результаты, которые она могла бы иметь, потоком оскорблений и тоже погружается в Лету:

к этому роду принадлежит полемика Шопенгауэра, о которой здесь идет речь; своими чрезмерными повторениями она в конце концов производит впечатление литании, которая ему доставляла облегчение, но никого не научала. Какой толк для мира от того, что Шопенгауэр излил свою желчь?

Оставим поэтому в покое "вертопрашество" Фихте и Шеллинга, "обращение последнего от спинозизма к биготизму", "отвратительную галиматью" Гегеля, "популяризированную в новом или немецком католицизме гегельянщину", "гербартовские кривотолки и дурачества", "фризовскую болтовню старых баб" и т. д. Кто познакомится с этими выражениями, тот ничем не обогатит своего ума. Этой *Φιλοσοφία μισθόφορος* университетских профессоров посылается упрек в том, что она изгнала с кафедр кантовскую философию, "это самое важное учение за последние две тысячи лет, это самое важное из всех когда-либо существовавших философских явлений, плод оригинальнейшего ума, какой только был когда-либо создан природой, ума, который произвел величайший прогресс в философии, положив в ней конец иудейскому теизму".⁴¹¹

Нет ничего более редкого, чем действительно

самостоятельный мыслитель, который освещает сущность мира. В течение двадцати пяти столетий, которые пережила история философии, число великих философов относилось, по Шопенгауэру, к числу знаменитых монархов, как единица к сотне. Мы с изумлением слышим, что Шопенгауэр, который так низко оценивает историю человечества, сравнивает историю философии с историей государств и называет первую "генерал-басом", который сопровождает последнюю.⁴¹²

Глава двадцать первая

КРИТИКА УЧЕНИЯ ШОПЕНГАУЭРА

I. ОСНОВНАЯ ОШИБКА ВСЕЙ СИСТЕМЫ

I. АНАЛИЗ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ. АНТИТЕЗА МЕЖДУ КАНТОМ И ШОПЕНГАУЭРОМ

Коренной недостаток, присущий всему критическому способу воззрения Шопенгауэра, недостаток, с которым мы встречаемся на каждом шагу в предыдущей главе, заключается в почти полном отсутствии исторического знания и оценки фактов. В способе, с помощью которого Шопенгауэр рассматривает и обсуждает явления религии и философии, мы не видели исторического фактора, который дополняет собой критический и образует вместе с ним историко-критическую точку зрения, историко-критический или эволюционно-исторический метод, отличающий научный характер девятнадцатого века от восемнадцатого.

Вот почему произошло то, что критический метод Шопенгауэра, ввиду того что ему недостает исторического опыта и взгляда, оказывается эклектическим и спорным: те системы, которые согласуются с его основными идеями, Шопенгауэр выдвигает вперед и хвалит, другие же, наоборот, он порицает и отвергает; случается также, что одна и та же система, в которой есть элементы, согласующиеся с шопенгауэровской и противоречащие ей, трактуется и положительным и отрицательным образом, как например философия Спинозы.

Так как в кантовском учении эволюционно-историческое воззрение на мир не только установлено и признано необходимым, но и применено в ряде замечательных сочинений по натурфилософии и философии истории и провозглашено основой философии будущего, то я не могу согласиться с тем, что Шопенгауэр был "единственным и законным наследником кантовского престола": в течение всей своей жизни он отрицал то, что Кант в течение всей своей жизни утверждал и считал одной из главных проблем философии, над решением которой он работал полстолетия, как в докритический, так и в критический период своей деятельности; эта проблема – исследование вещей

с точки зрения эволюционно-исторической. "Истинная философия, – писал он уже в своей "Физической географии", – заключается в том, чтобы проследить различие и многообразие какой-нибудь вещи через все времена".

Эта задача касается образования и развития вещей вообще; в нее входит и критическая философия, темой которой служит не что иное, как образование и развитие человеческого познания. Но стоит только эту точку зрения приложить ко Вселенной, к земле, к неорганическим и органическим телам, растениям, животным и людям, к человеческим расам, к историческим и доисторическими эпохам человечества, к языкам, мировым империям и культурным народам, к религиям и источникам религий, к Ветхому и Новому Завету, к первоначальному христианству, к эпосу и т. д., чтобы узнать те научные задачи и исследования, которые составляют неувядаемые заслуги XIX века.

Шопенгауэр в этом не только не принимал никакого участия, но и почти не замечал этой работы. Да и особенность его философского образа мыслей не способствовала к этому. Этим объясняется, почему ему так не хватало понимания его же собственной эпохи, почему

долгое забвение своей философии он объяснял не присущими ей самой чертами, не ее бездейственным и изолированным положением (в период с 1820 по 1850 г.), а только заговором против нее профессоров философии и другими мнимыми и ложными мотивами. То, что исторически было ясно и довольно легко объяснялось, для него было и оставалось непонятым.

2. НИЧТОЖНОСТЬ ИСТОРИИ. АНТИТЕЗА МЕЖДУ ШОПЕНГАУЭРОМ И ГЕГЕЛЕМ

Шопенгауэр сам видел недостатки философских систем в том, что при сравнении понятий с действительностью расчеты этих систем не оправдываются, а напротив, обнаруживаются известные трудности, не поддающиеся никакому объяснению: эти трудности оказываются неустранимыми и необъяснимыми в соответствии с основными принципами системы. Если мы сравним, например, учение Декарта с созерцаемой действительностью, то окажется, что оно в границах своих господствующих дуалистических начал не могло объяснить факта жизни и в явном противоречии с этой жизнью должно было считать животных автоматами или бесчувственными машинами.

Если таким пробным камнем испытать учение Шопенгауэра, то сразу же бросится в глаза, что необозримый процесс *мировой истории* не укладывается в рамки его системы, и в этом заключается ее основной недостаток. Шопенгауэр отказывал истории в философской значимости и

вообще в научной ценности и с этой целью написал в "Дополнениях" главу "Об истории", после того как в своем главном произведении вслед за Аристотелем показал, что в поэзии больше философии, чем в истории. Искусство и наука имеют дело с идеями и понятиями, история, наоборот, – только с отдельными индивидуумами; искусство и наука изображают то, что существует *всегда*, – история же, наоборот, рассказывает о том, что было однажды и чего больше *никогда* не будет. Искусство и наука трактуют о постоянном, история же – о том, что абсолютно преходяще. В истории нет универсалий, нет действительно всеобщего, нет, следовательно, и обусловленных этим всеобщим разделения и расчленения. Исторические события простираются без начала и в бесконечность, и исчезают во мраке времен. Историю делят на периоды и эпохи. Но периоды – это только продолжительные промежутки времени, а эпохи – основные события; к тем и другим индивидуумы и их судьбы относятся как части к целому: они заключены в них, а не подчинены им. Вот почему исторические факты не имеют логического подчинения, логического подразделения, систематической связи и соответствующего такой связи изложения. Особенным и реальным

являются индивидуумы, между тем как народы и прежде всего человечество – всего лишь абстракции.

Ряд скоординированных отдельных событий простирается в бесконечность, детали каждого события и каждого индивидуума тоже идут в бесконечность; первых нельзя пересказать, последних нельзя исчерпать, так что с обеих сторон история остается чем-то незаконченным, каким-то отрывком, из которого никогда не может быть создано нечто цельное. Чем больше индивидуализируются факты и чем больше их изложение освещает частности, тем интереснее и вместе с тем сомнительнее становится история, и, быть может, ни одно событие не произошло так, как его передают; чем общее, универсальнее понимаются и изображаются исторические факты, тем однообразнее, неинтереснее, бесплоднее и незначительнее является их содержание. Ничего нового не происходит под солнцем, и для Шопенгауэра, как и для рабби Акибы, все уже бывало: битвы и война, споры за престол и смены государей; меняются только одеяния, факты остаются те же самые, только больше или меньше покрытые пылью времен: "мусорный ящик, склад старья и в лучшем случае – действия правительств или государств!" Нет

всемирной истории, есть только отдельные события и индивидуумы, но те и другие вовсе не универсалии. Кто читал Геродота, тот знает сущность истории и ее образ, подобный непостоянным очертаниям облаков, которые кажутся группами странных животных и людей.⁴¹³

В жизни индивидуума есть единство, в жизни человечества его нет. "То, что рассказывает история, это долгий, тяжелый, сбивчивый сон человечества". Мы уже слышали, когда речь шла о живописи, что нет никакой разницы между исторической и жанровой живописью: спор остается спором, и человеку все равно, ссорятся ли между собой мужики в кабаке из-за карт или государственные мужи в королевском зале по поводу географических карт. Мы также слышали, когда речь шла о покорении и преодолении мира, что легенды о житиях святых и автобиография мадам Гюйон гораздо интереснее, поучительнее и более заслуживают внимания, чем истории Ливия и Плутарха.⁴¹⁴

Так же как и всемирная история, не имеет значимости и *философия истории*, тема которой совпадает с темой самой истории, а задача заключается в том, чтобы понять и изобразить мировую историю как "планомерное целое", как

прогрессивное развитие народов и всего человечества. В глазах Шопенгауэра нет ничего превратнее этой идеи. В обосновании и проведении этой идеи состояло все значение и временное господство Гегеля и его школы.

Философию истории следует понимать всеобъемлюще, воспринимать ее не только через сочинение Гегеля, носящее это заглавие: к ней, по существу, принадлежат философия права, религии, искусства и научного познания, история государств, религии, произведений искусства и философских систем (история философии); все это вместе взятое образует совокупность философии истории. В таком плане и объеме эта дисциплина впервые была обоснована Гегелем и именно таким образом, что в данной им форме заключала в себе, хотя и довольно много недостатков, но и обилие задач, побуждавших к их дальнейшему развитию и решению. В этом состоит не только временное, но и сохраняющееся до сих пор и непреходящее значение Гегеля, — значение, которого совершенно не видел Шопенгауэр частью по незнанию, частью из-за ненависти лично к нему и пристрастия к своей собственной системе. Взгляд на мировую историю как на планомерное целое, то есть как на прогрессивное движение и развитие народов и

человечества, он называет "гибельным для ума, притупляющей гегелевской заумью", "плоским и грубым реализмом" и в то же время "чистой фикцией"; гегельянцев, ввиду того что философия истории считалась у них главной целью всей философии, он называет "простоватыми оптимистами, реалистами и эвдемонистами", "туповатыми парнями", "воплощенными филистерами и вместе с тем плохими христианами". Все эти возражения приплетены им сюда ни к селу ни к городу; они так же ничтожны, как и несостоятельны. В своих "Афоризмах житейской мудрости" Шопенгауэр очень хорошо определил филистера как "человека без духовных потребностей"; поэтому в своем этюде "О женщинах" он утверждает, что "они, вообще-то говоря, самые основательные и неизлечимые филистеры". Но каким образом предикат "воплощенные филистеры" может относиться к гегельянцам как философам истории, этого Шопенгауэр не объяснил, а предоставил читателю удовольствоваться этой бессмысленной фразой.⁴¹⁵

По Шопенгауэру, философия истории сводится к тому воззрению, что история постоянно лжет, так как она постоянно рассказывает одно и то же, выдавая его за новое:

всегда "eadem, sed aliter" (тоже самое, но иначе – *лат.*). Таким образом, из мировых событий делается нечто вроде склада старья; кто прочел своего Геродота, тот может сказать: "Я знаю это старье!" И так, по Шопенгауэру, история страдает тремя недостатками: она ничего не значит, она не наука, она не есть нечто цельное.⁴¹⁶

В своих обвинениях против Гегеля он ссылается на Платона и Канта, которые учили нас: предмет философии – неизменное и вечное, а не изменчивое и преходящее. Но на Канта он ссылается совершенно напрасно. Пусть он послушает, что говорил Кант: "Истинная философия заключается в том, чтобы проследить различие и многообразие какой-нибудь вещи через все времена". Если говорить об этическом значении всеобщей истории, то есть о развитии человеческой свободы, как о теме мировой истории, то именно Канта и следует назвать основателем философии истории; он является им во всей философии, особенно в своих произведениях по философии истории; одно из них было первым кантовским сочинением, которое прочел Шиллер и которое побудило его к занятиям кантовской системой. Это произведение называется "Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане".

Непосредственным результатом этих занятий Шиллера была его академическая речь: "Что значит *всемирная история* и с какою целью ее изучают?" Но что касается космополитических или политических целей, с точки зрения которых Кант понимал идею всеобщей истории, то Шопенгауэр рассуждал об этом не как Кант, а как Брандер в погребке Ауэрбаха, сентенция которого была его постоянным девизом:

Дрянная песня, политический куплет!
Благодарите бога, обормоты,
Что до империи вам дела нет
И что другие есть у вас заботы⁴¹⁷.

3. ЦЕННОСТЬ ИСТОРИИ

Но как примирить с этими взглядами то, что Шопенгауэр, отказав истории во любом значении и идейном содержании, вдруг начинает говорить о ее положительной ценности и показывает, что мировая история относится к человечеству, как разум к индивидууму? Разум с помощью своих понятий делает представления независимыми от впечатлений настоящего и открывает нам перспективы в прошедшее и будущее, только таким образом в жизнь индивидуума приходит единство и осознание этого единства. Точно так же и история, то есть передача происходившего, причем самых важных и замечательнейших событий, посредством каменных и письменных памятников, вносит в жизнь человеческого рода единство и осознание этого единства. "В этом смысле, следовательно, на историю можно смотреть как на разум или разумное сознание человечества; история заменяет непосредственное и общее для всего людского рода самосознание, так что только благодаря ей человеческий род становится единым, становится человечеством. В этом истинная ценность истории, и поэтому всеобщий и преобладающий интерес к ней

основывается главным образом на том, что она составляет личное дело человеческого рода".⁴¹⁸

Чего же еще недостает для того понятия истории, на котором зиждется философия истории? Если благодаря истории человеческий род становится действительно единым, то значит, этот разумный, сознающий свои пути и цели род является целесообразным и планомерным целым: а в этом именно и состоит главная мысль "гибельной для ума и притупляющей гегелевской зауми". Перед нами сплошное противоречие, которое в тезисе отвергает, а в антитезисе восстанавливает понятие истории. Тезис гласит: так как народы и человечество суть абстракции, то нет истории как науки, ни всемирной, ни национальной. А антитезис гласит: так как на историю следует смотреть как на разум или разумное самосознание человеческого рода, то человечество существует в действительности и образует единое целое. То же самое применимо и к народам. Уже в высшей степени наглядный факт народных языков должен был бы воспрепятствовать философу в силу его же собственного образа мыслей отрицать реальное существование народов и причислять его к простым понятиям.

Противоречивая роль, которую история играет в учении Шопенгауэра, обнаруживается не только в этом месте, где мы ее заметили, но характеризует всю систему; кроме того, это противоречие не единственное, которым страдает система, а только первое, на которое мы невольно наталкиваемся в своем последовательном анализе.

II. ПРОТИВОРЕЧИЯ В СИСТЕМЕ

Я оставляю без внимания массу противоречий, встречающихся нам в произведениях Шопенгауэра. А именно все те противоречия, которые не касаются самого учения и его основ, но которые проистекают частью из многосторонности трактуемого предмета, частью из богатого воображения и способа выражения философа, который пишет и мыслит в одинаковой степени не исторически и всегда полностью находится под впечатлением, которое в данный момент оказывает на него обсуждаемый предмет. К таким противоречиям принадлежат, например, случаи, когда он называет самой плохой из всех религий то ислам, то иудейство; когда он считает всякое историческое событие единственным в своем роде, потому что оно произошло однажды и никогда не повторяется, и все-таки утверждает, что история всегда повествует об одном и том же; когда он говорит, что чем детальнее изображаются события, тем они интереснее, но и тем недостовернее, и в то же время полагает, что интереснейшие из этих историй, как например биографии, автобиографии и мемуары, должны пользоваться

наибольшим доверием, так как общество гораздо более склоняет ко лжи и обману, чем одиночество, в котором любой пишет свою автобиографию. Выступая за аристократическое и научное образование, он глубоко сожалеет о том, что латинский язык перестал господствовать в качестве всемирного и литературного языка, так как всех не изучающих его он причисляет к "черни"; он прокликает гибель латинской мировой литературы по причине образования национальных литератур, и в то же время он чрезвычайно высоко оценивает и глубоко почитает великих поэтов и писателей, принадлежащих к этим литературам, как например Петрарку, Шекспира, Кальдерона, Вольтера, Гёте.

1. НЕПРАВИЛЬНЫЙ СПОСОБ ЗАЩИТЫ

Чувствуя, что в его произведениях имеется довольно много противоречий, Шопенгауэр, чтобы оградить себя от критики, которую они могут постоянно подпитывать, применял два орудия защиты, которые я *не считаю* законными. Он объявил созерцание свободным от противоречий и тем самым освободил себя от проблемы, или, лучше сказать, совершенно устранил как несуществующую проблему, которую элеаты открыли в понятиях времени и пространства, величины и движения и которую они решили таким образом, что чувственное созерцание и его феномены сочли за видимость и призрак. Если бы созерцание было свободно от противоречий, то элеатам не было бы нужды считать его недостоверным, а Гераклиту не было бы нужды признавать это противоречие необходимым. Почему же Шопенгауэр прославляет элеатов и Гераклита? Шопенгауэр имел в запасе еще и другое, готовое для всех случаев средство против неудобных для него возражений на то, что он учит противоречивому. "Указывать на противоречия – это вообще самый пошлый и презренный способ опровергать

автора". Так писал он А. Беккеру, имея в виду изложение и критику своей философии, за которые Р. Зейдель из Лейпцига получил тогда академическую премию. Вскрываемые противоречия в совокупности не важны, потому что одни из них только кажущиеся, а другие так явны, что философа, который в них повинен, следовало бы считать не мыслителем, а глупцом. Этот последний довод есть *argumentum ad hominem*, которым нельзя устранить противника с поля битвы: можно запутаться в самых очевидных противоречиях, не будучи непременно глупцом.

2. МИР КАК СИСТЕМА РАЗВИТИЯ

Полная противоречий трактовка, которой подверглось понятие *истории*, относится также и к применению этого понятия, распространяется навею систему. Шопенгауэровская система, согласно своим основным идеям и своей структуре является *монистической системой развития*: всеединое – это воля, развитие заключается в иерархической лестнице мира, в ступенях мира, которые он назвал объективациями воли. Как ни отличаются друг от друга системы Фихте, Шеллинга и Гегеля, они все сходны в том, что пытались вывести из одного принципа развитие мира, которое является основной темой кантовского учения; к тому же Фихте был первый, кто проникся этой идеей, и, бросив взгляд на свое "Наукоучение", он мог бы сказать: вот мир как воля и представление.

Вот почему первый критик Шопенгауэра Герbart в статье, опубликованной в "Гермесе" (1819), был во многом прав, когда, с одной стороны, сравнивал его с остроумными философски-занимательными писателями, такими как Лессинг и Лихтенберг, а с другой – сопоставил его главное произведение с системой

Фихте и нашел в нем разъяснение основных ее моментов. Сам Герbart отвергал всякий монизм и всякое метафизическое учение о развитии, учение, которое возвращается к старым заблуждениям космогонии и теогонии, повествует об истории Бога, о стремлении и становлении первоосновы и т. д. и ведет свое происхождение из заоблачных высот необузданных фантазий. Как такую "историческую философию" он отверг и произведение Шопенгауэра.

А Шопенгауэр, со своей стороны, как мы уже знаем, отвергал всякую историческую философию, всякое смешение метафизики с историей и развитием вещей во времени – развитием, которое на самом деле только явление и представление; вот почему ступени мира он понимал не как возникшие во времени, образовавшиеся исторически, а считал их вечными предметами воли и называл эти объективации воли *платоновскими идеями*, которые существуют всегда, никогда не изменяются и твердо и неколебимо стоят посреди потока отдельных вещей, которые, наоборот, беспрестанно возникают и уничтожаются. Так, животные особи непрерывно изменяются, между тем как виды животных, *species*, вечны и имеют метафизический характер, независимы от

времени и пространства, безвременны и не имеют истории. Собака тысячи лет назад имела и тысячи лет спустя будет иметь тот самый вид, какой она имеет, в каком находится перед вами сегодня. Ламарк с достоверной прозорливостью понял, что тело животного есть проявление воли и что структура этого тела по воле животного приспособляется к определенному образу жизни. Но этот великий зоолог впал в заблуждение, утверждая, что органы, необходимые для определенного образа жизни, как например рога, перепонки, длинные ноги и шеи болотных птиц, возникали постепенно, в течение времени, через целый ряд поколений, как будто животные не погибли бы давным-давно, так как без этих органов они не смогли бы существовать! Шопенгауэр укоряет Ламарка за то, что он развил понятие о животных видах генетически и исторически, вместо того чтобы объяснить их с помощью платоновских идей. Этим объясняется и то, почему Шопенгауэр, который так высоко ценил гений Гёте и его учение о цвете, говорит с явным и странным пренебрежением о его морфологических взглядах, как например о метаморфозе растений, о его взглядах на образование черепа из позвонков, то есть как раз о тех идеях Гёте,

которые прославляют естествоиспытатели. Мимоходом высказанную Каспаром Фридрихом Вольфом в "Новой теории происхождения" идею Гёте, по Шопенгауэру, избрал темой для своего собственного учения под гиперболическим названием "Метаморфозы растений" и развил ее в пышном и тяжеловесном сочинении.⁴¹⁹

Если бы Шопенгауэр основательно изучил эпохальную теорию Дарвина о происхождении и изменении видов посредством приспособления, наследственности, отбора, естественного и искусственного полового подбора, то она, несомненно, оттолкнула бы его от себя, потому что он понимал виды как платоновские идеи, а Дарвин, наоборот, представил их как продукты исторического развития и осветил путь, на котором они возникают. Шопенгауэр описывает нам, например, характер определенного животного, волю к определенному роду жизни: "его охватило страстное желание жить на деревьях, висеть на их ветвях, питаться их листьями, не бороться с другими животными и никогда не спускаться на землю; это желание в течение бесконечного времени олицетворяется в образе (платоновская идея) *ленивца*". Эта идея есть непреходящий, лишенный истории тип, независимый от времени и пространства.

Но как же может идея, которая заключает в себе представление деревьев, ветвей, листьев, подвижность и т. д., быть независимой от времени и пространства? Он называет животный вид "вызванным обстоятельствами стремлением воли к жизни". Но как же обстоятельства и вызванные ими явления могут быть мыслимы независимыми от пространства и времени? Шопенгауэровские идеи, как непреходящие типы или ступени мира, заключают в себе *развитие* и исключают из себя, так как они непреходящи, *историю* и становление. Если вслед за Платоном воспринимать Вселенную как божественное и живое художественное творение, тогда можно утверждать, что содержащиеся и осуществленные во Вселенной идеи низшего и высшего порядка (подчиненные и подчиняющие) являются вечными предметами мысли и воли, и в таком случае в мире есть постепенность или развитие без истории. Если же вслед за Шопенгауэром отрицать божественное происхождение и характер мира и утверждать совершенно противоположное, то высшие ступени мира должны выводиться из низших путем борьбы и соперничества сил, а это может произойти только в течение времени и поколений, и тогда развитие без истории немислимо и невозможно.

А этому Шопенгауэр действительно учит: он учит, что из соперничества сил, из непрерывной борьбы за существование, благодаря которой мир является ему в таком ужасном виде, возникают высшие силы, высшие виды бытия, стремящиеся вверх ступени мира; непригодное погибает, способное преодолевает препятствия и приобретает преимущество и господство: именно в этом и состоит "*аристократия природы*", более знатная, более могущественная и более прочная, чем всякая другая. Поэтому ему не следовало бы считать мир и его борьбу такими ужасными и достойными проклятия, потому что ему не хватало слов, чтобы в достаточной степени превознести основанную на них аристократию природы – аристократию, в первом ряду которой стоят гении. Он сам не гнушался беспрестанно бороться со всем тем, что казалось ему враждебным или соперническим, бороться или даже поносить это враждебное, чтобы как можно скорее обесславить его и стереть с лица земли. Ему не следовало бы так ужасаться по поводу Спинозы из-за того, что последний основал свое учение о естественном праве на аристократизме природы: сила – право, бессилие – отсутствие права. Разве может быть иначе в соперничестве сил, в борьбе за существование? Именно таким

образом, посредством такого способа природа вербует своих избранных и делает тот выбор, которым создается ее аристократия. Это учение позволяет провести параллель между Шопенгауэром и Дарвином. И Шопенгауэр мог бы своим же собственным учением опровергнуть свои упомянутые раньше возражения против Ламарка: что за важность, если бесчисленные индивидуумы гибнут, потому что они не могли устоять в борьбе за условия жизни?

Однако Шопенгауэр учил и тому, что сила, подобно воле, бесосновна и ниоткуда не произошла, что хотя формы ее проявлений и обуславливаются обстоятельствами, среди которых он выступают, но сама она не обусловлена; он учил единству и вечности силы, а с этим никак не может согласоваться то, что высшие силы *происходят* из низших, побуждая их, порабощая и низводя до уровня своих орудий.

Но если именно из победоносных сил создается иерархическая лестница мира, то непонятно, почему она должна кончаться с царством животного, а не продолжать своего подъема вверх, к человеку, и не образовывать новой, высшей области ступеней? Разве вражда народов не борьба за существование, и притом самая величественная и страшная из всех? Разве

мировые войны и мировые царства, которые возникли благодаря им, не являются тоже ступенями мировой иерархии и притом самыми явственными и выдающимися из всех? Это царство ступеней есть *история человечества*, мировая история, о ценности и значении которой учение Шопенгауэра высказывается по-разному и часто противоречит само себе. Охотнее всего оно стремилось сделать человечество началом нового хаоса и видело в нем одну только темную массу, прорезанную лишь немногими отдельными светящимися точками, среди которых система Шопенгауэра является одним из самых ярких созвездий. Я думаю, что это воззрение лично для философа было самым приятным, так как он, пессимист и гений, чувствовал себя вознесенным, когда свысока рассматривал мировую историю, хаотическую и темную. В истории человечества не должно быть никаких других объективации воли, никаких мировых ступеней, никаких идей, исключая гениев, которые как чужаки прибудились к роду двуногих.

Однако он должен был на каждом шагу противоречить этому излюбленному воззрению. Первое указанное противоречие относится к самому понятию *истории*, которая как бесконечная совокупность только отдельных

событий была сочтена не имеющей значения и в то же время была признана и оценена как разумное самосознание человечества. Второе противоречие было между учением о ступенях мира и учением о борьбе за существование и историческом происхождении вещей: короче говоря, это противоречие между понятием развития и понятием *истории*. Тезис гласит: ступени мира – это объективация воли и как таковые – непреходящие типы, вечные, вневременные идеи; антитезис гласит: порядок мирового процесса образует временную последовательность, так как высшие ступени возникают из низших через борьбу сил.

3. МИР КАК СИСТЕМА ПОЗНАНИЯ

1. Относительно конечной цели мирового развития учение Шопенгауэра не оставляло никакого сомнения и всегда с полной последовательностью провозглашало, что смысл и задача мира есть *самопознание воли*. И так как мир есть проявление воли, а воля безосновна и потому лишена сознания и слепа, то эпоха познания наступает только с возникновением животного интеллекта и сознания, а эпоха самосознания – только с возникновением человеческого разума. Нет объекта без субъекта. Без представляющего существа нет мира как представления, как объекта, нет чувственности, нет закономерного физического мира во времени и пространстве. Закономерность состоит в причинной связи, в господстве закона основания – закона, который заключает в себе также пространство и время, потому что они тоже причины. Время, пространство и причинность не объекты, а формы представления, сама представляющая деятельность, основные формы чувственно созерцающего интеллекта, который является функцией мозга. Вот почему Шопенгауэр называет мир как представление

феноменом мозга, а мир как вещь в себе – *феноменом воли*: в первом случае мир полностью идеален (представляем), во втором же случае – *реален*, различие между феноменами мозга и воли вследствие этого совпадает с различием между идеальным и реальным, в освещении которого собственно и состояла основная проблема всей новой философии.

Но здесь мы наталкиваемся на то противоречие, которое сам Шопенгауэр называл "антиномией нашей познающей способности". Множественность, разнообразие, закономерность возможны лишь при господстве закона основания во времени и пространстве, а время и пространство – формы интеллекта и поэтому исключительно феномены мозга. Где остаются множественность, разнообразие, закономерность лишённого мозга мира, предшествующего всякой животной и человеческой организации? Тезис гласит: наше познание – органический продукт и как таковой имеет своей предпосылкой весь процесс животной и человеческой организации, растительный мир, историю развития вселенной и земли. Антитезис гласит: вся Вселенная в своей множественности, разнообразии и закономерности имеет своей предпосылкой и носителем познающего субъекта (интеллект).

Интеллект и мозг, по Шопенгауэру, тождественны: они относятся друг к другу как функция и орган. Время и пространство находятся только в мозге. А сам мозг? Он со всем к нему относящимся и со всеми своими условиями находится во времени и пространстве! Здесь учение Шопенгауэра замыкается в очевидном *circulus vitiosus*, который он сам чувствовал и безуспешно пытался разомкнуть. Так как мозг не только орган познания, но и объект познания, не только создает явления, но и сам принадлежит к явлениям, так как не только время и пространство находятся в нем, но и он сам в свою очередь находится во времени и пространстве, то Шопенгауэр вынужден смотреть на мозг как на феномен мозга, причем он постоянно впадает в тот же *circulus vitiosus*. Я нахожу, что он нигде не говорил более темно и путано, чем во всех тех местах, где он хотел нам показать, как мозг делает сам себя феноменом мозга; Шопенгауэр хотел бы убедить себя и читателей, что только интеллект со своими двумя увеличительными стеклами (временем и пространством) создает разнообразие вещей и превращает непреходящие типы объективации воли (идеи) в бесчисленную массу беспрестанно изменяющихся индивидуумов. Не говоря уже о совершенно

неподходящем сравнении пространства со стеклом, отшлифованным в многочисленных гранях, само затруднение не устраняется, потому что и ряд непреходящих типов, постепенный процесс объективации воли не может быть мыслим без множественности и разнообразия, без времени и пространства и, следовательно, предполагает их.

В учении о времени и пространстве Шопенгауэр занимает иную позицию, чем Кант, хотя он полностью соглашался с трансцендентальной эстетикой и всегда очень высоко ее оценивал. Никогда Кант не учил тому, что формы нашего познания являются только функциями мозга и что наша способность познавать тождественна с мозгом. Одно дело – быть органически *обусловленным*, совсем другое – быть органически *продуцированным*. Относительно познания Кант утверждал первое, а не второе. То, что мозг и интеллект тождественны, что наши созерцания и понятия относятся к мозгу, как желчь к печени, как слюна к слюнной железе, как моча к почкам и т. д. – все эти утверждения, казавшиеся Шопенгауэру очевиднейшими истинами, он воспринял от французского сенсуализма под влиянием Кабаниса, Биша, Флуранса и других.⁴²⁰ Кант

привел его к убеждению в априорности и идеальности времени и пространства, французский сенсуализм и столь многочисленные очевидные факты опыта, которые он не мог объяснить для себя иначе, привели его к убеждению в том, что вся интеллектуальная деятельность есть только акт мозга (продукт мозга). И вот он захотел объединить в своей системе два противоположных учения. Отсюда и антиномия, которая своими путанными объяснениями привела его к порочному кругу.

С этого пункта мы можем довольно ясно разглядеть, как возникло учение Шопенгауэра и его противоречия. Для него нет ничего убедительнее и несомненнее, чем учение Канта о времени и пространстве. Нет ничего очевиднее, нагляднее и действительнее того факта, что вся интеллектуальная деятельность не только нуждается в мозге как своем орудии, но и полностью создается им. И вот эти два противоположные учения – трансцендентальный идеализм и проникнутый материалистической тенденцией сенсуализм – должны быть связаны и насильственно объединены друг с другом, поистине *par ordre de mufti*. Шопенгауэр, как известно, сам удивлялся тому, что его основные убеждения, возникшие из столь разных

источников, сошлись к одному центру и из них возникла система, похожая на стовратные Фивы!

2. Так как всякое познание есть органический продукт, а тело, из которого оно исходит, есть проявление воли, то, значит, интеллект и самосознание не только вторичны, но даже и *"третичны"*. Но как же согласовать теперь этот основной тезис Шопенгауэра с основным характером всей его системы, которая рассматривает мир как самопознание воли? Таким образом, эту конечную цель мира следует понимать как завершение его постепенного развития, как высшую мировую ступень или мировую идею, которая как таковая, по категорическому учению Шопенгауэра, составляет непреходящий тип, а вовсе не прирастает паразитически к воле только на животной ступени существования, как, однако, тоже самым решительным образом говорил и постоянно подтверждал он.

Он должен был на каждом шагу противоречить своему учению о третичном характере познания и самосознания, так как самопознание воли, являющееся как таковое задачей и темой мира, требует прогрессирующего возрастания и возвышения нашего познания, а такое возрастание и возвышение невозможны,

если вся интеллектуальная деятельность должна быть не чем иным, как функцией мозга. Мы оказываемся перед новой антиномией. Тезис гласит: познание принадлежит к мировым ступеням или идеям, которые от века являются объектами воли, поэтому воля включает в себе способность познания (волю познания). Антитезис гласит: познание есть только органический продукт и возникает из животной потребности, в силу которой воля в лабиринте своих блужданий, на ступени своего животного существования нуждается в свете, чтобы находить для себя объекты пропитания. Вместе с жизненными потребностями растет и потребность познания.

"Несомненно, – говорит Шопенгауэр, – в моем объяснении существование тела предполагает мир как представление, поскольку тело, как физический или реальный объект, находится только в представлении; а с другой стороны, само представление в такой же точно степени предполагает тело, так как представление возникает лишь благодаря функции одного из органов тела". А это – указанный выше круг, выраженный собственными словами Шопенгауэра. В мозге, как в центральном органе, соединяются наши ощущения; все лучи

чувственности, поднявшейся до самой высокой ступени и распространившейся по различным частям мозга, "концентрируются словно в фокусе". Этот фокус мозговой деятельности есть "субъект познания", то, что Кант называл синтетическим единством апперцепции, а Фихте – "я". "Этот субъект далеко не является безусловно первым (как этому учил, например, Фихте), но, в сущности, третичен, так как он предполагает организм, а организм – волю". "Это познающее и сознательное "я" относится к воле, которая есть основа проявления "я", как изображение в фокусе вогнутого зеркала относится к самому зеркалу, и имеет, подобно этому изображению, только условную, даже, собственно, только мнимую реальность".⁴²¹ Так фокус мозговой деятельности, познающий субъект, этот носитель объективного мира, сравнивается с фокусом то выпуклого, то вогнутого зеркала, чем дело только затемняется, а порочный круг все-таки остается: познающий субъект исходит из тела, а тело – из познающего субъекта! Земля покоится на большом слоне, а большой слон – на земле! Шопенгауэр сам чувствует; что остается заколдованным в своем круге. "Я согласен, что все сказанное здесь есть собственно только образ и сравнение и отчасти

гипотетично, мы находимся возле такого пункта, до которого едва достигают мысли, не говоря уже о доказательствах".

3. Невозможно, чтобы функция была в состоянии отделиться от своего органа, отличать себя и освобождаться от него и превращать его в свой объект. Поэтому если интеллект есть только функция мозга, то есть органически не только обусловлен, но и *произведен*, если наши созерцания и понятия не что иное, как выделение мозга (по известной и часто приводимой аналогии с другими органическими выделениями), то непонятно, как эта функция может *представлять* свой орган, как мозг может быть феноменом мозга, или, что то же самое, как интеллект может быть созерцанием мозга.

4. Так же мало функция, будучи связана со своим органом, может делать самое себя своим объектом, рефлектируя над своей собственной деятельностью и вследствие этого повышая и изменяя ее; поэтому нельзя понять, как человеческий интеллект, будучи только мозговой функцией, может возвышаться над своими созерцаниями, сравнивать их, превращать в понятия и затем оперировать с ними логически, то есть быть мыслящим и стать разумом.

Недостаточно и того, что он мыслит, образует

понятия, обсуждает и делает заключения, – он рефлектирует над этими своими логическими операциями и делает их предметом научного описания, которое называется *логикой*.

5. По Шопенгауэру, абстрактные понятия образуются посредством ощущения различных и соединения общих признаков: чем меньше число последних или чем больше наглядных объектов представляется ими, тем абстрактными или общими являются понятия; в конце концов они до такой степени утончаются и освобождаются от всякой наглядности, что в качестве категорий становятся просто "пустой шелухой". Однако Шопенгауэр сам впал в противоречие с этим утверждением, когда показал значение категорий, какое они играют в грамматике, и называл их "основным басом разума". Именно такой смысл и придает им кантовское учение о категориях, именно в таком смысле и хотел их вывести Гегель в своей логике.

Весьма распространенным, но бессмысленным и неверным является учение, которое противопоставляет категории созерцаниям и рассматривает их как продукты абстракции; напротив, категории содержатся в единичных представлениях в виде признаков или, как обычно говорят, частных представлений;

абстрагирование не создает этих представлений, а только делает их *отчетливыми*, выделяя из комплекса, который заключает в себе созерцание, известные признаки, делая их заметными и представляя их отдельно; абстрагирование не порождает, а только делает ясными понятия, которые существуют в каждом созерцании.

Так, например, две категории принадлежат к самым отвлеченным, а потому и к самым элементарным и первым в гегелевской логике, и на каждом шагу встречаются в гегелевском лексиконе: они называются "бытие для другого" и "бытие само по себе". Кто бы мог подумать, что этими категориями Шопенгауэр коротко и метко высказал основные понятия своей системы! Он говорил: "Но сам по себе вне представления мозг, как и все другое, есть *воля*. *Ибо быть для другого – значит быть представленным, а быть самим по себе – значит волить*". Этой манеры выражаться он не мог бы позаимствовать ни из какого другого произведения, кроме гегелевской логики, но мы ведь знаем от него самого, что он ее никогда не читал.

6. Интеллект, как функция мозга, не может представлять ни своего органа, ни самого себя, он не может поддерживать себя ни интуитивно (созерцательно), ни дискурсивно (логически), он

не может ни совершать логических операций, ни описывать их. А между тем он должен не только созерцать свой орган, мозг, и комплекс своих органов, собственное тело, но и познавать сокровеннейшую сущность последнего, он должен быть не только созерцающим и мыслящим, но и познающим, быть не только логическим, но и *метафизическим*. Правда, это познание должно протекать не благодаря внешнему созерцанию, а с помощью взглядывания в собственную сущность. Точно так же оно не должно исходить из наших внешних созерцаний и понятий, то есть внешнего мира, но должно происходить непосредственно в самосознании, посредством акта самопознания. Но как этот акт совершается, остается необъяснимым. Познанная самость, наша сокровеннейшая сущность, действующая в нас сила есть воля; познающий субъект есть тот фокус нашей мозговой деятельности, между которым и волей мозг образует, так сказать, перегородку – границу, непознаваемую и непроницаемую для интеллекта, который ведь есть только функция мозга.

7. Из познающего субъекта, как его понимал Шопенгауэр (этот субъект даже не вторичного, а третичного происхождения), ни в коем случае не может возникнуть созерцание собственного мозга

и тела, представление внешнего мира, рассудок и разум, логика и метафизика. А между тем познающий субъект должен исполнять еще гораздо более сложные задачи и функции. Мало того, что он познает волю как свой корень и базис, он должен еще и освободиться от этого корня, эмансипироваться от воли, повергнуть ее в глубокое молчание и стать тем свободным от воли созерцанием, в котором светятся мировые идеи: из познающего субъекта возникает чистый субъект познания, из фокуса мозговой деятельности – *гений*, из того "фокуса" в мозге – "вечное око жира", эстетическое, художественное, гениальное воззрение на мир.

8. Наконец, интеллект, как прирожденный раб воли, должен не только познать, не только успокоить и погрузить в глубокое молчание эту волю, вечно беспокойную и устремленную, но и стать ее владыкой, отвергнуть ее и подчинить до полного уничтожения. Калибан превращается в Просперо! Если бы существовали ступени невозможности, то мы сказали бы, что человеческий интеллект проходит эти ступени в системе Шопенгауэра: от животного, имеющего созерцательные представления, до мыслителя, создателя языка, разумного интеллекта, благодаря которому он является Прометеем и Эпиметеем, от

разума – к метафизику и философу, от философа – к гению и художнику, который познает и отображает мир в его самых чистых и вечных формах, – наконец, от гения и художника – к святому и искупителю мира. Невозможно, чтобы настолько связанный интеллект представлял свой орган и самого себя; еще менее возможно, чтобы он познавал волю как сущность своего собственного явления и всех явлений, еще менее – чтобы он освобождался от воли, а менее всего, чтобы он мог отрицать эту волю, уничтожить ее, избавить себя и мир. Невозможно, чтобы этот настолько связанный интеллект мог представлять мир, еще менее возможно, чтобы он имел логический характер, еще менее – метафизический, еще менее – эстетически и художественный, и наконец, менее всего – *этический, религиозный и мироискупительный*.

9. Система раскалывается и распадается на куски. Но все-таки я не сказал бы, подобно Р. Гайму в книге о А. Шопенгауэре (1864), что от этой системы не остается камня на камне. Ибо эти куски содержат в себе нечто вечное и непреходяще ценное, но они не являются частями единой системы: идеалистическое (кантовское) учение Шопенгауэра о познании и его материалистическое учение о духе не

гармонируют друг с другом. Если интеллект органического происхождения вторичен или даже третичен, то те основные факты, которые Шопенгауэр осветил в своем учении о познании и в своей метафизике, в своей эстетике и этике, совершенно невозможны. Мы подтверждаем эти факты и поэтому то условие, которое уничтожает их возможность: интеллект не вторичен или третичен; он не органический продукт или выделение, он первичен как и воля, с чем очень хорошо согласуется первичность воли, так как нет познания без воли к познанию, но нет и воли без стремления и побуждения к познанию. Конечно деятельность мозга, животный орган познания и его функция составляют эпоху, которая отделяет бессознательное воление и представление от сознательного: здесь начинается шкала, которая от самого глухого животного чувства восходит до высшей ступени сознательной и понятной деятельности человека; и если речь идет об энергии и силе сознания и духа, то все то, что Шопенгауэр говорил о строении, составе, значении мозга и его функций, сохраняет свою силу. То обстоятельство, что в его учении, хотя оно и осветило преимущественно бессознательную логику наших чувственных восприятий, совершенно недостает понятия

бессознательно властвующей и действующей интеллигенции, и слепая воля должна блуждать как хромой с клюкой до тех пор, пока наконец не появится животный мозг и она не оседлает его, – это составляет в "Мире как воле и представлении" очевидный и поразительный пробел, который Эдуард фон Гартман пытался восполнить своей "Философией бессознательного" (1869) и сообразно с этим видоизменить систему. Насколько это время находилось под влиянием философии Шопенгауэра и жаждало от нее дальнейших поучений, показал тот быстрый успех, который выпал надолго автора "Философии бессознательного".

4. ПЕССИМИСТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА МИРА

Но своей мировой славой, которая зарождалась с середины текущего столетия, Шопенгауэр обязан не столько глубоким идеям и литературным достоинствам, которые могут оценить лишь очень немногие, сколько скорее *пессимистическому* характеру своей философии: этот характер, понятный и доступный, укоренился в сознании людей и приобрел глубокие симпатии и широкое распространение в общем недовольстве нашего времени. Для нас важно точнее исследовать систему Шопенгауэра в ее основных *пессимистических* чертах и испытать, насколько она выдерживает критику с этой стороны.

1. Шопенгауэр не всегда ставил вопрос о *пессимизме* однопланово; мы сталкиваемся с ним в двух различных аспектах или постановках: из всех возможных миров существующий мир наилучший или наихудший? Вообще не лучше ли несуществование мира, чем его существование, какими бы свойствами он ни отличался?

Оптимизм и *пессимизм* – это полярные позиции, которые как таковые предполагают

сравнения и на них основываются: они трактуют ценность действительного мира в сравнении со всеми другими возможными мирами. Оптимизм говорит: существующий мир есть наилучший, пессимизм – наоборот: существующий мир есть наихудший. Если принимать слова точно в таком смысле, в каком следовало бы, то только последнее утверждение может быть названо "пессимизмом".

Если же поставить вопрос иначе, то есть противопоставить оптимизм и пессимизм, то окажется, что Шопенгауэр в равной степени как утверждал, так и отрицал пессимизм. Мы и здесь вновь оказываемся перед антиномией. Тезис ее гласит: существующий мир есть самый худший, какой только возможен, и содержит в себе все, из чего Данте создал свой ад; антитезис гласит: если бы воля была еще сильнее, чем она есть, то страдания мира были бы еще ужаснее, чем они есть, и мир был бы тогда сущим адом. Следовательно, существующий мир мог бы быть еще хуже, чем он есть.

2. Но так как всякий мир, какой бы он ни был, есть феномен воли, проявление слепой, лишенной знания воли, то какой бы то ни был мир вызван велением, он заключает в себе вину и полон страданий: вот почему *небытие* мира лучше, чем

его бытие и чем всякое бытие вообще; ничто лучше, чем нечто. Вот это-то и есть тема того учения, которое Шопенгауэр называл своим пессимизмом, но которое по-настоящему следовало бы назвать не пессимизмом, а нигилизмом, понимая под этим словом не разрушительные тенденции, не насильственные социальные перевороты (которые порождаются самым яростным утверждением воли), а то полное отречение от мира, которое вместе с волей уничтожает и мир как феномен воли.

3. Как бы мы ни называли воззрение Шопенгауэра на жизнь и мир, пессимистическим или нигилистическим, во всяком случае его существенное содержание состоит в том, что он видит в мире страдание, являющееся следствием вины, правда, было бы лучше, чтобы этого страдания совсем не было, но раз уж оно есть, то нет ничего лучше, чем искупление вины и освобождение от страдания. К этой лучшей из всех целей, учит Шопенгауэр, ведет и направляет нас сам мир; ибо его исключительная задача есть самопознание воли, из которого возникает постепенное очищение воли и в конце концов ее отрицание и освобождение от мира. Сообразно с этим мир есть прогрессирующий процесс познания и очищения, он есть, как это показал

Шопенгауэр в особой главе, "*Путь к спасению*" с которым прекрасно примиряется и естественное течение жизни человека, являющееся его постепенным умиранием. Теперь я спрашиваю: чем же еще лучшим может быть мир, если он таков, каков он уже есть? В этих обстоятельствах он есть, возможно, лучший мир.⁴²²

Здесь черты шопенгауэровского учения принимают оптимистический вид, не без сходства со столь ненавистным Шопенгауэру мировоззрением Лейбница. Так как мир не может быть совершенным (потому что он должен состоять из конечных, а потому и несовершенных существ), то он есть способный к совершенствованию мир, иерархия возрастающего совершенства, возможно лучший мир; а таким миром и является существующий: этому учил Лейбниц. Так как мир в своей основе состоит из зла, то не может быть лучшего мира, чем тот, который, благодаря прогрессирующему самопознанию, постепенно отрешается от этого основания и в конце концов полностью освобождается от него. Что таким миром является существующий мир, этому учит Шопенгауэр.

Он даже учит тому, чего никогда не могла убедительно доказать ни одна теодицея, а именно что между преступлением и наказанием нет

несоответствия, что в самом мире наличествует вечная справедливость и возмездие и что мир терпит то, чего он заслуживает, ни больше ни меньше. И именно из проникновения в *страдания* мира путем ли познания, путем ли собственного личного опыта возникает то полное отречение от мира, которое приводит к спасению. Единственный путь к спасению – крестный путь. Так учит Шопенгауэр и превращает стенания, которые он направлял против мира, в оправдание мира. Наступил конец его пессимизму, быть может также и его нигилизму, потому что его нирвана темна. "За нашим существованием находится именно *нечто другое*, что постигается нами только тем, что мы стряхиваем с себя мир".

4. Независимо от этого возвышенного и религиозного преображения пессимизма, которое характеризует эсхатологию шопенгауэровского учения, в этом учении господствует обычный тип пессимистического воззрения на жизнь, которое заключается не в том "этически-гениальном познании" страдающего мира, а в обзоре его бесчисленных горестей и в сетованиях по их поводу. Как вечные насмешки над Гегелем и профессорами философии в конце концов превращаются в литанию, так и вечные сетования на мирское горе и глупость людей превращаются

в нытье, хотя Шопенгауэр сам тонко и верно заметил, что чуткая и глубокая печаль о страданиях мира слишком серьезна и возвышенна, чтобы унижаться до нытья.

Нам вновь и вновь повторяют, что всякое воление состоит из желаний и стремлений; если стремление отсутствует, нас гнетет скука; если исполнение не достигается, нас мучит обманутое ожидание; если наконец исполнение наступает, то удовлетворение коротко и быстротечно, а если оно и бывает продолжительным, то ощущение его постепенно притупляется и опускается до нулевой отметки, подобно тому как страдание от отсутствия здоровья ощущается гораздо сильнее, чем радость от отсутствия болезней. Большинство наших лучших наслаждений заключается в отсутствии страданий: последние положительны, то есть мы их мучительно ощущаем, первые же, наоборот, отрицательны, то есть мы их совсем не ощущаем. (Гартман в несущественных пунктах оспаривал это утверждение, но по сути принял его и основал на нем свой расчет степени пессимистического ощущения, согласно которому существует лишь очень немного наслаждений, возвышающихся над нулевым пунктом ощущения или над его "горизонтом").

Из такого сравнения страданий и

наслаждений жизни Шопенгауэр сделал вывод, который собственно и составляет квинтэссенцию и его, и распространенного с его подачи в мире современного пессимизма. Этот вывод заключается в том, что чувства неудовольствия и боли как по количеству, так и по силе гораздо более могущественны, чем приятные ощущения, что мир гораздо больше и сильнее страдает, чем наслаждается, и что надо сказать вслед за Петраркой: тысяча наслаждений не могут перевесить одного мучения. Короче говоря, наличная сумма страданий в мире в каждый момент бесконечно больше суммы радостей. "Благосостояние только отрицательно. Вот почему ценность трех величайших благ жизни – здоровья, молодости и свободы – мы осознаем не тогда, когда их имеем, а лишь тогда, когда их утрачиваем. Ибо и они тоже отрицания".⁴²³

Исходная точка всего этого исчисления необоснована и неправильна. Неверно, будто ощущение здоровья менее отрадно только потому, что мы к нему привыкаем и, словно не чувствуя этого, пользуемся прекрасным состоянием своих сил; неверно, будто у нас совсем нет этого отрадного ощущения только потому, что оно непрерывно не доставляет приятных раздражений нашей коже и не является

наслаждением, то есть высоким, – пресыщенным чувством удовольствия. Что мир дает нам таких наслаждений слишком мало, слишком редко и на слишком короткий срок, – вот факт, на который жалуется новейший пессимизм. Как горько, что страдания настолько продолжительны, а наслаждения так кратковременны! Роскошный обед заканчивается, вы чувствуете себя сытым и вдобавок отяжелевшим: как это жалко! Когда кусок проглочен, он уже невкусен. Я не пародирую, нет – я привожу один из примеров, с помощью которых Шопенгауэр доказывает ту "отрицательность" приятных ощущений, из которой явствует страшный дефицит наслаждений в мире. Когда нам скучно, мы замечаем время; наоборот, мы его не замечаем, когда развлекаемся: таким образом, всякое развлечение отрицательно, мы должны отдаться ему до конца, для того чтобы не скучать. Я не пародирую, но предоставляю говорить самому Шопенгауэру: "Мы замечаем время при скуке в той же мере, в какой не замечаем его в забавах". Это свидетельствует о том, "что наше существование тогда наиболее счастливо, когда мы его меньше всего чувствуем: отсюда следует, что лучше всего было бы совсем не существовать".

Вот странное умозаключение: лучше не существовать, чем не чувствовать своего существования! То, что для древних являлось божественной жизнью в наслаждении амброзией и нектаром, Шопенгауэр выдает нам за человеческое страдание. "Вечно светло, зеркально-чисто и ровно струится легкая, как зефир, жизнь блаженных на Олимпе!" Пусть черт возьмет это легкое, как зефир, существование, говорят наши пессимисты, если оно не щекочет нас и не производит на нас ощущения давления, то есть, другими словами, оно должно быть не только легким как зефир, но и обладать многопудовым весом, должно быть и тем и другим одновременно. Этого желают наши пессимисты. И все-таки Шопенгауэр сам учил, что отсутствие ощущения существования или воли, а именно свободное от воли созерцание вещей, есть единственное утешение в мире, предчувствие и преддверие блаженства. Основные тезисы его эстетического и пессимистического мировоззрения противоречат друг другу и образуют антиномию. Не чувствовать нашего существования или, что то же самое, нашей воли – в этом состоит чистейшее из всех наслаждений, которое доставляет нам жизнь. Так гласит тезис. То, что мы не чувствуем нашего

благополучия, – в этом заключается отрицательность приятных ощущений, отсутствие наслаждений и несчастье нашей жизни. Так гласит антитезис. "Торро росо!" (Слишком мало! – *ит.*) – говорят наши пессимисты, подобно итальянским священнослужителям, когда недовольны полученными чаевыми.

5. В мире слишком мало роскошных и чистых наслаждений, добываемых без усилий, а именно на них и нацелена *жажда наслаждений*. Она находит слишком мало удовлетворения. И так как эта жажда ненасытна и каждый раз опять пустеет, как бочка данайд, то она должна оставаться неудовлетворенной и испытывать в мире нечто вроде адской муки. Это и есть те чувства, которые современный пессимизм истолковывает, осознает и тем самым возвышает и усиливает их; это мелодия, которую нам ежедневно насвистывают воробьи с крыши и из-под стрехи. Жажда наслаждений и пессимизм неразлучны, как болезнь и ее симптом. Кто понимает знамения времени, тот не будет недоумевать по поводу этой причинной связи, не заменит причину следствием. Жажда наслаждений царит над обществом и бродит в массах, которые уже простирают руки к господству.

Я говорю о *жаждущем наслаждении*,

пошлом и ходячем пессимизме, который следует, конечно, отличать от благородного, возвышенного и религиозного пессимизма. Религиозный пессимизм через глубину миропознания должен вести к отречению от мира и к отрицанию воли, между тем пошлый пессимизм порождается сильнейшим утверждением воли и жажды жизни и в них коренится.

Учение Шопенгауэра охватывает оба вида: пессимизм – жадный до наслаждений, жаждущий мира, и пессимизм, отрекающийся от мира. Наслаждение миром имеет свои степени, из которых высшей является *слава* и покоящееся на ней олимпийское ощущение силы и самостоятельности. Страстно презирать мир и еще более страстно жаждать признания с его стороны или славы – это и было тем уже указанным в характеристике Шопенгауэра противоречием, которое терзало его в течение всей жизни. Чтобы вынести лишенное славы, безвестное существование, он скрывался под маской высокомерного презрения к миру. А когда старость принесла ему "белые розы славы", пессимизм исчез из его души и уступил место самому жизнерадостному настроению. Тридцатилетний Шопенгауэр, подобно древнему

Симониду, учил, что не жить лучше, чем жить; семидесятилетний же, восхищенный овациями, которые принесло ему недавнее празднование его юбилея, он писал своему другу в Майнц: "то, что в Ветхом Завете говорится в двух местах о 70–80 годах жизни, меня мало беспокоило, но Геродот говорит то же самое и также в двух местах: это имеет для меня большое значение. Однако священные Упанишады говорят в двух местах: сто лет продолжается жизнь человека, и Mr. Флуранс в "De la longue vite" вычисляет точно так же. Это – утешение".⁴²⁴ Если кто-то надеется прожить сто лет и даже утешается этим, то его пессимизм не должен нас беспокоить. Пока Шопенгауэр оставался в неизвестности, он проклинал мир и существование; когда он стал знаменит и все его желания исполнились, он радовался своей жизни и хотел дожить до такого же возраста, какого хотел и гётевский Фауст в конце второй части.

6. Жажущий наслаждений, модный пессимизм не может надолго сохранить свою свежесть, и Шопенгауэр был достаточно открыт и наивен, чтобы забыть его. Трудно иметь сердце, полное жизнерадостности, полное жажды почета и славы, полное радости от приобретений и успехов, и все-таки беспрестанно говорить и

писать о пессимизме. Но так как наслаждение в мире не есть *perpetuū mobile*, то мир заслуживает смерти, и пессимизм не должен давать подкупать себя своим естественным чувством противоположного характера: нет, глубоко понимая несовершенство мира, он должен вынести ему и привести в исполнение смертный приговор. Задача всемирной истории – *дополнить* обвинительные акты: в древности через философию история пришла к выводу, что в *посюстороннем* мире недостижимо человеческое счастье; в христианстве через религию она пришла к убеждению, что нельзя найти человеческого счастья и в *потустороннем* мире; наконец, в новое время ей предстоит еще доказать, что и в находящемся *по сю сторону* или *временном потустороннем* мире, то есть в будущем, в развитии и в культурной деятельности человечества тщетно искать счастье в качестве цели. Эта третья стадия иллюзии близится к своему концу. Пессимизм сам освещает дорогу. А между тем благодаря техническим изобретениям общение между жителями Земли до такой степени усовершенствовалось, что человечество может созвать парламент, который даст отставку воле, а вместе с ней и миру. Это и будет днем Страшного суда согласно эсхатологии современного

пессимизма!⁴²⁵

7. Шопенгауэровское мировоззрение, если рассмотреть его пессимистический характер, распадается, таким образом, на два течения, которые противоположны друг другу: это – жаждущий наслаждений и религиозный пессимизм, или, что то же самое, эгоистический и моральный пессимизм; первый возник из сильнейшей жажды самоутверждения и имеет целью только его, второй – на пути отречения от мира и аскезы стремится к цели самоотрицания и спасения. Противоположность их очевидна. Как раз то самое настроение, которое питает эгоистический пессимизм и в свою очередь питается им, моральный пессимизм стремится искоренить и вырвать из сердца; они относятся между собой как этические понятия зла и добра.

А Шопенгауэр был до такой степени проникнут верой в *моральное* значение мира или, как он просто выражался, "в метафизику", что неверие в это значение, неверие, признающее в мире только *физический* порядок вещей, – он не только отвергал, но и считал выражением самого извращенного образа мыслей. В своем последнем произведении он написал по этому поводу следующее замечательное признание: "То, что мир имеет только физическое, а не моральное

значение, – это самое большое, самое пагубное и фундаментальное заблуждение, истинная *извращенность* образа мыслей и в сущности то, что вера олицетворяет в образе антихриста. Тем не менее и наперекор всем религиям, которые в совокупности утверждают противоположное и пытаются по-своему, мифически обосновать это утверждение, то коренное заблуждение никогда полностью не развеивалось на земле, а время от времени снова возрождалось, пока всеобщее негодование не заставляло его опять скрываться. Как ни несомненно, однако, чувство морального значения мира и жизни, все-таки уяснить это значение и разгадать противоречие между ним и строем мира так трудно, что моим предназначением оставалось изложить истинное, единственно подлинное и чистое и потому действительное всегда и во все времена основание нравственности, вместе с целью, к которой оно приводит; при этом действительность морального процесса настолько несомненно находится на моей стороне, что мне нет нужды беспокоиться, что это учение когда-нибудь снова может быть заменено или изгнано другим".⁴²⁶

Однако из недр его учения возникает противоречие: венец пессимизма принадлежит его эгоистическому направлению, а не

моральному, которому по правде нельзя даже давать этого названия. Как только добро и зло утверждаются и признаются как основные ценности, с пессимизмом покончено. Наши читатели припомнят, что Шопенгауэр в своем учении при переходе от мира как представления к миру как воле, или, что то же самое, от идеальности к реальности мира, имел в виду точку зрения абсолютного эгоизма, на которой индивидуум, в сознании своей собственной силы и могущества воли, стоит перед самим собой как всеединая реальность, а на другие индивидуумы смотрит как на призраки. Если этот эгоизм придает себе только *теоретическое значение*, то его следует считать последней цитаделью скептицизма, которую философ имеет право обойти и оставить позади себя как ничтожное, совершенно безопасное пограничное укрепление. Если же он, наоборот, ведет себя *практически*, то его место в сумасшедшем доме.

С позиции абсолютного эгоизма индивидуум представляет себя уже не одним среди многих, не отдельным индивидуумом, а единственным, всеединым мерилom вещей и достояний мира. Когда гегелевская эпоха клонилась к закату, один учитель гимназии в Берлине, Каспар Шмидт издал под псевдонимом Макс Штирнер книгу,

озаглавленную "Единственный и его собственность". Среди тогдашних "новых софистов"⁴²⁷ эта книга была самым интересным, хотя, впрочем, малозамеченным, очень скоро канувшим в Лету и, как я думал, давно забытым явлением, пока новейший пессимизм внезапно не разбудил его и не вызвал на него спрос со всех сторон и даже его новое издание. Сам автор ничего не знал о Шопенгауэре, хотя законченное главное произведение последнего появилось годом раньше его собственной книги.

Но для того, чтобы вывести на поле битвы абсолютный эгоизм против метафизического пессимизма Шопенгауэра и его моральной философии, нет нужды возвращаться как к могильному призраку к упомянутой устаревшей и уже забытой книге. Из среды самых ревностных последователей учителя, которого он прославлял как своего "единственного воспитателя", как своего "великого наставника", выступил в лице Фр. Ницше, бывшего учителя гимназии и профессора Базельского университета, новый "Единственный": со своим войском, я имею в виду полчище его произведений, родившихся под влиянием Шопенгауэра и Р. Вагнера, он заперся в то маленькое пограничное укрепление и делает оттуда свои вылазки против веры в объективное

значение ценностей мира. Абсолютный, по его собственной оценке, гениальный эгоизм восстает против нравственности и религии, истинный пессимизм – против неистинного. Новая точка зрения лежит "По ту сторону добра и зла". С обоснованием морали, читаем мы здесь, "как известно, и Шопенгауэру не посчастливилось... – кто вполне восчувствовал, как безвкусно-фальшиво и сентиментально звучит этот тезис в мире, эссенцию которого составляет воля к власти, – пусть тот вспомнит, что Шопенгауэр, хоть и пессимист, собственно играл на флейте... Ежедневно, после обеда:

прочтите об этом у его биографа. И вот еще между прочим вопрос: пессимист, отрицатель Бога и мира, который *останавливается как вкопанный* перед моралью, – который утверждает мораль и играет на флейте, подтверждает laede-neminem-мораль: как? разве это собственно пессимист?"⁴²⁸

Так как Единственный есть мерило всех вещей, то он и возвещает "переоценку всех ценностей", которую он давно уже начал в своих "Несвоевременных размышлениях". Один из самых выдающихся писателей нашего столетия Д. Фр. Штраус был как *стилист* посажен на скамью подсудимых; он теперь числится как *"филистер*

образования" (словечко, изобретением которого гордится Ницше), как *"разоритель языка"* и т. д. Шопенгауэр – *"собственно игрок на флейте"*. Когда подобным образом перечеканивают ценности, то, конечно, стоимость их останется такой же, какой она была, но можно опасаться, как бы сам монетчик не переменил своего местопребывания и из цитадели теоретического эгоизма не перекочевал бы в убежище практического. Его последователям не надо много трудиться, стоит только каждому из них принять самого себя за "единственного", всех остальных, по предписанию учителя, за "болванов" и "стадных животных", как он уже совершил воздушный полет и стоит "по ту сторону добра и зла".

III. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ

1. СТРЕМЛЕНИЕ В ВЕЩИ В СЕБЕ

Воля, проявление которой есть мир, не зависит от времени, пространства и причинности; она поэтому всеедина, беспричинна, лишена познания и слепа; она неделима, поэтому не разделена и содержится вся в каждом явлении. Так как воля вневременна, то она исключает из себя всякое изменение и не должна поэтому обозначаться как "влечение", "стремление", "беспокойство", так как все эти слова обозначают процесс, который как таковой заключает в себе характер изменчивости. Возражение очевидно. Шопенгауэр хотел пойти ему навстречу объяснением того, что мы познаем вещь в себе не в ее чистоте, а лишь поскольку она проявляется в нас, поскольку мы сами для себя являемся объектом познания (познанным субъектом): она является нам как воля во времени.

Однако это объяснение не помогает, потому что не только субъективный способ познания делает то, что мы представляем вещь в себе как

слепое влечение, но и характер и свойства мира побуждают нас понимать сущность мира (вещь в себе) как такое слепое влечение.

2. ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЕ ВОПРОСЫ

Так как воля полностью и безраздельно заключается в каждом явлении, следовательно, и в каждом человеческом индивидууме, то индивидуальное отрицание воли должно быть вместе с тем и всеобщим отрицанием и уничтожением мира. Может мир продолжать свое существование, несмотря на отрицание воли, или же его дальнейшее существование невозможно? Мы напомним о двух добрых кадетах из Моравии, которые согласно учению Шопенгауэра хотели было отринуть свою волю, но заколебались в недоумении по поводу того, сохранится ли мир; они запросили об этом учителя и получили ответ, что их вопрос принадлежит к "трансцендентным", на которые не берется отвечать его философия, так как она придерживается границ имманентного объяснения вещей. Все вопросы относительно вещи в себе Шопенгауэр обычно отклонял как "трансцендентные" и предоставлял их самим себе: он-де хочет быть только истолкователем действительных и наглядных фактов. *Что* такое и в чем состоит проявление воли? Этот вопрос имманентен. *Зачем* проявляется воля? Этот

вопрос трансцендентен как и все, что к нему относится. Поэтому таких трансцендентных вопросов очень много. "Вы знаете, – писал Шопенгауэр Адаму фон Доссу, – что я на такие вопросы не имею ответа и должен поэтому поступать так же, как и Гёте, которому тоже какой-то студент задавал больше вопросов, чем тот мог ответить, и которому он написал затем в альбом: "милосердый Бог хотя и создал орехи, но ведь сам их не колол"". ⁴²⁹

3. ЕДИНСТВЕННЫЕ ИСКЛЮЧЕНИЯ

Так как всякое явление имеет причину, а свобода беспричинна, то как может она когда-либо проявляться? А это имеет место в аскезе. Так как все явления суть утверждения воли (*velle*), то как может когда-либо проявляться отрицание воли (*nolle*)? А это имеет место при изменении характера. Так спрашивал Беккер. Ответ учителя гласил: это – "единственное исключение".⁴³⁰ Но при наличии исключения, хотя бы единственного, рушится правило, которое имеет значение для всех случаев. Всякое познание обусловлено временем и пространством, за исключением только эстетического или "вечного ока мира". Всякая множественность обусловлена временем и пространством, за исключением только "вечных мировых идей"! Следовательно, таких единственных исключений довольно много в философии Шопенгауэра.

4. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ В ВЕЩИ В СЕБЕ

Вещь в себе есть *всеединое*, независимое от всякой множественности, которая возможна только во времени и пространстве. А они суть формы интеллекта, который предполагает индивидуальность, индивидуальное утверждение воли и проявление ее. Есть поэтому индивидуальность, независимая от пространства и времени: свободный поступок, с помощью которого и создается индивидуальный характер каждого – индивидуальность как объект воли, индивидуальность, корни которой нисходят до вещи в себе. Шопенгауэр дает следующее, очень удивительное объяснение, которое никак не мирится с основанием всей системы: "отсюда следует, что *индивидуальность* основывается не только на *principio individuationis* и поэтому не есть исключительно одно только явление, но что она коренится в вещи в себе, в воле единичной особи, ибо сам характер последней индивидуален. Но как глубоко залегают здесь ее корни – это принадлежит к вопросам, на которые я не берусь отвечать".⁴³¹ Что за смутный способ выражения!

Сначала заставлять индивидуальность не только опираться на время и пространство, но и

независимо от них иметь основание в вещи в себе, а затем оставлять нерешенным вопрос о том, насколько глубоко она здесь коренится!

К индивидуальности относятся и ее интеллектуальные дарования: познание, которое из них проистекает, произведения творчества, которые ими создаются, заслуги, которые воздаются за эти произведения. И вот учение Шопенгауэра на всем своем протяжении не перестает убедительно внушать нам, что роль интеллекта вторична, что он имеет исключительно органическое происхождение, что он принадлежит к явлениям, находится на ступени объективации воли и ни в коем случае не принадлежит к вещи в себе. Человек *есть* воля, интеллект он *имеет*, Теперь же, в противоречие с основанием всей системы, утверждается противоположное, а именно, что "все действительные заслуги, как моральные, так и интеллектуальные, имеют не только физическое или вообще эмпирическое, но и метафизическое происхождение и поэтому даны a priori, а не a posteriori, то есть врожденны, а не приобретенны и, следовательно, коренятся не только в явлении, но и в вещи в себе".⁴³² Каково умозаключение! Дары духа врожденны, то есть, значит, унаследованы и потому коренятся в вещи в себе!

К индивидуальному характеру относится ряд его поступков, судеб, жизненных событий, одним словом, вся индивидуальная история жизни, этот продукт характера и его мотивов, то есть обстоятельств, которыми определяется выбор его поступков. То, что в течение жизни на каждом шагу представляется как случай или внешнее совпадение обстоятельств, при ретроспективном обзоре достигнутых целей является полной смыслом судьбою, которая помимо нашей воли и даже вопреки ей влекла нас не как casus, а как fata, о коих Сенека говорил, что они "volentem ducunt, nolentem trahunt" (Покорных рок ведет, влечет строптивного". – В: Нравственные письма к Луциллию. 107,11. Дословный перевод: "Того, кто соглашается, ведет его судьба, кто сопротивляется – она тащит за собой". Наша жизнь подобна эпосу или драме, которую сочинил талантливый поэт, верно изучив характеры и мудро просчитав все обстоятельства. Этот скрытый от нас поэт – мы сами. Чем значительнее человеческая жизнь, тем больше она походит на такой эпос или драму. О ней и говорится даже подобным образом.

В нашей жизни царит скрытая планомерная связь, "таинственная, непостижимая для нас зависимость от вещей", которая возникает из

глубочайших корней индивидуальности, то есть из вещи в себе, и ее, эту вещь, обнаруживает. "Только посредством форм явления обнаруживается вещь в себе: поэтому то, что происходит из нее самой, должно проявляться в этих формах, а следовательно, и в причинности; согласно с этой связью вещь предстанет здесь перед нами как произведение таинственного, непостижимого для нас господства вещей, только простым орудием которого является внешняя, эмпирическая связь, в коей, однако, все, что происходит, возникает благодаря известным причинам, следовательно, необходимо и определено извне, между тем как действительная причина лежит внутри проявляющейся таким образом сущности. Конечно, мы лишь очень издали можем окинуть взглядом решение проблемы и, размышляя о нем, погружаемся в бездну мыслей, именно так, как говорит Гамлет, когда ему явился призрак: "Thoughts beyond the reaches of our souls" (Загадки не нашего охвата" – *англ.*).

5. ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ ФАТАЛИЗМ

Если, взглядываясь в основание системы, мы сравним первоначальное главное произведение с более поздними дополнениями как второго тома, так и "Парерга", то от внимательного исследования не ускользнет, что учение о вещи в себе как первичной воле, проявление которой есть мир (мир как воля), изменяет свои черты, что, несмотря на все уверения философа в противоположном, эта основа, на которой зиждется его система, не остается тождественной самой себе и в конце обнаруживает уже другой вид, чем вначале. Чем глубже проникают корни индивидуальности и ее интеллектуального характера в вещь в себе, тем больше дифференцируется и освещается эта темная бездна мира. И когда Досс в своем "длинном апостольском письме" предложил решить вопрос о "переходе от вещи в себе к личности", то от подобных вопросов и размышлений не следовало шутя отмахиваться; Беккер тоже полагал, что он жаждет "последних известий об истории вещи в себе".⁴³³ Пессимизм и атеизм настолько тесно связаны между собой, что в той самой мере, в какой теряет значение первый, ослабляется и

прочность последнего. Мы уже видели, как обстоит дело с пессимизмом в учении Шопенгауэра. Первосущность и конечная цель мира должны соответствовать одна другой, и сообразно с тем, какой вид имеет идея последней, в таком же представится и преобразуется идея первой. Между двумя томами главного произведения лежит четверть столетия (1819–1844). Учение о мире как о "*порядке спасения*", которое мы встречаем лишь в заключении законченного главного труда, содержит также и учение о человеческой жизни как о *пути к спасению*, о благодатном направлении судеб, стремящемся к конечной цели спасения, – учение, которое не только невольно напоминает христианскую идею *Провидения*, но и сравнивается с ней самим Шопенгауэром.

Есть три способа понять необходимость в ходе человеческой жизни: необходимость считается или вполне определенным естественным процессом природы – слепой судьбой (фатум), или же незаметным направлением особи посредством ее духа-хранителя (гений), или же, наконец, провидящей, мироуправляющей необходимостью (провидение, проноиа). Вера в слепую необходимость называется фатализмом, веру в

провиденциальную необходимость Шопенгауэр называет "трансцендентным фатализмом", написав о ней в своих "Парергах" уже упомянутое ранее сочинение "Трансцендентные умозрения по поводу кажущейся преднамеренности в судьбе индивидуума".⁴³⁴ Эпиграф из IV Эннеады Плотина гласит: "Нет в жизни случайности, а всюду полная гармония и порядок".

То, что кажется нам случайностью, оказывается, если пристальнее всмотреться в нее и осветить до сокровеннейшего основания, намерением, предрешением, провидением. Каждый сам свой гений-хранитель, строитель своей судьбы, все равно как каждый есть режиссер своих сновидений, как и всех препятствий и злополучий, которые мы испытываем во сне. То, чего мы желаем и что делаем сознательно, мы называем своими поступками; то, чего мы желаем и что совершаем бессознательно, это – наша судьба. "Каждый человек есть воля к жизни на совершенно индивидуальный и единственный лад, так сказать, индивидуализированный акт этой воли". "Итак как мы признали уклонение от воли к жизни конечной целью временного существования, то мы должны принять, что каждый на свой особенный и вполне

соответствующий его индивидуальности лад, а следовательно, и далекими окольными путями постепенно направляется туда".⁴³⁵

То, что относится к индивидууму, относится и ко всему, к ходу всех человеческих дел вообще, следовательно, к мировому строю, который управляется не допускающей исключений слепой необходимостью (естественный ход вещей). То, что здесь представляется случайностью, внешним совпадением обстоятельств, имеет свое основание в прошедшем и указывает на будущее, и вот почему вера в судьбу видит в нем предзнаменование, вера в Провидение – целесообразность. Это необъяснимое единство случайного и необходимого есть таинственный руководитель человеческих поступков, и единственный корень этого единства есть "глубокая внутренняя метафизическая сущность вещей".

Как индивидуум в процессе своей судьбы направляется к конечной цели всей жизни, так мир направляется к конечной цели всех вещей. Если мир – *порядок спасения*, то процесс мира – *путь к спасению*, а необходимость вещей, независимо от полного детерминирования любого события, – благодатное руководство, то есть Провидение. Приложим к миру то, что относится

ко всякому индивидууму: "что даже индивидуальное течение жизни так направляется событиями, которые часто кажутся столь капризной игрой слепого случая, но в то же время и планомерны, как это соответствует истинному и конечному благу личности. Если это принять, то догмат *промысла*, как вполне антропоморфический, не может, правда, считаться истинным непосредственно и *sensu proprio* (в собственном смысле – *лат.*), но он был бы, пожалуй, опосредованным, аллегорическим и мифологическим выражением истины, а поэтому как и все религиозные мифы – если не истинным, то очень похожим на истину".⁴³⁶

А корень Провидения? Этот единственный корень есть "глубокая внутренняя метафизическая сущность вещей", следовательно, вещь в себе, которая есть и должна быть не чем иным, как слепым, лишенным познания влечением, проявляется теперь в виде корня *промысла*, который все направляет к лучшему, как в жизни индивидуума, так и в жизни универсума. Разве мы не на пути к теизму?

Правда, заглавие гласит: "*Трансцендентные умозрения и т. д.*". И тотчас же в самом начале автор выдает свой взгляд за "метафизическую фантазию". Однако это не должно вводить нас в

заблуждение насчет смысла и насчет противоречия в основании системы, поскольку, во-первых, при гениальном художественном складе ума философа не такая уж большая разница между метафизическим умозрением и метафизической фантазией, а во-вторых, такой взгляд был бы невозможен даже в виде фантазии, если бы вещь в себе была слепым всеединым, и, в-третьих, он имеет свое основание в учении о "порядке спасения" мира.

Глава двадцать вторая

КРИТИКА СПОСОБА ИЗЛОЖЕНИЯ

I. ДОСТОИНСТВА И НЕДОСТАТКИ

В ходе своей работы я имел столько удобных случаев и благоприятных поводов оценить значение Шопенгауэра как философского писателя и художника, всегда естественную ясность его выражений, талантливую, возбуждающую и поучительную обработку его сюжетов, которые всегда были очень интересными и важными проблемами мира и жизни, что я не буду больше обращаться к изображению этого редкого для философской литературы мастерства речи и стиля, этой всегда проникающей в глубину ясности. Напротив, в заключение своей критики, я хочу упомянуть только о некоторых недостатках его изложения, не для того чтобы мелочно покритиковать их, а потому что для полного знакомства с человеком и его делом их нельзя оставить без внимания. Ни один из этих недостатков не вытекает из неспособности или из какого-нибудь интеллектуального несовершенства; они являются

результатом отчасти характера возникновения его трудов, отчасти особенностей и капризов, которые он мог бы легко преодолеть, но считал их своими достоинствами.

1. ПОВТОРЫ

Этот замечательный писатель-философ не был плодовитым, он был "олигографом", как он сам себя называл, потому что любил употреблять греческие выражения. Но так как его новые сочинения по большей части появились на свет от того, что он далее развивал уже написанные им труды или сокращал их, или дополнял, или к дополнениям вновь делал дополнения, то не могло не произойти того, что он часто повторял одни и те же идеи, хотя и имел обыкновение уверять в противоположном. Мы напомним нашим читателям множество приведенных нами параллельных мест. Его произведения изобилуют двойными повторениями, сравнение и различие которых причиняет для точного и тщательного изложения его учения очень большие трудности. Повторениями, обезображивающими его произведения, служат многочисленные полемические транспирации: лишь только речь заходит об известных темах, например об абсолюте и др., как тотчас же следует всякий раз изливание озлобленных чувств. Оно предчувствуется уже заранее.

2. ЦИТАТЫ И ИНОСТРАННЫЕ СЛОВА

Его способности и познания в языках, а также начитанность и способность пользоваться ею заслуживает всяческих похвал; он отлично умел пользоваться ими, и под его пером они оказались блестящими средствами изложения, хотя он даже иногда и слишком щедро и обильно для каждого раза угощает нас этими плодами начитанности. Но что я нахожу неправильным и нарушающим форму у писателя, который, подобно ему, умеет писать классически, так это – чересчур пеструю кучу цитат на разных языках, которую он охотно высыпает, то переводя их, то нет; латинского языка он не переводит, потому что незнание этого языка он приписывает только простонародью, а такой патриций ума, как он, не обращается с речью к плебеям. Читатель должен заметить и изумиться, с каким многоязычным автором он имеет дело: я боюсь, что какая-то доля того мелкого тщеславия действительно вкралась в манеру его изложения.⁴³⁷

Греческий язык он изучил поздно и хорошо, но он слишком охотно щеголял им и составлял слова собственной композиции – неуклюжие, тяжеловесные, неблагозвучные, от которых самих

греков оберегал гений их языка. Он называет себя презирателем людей, что по-гречески называется у него *"катафронантрон"*. Он не в человеке видит мир в малом (микрокосм), а в мире видит человека в великом: по-гречески это называется у него *"макрантронос"*. Вместо "слепоты к цвету" он предпочитает говорить "ахрома-тоблепсия" и т. д. Многие из его читателей, слыша его говорящим таким образом, скажут, как Каска о Цицероне: "Что касается меня, то для меня это было по-гречески".

Мы не до безумия пристрастны к литературному пуризму, стремясь изгнать все иностранные слова из своего языка для того, чтобы заменить их необычными и менее понятными немецкими собственными плохими изобретениями; но предпочитать, из какой бы дурной привычки это ни происходило, иностранные слова немецким там, где есть хорошие немецкие выражения, – это мы находим безвкусным и предосудительным и должны вдвойне упрекнуть за этот недостаток такого писателя, как Шопенгауэр, который умел прекрасно писать на немецком языке и высоко ценил его, считая самым богатым и выразительным среди всех живых языков. Зачем он говорит вместо *Erweiterung* – *"Amplification"*,

вместо *Veranderlichkeit* – "*Modificabilitat*", вместо *Willfahrigkeit* – "*Obsequiositat*", вместо *bedauern* – "*regrettiren*" и т. п. в бесчисленных случаях? Впрочем, одно дело – употребление французских слов в немецкой речи, и другое дело – а это гораздо хуже – искажение немецкого словоупотребления посредством французского. В этом-то и состоят действительные и пагубные *галлицизмы*, которые сам Шопенгауэр очень резко осуждал.

3. ПОСТРОЕНИЕ ПРЕДЛОЖЕНИЙ И ЗНАКИ ПРЕПИНАНИЯ

Иногда мы встречаем предложения, не в меру распространенные; так, например, прямо при вступлении к трактату "О воле в природе" мы находим предложение почти в пятьдесят строк; но эти предложения-гиганты хорошо построены и могут считаться стилистическими феноменами, так как их изумляющая длина нисколько не вредит ясности, и при чтении мы скорее теряем терпение, чем нить рассуждений, которая уверенно и четко проходит через множество излучин, господствуя и управляя периодами, не перекрещивая их и не вставляя один в другой. Такое построение периодов можно без труда разложить на более мелкие предложения, а об этом уже заботится шопенгауэровская расстановка знаков препинания, в которой запятые встречаются на каждом шагу, а двоеточие играет такую же роль, как у Лессинга точка с запятой.

Все приведенные недостатки и изъяны, хотя и заметны, не могут состязаться с гениальными достоинствами его изложения, потому что эти недостатки малы и незначительны, а достоинства

велики и могучи; первые встречаются в отдельных местах, между тем как последние пронизывают целое. В окончательном приговоре следует, конечно, взвесить и принять в расчет отдельные места, но не следует противопоставлять их целому, как если бы они и это целое были равны по своему значению, иначе мы получим ложный результат.

II. СТИЛЬ

Стиль – это человек, или, как сказал Шопенгауэр, "физиономия духа, еще более несомненная, чем физиономия тела".⁴³⁸ В этом лице мы различаем верхнюю и нижнюю части, лоб и глаза, рот и подбородок, теоретическую и практическую физиономию. Строение рта и запечатленные на нем черты не нравились самому Шопенгауэру в его собственном лице, некоторые из этих черт, на которые мы обратили внимание, исказили и его духовное лицо.

Излагать значительные мысли настолько ясно, чтобы их понял любой мыслящий человек, располагать их в таком порядке, так стилистически их оттенить, чтобы слушатели и читатели воспринимали их в том самом значении, которое намерен был им придать автор – вот в чем заключается *красота* стиля; она рождается только из собственной, развившейся до полной ясности мысли и является ее самым точным выражением. Поэтому невозможно красиво писать, если подражаешь кому-то; в этом случае показывают не собственное лицо, а маску. Если бы Шопенгауэр писал только по-латыни, то он играл бы свою литературную роль в маске

Сенеки, но не был бы оригинальным и замечательным писателем. Любой аффектированный, манерный, искусственный и изысканный слог есть скрывание черт собственной физиономии, подобно гримасам и ужимкам, которые делаются для того, чтобы придать себе какой-нибудь вид; это – стилистический маскарад, с которым мы, к сожалению, встречаемся слишком часто.

Что вредит ясности, то противоречит красоте, как всякая растянутая и длинная болтовня, всякое неопределенное, тусклое и бесхарактерное выражение; ясность требует и создает краткость, энергию и полноту смысла выражения, она нуждается в сжатом, полном силы и значения, решительном выражении, в конкретном и наглядном, к которому относятся также примеры, образы и подобию. В литературном изложении каждая мысль должна быть отчеканена так просто, гладко и вразумительно, как будто бы речь идет об эпитафии; вот почему красивый стиль должен иметь в себе нечто подобное лапидарному стилю, и именно в этом и состоит разница между письменной речью и устной. По этой причине нельзя и не надо писать так, как говорят; письменная речь может и должна быть такой же естественной и простой, как и хорошая

устная, но не импровизированной, как она. Все многословное в письменном изложении дурно. Для того чтобы красиво писать, надо мыслить ясно и упорядоченно: "надо мыслить так, как строят архитекторы, а не так, как играют в домино".

Эти основные положения, которые ни к какому стилю не подходят так верно и точно, как к *философскому*, Шопенгауэр высказал и выполнил в своих произведениях. Свою собственную манеру мыслить и познавать он верно и живо изложил в письмах к Гёте. Он писал так, как мыслил, и в одном из своих последних произведений очень хорошо и метко пояснил, как он писал. Что касается этой стороны его духа, то здесь теория и практика проявляются в редкой и прекрасной гармонии.

Примечания

* Текст приводится по изданию:

Фишер К. История новой философии. Артур Шопенгауэр. – С.-П.: "Лань", 1999.

Перевод с нем. С. Н. Грум-Гржимайло, И. Д. Городецкого, Ю. И. Айхенвальда.

¹ "Arthur Schopenhauer, aus persönlichem Umgange dargestellt". Leipzig, F. A. Brockhaus. 1862.

² Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. Ein Wort der Verteidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt. Berlin, A. W. Hayn. 1863.

³ David Ascher. Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn. Berlin, Duncker. 1871. А ранее в "Deutsches Museum", 1865.

⁴ Фельетон в "Wiener Deutsche Zeitung", декабрь 1872 г. и январь 1873 г. 83 письма к Фрауэнштедту относятся к периоду с 16 декабря 1847 г. по 6 декабря 1859 г. 31 октября 1856 г. Шопенгауэр прекратил переписку и лишь по прошествии трех лет написал Фрауэнштедту

письмо в ответ на его послание. В этот период написаны 24 письма Ашеру с 12 декабря 1856 г. по 18 августа 1869 г.; 12 писем А. фон Доссу относятся к периоду с 16 мая 1852 г. до 1 августа 1860 г. Все эти письма, в особенности написанные Фрауэнштедту, составляют ценный материал для верного понимания характера и настроения Шопенгауэра в их естественном состоянии и обычном ритме и для исправления представлений, которым способствовали обе его книги.

⁵ Briefwechsel zwieschen Arthur Schopenhauer und Joh. August Becker. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883. Считаю нужным еще упомянуть о пяти письмах Шопенгауэра к Карлу Бэру с 5 марта 1858 г. по 25 февраля 1860 г., целиком опубликованных Гризебахом.

⁶ Leipzig, F. A. Brockhaus, 1878.

⁷ Düntzer. Goethes Beziehungen zu Johanna Schopenhauer und ihren Kindern. In: Abhandlungen zu Goethes Leben und Werke. I, Leipzig, 1885, S. 115–210. Ср. также книгу Гвиннера, второе издание, с. 46–80.

⁸ Ed. Griesebach. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1888.

⁹ Universalbibliothek, 2861–2865. Leipzig, Ph. Reclam jun. – Griesebach. Edita und Inedita Schopenhaueriana. S. 32–37. Ср.: А. Шопенгауэр. Собрание сочинений. Т. VI. С. 196.

¹⁰ Fischer K. Kritik der kantischen Philosophie. 2. Ausg. S. 271–278.

¹¹ J. Schopenhauer. Jugendleben und Wanderbilder. Braunschweig, Westermann. 1839. Teil I, Haupt. 27.

¹² Goethe. Zu meinen Handzeichnungen (1821).

¹³ На доме, где родился Шопенгауэр, по адресу: Heiligengeist-Gasse, 114, 22 февраля 1888 г. повесили мемориальную доску.

¹⁴ Fischer K. Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen. 2. Ausg. S. 227–239. См. также: J. Schopenhauer. Jugend- und Wanderleben. Teil II.

¹⁵ J. Schopenhauer. Reise durch das südliche Frankreich. Gesamtausgabe. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1834. Bd. XVIII, Teil 2. S. 130–138,

254 u. s. w.

¹⁶ См. у Гвиннера с. 400–427. Эта характеристика основывается, очевидно, на его собственных свидетельствах, может быть на его заметках "Εἰς ἑαυτὸν".

¹⁷ "Дойдя до сцены, где принц в виде привидения идет с горящим факелом впереди войска, Гёте, увлеченный красотой поэзии, бросил книгу на стол с такой силой, что она упала на пол", – так рассказывает профессор Стефан Шютце в "Веймарском альбоме в честь четырехсотлетия книгопечатания в 1840 г.", где он описывает вечера у советницы Шопенгауэр (с. 183–204). Он, кстати, задается вопросом, от какого двора госпожа Шопенгауэр получила титул советницы (с. 174). Если бы он прочел давно напечатанное в гвиннеровской биографии "curriculum vitae" ее сына, то нашел бы ответ на это вопрос: она получила этот титул от своего мужа!

¹⁸ В это же время с этим поэтом познакомился и А. Шопенгауэр. 3 ноября 1845 г. он писал Беккеру: "То, что Вы читаете Вернера и что, следовательно, его произведения еще живы, меня очень радует. Он был другом моей юности и,

конечно, оказывал на меня влияние, влияние благоприятное. В ранней юности я увлекся его произведениями, и когда на двадцатом году своей жизни я сколь угодно мог наслаждаться общением с ним в доме моей матери, я был очень счастлив". (Briefwechseln. S. 90.)

¹⁹ В ней она пишет следующее: "С тех пор каждый вечер по окончании работы Фернов искал в находил в моем доме развлечение и отдых: он знал, что найдет за моим чайным столом, по крайней мере дважды в неделю, кружок, подобный которому в духовном отношении не соберется и через несколько столетий. Гёте был всеобъемлющей душой этого кружка, возле него неописуемо любезные Виланд и Эйнзидель; все талантливые, ученые, выдающиеся мужчины в образованные, любезные женщины, кто только был в Веймаре, – все присоединялись, привлекаемые названными лицами, к обществу, которое бесконечно выигрывало в числе, а еще более в значении и интересе от множества известных иностранцев, искавших доступа ко мне, чтобы увидеть вблизи Гёте и Виланда".

²⁰ См.: Фишер К. История Новой философия. Том

V. С. 164–170.

²¹ См.: Griesebach. Edita und Inedita. S. 40–41.

²² Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung von Arthur Schopenhauer, Doctor der Philisophie. Rudolstadt, im Commission der Hof-Buch- und Kunsthandlung. 1813.

²³ См.: Edita und Inedita. Заметки на полях А. Шопенгауэра. С. 88–91.

²⁴ A. Schopenhauer. Drei Lektüren von Dr. Hermann Frommann. Jena, 1872.

²⁵ Иоганн Готлоб фон Квандт – род. в Лейпциге 9 апреля 1787 г., умер 18 июня 1859 г. в своем имени Диттерсбах близ Штольпена в Саксонской Швейцарии. См.: Quand ta Briefe an Adele Schopenhauer vom 26. October 1818 und 16. Dezember 1826. Schemarm, Schopenhauer-Briefe (Brief über Schopenhauer). S. 489–486.

²⁶ Griesebach: Schopenhauers Lebensgeschichte. S. 113–115.

²⁷ Schemann: Schopenhauer-Briefe. S. 470–471.

²⁸ Über das Sehn und die Farben. Eine Abhandlung von Arthur Schopenhauer. Leipzig, J. F. Hartnoch, 1816.

²⁹ См.: Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. VI. М., 1910. С. 653–678.

³⁰ См. мои *Erinnerungen an Moritz Seebeck*. Heidelberg, Winter 1886. Приложение: Гёте и Томас Зеебек. С. 117–121. Ср. также письмо Гёте к советнику Шульцу в Берлин 19 июля 1816 г.

³¹ Сравнение философа с Эдипом употреблял и Шиллер тридцатью годами раньше в "*Philosophische Briefen*". См. мою книгу "*Schiller als Philosoph*". Buch I. S. 77.

³² Полный титул гласит: *Opus nek'hat (id est secretum tegendum): opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam seu theologiam et philosophicam doctrinam, a quatuor sacris Indorum libris Rak Beid, Djedir Beid, Sam Beid, Athrban Beid, excerptam; ad verbum e persico idiomate, sanscreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum, dissertationibus et annotationibus*

difficilliora explanantibus illustratam: studio et opera Anquetil du Perron. Tom I et II. Argentorati 1801–1802. Эпиграф, заимствованный из самого произведения, гласит: *Quisquis Deum intelligit, Deus fit* (Кто познает бога, тот становится богом – лат.). На немецкий язык эта книга переведена и издана в Дрездене в 1882 г. доктором медицины Францем Мишелем.

³³ Griesebach, VI. S. 191 u. s. w.; Robert von Hornstein. *Meine Erinnerungen an Schopenhauer*. In: "*Neue freie Presse*". Den 21–22 November, 1883.

³⁴ См. Gwinner. S. 205–220.

³⁵ На "приложенной" записочке было написано: "с. 320, 321–440, 441. Гёте". Оба места из третьей и четвертой книги; первое относится к антиципации красоты и идеала с помощью гениального созерцания художника, второе – учение о приобретенном характере. См.: Grisebach. VI. S. 191.

³⁶ Gwinner. S. 294.

³⁷ Гризебах в издании шопенгауэровского литературного наследия поместил в качестве

"приложения" "Фрагмент из лекций по всеобщей философии" (S. 373–412), который подтверждает мое вышеизложенное высказывание. Примечательно то, что на кафедре в Берлине Шопенгауэр полемизировал именно против "трудов Шеллинга и в особенности против трудов шеллингианцев" (S. 378) и упрекал последних в игре абстрактными понятиями, но ничего не говорил против Гегеля. Его конспект к лекциям подразделяется на четыре раздела (учение о познании, метафизика природы, метафизика прекрасного в метафизика нравов) и насчитывает по Гризебаху 352 пронумерованных листа, которые, в свою очередь, распределены более чем на сто лекционных часов. Так что на один час лекций приходится примерно 3,5 рукописного листа. (Grisebach. Schopenhauers Lebensgeschichte. S. 143). Кто знает, как много письменного материала требуется для содержательного, строго упорядоченного, дидактически построенного доклада продолжительностью 45–50 минут, тому будет предельно ясно, что шестичасовая лекция, которая занимала у Шопенгауэра целый семестр, должна быть длиннее, чем это есть в рукописи Шопенгауэра, причем написанной для чтения в первый раз. В каждый семестр Шопенгауэр

объявлял эти лекции, но количество часов на них сокращал.

³⁸ "Jenaische Allgemeine Litteraturzeitung". Dezember 1820. No 226–227. S. 377–405. Неправда, будто бы рецензия была анонимной. Автор подписался инициалами своего полного имени, поэтому авторство было совершенно очевидным. (Бенеке сам в ответ на протест Шопенгауэра заявил, что присутствовал на его лекциях всего лишь дважды.)

³⁹ "Jenaische Allgemeine Litteraturzeitung". Dezember 1820. No 226–227. S. 389, 403.

⁴⁰ Joh. Gottl. Rätze. Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen vermag, und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauersche Schrift "Die Welt als Wille und Vorstellung". Leipzig, 1820.

⁴¹ Jean Pauls. Sammtl. Werke. Berlin, Reimer, 1827. XLIII. S. 68–72. Он подразумевает здесь озеро Обстринзее в провинции Берген. См. об этом: Gwinner. S. 283.

⁴² О желании Шопенгауэра работать

преподавателем в Вюрцбурге см. в его письме к Тиршу от 4 сентября 1827 г. – Schemann. Schopenhauer-Briefe. S.152–154.

⁴³ Fr. Brockhaus II. S. 360–362.

⁴⁴ См.: Gwinner. S. 304–330. Вышеописанная сцена произошла 12 августа 1821 г., окончательный приговор был произнесен 4 мая 1826 г. На время же его отсутствия на имущество накладывался даже судебный арест. Ср., напр.: Grisebach. Schopenhauers Lebengeschichte. S. 152 ff., 162–165.

⁴⁵ Ср.: Lindner und Frauenstädt. Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. S. 62–64. Grisebach. VI. S. 213.

⁴⁶ Книжка издана после его смерти Фрауэнштедтом под заглавием: "Balthasar Grecians Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, aus dessen Werke von Don Vincencio Juan de Lastonosa aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer". Leipzig. Brockhaus 1862.

⁴⁷ См.: Gwinner. S. 389 ff..

⁴⁸ Письма к Фрауэнштедту от 9 декабря 1849 г. и 16 октября 1850 г. – A. Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. S. 494, 504.

⁴⁹ Письма к Фрауэнштедту от 9 декабря 1849 г. и 16 октября 1850 г. – A. Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. S. 494, 504. См. также письма к Фрауэнштедту от 30 октября 1851 г., от 7 апреля, 13 мая и 6 июня 1856 г. (с. 523, 684, 685 и т. д.) – В его комнате над медвежьей шкурой висел также портрет Виланда; портрет Гёте над софой был выполнен маслом в виде маленькой овальной картины. Вильгельму Иордану, посетившему квартиру философа вместе с поэтом Геббелем, чтобы полюбоваться из нее "прекрасным видом", гостиная с ее немногочисленной старомодной и неудобной мебелью, с грязным белым пуделем и с золоченой статуэткой Будды показалась, как он описывает, голым и убогим жилищем, наподобие квартиры бедного студента (Episteln und Vorträge. Begegnungen mit Arthur Schopenhauer. S. 27–28).

⁵⁰ Посвящение было записано вначале в "Фолианте" (1828), затем в "Adversaria" (1828), и в третий раз в "Холерной книге". "Фолиант" велся им с 1821 г.

⁵¹ Über den Wille in der Natur. Eine Orörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie der Verfassers seit ihrem Auf treten durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat. Frankfurt am Main. Verlag von Siegmund Schmerber. 1836. (Книга была отпечатана тиражом в 500 экземпляров.)

⁵² Надпись гласит: "Studiis libertati reddita civitas", а должна, по Шопенгауэру, гласить так: "Litteris recuperata übertäte civitas" (Государство, возвращенное к свободе учеными занятиями. Государство, которому свобода вернула науку – лат.).

⁵³ Kants Gesammelte Werke (Rosenkranz und Schubert). Т. III. S. X–XIV; A. Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung (5. Aufl.). S. 516 ff.; Grisebach. Edita u. s. w. S. 15–17; без изменений в: Reicke, Altpr. Monatsschrift. Bd. XXVI. Heft 3–4 (1889); Grisebach, Schopenhauers Gesammelte Werke VI. S. 277–279. См. также мою "Историю Новой философии". Т. IV.

⁵⁴ Исключая Лейпцигский Реперториум и "Литературно-развлекательную газету". Между прочим он хотел скорее быть разорванным

рассвирепевшими гегельянцами, чем так коварно представленным, как это было сделано в Лейпцигском Реперториуме. Вг. an Brockhaus vom März 1844 (Gwinner. S. 473).

⁵⁵ Hermannsche Buchhandlung (F. E. Suchland), Frankfurt a. M. 1847. Объем нового издания по сравнению с прежним был увеличен вдвое.

⁵⁶ Frauenstädt und Lindner. Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. S. 649. Письмо от 29 июня 1855 г.

⁵⁷ См.: моя "История Новой философии". Т. VI. С. 367.

⁵⁸ См. I главу этой книги.

⁵⁹ Parerga und Paralipomena, kleine philosophische Schriften von Arthur Schopenhauer. Vitam impendere vero. Berlin, Druck und Verlag von A. W. Hein. 1851.

⁶⁰ Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 491. Письмо от 2 марта 1849 г.

⁶¹ Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 487, 492 ff.,

649 ff.. Письма к Фрауэнштедту от 11 июня 1848 г., от 9 декабря 1849 г., от 29 июня 1855 г.

62 Ebendas. S. 495. Письмо от 9 декабря 1849 г.

63 Ebendas. S. 601. Письмо от 28 января 1854 г.

64 Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 602, 652, 655. Письма к Фрауэнштедту от 28 января 1854 г., от 29 июня 1855 г., от 15 июля 1855 г.

65 Ebendas. S. 483. Письмо от 15 октября 1853 г.

66 Ebendas. S. 748.

67 Ebendas. S. 613, 628. Письмо от 11 мая 1854 г.

68 Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer. Aus dem Nachlasse von Karl Bahr herausgegeben von Ludwig Schemann. 1824. S. 24.

69 Arthur Schopenhauer u. s. w. Письма от 19 августа и 23 сентября 1853 г. и 4 марта 1854 г.

70 Ebendas. S. 633–635. Письмо от 30 ноября 1854 г.

71 Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 563. Письмо от 12 сентября 1852 г.

72 Ebendas I. Ein Wort der Verteidigung von E. O. Lindner. S. 1–130.

73 Briefe über die Schopenhauersche Philosophie. Von Dr. Julius Frauenstädt. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1854.

74 Frauenstädt und Linder. Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihm. Письмо от 28 января 1854 г.

75 Ebendas. Письмо от 4 марта 1854 г.

76 "De philosophia Schopenhaueriana ejusque vi is scientiam naturalem". В это же время в Бонне профессор Кноодт прочел лекцию "De philosophia Schopenhaueriana". Griesebach, Arthur Schopenhauers sammtl. Werke. VI. S. 10. Schemann, Schopenhauer Briefe. S. 413.

77 См. Gwinner. S. 506–587. Работа К. Бэра вышла под заглавием "Die Schopenhaurische Philosophie in ihren Grundzügen darstellt und kritisch beleuchtet". Dresden. Kunze, 1857.

⁷⁸ A. Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn. Von Dr. David Ascher. Berlin, Karl Duncker. 1871. S. 5.

⁷⁹ Ebendaa. S. 12. Письмо от 22 октября 1857 г.

⁸⁰ Ebendas. S. 28. Ср. Arthur Schopenhauer als Interpret des Goetheschen Faust. S. 11, Anmkg.

⁸¹ Arthur Schopenhauer. Von D. Ascher. S. 21, 34. Письмо от 2 июля 1858 г. и 1 апреля 1860 г.

⁸² Arthur Schopenhauer. Von D. Ascher. S. 19 ff.. Письмо от 2 июля 1858 г.

⁸³ Frauenstädt und Lindner. Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 637.

⁸⁴ Ebendas. S. 660. Письмо от 7 сентября 1855 г. См.: "Wiener Neue freie Presse", November, 1883. Ср.: Grisebach. A. Schopenhauers Gesammelte Werke VI. S. 209.

⁸⁵ См.: Grisebach. VI. S. 212, Anmkg.

⁸⁶ Frauenstädt und Lindner. Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 629. Письмо от 7 сентября

1854 г.

⁸⁷ Schillers Gesammelte Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. XI. S. 148. Xenien Nr. 383.

⁸⁸ Слова дона Педро из "Много шума из ничего".

⁸⁹ См.: W. Jordan. Episteln und Vorträge. S. 32 ff.. См. также выше главу V. О Шопенгауэре уже пошли в ход анекдоты. Однажды заметили, что в Английском дворе он выкладывал на стол золотой и в конце обеда всегда его прятал и уносил с собой. Рядом с ним сидели богатые молодые люди спортивного вида. Его спросили, что означает эта молчаливая игра с золотым, на что он ответил: "Обет! В тот день, когда эти господа будут говорить о чем-нибудь другом, кроме собак, лошадей и горничных, тогда мой золотой получают нищие. Вы видите, что я его всегда ношу с собой". В статье "Un Bouddhisme contemporain en Allemagne" (Revue des deux mondes. März, 1870) рано умерший французский государственный служащий и философ Шалемель-Лякур сообщил о личном знакомстве с Шопенгауэром и так рассказал вышеописанную историю, будто все это сам видел и слышал. Он был в январе 1856 года в эмиграции в Цюрихе,

где преподавал в политехникуме, в это же время нанес визит философу. По "Воспоминаниям" поэта Маттисона (1816), точно такая же история произошла с одним англичанином в Инсбруке, что оспаривает оригинальность случая с франкфуртским философом. ("Frankf. Zeitg. Feuilleton", den 8. November 1896.) На другой вопрос, можно ли очень коротко высказать суть его учения, Шопенгауэр ответил, указывая на свой золотой: "Пожалуйста! Я присутствую здесь в весьма достойном обществе и могу оставить свой золотой, но если через некоторое время вернусь, то он исчезнет". Я не знаю, мог ли Шалемель-Лякур присутствовать и при этом событии.

⁹⁰ Schemann. Schopenhauer-Briefe. S. 480. Встреча произошла в январе 1856 г.

⁹¹ Ebendas. S. 407–408. Письмо от 1 сентября 1860 г. Адресатов звали М. Зики и Л. Шрамек. См. также: Grisebach. S. 456 ff.

⁹² См. выше: глава III. Ср.: Grisebach. Schopenhauers Lebensgeschichte. S. 239 ff.

⁹³ Второй портрет работы Лунтешютца

выполнен как фотогравюра во Франкфурте-на-Майне. См.: Grisebach. Schopenhauers Briefe. S.19; Ebenderselbe. Schopenhauers Lebensgeschichte. S. 250.

⁹⁴ "Гебель, очень талантливый, лучший портретист, только что закончил портрет, конечно очень похож и без всякой лести; но я не вижу следов духовности и тайных помыслов: как старый дракон. Гебель является превосходным *реалистом*". Так писал Шопенгауэр 26 февраля 1859 г. Карлу Бэру. И несколько месяцев спустя (6 мел 1859 г.): "Портрет работы Гебеля, написанный маслом, несомненно похож и очень хорош, но без всякой идеализации". Gespräche und Briefwechseln mit A. Schopenhauer. Aus dem Nachläse von Karl Bahr herausg. von Ludwig Schemann. S. 63, 64. Портрет, написанный Гамелем, Шопенгауэр считал похожим на деревенского старосту.

⁹⁵ Frauenstädt und Lindner. Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 123, 713. Письма к Ашеру от 10 ноября 1859 г. и 18 августа 1860 г. Ср. также: Gwinner. S. 601.

⁹⁶ Grisebach. Edita u. s. w. S. 46-50. Arthur

Schopenhauer. S. 524.

⁹⁷ Ebendas. S. 99, 658. Ср.: письмо к Доссу от 27 февраля 1856 г. и письмо к Ашеру от 18 августа 1860 г.

⁹⁸ Frauenstädt und Lindner. Arthur Schopenhauer. S. 664. Письмо от 16 октября 1855 г., письмо от 9 марта 1859 г.

⁹⁹ Gwinner. S. 614.

¹⁰⁰ Он более чем удвоил унаследованные наличные средства; они составили свыше 70 000 рейнских гульденов, после того как он за пожизненную ренту вложил их в три компании в Париже, Лондоне и Берлине. По завещанию наследниками стали: одна берлинская актриса (фройлен Медона), с которой Шопенгауэр в молодости поддерживал тесные отношения, его экономка и пудель. Последнему определялось ежегодное содержание в 300 гульденов. – Grisebach. Schopenhauers Lebensgeschichte. S. 255 ff..

¹⁰¹ См. мою статью: "Arthur Schopenhauer: ein Charakterproblem" – Beilage zur Allgemeinen

Zeitung 1892, No 195,197.

¹⁰² См. выше: Глава I.

¹⁰³ Frauenstädt und Lindner. Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 267–291.

¹⁰⁴ Ebendas. S. 277.

¹⁰⁵ Ebendas. S. 209, 545.

¹⁰⁶ На сей счет у него есть совершенно различные признания. В одном разговоре с Карлом Бэрром (апрель 1856 г.) он повел речь о французском писателе, который писал о нем во время его путешествия по Италии как о мизантропе и женоненавистнике. Бэр пишет об этом следующее: "Когда Шопенгауэр произнес эти слова, он с улыбкой вернулся на канапе. "В этом случае я отверг бы мир, – воскликнул он. – Вы понимаете, в тридцать лет, когда жизнь мне улыбалась! А что приятно было телу, к тому я очень стремился – как будто все это стремилось ко мне"". Aus dem Nachlass von Karl Bähr. S. 19.

¹⁰⁷ См. выше: Глава III.

¹⁰⁸ Frauenstädt und Lindner. Arthur Schopenhauer u. s. w. 247, 248, 284, 286, 292.

¹⁰⁹ См. выше: Глава III.

¹¹⁰ Frauenstädt und Lindner. Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 500, 501, 569. Письма от 30 сентября 1850 г. и от 22 ноября 1852 г. Ср. также статью "Об университетской философии".

¹¹¹ Grisebach. Bd. VI. S. 231.

¹¹² Grisebach. VI. S. 280 ff..

¹¹³ Ebendas. S. 281–283

¹¹⁴ Grisebach. VI. S. 388–394 (1669 искаженных мест и 101 образец).

¹¹⁵ Ebendas. S. 292–385.

¹¹⁶ Ebendas. S. 396. Письмо от 6 августа 1852 г. и от 31 января 1856 г.

¹¹⁷ К примеру, не представляющая никакой ценности книга Лабана "Schopenhauerliteratur" (1880). Если подобные сборники не являются

результатом относительно усердного и точного труда, то они вообще не имеют никакого значения.

¹¹⁸ Ebendas. S. 366, 388, 389, 392.

¹¹⁹ Grisebach I. S. 5. VI. S. 394.

¹²⁰ Leipzig. F. A. Brockhaus, 1893.

¹²¹ Шопенгауэр А. О четверояком законе достаточного основания. "Наука". М., 1993. С. 7.

¹²² Там же, С. 24.

¹²³ Шопенгауэр А. О четверояком законе достаточного основания. "Наука". М., 1993. С. 10 – 22.

¹²⁴ См. мою "Историю Новой философии". Т. IV.

¹²⁵ Шопенгауэр А. О четверояком корне... С. 36–51.

¹²⁶ Шопенгауэр А. О четверояком корне... С. 102–124.

¹²⁷ Там же. С. 86–101.

¹²⁸ Шопенгауэр А. О четвероюком корне... С. 102–108. Это и было то место, которое привлекло внимание Гёте.

¹²⁹ Шопенгауэр А. О четвероюком корне... С. 109–111.

¹³⁰ Там же. С. 113.

¹³¹ Шопенгауэр А. О четвероюком корне... С. 113.

¹³² Там же. С. 116–120. произведения.

¹³³ Там же. С. 123.

¹³⁴ См. мою работу: Френсис Бэкон и его последователи. М., 1897.

¹³⁵ Френсис Бэкон и его последователи. С. 42–67. См. также: Vom Sehn und Farben. § 1.

¹³⁶ Френсис Бэкон и его последователи. С. 42–67. См. также: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. § 6. М., 1992.

¹³⁷ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 3. О чувствах. М., 1993.

¹³⁸ Schopenhauer A. Parerga und Paralipomena. Bd. II. Cap. XXX.

¹³⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 4.

¹⁴⁰ H. Helmholtz. Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens. Popularen wissenschaftliche Vorträge. 4. Heft (Braunschweig 1871). S. 72 ff..

¹⁴¹ H. Helmholtz. Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens. Popularen wissenschaftliche Vorträge. 4. Heft (Braunschweig 1871). S. 80–82.

¹⁴² H. Helmholtz. Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens. Popularen wissenschaftliche Vorträge. 4. Heft (Braunschweig 1871). S. 91–92.

¹⁴³ Ebendas. S. 65–66.

¹⁴⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 2.

¹⁴⁵ Joh. Müller. Zur vergleichenden Psychologie des

Gesichtssinnes. VIII. Fragmente zur Farbenlehre, insbesondere zur Goetheschen Farbenlehre. S. 395 ff..

¹⁴⁶ Goethes Werke (Hempel). Th. XXXV. Einl. S. L ff..

¹⁴⁷ Joh. Müller. Zur vergleichenden Psychologie des Gesichtssinnes. Vorwort. S. XV–XIX.

¹⁴⁸ Goethes Farbenlehre. II. Abt. Physische Farben. S. 138, 146–156, 174–175.

¹⁴⁹ Goethe. Sprüche in Prosa. No 916.

¹⁵⁰ Vom Sehn und Farben. §1, 8. Anmerkung. Ср. также: Schopenhauer A. Parerga und Paralipomena. II. Cap. V.

¹⁵¹ Vom Sehn und Farben. § 13. Ср.: Parerga II. Cap. VII, 104–108.

¹⁵² Vom Sehn und Farben. §2, 3.

¹⁵³ Ebendas. См.: Goethes Farbenlehre. Physiologische Farben. 20, 31, 52. Zur Geschichte der Farbenlehre. V. Abt. XVIII.

Jahrhundert. I. Epoche. Benj. Franklin.

¹⁵⁴ Vom Sehn und Farben. § 5.

¹⁵⁵ Ebendas. § 7. См. также: Parerga II. Cap. VII. S. 194. Ср.: Goethes Farbenlehre: Physiologische Farben. S. 69.

¹⁵⁶ Vom Sehn und Farben. § 5. Parerga II. Cap. VII. § 104. S. 194.

¹⁵⁷ Ebendas. § 6.

¹⁵⁸ Vom Sehn und Farben. § 5. Parerga II. Cap. VII. § 104. S. 194.

¹⁵⁹ Ebendas. § 10.

¹⁶⁰ Ebendas. В недатированной, но, согласно обоснованному убеждению Гризебаха, написанной 13 января 1814 г. записке, Шопенгауэр спрашивал, может ли он "этим вечером встретить Гёте", чтобы сказать, "насколько он углубился в новую разработку учения о цветах". Нужно помнить, что тогда он уже говорил маэстро о своем собственном понимании и обосновании учения о цвете и что

по этому поводу тот выразил неудовольствие. Ровно через день, как свидетельствует собственноручная подпись: "Веймар, 14 января 1814 г.", Гёте написал (в имении Мальвины Фроманн) небольшую эпиграмму "Паралич": "Чтобы благое мыслить, было бы неплохо иметь всегда нормальное давление; твоя же мысль о благе, попав в чужие кровеносные сосуды, тотчас же с самим тобою начинает спорить". К этой строчке, как и к ее заголовку, близко подходит и третья двустрочная эпиграмма: "Я охотно и дальше носил бы бремя учителя, когда б ученики не становились бы такими же учителями". См.: Grisebach. Schopenhauers Lebensgeschichte. S. 70.

¹⁶¹ Schopenhauer A. Parerga. II. Cap. VII. § 107. S. 201 ff..

¹⁶² Vom Sehn und Farben. § 13.

¹⁶³ Ebendas.

¹⁶⁴ Ebendas. § 12.

¹⁶⁵ Vom Sehn und Farben. § 13. Cap. I (Schluß).

¹⁶⁶ Ebendas. § 13.

¹⁶⁷ Schopenhauer A. Parerga II. Cap. VII. § 104 ff.; Vom Sehn und Farben. § 13. Ср. латинский перевод его "Теории цветов", § 11.

¹⁶⁸ Vom Sehn und Farben. § 10. Ср.: Parerga II. Cap. VII. § 105. S. 196–198.

¹⁶⁹ Ebendas. § 104. S. 193. "Как раз удивительная *объективность* его ума, – говорит Шопенгауэр о Гёте, – повсюду налагавшая на его поэтические произведения печать гения, мешала ему там, где нужно было вернуться к субъекту, в данном случае к зрящему глазу, чтобы схватить здесь последние нити, с которыми связаны все явления мира красок; между тем как я, происходя из школы Канта, лучше всех был подготовлен к тому, чтобы удовлетворить этим требованиям, чтобы сформулировать истинную, основную и неопровержимую теорию цвета".

¹⁷⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. § 1–4.

¹⁷¹ Там же. § 5. С. 62 и далее.

¹⁷² Там же. § 7. С. 77–79.

¹⁷³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 73 и далее.

¹⁷⁴ Там же. С. 72.

¹⁷⁵ Там же.

¹⁷⁶ Там же. С. 73–74.

¹⁷⁷ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 78–79.

¹⁷⁸ Смотри мою "Историю Новой философии". Т. VI. Книга I. Гл. 2–3.

¹⁷⁹ Мир как воля и представление. Т. I. § 1–7. Т. II. Гл. I. К основному идеалистическому воззрению.

¹⁸⁰ Там же.

¹⁸¹ Ср. мою: Kritik der kantischen Philosophie. Cap. IV. S. 83.

¹⁸² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 1. С. 14–30.

¹⁸³ Там же. С. 20–22.

¹⁸⁴ Там же. Т. I. § 3. С. 57–58.

¹⁸⁵ См. Фишер К. История Новой философии. Декарт: его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994. С. 318.

¹⁸⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. § 6.

¹⁸⁷ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 4. С. 44–46.

¹⁸⁸ Там же. Т. I. § 8–10; Т. II. Гл. 5–7.

¹⁸⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 5. С. 52–66.

¹⁹⁰ Там же. Т. I, § 9. С. 83–85.

¹⁹¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 14. С. 145–149.

¹⁹² Там же. Т. I. § 9. Т. I. Гл. 9. О логике вообще.

[193](#) Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. § 9 и 10. Т. II. Гл. 9, 10.

[194](#) Schopenhauer A. Parerga II. Cap. II. Zur Logik und Dialektik.

[195](#) В полном издании Фрауэнштедта (1879) эта таблица опущена, хотя текст выразительно указывает на нее.

[196](#) Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 11. О риторике.

[197](#) Там же. Гл. 12. О наукоучении. С. 209 и далее.

[198](#) Искажения языка на сегодняшний день так далеко зашли, что уже не просто говорят и пишут "Vergleich" там, где речь идет не об уравнивании, а о сравнении, а выражением "in Vergleich zu" утверждают совершенно иное, так что в двух словах делают две грубые ошибки, употребляя противоположное по смыслу слово и конструируя из него стилистически неправильные выражения. Нечто следует сравнивать не "к", а "с" чем-то. Подразумевают "отношение" вещи к другой и называют отношение словом "Vergleich"! Такие стилистические искажения встречаются повсюду

в газетах и книгах, у самых читаемых писателей не только из области беллетристики, но и научной литературы.

[199](#) Мир как воля и представление. Т. I. § 13. Т. II. Гл. 8. Parerga II. Cap. 7, § 96.

[200](#) См. мою брошюру: Über den Witz. 2. Aufl. Heidelberg, 1889. S. 79–87.

[201](#) Мир как воля и представление. Т. I. Кв. I. § 11.

[202](#) Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 14 и 15.

[203](#) Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 15.

[204](#) Мир как воля в представление. Т. I. § 16; Т. II. Гл. 16. 9

[205](#) Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 17.

[206](#) Там же. Гл. 4.

[207](#) Там же. Гл. 17.

[208](#) Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 17.

[209](#) Parerga und Paralipomena. Bd. I. S. 329–530.

[210](#) Гризебах в "Schopenhauers Lebensgeschichte" сказал по поводу "Афоризмов": "Насколько мало противоречий между его этим эвдемонологическим и главным произведением, настолько же мало противоречия между его жизнью и его учением". См.: Grisebach. S. 271.

[211](#) Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. М., 1998. С. 473.

[212](#) Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. С. 627.

[213](#) Там же. С. 497.

[214](#) Чтобы подчеркнуть заслуженный авторитет, Шопенгауэр считает "вполне уместным при помощи крестов и звезд во всякое время и на всяком месте взывать к толпе: "Человек этот не ровня вам, за ним заслуги!" Но из-за несправедливой, без меры и разбора раздачи ордена утрачивают эту ценность; поэтому при раздаче их правительство должно быть так же осторожно, как купец при подписании векселя. Надпись на кресте pour le mérite (за заслуги –

франц.) – плеоназм; любой орден должен быть за заслуги – это само собой разумеется". (Там же. С. 509.) Я привел дословно это высказывание для того, чтобы читатели сами смогли сопоставить мою характеристику Шопенгауэра с этим его высказыванием. (См. выше: книга I. Глава 8.)

[215](#) Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. С. 516.

[216](#) Там же. С. 522.

[217](#) Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. С. 536.

[218](#) Там же. С. 531.

[219](#) Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. Т. II. М., 1990. С. 3–73.

[220](#) Там же. С. 11.

[221](#) Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. С. 500.

[222](#) Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. Т. II. С. 18.

[223](#) Шопенгауэр А. Афоризмы житейской

мудрости. Т. II. С. 42.

²²⁴ Там же. С. 41.

²²⁵ Там же. С. 34.

²²⁶ Там же. С. 16–17.

²²⁷ Там же. С. 15.

²²⁸ Там же. С. 63.

²²⁹ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. Т. II. С. 63.

²³⁰ Там же. С. 45.

²³¹ Там же. С. 54.

²³² Там же. С. 54, прим.

²³³ Там же. С. 56. В "Schopenhauer-Lexicon" Фрауэнштедта полностью отсутствует статья "Кант". В "Schopenhauer-Register" Хершлета эта статья занимает 9 страниц мелким шрифтом, но в ней нет ни единого упоминания о "Религии в пределах только разума".

²³⁴ Schopenhauer A. Parerga und Paralipomena II. Cap. XXXI. § 413.

²³⁵ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. Т. II. С. 68.

²³⁶ Там же. С. 71.

²³⁷ Там же. С. 73.

²³⁸ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. Т. II. С. 74–76.

²³⁹ Там же. С. 78.

²⁴⁰ Там же. С. 91, прим.

²⁴¹ Там же. С. 91.

²⁴² Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. Т. II. С. 93.

²⁴³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. § 17.

²⁴⁴ Там же. § 18.

²⁴⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. § 19.

²⁴⁶ Там же. § 20–21.

²⁴⁷ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. § 22–24.

²⁴⁸ Там же. Т. II. Гл. 25.

²⁴⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. § 25.

²⁵⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. § 25.

²⁵¹ Там же. § 24–27.

²⁵² Там же. § 26.

²⁵³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. § 27.

²⁵⁴ Там же.

²⁵⁵ Там же. § 27 и 29.

²⁵⁶ Там же. § 27.

²⁵⁷ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. § 28.

²⁵⁸ Там же. Т. II. Гл. 24, 28. Т. I. § 28–29.

²⁵⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. § 27.

²⁶⁰ Шопенгауэр А. О воле в природе. В: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. М., 1993. С. 100–101.

²⁶¹ Там же. С. 77.

²⁶² Шопенгауэр А. О воле в природе. В: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. М., 1993. С. 78–95.

²⁶³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. § 20. Ср. также: О воле в природе (Сравнительная анатомия). С. 43 и далее.

²⁶⁴ Несколько иначе об этом рассуждает К. Гегенбаур: "Для любого движения со ступени

на ступень целью служит *усовершенствование*. Это усовершенствование, проявляющееся повсюду в органической природе в постепенном развитии, есть цель, которая достигается и ретроспективно проявляется как конечная цель. Как созерцание отдельных шагов, взятых особо, не дает возможности проследить весь путь, открытый лишь для взора на всем протяжении, точно так же и конечная цель не познается полностью по отдельному явлению, хотя она и заключается в нем настолько же, насколько в каждом шаге заключается длина пройденного пути. Но созерцание целого обнаруживает ее перед нашим взором и с этой точки зрения обосновывает телеологию в ином смысле, чем раньше представляли себе это понятие". *Lehrbuch der Anatomie des Menschen*. 1883. S. 4.

²⁶⁵ Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 24. С. 377.

²⁶⁶ О воле в природе (Сравнительная анатомия). С. 47.

²⁶⁷ Мир как воля и представление. Т. I. § 23. Т. II. Гл. 27.

²⁶⁸ О воле в природе (Физическая астрономия). С. 70.

²⁶⁹ О воле в природе (Физическая астрономия). С. 74–76. Ср.: там же, "Физиология растений". С. 62–67.

²⁷⁰ Там же. С. 76.

²⁷¹ Мир как воля и представление. Т. I. § 19. Т. II. Гл. 19. О примате воли в самосознании.

²⁷² Мир как воля и представление. Т. I. § 19. Т. II. Гл. 19. О примате воли в самосознании. С. 294.

²⁷³ Schopenhauer A. *Parerga I*. S. 239–328.

²⁷⁴ *Ebendas*. S. 289–328.

²⁷⁵ *Ebendas*. S. 242–243. Ср.: S. 280–283, 310–311.

²⁷⁶ Schopenhauer A. *Parerga I*. S. 256–258.

²⁷⁷ *Ebendas*. S. 271–273.

²⁷⁸ Schopenhauer A. *Parerga I*. S. 294–295.

279 Ebendas.

280 Ebendas. S. 297. (Замечу вскользь, приведенное здесь предложение не является длинным, даже слишком длинным, которым у Шопенгауэра несть числа).

281 Ebendas. S. 322.

282 См. выше: заключение десятой главы настоящей книги.

283 Мир как воля и представление. Т. I. § 33. Т. II. Гл. 29.

284 Мир как воля и представление. Т. I. § 34, 35. Ср.: Т. II. Гл. 30, Parerga II, Cap. XIX. § 209–210.

285 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 32.

286 Там же.

287 Там же. Т. I. § 36. Т. II. Гл. 30, 31.

288 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 30.

289 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 31.

290

На каждом шагу я радовался новому цветку,
который висел, наполненный каплями росы;
молодой день подымался с восторгом,
и всему было приятно делать мне приятное.

291 Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. Гл. VI.

292 Fischer K. Goethe-Schriften. T. III. S. 322–353.

293 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I. § 36. Т. II. Гл. 30, 31.

294 Мир как воля и представление. Т. I. § 36; Т. II, гл. 32.

295 Там же. Гл. 30.

296 Fischer K. Schiller als Philosoph. Zweites Buch. Cap. VII. S. 127–150.

297 Schopenhauer A. Parerga II. Cap. XIX. § 209; I. Cap. V.

298 Schopenhauer A. Parerga II. Cap. XIX. § 215.

299

Я никогда не дал бы отнять тебя у меня,
 если бы только мое жалкое сопротивление
 имело какую-нибудь силу;
 и мне пришлось бы растосковаться до болезни,
 если бы я потерял тебя, мой дорогой ночной товарищ.
 И когда во время роз мой путь блуждает
 в полночь около деревушки,
 с кем бы, кроме тебя, мог я переговорить
 столько милого, сколько говорится с тобой?

300 Мир как воля и представление. Т. I. § 38. Т. II.
 Гл. 33.

301 Мир как воля и представление. Т. I. § 39.

302 Parerga I. § 40.

303 Parerga I. § 41. Parerga II. § 213

304 Мир как воля и представление. Т. I. § 49. Т. II.
 Гл. 34.

305 Там же. Т. I. § 49.

306 Мир как воля и представление. Т. I. § 42–43.
 Т. II. Гл. 35.

307 Parerga II. Cap. XIX. § 218.

308 Мир как воля и представление. Т. I. § 43.

309 Там же. Т. II. Гл. 36.

310 Мир как воля и представление. Т. I. § 45.

311 Там же. Т. I. § 46. Т. II. Гл. 36.

312 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 36.

313 Мир как воля и представление. Т. I. § 48.

314 Там же.

315 Как, например, у самого Шопенгауэра в соответствии с его собственным суждением: Parerga II. S. 690–696.

316 См.: Fischer K. Shakespeares Hamlet. Heidelberg, 1896. S. 305–325.

317 См.: Мир как воля и представление. Т. I. § 52. Т. II. Гл. 39. Parerga II. Cap. XIX. § 222–225. Совокупное, ныне известное учение Шопенгауэра

о музыке занимает в издании Фрауэнштедта не более 33,5 страниц, которые большей частью можно сократить, если опустить параллели и повторы.

³¹⁸ Wagner R. *Gesammelte Werke und Dichtungen*. Bd. IX. Beethoven. 1870. S. 83–96.

³¹⁹ *Parerga* II. § 222.

³²⁰ Schopenhauer A. *Parerga*. Cap. XIX. § 224–225.

³²¹ *Ebendas*. § 223.

³²² Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 39.

³²³ Там же. С. 474–475.

³²⁴ Там же.

³²⁵ Мир как воля и представление. Т. I. § 52.

³²⁶ Там же. Ср.: т. II. Гл. 39.

³²⁷ Там же. Т. I. § 52.

³²⁸ Там же.

³²⁹ Мир как воля и представление. Т. I. § 52.

³³⁰ Там же.

³³¹ Там же.

³³² Мир как воля и представление. Т. I. С. 263.

³³³ *Parerga* I. § 53–70; Две проблемы этики. Гл. IV; Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 40–50; *Parerga* II. Cap. VIII–XIII.

³³⁴ Ср.: Мир как воля и представление. § 54. С. 276–277.

³³⁵ Мир как воля и представление. § 55; Ср. также: Две проблемы этики. Ч. I–III.

³³⁶ Две основные проблемы этики. С. 281–292.

³³⁷ Мир как воля и представление. Т. I. § 56–60. Т. II, гл. 48.

³³⁸ От отца я имею фигуру,
жизни начального путеводителя,
от маменьки – веселую натуру
и способность наслаждаться;

прадед был прелестно мил,
и он вновь воплотился во мне;
прабабка любила украшения и золото
настолько, что сияла всеми частями тела.
И вот если все эти элементы
отделить от целого,
то что же у парня
можно назвать его?

Goethe. *Zahme Xenien*. Abt. VI, No 1.

339 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 43. В Парерга он выражается менее жестко: Если хотят утопических планов, то я скажу: единственным решением проблемы была бы деспотия мудрых и благородных людей истинной аристократии, истинной знати, возвращенной *путем размножения*, посредством браков благороднейших мужчин с мудрейшими и даровитейшими женщинами. Этот проект моя утопия и мое Государство Платона. *Parerga II*. Cap. IX. § 128.

340 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 44. С. 548

341 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 44. С. 549

342 Там же. Гл. 45.

343 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 45. С. 549

344 Там же.

345 *Parerga II*. Cap. IX. § 128.

346 *Parerga II*. Cap. IX. § 133.

347 Мир как воля и представление. Т. I. § 63. С. 330–331.

348 Мир как воля и представление. Т. I. § 54. С. 269–270.

349 Lessing G. E. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. § 94–100.

350 Афоризмы житейской мудрости. С. 93.

351 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 46.

352 Две основные проблемы этики. Об основе морали. С. 293.

353 Две основные проблемы этики. Об основе морали. С. 386.

354 Две основные проблемы этики. Об основе морали. С. 392–399.

355 Там же. С. 399–414.

356 Две основные проблемы этики. Об основе морали. С. 422.

357 Там же. С. 397, 434–435.

358 Две основные проблемы этики. Об основе морали. С. 453–454.

359 Там же. С. 448. Трансцендентные умозрения о кажущейся целесообразности в судьбе человека Шопенгауэр заканчивает такими словами: Из направления воли, с которым умирает человек, выясняется путь, по которому он должен теперь следовать, готовится его возрождение со всеми радостями и горестями, которыми оно будет сопровождаться и определяться. На этом основывается очень серьезный, важный, торжественный и страшный характер смертного

часа. Этот кризис в полном смысле слова Страшный суд. Parerga I. S. 238.

360 Мир как воля и представление. Т. I. § 66. С. 348–349.

361 Мир как воля и представление. Т. I. § 67. С. 349–351.

362 Мир как воля и представление. Т. I. § 65. С. 340341.

363 Там же. § 66. С. 346.

364 Мир как воля и представление. Т. I. § 68. С. 362.

365 Мир как воля и представление. Т. I. § 69. С. 367370.

366 Die deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Bd. II. Leipzig, 1857. S. 459.

367 Там же. С. 357.

368 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 48. С. 599.

369 Мир как воля и представление. Т. I, § 68. С. 360–361.

370 Там же. С. 357.

371 Там же.

372 Шопенгауэр приводит два английских примера подобных проповедей с петлей на шее. См.: Там же. Т. II. Гл. 47. Т. I. § 68. С. 364.

373 Там же. §70. С. 371.

374 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 49.

375 Там же. Т. II. Гл. 47, 48.

376 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 47, 48.

377 Мир как воля и представление. Т. I. § 70. С. 372.

378 Там же. С. 373.

379 Там же. С. 374–375, прим.

380 Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 41.

381 Там же. Т. I. § 71. С. 375–378.

382 Там же. §70. С. 372.

383 Мир как воля и представление. Т. II, гл. 50.

384 Критика кантовской философии. См. также: Parerga I: Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen. S. 1–21. Anhang. S. 22–32. Fragmente u. s. w. S. 32–84 (§ 1–12). Noch einige Erleuterungen u. s. w. S. 84–140 (§ 13). Einige Bemerkungen u. s. w. S. 140–147 (§ 14). Über die Universitätsphilosophie. S. 149–212. (К этому присоединяется недавно изданное Эд. Гризебахом с его известной тщательностью "A. Schopenhauers handschriftlicher Nachlass. Aus den auf der Königl. Biblioth. in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern. Bd. III. *Philosophische Anmerkungen* имеющее подзаголовок: Anmerkungen zu Platon, Lock, Kant und nachkantischen Philosophen. Bd. IV. "Neue Paralipomena: Vereinzelte Gedanken über vielerlei Gegenstände", включающее 703 параграфа).

385 Parerga I. Fragmente u. s. w. § 3 (Sokrates). S.

45.

³⁸⁶ Ebendas. S. 75–76.

³⁸⁷ Briefwechsel zwischen A. Schopenhauer und J. A. Becker. Leipzig, Brockhaus 1893. S. 15.
Письмо Шопенгауэра от 23 августа 1844 г.

³⁸⁸ Schopenhauer A. Parerga I. Fragmente u. s. w. § 5 (Aristoteles). S. 52.

³⁸⁹ Ebendas. § 9–10.

³⁹⁰ Parergal. Skizze u. s. f. S. 14. Примечание.

³⁹¹ Parerga I. Skizze u. s. f. S. 6.

³⁹² Ebendas. S. 8–13.

³⁹³ Parergal. Fragmente u. s. f. § 12. S. 74–79.

³⁹⁴ Parerga I. Fragmente u. s. f. § 12. S. 79–81.

³⁹⁵ Parerga I. Skizze einer Lehre u. s. f. S. 15–21.

³⁹⁶ Parerga I. Fragmente u. s. f. S. 82–83.

³⁹⁷ Шопенгауэр А. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 552.

³⁹⁸ Там же. С. 558.

³⁹⁹ Там же. С. 560. Ср. также: Fischer K. System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Zweite völlig umgearb. Aufl. Buch I. § 7. S. 12–15.

⁴⁰⁰ Критика кантовской философии. С. 567–568.

⁴⁰¹ Критика кантовской философии. С. 583–585.

⁴⁰² Там же. С. 590–602.

⁴⁰³ Fischer K. Kritik der Kantischen Philosophie. 2. Auf 1.1892. Cap. III und IV. S. 202–265. Относительно шопенгауэровской критики философии Канта см.: Cap. W. S. 241–245. О сочинениях Канта по философии истории см. мою Историю Новой философии. Т. IV. Кн. I. Гл. 17.

⁴⁰⁴ Parerga I. Noch einige Erleuterungen u. s. f. S. 113.

⁴⁰⁵ Ebendas. S. 119. Anmkg.; S. 136. Anmkg.

⁴⁰⁶ Ebendas. S. 125 ff..

⁴⁰⁷ Parerga I. Noch einige Erleuterungen u. s. f. S. 136–138. Anmkg.

⁴⁰⁸ Ebendas. S. 135–136; 136. Anmkg.

⁴⁰⁹ См. об этом более детальные разъяснения в моей Истории Новой философии". Т. VI. Кн. II. Гл. V.

⁴¹⁰ Parerga I. Einige Bemerkungen u. s. w. S. 144.

⁴¹¹ Parerga I. Über die Universitätsphilosophie. S. 183–185.

⁴¹² Ebendas. S. 170.

⁴¹³ Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 38.

⁴¹⁴ Там же.

⁴¹⁵ Афоризмы и максимы. С. 632.

⁴¹⁶ Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 38.

⁴¹⁷ Parerga I. Über Universitätsphilosophie. S. 159.

⁴¹⁸ Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 38.

⁴¹⁹ Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 4.

⁴²⁰ Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 22.

⁴²¹ Мир как воля и представление. Т. II. Гл. 22.

⁴²² В переписке с А. Беккером, которого он всегда считал лучшим знатоком своего учения, Шопенгауэр сам делает вывод о том, что любая *конечная катастрофа* воли есть цель мирового процесса и, согласно этому, мир является совершающимся с необходимостью процессом облагораживания воли. Briefwechsel. S. 16. Письмо от 23 августа 1844 г.

⁴²³ Мир как воля и представление. Т. I. § 58. С. 304305; Т. II. Гл. 46.

⁴²⁴ Briefwechsel mit A. Becker. S. 144. Письмо от 1 марта 1858 г.

⁴²⁵ Ed. von Hartmann. Die Philosophie des Unbewussten. (3. Aufl. 1871.) Cap. XII. S. 638–756.

⁴²⁶ Parerga II. Cap. VIII. Zur Ethik. § 110. S. 215–216.

⁴²⁷ Так называется статья, которую я написал в конце сороковых годов для Эпигонов, изданных О. Виландом в Лейпциге.

⁴²⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Соч. в 2-х т. М., 1990. Т. 2. С. 307.

⁴²⁹ Briefwechsel mit A. v. Doss. S. 240. Письмо от 10 мая 1852 г.

⁴³⁰ Briefwechsel mit A. Becker. S. 1924.

⁴³¹ Parerga II. Cap. VIII. § 117. S. 243.

⁴³² Ebendas. S. 244.

⁴³³ Schemann: Schopenhauer-Briefe. Briefwechse mit A. v. Doss. S. 228–240. Апрельские и майские письма 1852 г.

⁴³⁴ Parerga I. S. 213–238.

⁴³⁵ Parerga I. S. 237–238.

⁴³⁶ Ebendas. S. 225, 228.

⁴³⁷ Parerga II. § 261, 309. S. 522, 606.

⁴³⁸ Parerga II. § 279–297. S. 536–581.