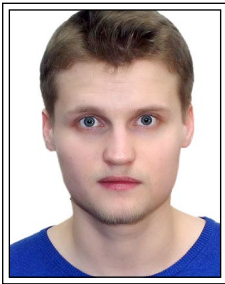


ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Александр САТТАР

Кандидат философских наук, научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: sattar@iph.ras.ru, sattar.alexander@gmail.com

ОСНОВЫ КРИТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ А. ШОПЕНГАУЭРА

В статье рассматриваются основные элементы философии Артура Шопенгауэра, а также его краткая биография. Раскрывается теория познания философа в её связи с его метафизикой, воззрения относительно несвободы человека и свободы воли, метафизика воли и связанная с ней философия природы. Представлена взаимосвязь натурфилософии и метафизики воли Шопенгауэра с его этическими воззрениями: философским пессимизмом, моральной философией и учением о спасении, а также представлен их краткий анализ. Отдельно рассмотрена эстетика и философия искусства А. Шопенгауэра, а также учение о «Платоновских идеях». Статья основывается на новейшей зарубежной литературе о философии Шопенгауэра и отражает точку зрения на основные положения его концепции, в последние годы ставшую общепринятой в шопенгауэроведении.

Ключевые слова: Шопенгауэр, немецкий идеализм, философия XIX в., теория познания, метафизика, трансцендентализм, эстетика, этика, пессимизм, волюнтаризм

ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (22.02.1788, Данциг, ныне Гданьск – 21.09.1860, Франкфурт-на-Майне), немецкий философ.

Жизнь и сочинения

Артур Шопенгауэр родился в состоятельной купеческой семье и воспитывался как продолжатель семейного дела, однако уже в раннем возрасте проявил интерес к литературе и философствованию. В 1809–13 гг. учился в Гёттингенском и Берлинском университетах. Испытал влияние И. Канта, Ф.В.И. Шеллинга, И.Г. Фихте, Г.Э. Шульце, К.Л. Рейнгольда, Платона, Аристотеля, многих восточных философий и религий. В 1813 г. Йенским университетом ему была присуждена докторская степень по философии за диссертацию «О четвероюм корне закона достаточного основания» (“*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*”, 1813), выдержанную в духе трансцендентальной философии и задуманную (по образцу «Критики чистого разума» И. Канта) как критическая пропедевтика к собственной метафизической системе Шопенгауэра. В 1816 г. выходит в свет трактат «О зрении и цвете», целью которого являлось опровержение теории цвета И. Ньютона и подведение философско-теоретического основания под теорию цвета И.В. Гёте. С 1814 г. Шопенгауэр разрабатывает «метафизику воли», впервые увидевшую свет в 1818 в виде 1-го тома трактата «Мир как воля и представление» (“*Die Welt als Wille und Vorstellung*”, год выхода на обложке – 1819). После габилитации, в течение 1820–31 гг. с большими перерывами преподавал в качестве приват-доцента Берлинского университета, однако лекции не пользовались спросом, и попытки построить академическую карьеру оказались неудачными. С 1833 г. жил во Франкфурте-на-Майне в качестве свободного философа, опубликовал трактаты: «О воле в природе» (“*Über den Willen in der Natur*”, 1836), представляющий собой «внешнее подтверждение», т. е. научные свидетельства, «истинности и правильности» метафизики воли [5, с. 179]; «Две основные проблемы этики» (“*Die beiden Grundprobleme der Ethik*”, 1841), включающий в себя сочинения «О свободе воли» (“*Über die Freiheit des Willens*”, 1837) и «Об основе морали» (“*Über die Grundlage der Moral*”, 1839); 2-й том «Мира как воли и представления» (1844), содержащий пояснения и дополнения к 1-му тому главного труда, а в некоторых случаях – корректировку собственной позиции. Свой неуспех как у учёной, так и у широкой публики Шопенгауэр объяснял «заговором молчания» – сознательным игнорированием и «засекречиванием» своего учения университетскими профессорами. Широкая известность (по выражению философа – «комедия славы») пришла к нему лишь в последнее десятилетие его жизни благодаря двухтомному собранию афоризмов, заметок и эссе, получившему название “*Parerga und Paralipomena*” (1851; греч. «Дополнительное и пропущенное»).

Философское учение

Структура системы. А. Шопенгауэр утверждал, что его философия выражает «одну-единственную мысль», а раскрытие этой мысли образует систематическое целое, имеющее *органический* характер: «Система мыслей должна постоянно иметь связь архитектурную, т. е. такую, где одна часть всегда поддерживает другую, но не поддерживается ею, где краеугольный камень поддерживает, наконец, все части, сам не поддерживаемый ими, и где вершина поддерживается сама, не поддерживая ничего. Наоборот, *одна-единственная мысль*, как бы ни был значителен её объём, должна сохранить совершенное единство, связанное систематическими нитями» [3, с. 4]. Философию Шопенгауэр делит на учение о мире как представлении [мир, опосредованный априорными способностями познания] и учение о мире как воле [мир как вещь сама по себе]; при этом его философская система должна мыслиться как связь этих миров и как высшая точка самопознания воли посредством познания [мира как представления].

Теория познания. Шопенгауэра является вариантом трансцендентальной философии Канта (Шопенгауэр видел себя его единственным верным последователем): «Нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающихся в доказательстве, чем та, что всё существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря, представлением» [3, с. 18]. С этой точки зрения, «быть» для объекта означает «быть представленным», «быть предметом познания», а «быть» для субъекта – «иметь представление», «познавать»; «оба [субъект и материя] относятся к явлению, а не к вещи в себе, – но они составляют основной каркас явления. Оба они могут быть открыты лишь посредством абстракции и не даны в своей непосредственной чистоте и самостоятельности» [4, с. 14–15]. Соответственно, исходный пункт теории познания – не субъект или объект, а «представление, которое уже содержит в себе и предполагает их оба, так как распадение на объект и субъект является его первой, самой общей и существенной формой» [3, с. 36]; следовательно, рассмотрение свойств объекта возможно через рассмотрение априорных способностей субъекта, и наоборот: свойства субъекта раскрываются при анализе свойств объекта. При этом А. Шопенгауэр отвергает позицию как солипсизма, так и субъективного идеализма: «При всей трансцендентальной идеальности объективный мир сохраняет эмпирическую реальность: хотя объект – и не вещь в себе, но как эмпирический объект он реален» [4, с. 17]; в свою очередь, «эмпирически реальное не утрачивает трансцендентальной идеальности» [7, с. 83–84].

Всякое познание происходит в согласии с априорными принципами организации опыта, получившими общее название «закон достаточного основания»: ничто не существует без достаточного для этого основания;

«Закон основания – общее выражение для всех этих а priori известных нам форм объекта» [3, с. 20]. Каждой из форм закона основания соответствует определённый класс объектов, и объекты всех четырёх классов исчерпывают все возможные объекты мира как представления.

Первый класс объектов способности представления (явлений) – это те представления, которые мы называем физическими объектами и событиями; их субъективный коррелят – «закон достаточного основания становления», а соответствующие способности – чувственность и рассудок. Последний накладывает на «ощущения» априорные формы пространства и времени, а также упорядочивает их в соответствии с законом причинности. А. Шопенгауэр отрицает саму мыслимость «чистой» чувственности и её качественное отличие от деятельности рассудка: «Изменение, т. е. смена, наступающая по закону причинности, всегда касается... определённой части пространства и определённой части времени – сразу и в связи» [3, с. 24]; «Переход... от действия к причине совершается непосредственно, мгновенно, необходимым образом и без помощи мышления, потому что он представляет собой непосредственный акт... а не результат умозаключения» [5, с. 124]. Таким образом, Шопенгауэр говорит об «интеллектуальности всякого созерцания» в той мере, в которой интеллект [рассудок] является условием вообще *всякого* возможного опыта. Вся деятельность рассудка сводится к оформлению опыта на основе категории каузальности: «Познавать причинность – вот его [рассудка] единственная функция, его исключительная, великая, многообъемлющая способность» [3, с. 25], а остальные элементы кантовской таблицы категорий следует «выкинуть в окно» как излишние и эвристически бесполезные. Рассудок необходим для научного познания, так как великие научные открытия суть «не что иное, как правильный непосредственный переход от действия к причине» [3, с. 33], т. е. правильное упорядочение и понимание «непосредственно познанного»; в практической жизни «острота рассудка» называется умом; в творчестве рассудок выступает как условие применения фантазии. Совместная работа чувственности и рассудка («созерцание», *Anschauung*) является первичным и необходимым, «сокровеннейшим ядром каждого подлинного и действительного познания» [4, с. 59]. Вместе с тем формой наглядного познания является время, поэтому «интеллект воспринимает только последовательно, и для того чтобы уловить *одно*, он должен упускать другое, сохраняя от него только следы, которые становятся всё слабее и слабее» [4, с. 113]; этот недостаток способно исправить только абстрактное мышление.

Второй класс объектов – «понятия, т. е. абстрактные представления», или мысли; их субъективный коррелят – «закон достаточного основания познания», а соответствующая способность – разум. Способность абстрактно мыслить (т. е. *мыслить* в собственном смысле слова) отличает человека от животного, поскольку является познанием общих

(видовых, родовых и т. п.) свойств явлений, недоступных созерцанию (последнее всегда *наглядно*). Как условие возможности суждений, языка и рефлексии, а также закрепления, передачи и применения познания в понятийном виде дискурсивная деятельность разума необходима для науки, искусства и философии; как способность выносить суждения (умозаключения) и обозревать «жизнь как целое» разум делает возможным истинное познание природы и, соответственно, рассудительную жизнь в соответствии со стоическими установками. Однако способность человека к абстрактному мышлению, выводам (умозаключениям) относительно прошлого, настоящего и будущего, выступающих как мотив (в отличие от отданных во власть «впечатления минуты» животных), приводит человека и к большей степени страдания – тем большей, чем более развита интеллектуальная способность. В то время как «непосредственно обоснованная истина настолько же предпочтительна перед истиной, основанной на доказательстве, насколько ключевая вода лучше взятой из акведука» [3, с. 69], разум имеет инструментальный, вспомогательный характер и лишь перерабатывает данный ему материал согласно логическим операциям, т. е. «заключает в себе одни лишь формы и правила для мысленных операций» [5, с. 87]. В этом смысле разум стоит ниже созерцания: «Как из непосредственного солнечного света в заимствованное отражение луны, переходим мы от наглядного, непосредственного, самодовлеющего, служащего само за себя порукой представления к рефлексии, к абстрактным, дискурсивным понятиям разума, которые получают всё своё содержание только от наглядного познания и по отношению к нему» [3, с. 44]. Опосредованный характер познания с помощью разума делает его источником заблуждения; «если в наглядном представлении *видимость* искажает действительность на миг, то в абстрактном представлении *заблуждение* может царствовать тысячелетия» [3, с. 45]. Смещение этой формы закона основания (логическое следование) с законом становления (следование во времени согласно закону причинности) приводит к возникновению антиномий и паралогизмов.

Третий класс объектов способности представления – это сами априорные формы чувственности, т. е. пространство и время; их субъективный коррелят – «закон достаточного основания бытия», а соответствующая способность – «чистое», априорное созерцание. Благодаря этой форме закона основания становится возможным непосредственное, интуитивное созерцание (оформление) пространственных («положение») и хронологических («последовательность») соотношений, в которые лишь благодаря этому познанию могут быть помещены объекты первого класса. Их сущность постижима только непосредственно и наглядно: «Они становятся для нас понятны исключительно путём чистой интуиции *a priori*: ибо из одних понятий нельзя уяснить, что находится вверху и внизу, справа и слева, впереди и сзади, прежде

и после. Как очень хорошо подтверждает это Кант, объяснить разницу между правой и левой перчаткой нельзя ничем иным, кроме созерцания» [5, с. 98].

Детерминизм и характер. Четвёртый класс объектов способности представления состоит лишь из «непосредственного объекта внутреннего чувства», или «субъекта воления», или «воли»; его субъективный коррелят – «закон достаточного основания действия», а соответствующая способность – «внутреннее чувство, или самосознание вообще». Последнее не является интроспекцией: в силу того, что всякое познание выстроено в соответствии со всеобщей трансцендентальной структурой, т. е. распадается на субъект и объект, субъект познания не может познать сам себя, «ибо для этого нужно было бы, чтобы субъект отделился от познания и всё-таки познавал познание, а это невозможно» [5, с. 105]; невозможность, познавая, занять метапозицию по отношению к самому себе как познающему означает невозможность рефлексии посредством априорных способностей познания, однако в *непосредственном, внутреннем* познании, чуждом почти всех априорных определений познания, «правила для познания объектов уже неприменимы» [5, с. 107]. В таком случае субъект познания выступает как субъект воления, как воля, а значит, может быть познан вне разделения на субъект и объект. При этом «именно потому, что субъект хотения дан самосознанию непосредственно, невозможно дальнейшее определение или описание того, что такое воление» [5, с. 107].

Эмпирическая (индивидуальная) воля, раскрывающаяся в таком акте, является частью мира как представления, так как подчинена закону основания. При этом «закон основания во всех своих формах – единственный принцип и единственный носитель всей и каждой необходимости. Ибо необходимость не имеет иного истинного и ясного смысла, кроме неизбежности следствия, когда дано основание» [5, с. 113]. Из этого следует, что в мире как представлении понятие «свобода» является противоречивым и определяется «при ближайшем рассмотрении отрицательно. Мы мыслим под ним лишь отсутствие всяких преград и помех» [5, с. 303], т. е. отсутствие необходимости; последнее же абсурдно, поскольку мир как представление совершенно подчинён закону основания, т. е. необходимости, и «все основания обладают принудительностью» [5, с. 306]. Человек обладает способностью абстрактно мыслить, и по этой причине его воление управляется не физическими причинами или раздражением, а мотивами (абстрактными представлениями), однако ни возможность выбирать между мотивами, ни доступность их, в отличие от других типов причин, познанию в самосознании («мотивация – это причинность, видимая изнутри» [5, с. 108]) не отменяют того факта, что мотив – лишь один из видов причин: «В силу не знающего исключений закона причинности действия или поступки всех существ этого мира постоянно следуют за вызывающими их причинами со стро-

гой *необходимостью*. ...[Н]икогда в рамках происходящего в мире ни одна пылинка не могла в своём движении описать другой линии, кроме той, которую она описала, и ни один человек не мог поступить иначе, чем он поступил; нет истины более достоверной, нежели та, что всё, что совершается, как великое, так и малое, совершается с полной *необходимостью*» [4, с. 267]; «совсем не метафора и не гипербола, а вполне трезвая и буквальная истина, что, подобно тому как шар на бильярде не может прийти в движение, прежде чем получит толчок, точно так же и человек не может встать со своего стула, пока его не отзовет или не сгонит с места какой-либо мотив; а тогда он поднимается с такой же необходимостью и неизбежностью, как покатится шар после толчка» [5, с. 332].

Помимо мотива, эта «моральная необходимость» осуществляется благодаря «эмпирическому характеру» человека – совокупности практических привычек и образа мысли. Из-за разницы характеров разные люди по-разному реагируют на одни и те же мотивы, однако наличие характера означает не свободу, а, напротив, её отсутствие: ожидать, «чтобы человек при одном и том же поводе один раз поступил так, другой же совершенно иначе, было бы равносильно ожиданию, что одно и то же дерево, принеся этим летом вишни, на следующее произведёт груши» [5, с. 342]. Наше познание характера имеет всегда апостериорный характер: о том, почему наше воление определено именно таким, а не иным образом и «каково оно будет, это даже для самосознания впервые обнаруживается лишь *поступком*» [5, с. 313]. Характер является врождённым и неизменным, однако человек способен его познать («интеллектуальная свобода») и сообразно с этим изменить средства достижения своих целей на более моральные; кроме того, его эмпирический характер является проявлением ноуменального, т. е. сущностно свободного, «умопостигаемого характера». Таким образом, несмотря на детерминированность мира как явления, ответственность за свои поступки (раскрытие умопостигаемого характера через эмпирический в соответствии с данной степенью познания) несёт сам индивид; ответственность за свой умопостигаемый характер – единственный подлинный смысл слова «свобода». Фатализм, однако, ведёт не к отчаянию, но, напротив, к спокойствию, а кроме того, свидетельствует о благородстве характера, не отказывающегося от познания своей природы (и, следовательно, необходимости всех её следствий): «Познать собственные склонности и всевозможные задатки и их неизменные границы – вот самый верный в этом отношении путь, чтобы достигнуть наибольшей удовлетворённости собою. Ибо... нет для нас более действенного утешения, чем полное убеждение в безусловной необходимости» [3, с. 262].

Критический характер метафизики. Реальность не исчерпывается миром как представлением, поскольку в последнем раскрываются только «формальные условия познания», априорные структуры организации опыта, чуждые самому его содержанию. Последнее становит-

ся предметом метафизики, определяемой как «всякое предполагаемое [angebliche] знание, которое выходит за пределы возможного опыта, т. е. природы или данного явления вещей, выходит для того, чтобы открыть, чем эта область явлений, в том или другом смысле, обусловлена, или, выражаясь популярно, что таится за природой и делает её возможной» [4, с. 135]. Подобно «человеку, который, бродя вокруг замка, тщетно ищет вход и между тем срисовывает фасад» [3, с. 98], прочие науки занимаются только сбором и классификацией данных, не в состоянии преуспеть в их интерпретации; «напротив, именно величайшие успехи физики будут делать всё ощутимее потребность в метафизике, потому что... более совершенное и точное знание сущности частных вещей всё настойчивее требует объяснения целого и всеобщего, – а чем глубже, лучше и полнее наши эмпирические знания об этом целом и всеобщем, тем загадочнее оно становится» [4, с. 148]. Необходимость разработки метафизики объясняется также существованием у человека неискоренимой «метафизической потребности». Хотя сама потребность происходит не из разума, или познания, но из некоей экзистенциальной тревоги, именно с абстрактным мышлением Шопенгауэр связывает осознание «грядущей смерти и созерцание страданий и горестей жизни» [4, с. 133], поиск смысла и цели существования. Дело в том, что «вещи не могут не являться нам в совершенно отличном от их собственного подлинного существа виде и проходят перед нами как бы в маске, которая позволяет лишь догадываться о том, что под нею скрыто, но никогда не позволяет познать это скрытое; оно просвечивает всюду как непостижимая тайна, и познание никогда не сможет полностью и без остатка воспринять в себя природу какой-либо вещи» [4, с. 160]. Удовлетворению «метафизической потребности» служит религия и философия; первая – в аллегорическом и примитивном виде суеверий «для массы, которая неспособна к проверке и размышлению и которой недоступны глубочайшие и труднейшие истины» [4, с. 137]; вторая – в виде дискурсивного, понятийного знания.

Чтобы не впасть в заблуждения докантовского догматизма, метафизика должна совмещать установки трансцендентального идеализма с эмпирическим реализмом, т. е. представлять собой «наглядное постижение одного и того же, но только с различных сторон последовательно рассматриваемого объекта, т. е. реального мира во всех его феноменах, с учётом сознания, в котором он выступает» [6, с. 101–102]. Отказываясь от априорного характера прежних философских систем, критическая метафизика основывается на «фактах сознания» и ведёт к расширению нашего знания о мире. Вместе с тем истинная система метафизики, однажды найденная, будет оставаться неизменной, «ибо фундаментом такой системы, [её предметом и её источником] может служить только опыт вообще, а не отдельные и частные опыты... весь опыт в его совокупности и всеобщности» [4, с. 152–153].

Несмотря на гораздо менее осторожные высказывания в первом томе «Мира как воли и представления» и в сочинении «О воле в природе», во втором томе главного труда А. Шопенгауэр склоняется не к буквальному пониманию метафизической программы как познания вещи самой по себе, а к аллегорическому толкованию, которое не отвечает на все метафизические вопросы, но предлагает связную картину реальности; одновременно метафизика и остаётся в границах опыта, и отказывается как от спекуляции, так и от эмпиризма. Соответственно, метафизика видится как герменевтика опыта, подобная герменевтике текста: «Вся совокупность опыта походит на шифрованное письмо; философия же – это его дешифровка, правильность которой подтверждается тем, что она сообщает письму общую связность. Если эта совокупность понимается достаточно глубоко и если к внешнему опыту присоединяют внутренний, то всегда должна существовать возможность истолковать её и раскрыть из неё самой» [4, с. 152]. Герменевтическое толкование опыта следует продолжать, «пока [мы] не набредём на гипотезу о значениях букв, позволяющую получить осмысленные слова и связные периоды. И тогда уже не остаётся никакого сомнения в правильности дешифровки, так как невозможно, чтобы те связность и согласованность, которые найденное истолкование придаёт всем знакам этой рукописи, были простой случайностью и чтобы при совершенно ином значении букв можно было получить такое же сочетание слов и периодов. Подобным же образом и расшифровка мира должна всецело в самой себе находить подтверждение своей правильности. Она должна проливать равномерный свет на все явления мира и приводить даже самые разнородные из них к гармонии, она должна разрешать противоречия между самыми противоположными феноменами. И это подтверждение из себя самой является признаком её истинности» [4, с. 153]. Вопреки собственному тезису о том, что истинная система метафизики остаётся лишь делом будущего, А. Шопенгауэр настаивает на том, что его метафизика вносит порядок, смысл и связь в явления и ни в какой своей части не противоречит им. Подобное толкование опыта должно происходить посредством отделения априорного в явлении (формы) от апостериорного (содержания, вещи самой по себе) при сохранении критической дистанции по отношению к высказываниям о последнем; соответственно, критическая метафизика высказывается не о вещи самой по себе, но о том, как вещь сама по себе *является* нашему сознанию и связана с миром явлений. Подобное аллегорическое толкование находится в согласии с аллегорическим характером именованной вещи самой по себе как воли и позволяет Шопенгауэру говорить о своём учении как об «эпифилософии», или «имманентном догматизме»: «Мою систему можно было бы охарактеризовать как *имманентный догматизм*, ибо тезисы её, будучи догматичными, не выходят, однако, за пределы мира, данного в опыте, но объясняют лишь, *что он такое*, путём разложения его на его последние составные части» [6, с. 101].

Метафизика воли. Называя свою метафизику «опытной наукой» на том основании, что она является «изложенным в отчётливых понятиях знанием, почерпнутым из созерцания внешнего, действительного мира и из тех данных о нём, которые раскрывает самый интимный факт самосознания» [4, с. 152], Шопенгауэр её исходной точкой всё же считает «интимный факт сознания», а не созерцание внешнего мира: «Последние тайны мира человек носит внутри себя, и внутренний мир доступен ему самым непосредственным образом; только в нём, следовательно, может он надеяться обрести ключ к мировой загадке и ту единую нить, которая ведёт к сущности всех вещей. Таким образом, собственная область метафизики, несомненно, лежит в том, что называют философией духа» [4, с. 148–149]. Ключом к мировой загадке служит особый тип рефлексии в отношении себя как субъекта воли, т. е. как тела (а не как познающего субъекта, что по определению превратило бы субъект в объект, т. е. придало бы ему форму согласно закону основания). Такой подход согласуется и с трансцендентально-идеалистической установкой (поскольку исходной точкой анализа выступает сам субъект), и с эмпирическим реализмом (поскольку субъект понимается как элемент наглядного и даже в высшей степени непосредственного *опыта*).

Исходной точкой шопенгауэровского анализа «фактов сознания» выступает тело: феноменологическая данность тела существенно отличается от данности всех прочих объектов мира явлений, так как оно является нам не только как объект среди объектов, но и воспринимается изнутри, «непосредственно, вне всякой формы, даже вне формы субъекта и объекта» [3, с. 108]; «о себе каждый знает непосредственно, обо всём другом – лишь весьма опосредованно» [4, с. 158]. В другом месте Шопенгауэр оговаривается, что форма времени в таком «совершенно непосредственном» познании сохраняется, т. к. «служит формой явления моего тела» [3, с. 100]. В самом деле, будучи по необходимости заключённой в форму времени и проявляясь только посредством тела, воля в узком смысле, или *эмпирическая* воля, никогда не являет себя целиком и вообще, но только в виде отдельных «волевых актов». Именно последние, а не воля вообще, отождествляются с телом (и его действиями): «Действие тела есть не что иное, как объективированный, т. е. вступивший в созерцание, акт воли» [3, с. 98–99]; «только в рефлексии желание и действие различны: на самом деле они суть одно и то же. Каждый истинный, настоящий, непосредственный акт воли есть в то же время и непосредственно проявляющийся акт тела» [3, с. 99].

А. Шопенгауэр не даёт определения воли, указывая на то, что она (уже в этом узком смысле, в качестве тела) является условием познания, поэтому сама никогда этим познанием, определением, не может быть схвачена: «Именно потому, что субъект хотения дан самосознанию непосредственно, невозможно дальнейшее определение или описание того, что такое воление: скорее, это – самое непосредственное из

всех наших познаний, и притом такое, непосредственность которого в конце концов должна бросить свет на все прочие, весьма косвенные» [5, с. 107]; кроме того, сознание (познание) предполагает индивидуальность, а категория количества неприложима к тому, что лежит за пределами явлений, тогда как «воление – это единственный случай, когда мы имеем возможность понять какой-нибудь внешним образом представленный процесс и с его внутренней стороны, т. е. это единственное, что известно нам непосредственно, а не дано, как всё остальное, только в представлении» [4, с. 161]. Эмпирическая воля «выражается прежде всего произвольными движениями тела» [3, с. 103]; другими её проявлениями выступают «не только все аффекты, но и все движения нашего внутреннего мира, которые мы подводим под широкое понятие чувства» [5, с. 106], «не только воление и решение в узком смысле, но и всякое стремление, желание, отвращение, надежда, опасение, любовь, ненависть – словом, всё, что непосредственно составляет нашу радость и наше горе, наше удовольствие и неудовольствие» [4, с. 165–166]. В сочинении «О воле в природе» «воля» определяется ещё более широко и означает «не одни только окончательные, тотчас же в дело переходящие волевые акты и формальные решения вместе с вытекающими из них поступками... [но и] всякое вожделение, стремление, желание, потребность, тоску, надежду, любовь, радость, ликование и т. п., равно как нежелание или неохоту, всякое отвращение, уклонение, боязнь, гнев, ненависть, печаль, страдание, словом, все аффекты и страсти. Ибо все эти аффекты и страсти... многоразличными путями имеют отношение к достижению или неполучению желаемого и к претерпению либо отклонению того, что ненавистно... Сюда именно относится даже и то, что называют чувством удовольствия или неудовольствия... Это относится даже и к телесным, приятным или болезненным и всем другим перечисленным ощущениям, лежащим между этими двумя категориями, ибо сущность всех этих состояний заключается в том, что они непосредственно вступают в сознание как нечто сообразное с волей либо ей противное» [5, с. 309–310].

Далее А. Шопенгауэр проводит аналогию между телом, которое мы воспринимаем в мире явлений как объект, но одновременно также и познаём как волю, и тем, что мы воспринимаем только как объект среди объектов, т. е. миром явлений. Основанием для этой аналогии служит то, что Шопенгауэр неявно противоречит собственному тезису о том, что мир явлений, несмотря на то, что как таковой существует только для субъекта, «совершенно реален; он не обман и не мираж: он выдаёт себя за то, что он есть в самом деле, – за представление, и даже за ряд представлений, общей связью которых служит закон основания» [3, с. 28]. Заявляя, что в противном случае мир как представление оказался бы «простыми фантомом», Шопенгауэр отвергает солипсизм и заявляет, что «реальным» содержанием обладает не только непосредственный

объект познания (наше тело), но и прочие объекты познания: «Созерцаемый объект должен быть чем-то *сам по себе*, а не только *чем-то для других*, ибо в противном случае он был бы исключительно представлением и мы имели бы абсолютный идеализм, который в конце концов превратился бы в теоретический эгоизм, когда всякая реальность исчезает и мир становится только субъективным фантазмом» [4, с. 159]. Следовательно, также и прочие объекты в мире явлений выступают не только как представление, но и как воля, их внутренняя сущность, и она по определению (в отсутствие форм закона основания) тождественна сущности моего тела, познанного не как объект в мире как представлении, а непосредственно. Проявлением воли являются все элементы мира как представления и он сам в целом: «И та сила, которая движет и живит растение, и та сила, которая образует кристалл, и та, которая направляет магнит к северу, и та, которая встречает его ударом при соприкосновении разнородных металлов, и та, которая в средстве материальных веществ проявляется как отталкивание и притяжение, разделение и соединение, и, наконец, как тяготение, столь могучее во всей материи, влекущее камень к земле и землю к солнцу, – всё это будет признано им различным лишь в явлении, а в своей внутренней сущности тождественным с тем самым, что ему непосредственно известно столь интимно и лучше всего другого и что в наиболее ясном своём обнаружении называется волей» [3, с. 106]; «она проявляется в каждой слепо действующей силе природы, но она же проявляется и в обдуманной деятельности человека: великое различие между ними касается только степени проявления, но не сущности того, что проявляется» [3, с. 107]. Таким образом, эмпирическая воля оказывается *метафизической* волей, и познание последней открывается в познании первой: «К той собственной подлинной и внутренней сущности вещей, к которой мы не можем проникнуть извне, для нас открыта дорога изнутри, словно подземный ход или потайная галерея, которая как бы предательски сразу вводит нас в крепость, совершенно недоступную для внешнего натиска» [4, с. 161]. Шопенгауэр называет это заключение по аналогии *denominatio a potiori* – именованием целого по его наиболее сильному (характерному) проявлению; таковым для нас выступает наша воля – единственное, что известно нам непосредственно. Эвристически такое умозаключение самое плодотворное, поскольку «мир, это – макроантропос, так как воля и представление исчерпывают сущность и мира, и человека. Очевидно, что правильнее объяснять себе мир из человека, нежели человека из мира, ибо из непосредственно данного, т. е. из самосознания, надо объяснять то, что даётся косвенным образом, т. е. данные внешнего восприятия, – а не наоборот» [4, с. 541].

Соответственно, метафизическая воля отождествляется с кантовской «вещью самой по себе» и как таковая «совершенно отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, которые она принима-

ет лишь тогда, когда проявляется, и которые поэтому относятся только к её объектности, ей же самой чужды» [3, с. 108]; «воля во всех своих проявлениях подчинена необходимости, между тем как сама по себе она может быть названа свободной и даже всемогущей» [3, с. 263]. Следовательно, она свободна от времени, пространства, причинности, множественности, изменения (значит, возникновения и уничтожения), необходимости, а также рационального, дискурсивного элемента или целеполагания. Кроме того, в соответствии с определением эмпирической воли метафизическая воля выступает как стремление, притом бессознательное и даже враждебное сознанию (разуму, познанию). Хотя вопрос о её цели не имеет смысла (так как предполагает применимость форм и категорий закона основания за пределами опыта, в сфере вещи самой по себе), в соответствии с тем, как она является в мире явлений, её объект предстаёт как жизнь, продолжение существования: «Воля сама по себе бессознательна и представляет собой лишь слепой, неудержимый порыв... Но благодаря привходящему, развёрнутому для служения воле миру представления она получает познание своего желания и того, что составляет предмет последнего: оказывается, он есть не что иное, как этот мир, жизнь, именно такая, какова она есть. Мы назвали поэтому мир явлений зеркалом воли, её объективностью, и так как то, чего хочет воля, всегда есть жизнь (потому что именно в её образе является для представления это желание), то всё равно, сказать ли просто “воля” или “воля к жизни”: последнее – только плеоназм» [3, с. 236]. Эта абстрактная характеристика соответствует не только ограничениям человеческого знания о вещи самой по себе, но и характеру последней: будучи свободной от времени, разума и целеполагания, метафизическая воля знает предмет своего стремления только в каждое отдельное мгновение, но не вообще и в целом. Именно в таком качестве воля выступает в мире явлений вечным неослабеваемым порывом, слепым стремлением к сохранению существования, что является предметом натурфилософии А. Шопенгауэра.

В соответствии с герменевтическим пониманием задач метафизики, во втором томе своего главного труда и в “*Parerga и Paralipomena*” Шопенгауэр сделал несколько существенных оговорок в отношении заключения по аналогии. В частности, вопреки своим тезисам в других местах, он заявил, что «внутреннее восприятие своей собственной воли ещё вовсе не даёт нам исчерпывающего и адекватного знания вещи в себе. Это знание было бы таким, если бы оно было совершенно непосредственным, но... оно опосредовано тем, что воля вместе с телесностью и посредством неё создаёт себе ещё и интеллект... <...> ...Я не воспринимает самого себя в своём *интимном* содержании целиком и полностью, оно не прозрачно, а тёмно и остаётся, таким образом, загадкой для самого себя. Следовательно, и во внутреннем познании существует ещё разница между бытием в себе его объекта и восприятием

последнего в познающем. <...> Хотя в этом внутреннем познании вещь в себе и сбрасывает значительную долю своего покрова, тем не менее она ещё не выступает в полной наготе» [4, с. 162]; «всякое понимание есть акт *представления*, и в силу этого оно, по существу, остаётся в области *представления*; а так как последнее даёт лишь *явление*, то, значит, и понимание ограничено явлением. Где начинается *вещь в себе*, там прекращается *явление*, а следовательно, и представление, а вместе с ним и понимание» [7, с. 73]. В самом деле, «интеллект есть нечто физическое, а не метафизическое, т. е. как он из воли возник и принадлежит к её объективации, так и существует он исключительно для обслуживания, а это обслуживание распространяется только на вещи в природе, а вовсе не на то, что выходит за её пределы» [7, с. 77]. Вместе с тем Шопенгауэр настаивал на метафизической ценности своей гипотезы; основанием для этого служило понимание метафизики воли как «расшифровки» явлений, которая, несмотря на свой гипотетический характер, являлась бы герменевтическим толкованием – наиболее достоверным и (само)непротиворечивым.

Философия природы. Поскольку метафизическая воля есть «бытие в себе каждой вещи в мире и всеединое зерно каждого явления» [3, с. 113], она по необходимости проявляется в каждом явлении и событии мира как представления, «как волшебный фонарь показывает много различных картин, но при этом один и тот же огонь делает их все видимыми» [3, с. 141–142]. Философия природы А. Шопенгауэра, основанная на этой онтологии, представляет собой описание иерархически выстроенной лестницы различных проявлений воли. Характер каждой ступени определяется степенью сознания (познания) его представителей, соответственно всё возрастающего отделения познания от воли и различного характера проявления последней. Это проявление, имеющее «многие, но определённые ступени, по которым с последовательно возрастающей ясностью и полнотой сущность воли входит в представление, т. е. представляется в качестве объекта» [3, с. 152], это «самозапечатление в реальном мире тел» [4, с. 203] называется объективированием воли, а сами ступени называются «объектностями» воли. При этом сама воля не возрастает и не уменьшается; «напротив, она по своей сущности везде остаётся тождественной самой себе и обнаруживает себя как сильную привязанность к жизни, как заботу об индивидуе и роде, как эгоизм и пренебрежение ко всем другим, как возникающие из этого аффекты» [4, с. 169]; «она с той же полнотой и силой проявляется в одном дубе, как и в миллионах... всецело и нераздельно присутствует в каждой вещи природы, в каждом живом существе» [3, с. 122]. (При этом в некоторых местах А. Шопенгауэр говорит, что «внутренняя сущность каждого живого существа заключается прежде всего в его роде» [4, с. 426] и в его метафизическом коррелате, (платоновских) идеях, – а не в воле.) Вопреки вводящему в заблуждение термину «вещь

сама по себе» воля является скорее метафизическим качеством, всегда и по определению составляющим сущность явления, нежели (квази)субстанцией, могущей быть большей или меньшей частью явления; вероятно, именно в свете тезиса о наличии разных степеней качественного измерения при сохранении одной и той же количественной характеристики следует понимать утверждение, приписывающее разные степени присутствия воли на разных ступенях объективации: «То, что является в облаках, ручье и кристалле, это – самый слабый отзвук воли, которая полнее выступает в растении, ещё полнее в животном и наиболее полно в человеке» [3, с. 162].

Элементарные уровни природы являют волю в виде природных сил и базовых физических законов (например, гравитации или магнетизма). Объективацией воли в неживой природе являются все её свойства (например, упругость или твёрдость). Органическая природа являет волю в стремлении к самосохранению, химических и биологических взаимодействиях, рефлексгах (например, раздражимости) и т. п. На ступени животных к этим проявлениям прибавляется инстинкт и познание. Высшей объективацией воли в природе является человек, обладающий разумом; разум, впрочем, является лишь эпифеноменом, полностью, как правило, подчинённым воле и необходимым лишь для лучшего выполнения нужд, свойственных и представителям предшествующих ступеней: «Воля во всех животных существах есть начало первичное и субстанциальное, между тем как *интеллект* – начало вторичное, привходящее, простое орудие для служения воле, орудие, более или менее совершенное и сложное, в зависимости от требований этого служения» [4, с. 168]. Вместе с тем разум позволяет воле прийти (посредством человеческого познания) к самопознанию, а человеку – к освобождению от воли, что составляет основу этики и сотериологии Шопенгауэра. Тот или иной способ проявления воли (будь то закон тяготения, раздражимость или психологическая мотивация; камень, растение или светское общество) представляет собой лишь окказиональные причины явления, столь же случайные, как форма для облаков, тогда как подлинное основание формы объективации, поступков и событий есть воля.

Степень развития сознания и познания определяет различные степени «индивидуальности» представителей разных уровней объективации воли; это связано с тем, что различные объектности воли нуждаются для своего раскрытия в различном количестве актов воли: «На низших ступенях объектности такой акт (или идея) сохраняет и в самом явлении своё единство, между тем как на высших ступенях он нуждается для своего проявления в целом ряде состояний и раскрытий во времени, которые лишь в своей совокупности завершают выражение его сущности» [3, с. 143]. Так, характер лишённых какого бы то ни было познания элементов неживой природы полностью исчерпывается базовыми физическими законами, объективация воли в растении происходит уже не

в виде одного акта, а в виде нескольких, поэтому требует временного ряда, в животном – также и разных действий и состояний (например, метаморфоз). При этом растения и животные обладают коллективным характером, который и выражают в большем или меньшем количестве волевых актов; этот характер присущ каждому виду, но не индивиду (растения выражают этот характер формой, животные – также и действиями, позой и т. п.); напротив, «характер каждого отдельного человека, поскольку он всецело индивидуален и не заключён вполне в характер вида, можно рассматривать как особую идею, соответствующую самостоятельному акту объективации воли» [3, с. 146]. «Таким образом, уже самые элементарные силы природы одушевлены той самой волей, которая потом в индивидуальных существах, одарённых интеллектом, удивляется своим собственным творениям, как лунатик утром удивляется тому, что он сделал во сне, или, вернее, как человек, который поражается своему собственному изображению в зеркале» [4, с. 272].

Как объектности, так и роды и виды, а также каждый отдельный индивид обладают лишь видимой субстанциальностью, их существование иллюзорно и связано лишь со множественностью, привносимой законом основания, «началом индивидуации». «Раздвоение» воли приводит к тому, что разные объектности, не понимая единства своей сущности, оказываются в состоянии «беспреданной истребительной войны» [3, с. 148] друг против друга. Эта война проявляется на каждом соответствующем этапе объективации воли – от взаимного противостояния сил тяготения и упругости до конфликтов между людьми; наиболее явный пример этой раздвоенности воли – отношение хищника и жертвы. Это противостояние неустранимо, т. к. лежит в основе воли как вечного неутолимого стремления. Предмет спора столь же иллюзорен, как и его участники, поскольку и его существование зиждется лишь на познании согласно закону основания; этот предмет – материя: «Каждая ступень объективации воли оспаривает у другой материю, пространство, время. Постоянно пребывающая материя непрерывно должна менять свою форму, ибо направляемые причинностью механические, физические, химические, органические явления, жадно стремясь к обнаружению, отторгают одна у другой материю: каждая хочет раскрыть свою идею. Это соперничество можно проследить во всей природе, и она даже существует только благодаря ему» [3, с. 135]. Для более высоких ступеней объективации воли характерно более сложное взаимоотношение, как и структура потребностей, которые, однако, по существу остаются теми же самыми: «Таким образом, воля к жизни всюду пожирает самое себя и в разных видах служит своей собственной пищей, и, наконец, род человеческий в своей победе над всеми другими видит в природе фабрику для своего потребления; но и этот род... с ужасающей ясностью являет в самом себе ту же борьбу, то же самораздвоение воли, и становится *homo homini lupus* [человек человеку – волк (лат.)]» [3, с. 137].

Подчинённость более низких объектностей воли высшим составляет основу объективации воли в различных потенциях и условием самого мира как представления и его высшей точки – самопознания воли через человеческое познание; диалектическое преодоление низших потенций в более высоких объективациях выступает условием максимально возможного разнообразия способов проявления воли: «Из борьбы низших проявлений возникает высшее, которое их все поглощает, но которое и осуществляет в более высокой степени стремления всех» [3, с. 135]. При этом индивид имеет значение для воли только в той мере, в которой он споспешествует сохранению рода и жизни в целом; именно с последним и ни с чем иным можно связать «телеологию природы». Учение о природе (мире) как об эманации, раздвоении и «феодалной борьбе» воли самой с собой, а также её самопознании лежит в основе философского пессимизма А. Шопенгауэра.

Философский пессимизм. В качестве арены для объективации воли вселенная представляет собой безрадостное место. Шопенгауэр резко выступает против философского оптимизма: «Оптимизм, если только он не бездумная болтовня тех, у кого за плоскими лбами нет ничего, кроме слов, представляется мне не просто абсурдным, но и поистине бессовестным воззрением, горькой насмешкой над невыразимыми страданиями человечества» [3, с. 278]. Этой позиции Шопенгауэр противопоставляет философский пессимизм и описывает своего рода «экономия» усилий [4, с. 404], предпринимаемую волей для того, чтобы достигать своих целей кратчайшим и простейшим путём: «Откровенно софистическому доказательству *Лейбница*, будто этот мир – лучший из миров, можно даже вполне серьёзно и добросовестно противопоставить доказательство того, что этот мир – худший из возможных миров. Ибо “возможное” – это не то, что вздумается кому-нибудь нарисовать себе в своей фантазии, а то, что действительно может существовать и устоять. И вот, наш мир устроен именно так, как его надо было устроить, для того чтобы он мог еле-еле держаться; если бы он был ещё хоть немного хуже, он бы совсем уже не мог существовать. Следовательно, мир, который был бы хуже нашего, совсем невозможен, потому что он не мог бы и существовать, и значит, наш мир – худший из возможных миров» [4, с. 490]. В пользу этого тезиса А. Шопенгауэр высказывает также «апостериорный» и «априорный» доводы. Первый основывается на калькуляции или сравнении пропорций эмпирически фиксируемого счастья и страдания: «Жизнь вовсе не представляется каким-то подарком для нашего удовольствия: нет, она – задача, урок, который надо отработать; и поэтому мы всюду видим, как в великом, так и в малом, всеобщую нужду, непрерывный труд, постоянную суету, бесконечную борьбу, вынужденную деятельность, связанную с крайним напряжением всех физических и духовных сил» [4, с. 300]; «жизнь – такое предприятие, доходы от которого далеко не покрывают его издержек» [4,

с. 297]. Основной, «априорный», аргумент связан со следствием метафизики воли: мир как представление в действительности есть мир как воля; воля (по определению) – это стремление, желание, а «всякое *желание* возникает из потребности, т. е. из нужды, т. е. из страдания» [3, с. 173], «из неудовлетворённости своим состоянием, и, следовательно, пока его не удовлетворят, оно есть страдание; но ни одно удовлетворение не продолжительно, напротив, оно всегда служит только исходной точкой для нового стремления. Мы видим, как стремление повсюду окружено многообразными преградами, видим его в постоянной борьбе, т. е. оно всегда является нам как страдание: нет конечной цели стремления – нет, следовательно, меры и цели страдания» [3, с. 265]. Другим источником страдания является скука: жизнь и интеллект абсолютного большинства людей и всех прочих объективаций воли направлены исключительно на удовлетворение нужд воли – частных и вообще; если после удовлетворения одного желания воля не затребовала удовлетворения нового, то их сознание не может найти себе занятие и опустошается. Поэтому скука «далеко не маловажное зло: в конце концов она налагает на лицо печать настоящего отчаяния. ... [Э]то зло, как и его противоположная крайность – голод, может довести людей до величайшего исступления» [3, с. 268]. «Таким образом, его [человека] жизнь качается, подобно маятнику, взад и вперёд между страданием и скукой» [3, с. 267].

Наконец, необходимый характер страданий связан с экзистенциальной трактовкой «основного идеалистического взгляда»: тезис об «эмпирической реальности» мира как представления позволяет А. Шопенгауэру отвергнуть обвинение в солипсизме (мир – не «простой фантом»), однако в практической сфере трансцендентализм связан в его глазах с невыносимой истиной об иллюзорности (индивидуальной) жизни и неизбежности смерти. В самом деле, начало индивидуации, которое и делает возможным существование индивидов, есть общее название для форм познания – пространства и времени, т. е. распада и прекращения и без того мимолётного, не обладающего субстанциальностью явления. Наконец, Шопенгауэр уничтожает всякую теоретическую возможность счастья: счастье, как и всякое удовольствие, всегда имеет отрицательный характер: положительны только страдания, удовольствием же мы называем их отсутствие, временную передышку перед наступлением новых страданий или скукой: «Удовлетворение, или счастье, никогда не может быть чем-нибудь иным, кроме освобождения от горести, от нужды... <...> Непосредственно нам всегда дана только потребность, т. е. страдание. Удовлетворение же или наслаждение мы можем испытывать только косвенно, вспоминая об устранившем им страдании и лишении» [3, с. 273].

Таким образом, «страдание свойственно самой жизни и потому не вторгается к нам извне, а каждый носит в себе самом его неиссякаемый источник» [3, с. 272]; «всякая жизнь по существу есть страда-

ние» [3, с. 265]. Жизнь в таком мире не имеет никакой ценности, поскольку сводится к различным способам, которыми воля достигает своих целей в различных индивидах и видах – причём способам, как показывает философия природы, крайне brutальным. Поэтому в таком мире в ответ на вопрос о субъективном смысле и цели существования «нельзя... указать ничего, кроме удовлетворения голода и полового инстинкта, а кроме того, ещё нескольких мгновений удовольствия, которые время от времени выпадают на долю каждого животного индивида среди его бесконечных страданий и тягот» [4, с. 297]. В другом месте именно страдание Шопенгауэр называет истинной целью сущего, так как погоня за счастьем только отдаляет от познания воли и отказа от неё. «Поэтому столь часто оплакиваемая скоротечность жизни, быть может, есть самое лучшее в ней» [3, с. 278].

Существование трагично, и всякий по здравом размышлении предпочёл бы ему смерть, как предпочитает сон несчастью: «Постучитесь в гробы и спросите у мертвецов, не хотят ли они воскреснуть, и они отрицательно покачают головами» [4, с. 387]. Тот факт, что абсолютное большинство живых, вообще способных мыслить, рассматривают тем не менее жизнь как нечто желательное, связан с субъективным заблуждением и объективной функцией интеллекта: служить воле к жизни, которая безразлична к счастью или горести, жизни или смерти отдельного индивида и стремится лишь к продолжению жизни. При этом интеллект усердно старается предоставить для этого мотивы: «Конечно, в человеческой жизни, как и во всяком скверном товаре, лицевая сторона покрыта фальшивым блеском: изъяны всегда скрываются, а всё блестящее и пышное, чего каждый из нас может добиться, мы носим напоказ» [3, с. 278]. Одновременно разум человека делает его несчастнейшим существом: абстрактное мышление и многие знания умножают скорбь, связанную с памятью, предвосхищением будущего, способностью обозреть жизнь как целое и постичь характер мира и т. п. Вместе с тем только интеллект делает возможным и избавление от этого страдания, поскольку в лице человека воля, этот «слепой порыв» впервые приходит к самоосознанию. Это освобождение достигается по-разному в теоретической (эстетика) и практической (этика и сотериология) сферах, однако всюду предполагает первенство познания – «истинного Евангелия этого мира», семени, посеянном в человеке самой волей, но приводящем благодаря человеку же к её разрушению.

Платоновские идеи и чистое созерцание. Высшей объективацией воли является не человек, а «платоновские идеи» (Шопенгауэр признавал за термином «идея» только один смысл, поэтому часто опускал уточнение «платоновские»). Их иерархия параллельна иерархии природных потенций и фундирует их, поэтому А. Шопенгауэр определял идеи как «различные ступени объективации воли, которые, выражаясь в бесчисленных индивидах, предостоят как недостигнутые их образцы

или как вечные формы вещей, [которые] сами не вступают во время и пространство – среду индивидов, не подвержены становлению и никаким изменениям и незыблемо пребывают, вечно сущие, между тем как единичные вещи, вечно становящиеся и никогда не сущие, возникают и исчезают» [3, с. 122]. Идеи одновременно являются частью мира как представления (поэтому не существует вне особой, трансцендентально-мистической связи с «чистым субъектом»), но суть при этом «представление, независимое от закона основания» [3, с. 152]: идея «сложила с себя только подчинённые формы явления, которые все мы понимаем под законом основания, или, точнее, она ещё не вошла в них; но она сохранила первую и самую общую форму – форму представления вообще, форму бытия объектом для субъекта» [3, с. 157]. Этот двусмысленный статус идей позволяет отличить их от воли и одновременно сблизить с ней: «Платоновская идея – это непременно объект, познанное представление, и именно этим, но и только этим она отличается от вещи в себе» [3, с. 157]. Тот факт, что идеи – это «непосредственная и потому адекватная объектность» воли [3, с. 156] обеспечивают познающего их подлинным познанием последней, т. е. внутренней сути вещей. Это познание составляет суть всякого искусства и эстетического опыта и является одним из главных примеров использования орудия объективации воли (интеллекта) против самой воли, т. е. залогом «теоретического» освобождения субъекта от её ига.

Механизм эстетического освобождения основан на двух условиях: в соответствии с соотнесённостью идей и познающего субъекта (одно не существует без другого) необходимо «возвышение» до особого состояния как объекта, так и субъекта эстетического познания, или «созерцания» (Kontemplation). Последнее – это *«способ созерцания вещей независимо от закона основания, в противоположность такому рассмотрению вещей, которое придерживается последнего и составляет путь опыта и науки. <...> Первый способ подобен могучему урагану, который мчит-ся без начала и цели, всё сгибает, колеблет и уносит с собою; второй – спокойному лучу солнца, который пересекает путь этого урагана, им совершенно не затронутый. Первый подобен бесчисленным летящим брызгам водопада, которые, постоянно сменяясь, не успокаиваются ни на миг; второй – радуге, которая тихо покоится на этой бушующей стихии»* [3, с. 165].

В обыденном созерцании (Anschauung) предметы существуют для субъекта только в той степени, в которой имеют отношение к его воле, т. е. вызывают его «интерес», выступают для него мотивами, и «если устранить все эти отношения, то для познания исчезнут и самые объекты, потому что оно не восприняло в них ничего другого» [3, с. 158], так как «обыкновенное познание остаётся на службе у воли, как оно и возникло для этой службы и даже как бы выросло из воли, словно голова из туловища» [3, с. 159]. Для того чтобы объект познания возвысился до

состояния платоновской идеи, необходимо вырвать его из привычного контекста, исключить его воздействие на волю и представить как предмет *чистого* созерцания: «Перед картиной всякий должен стоять так же, как перед королём, выжидая, скажет ли она ему что-нибудь и что именно скажет; и как с королём, так и с картиной не смеет он заговаривать первым, иначе он услышит только самого себя» [4, с. 340]. Таким образом объект созерцания предстаёт не как отдельный экземпляр, а как «представитель рода», т. е. как платоновская идея: «Если идеи должны стать объектом познания, то это возможно лишь при устранении индивидуальности в познающем объекте» [3, с. 153]; в этом смысле «всякая вещь прекрасна» [3, с. 185]. Аналогичным образом субъект обыденного познания должен возвыситься до состояния «чистого субъекта познания», т. е. освободиться от воли и служения ей, а «индивид как таковой познаёт лишь отдельные вещи, чистый субъект познания – только идеи» [3, с. 160]. Поэтому «стать чистым субъектом познания, значит избавиться от себя самого» [7, с. 322].

Поскольку чистый субъект и чистый объект в таком акте представляют собой одно, «теряются» друг в друге, эстетический опыт устраняет и страдание мира – вместе с субъектом, который мог бы его испытать, и волей и объектом, которые могли бы его вызвать. Соответственно, «когда внешний повод или внутреннее настроение внезапно исторгают нас из бесконечного потока желаний, отрывают познание от рабского служения воле и мысль не обращена уже на мотивы желания, а воспринимает вещи независимо от их связи с волей, т. е. созерцает их бескорыстно, без субъективности, чисто объективно, всецело погружаясь в них, поскольку они суть представления, а не мотивы, – тогда сразу и сам собою наступает покой, которого мы вечно искали и который вечно ускользал от нас на первоначальном пути – пути желания, и нам становится хорошо. Мы испытываем то безболезненное состояние, которое Эпикур славил как высшее благо и состояние богов, ибо в такие мгновения мы сбрасываем с себя унижительное иго воли, празднуем субботу каторжной работы желания, и колесо Иксиона останавливается. <...> Тогда уже безразлично, смотреть на заход солнца из темницы или из чертога» [3, с. 174].

Именно таково было бы наше познание всегда, если бы оно не было опосредуемо телом, всегда по определению предполагающим начало индивидуации. Однако в случае эстетического опыта «речь не о продолжительном отпуске, а только о коротком, мимолетном, в виде исключения даруемом освобождении от службы воле» [4, с. 304]. Парадокс скрытой телеологии воли состоит в том, что она направлена именно к этому акту освобождения воли от самой себя в созерцании человеком её высшей объектности – идеях: «Лишь когда познающий индивид возвышается... до чистого субъекта познания и тем самым возвышает рассматриваемый объект до идеи, лишь тогда *мир как представление*

выступает во всей своей чистоте и совершается полная объективация воли, ибо только идея представляет собой *адекватную объектность воли*» [3, с. 160–161]. Вместе с тем другие высказывания А. Шопенгауэра предполагают, что тождество чистого субъекта и чистого объекта хотя и означает свободу от закона основания, однако должно приводить не к устранению страданий, а, напротив, к их увеличению, поскольку в таком акте и субъект, и объект выступают как наиболее *непосредственные* проявления воли, а ведь воля и есть страдание *par excellence*: «Как только устраняется познание, мир как представление, не остаётся вообще ничего другого, кроме просто воли, слепого порыва» [3, с. 161].

В соответствии с определением платоновских идей, их познание равноценно познанию подлинной сущности той или иной вещи или явления. В качестве этой сущности А. Шопенгауэр называет как волю (поскольку она – «в себе» всякого явления), так и сами идеи, или роды. Подобное познание (созерцание) возможно благодаря освобождению от воли, однако определённые сложности представляет вопрос о той степени активности познания, которая необходима для такого освобождения. С одной стороны, Шопенгауэр ясно подтверждает отрицательный характер удовольствия также и в эстетической сфере: «Воля... здесь должна совсем устраниться, так как здесь приемлемо лишь то, что интеллект создаёт один и вполне свободно и что он приносит нам в добровольный дар. Всё здесь должно делаться само собой; способность познания должна быть деятельной без намерений, т. е. безвольной» [7, с. 323–324]. С другой стороны, познание всё же должно быть деятельным, и Шопенгауэр уточняет: «Для вышеуказанных необходимых изменений в субъекте и объекте недостаточно, однако, условия, чтобы способность познания была освобождена от своей первоначальной служебной роли и вполне предоставлена себе самой: нужно ещё, чтобы при этом она осталась деятельной в меру всей своей энергии, несмотря на то, что естественный стимул её деятельности, призыв воли, теперь отсутствует. В этом – трудность дела, и в этом же его редкость» [7, с. 323]. Трудность дела усугубляется и тем, что во втором томе главного труда А. Шопенгауэр описывает в терминах стремления, побуждения и порыва не только волю, но и познание, которое, таким образом, управляется влечением даже тогда, когда обращается против фундирующей это влечение воли.

Активная деятельность интеллекта в акте эстетического познания выступает на свет в первую очередь в определении гения. С одной стороны, «гениальность – это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нём и освобождать познание, существующее первоначально только для служения воле, избавлять его от этого служения, т. е. совершенно упускать из виду свои интересы, свои желания и цели, полностью отрешаться на время от своей личности, оставаясь только *чистым познающим субъектом*, ясным оком мира» [3, с. 165]; эта способность теряться в объекте называется объективностью и синонимич-

на гениальности, а также «детской» «наивности и возвышенной простоте» [4, с. 331]. С другой стороны, «гениальность заключается в том, что познавательная способность получает значительно большее развитие, чем это необходимо воле, ради служения которой она, эта способность, первоначально только и возникла. <...> Для большей вразумительности можно сказать так: если нормальный человек состоит на 2/3 из воли и на 1/3 из интеллекта, то в гении, наоборот, 2/3 интеллекта и 1/3 воли» [4, с. 316]; таким образом, гений, «вопреки назначению интеллекта, пользуется им для восприятия объективной сущности вещей. Его голова как бы принадлежит не ему, а миру, озарению которого в том или другом смысле он и послужит» [4, с. 325]. Эту положительную активность ума в эстетическом акте Шопенгауэр называет «избытком познания» и «сознательностью», или «обдуманностью» (*Besonnenheit*). В других местах немецкий философ отмечает, что не только у гениев, но и «у всех людей, исключая разве совершенно неспособных к эстетическому наслаждению, есть некоторый дар познавать в вещах их идеи и тем самым отрешаться на мгновение от собственной личности» [3, с. 172]. Альтернативное объяснение нашей способности познавать красоту состоит в констатации онтологического тождества субъекта и объекта познания: «То, что мы все узнаем человеческую красоту, когда встречаем её... возможно лишь оттого, что та воля, чья адекватная объективация на её высшей ступени должна быть здесь оценена и найдена, эта воля есть мы сами. Только поэтому мы действительно имеем антиципацию того, что старается изобразить природа. <...> Ибо, как говорит Эмпедокл, только подобным познаётся подобное» [3, с. 195]. Это чистое познание можно называть метафизическим в том смысле, что и гений (чистый субъект), и философ верно схватывают сущность мира, однако первый передаёт её образно, второй же – абстрактно, в понятиях: «Поэта можно уподобить тому, кто приносит цветы, философа же – тому, кто даёт их квинт-эссенцию» [7, с. 5]. В более поздних текстах Шопенгауэр осторожнее высказывается относительно эстетического познания, чем в первом томе главного труда, и во многом дезавуирует собственно эстетический компонент эстетического опыта, делая содержание познания идей независимым от метафизического познания воли: «Постигнутая таким образом [в чистом созерцании] идея ещё не есть, правда, сама сущность вещи в себе, – потому что она, эта идея, возникла из познания одних только отношений, но всё же, как результат суммы всех отношений, она представляет собою истинный характер вещи, а следовательно, и полное выражение названной сущности... <...> Идеи раскрывают ещё не сущность саму по себе, а только объективный характер вещей, т. е. всё ещё только явление, и даже этот характер был бы нам непонятен, если бы внутренняя сущность вещей не была нам известна, по крайней мере в виде смутного чувства, из другого источника» [4, с. 305]. Полученное в результате этого познание имеет тот же характер правдоподобной гер-

меневтики мира, что и метафизика вообще: «Если весь мир как представление есть лишь видимость воли, то искусство – это уяснение этой видимости, *camera obscura*, которая отчётливо показывает вещи и позволяет лучше обозреть и схватывать их» [3, с. 232].

Философия искусства. Искусство в не меньшей, чем философия, степени «стремится к тому, чтобы разрешить проблему бытия» [4, с. 339] и действительно разрешает её в «каждом произведении искусства, каждой картине, каждой статуе, каждом стихотворении, каждой сцене в театре» [4, с. 339]. Объектом искусства выступает «идея в платоновском смысле и решительно ничто иное, не отдельная вещь... и не понятие» [3, с. 204], поэтому основная версия иерархии искусств находится в зависимости от иерархии идей: «У всех искусств цель только одна – изображение идей, и существенное различие между искусствами заключается лишь в том, какую ступень объективации воли представляет изображаемая идея» [3, с. 219]. Созерцанию идей, соответствующих низшим объектностям воли, соответствует чисто отрицательное удовольствие (освобождение от воли и закона основания, следовательно, от страданий); восхождение вверх по лестнице объективаций в нарастающей степени предполагает наслаждение, связанное с созерцанием как таковым.

Низшие ступени (парковое искусство и архитектура) выражают элементарные силы природы – «тяжесть, сцепление, инерцию, твёрдость, эти общие свойства камня, эти первые, самые простые, самые приглушённые зримые явления воли, генерал-басы природы, а затем, наряду с ними, свет» [3, с. 188]; это характерно для гидравлики, которая, впрочем, показывает ту же материю не в статике, а в динамике; эти искусства способствуют созерцанию не идеи, а сущности вещи, которая непосредственно раскрывается самой вещью (как здание выражает тяжесть и т. п.). То же касается артефактов: «Придерживаясь нашего взгляда, мы не можем, однако, принять утверждение Платона... что стол и стул выражают идеи стола и стула: нет, мы говорим, что они выражают те идеи, которые проявляются уже в самом материале как таковом» [3, с. 186]. Ландшафтное искусство и живописное и скульптурное изображение животных выражают их характер, соответственно присущий каждому роду. Высшая позиция в иерархии искусств – изображение родового характера человека, или *красоты*: «Человеческая красота есть объективное выражение, которое обозначает совершеннейшую объективацию воли на высшей ступени её познаваемости, идею человека вообще, полностью выраженную в созерцаемой форме» [3, с. 194]. Идею человека выражают скульптура, историческая живопись, поэзия (включая лирические песни, роман, эпос и трагедию). Искусство каждого уровня отражает противостояние воли с самой собой в соответствующей объектности.

«Особняком» по отношению к иерархии искусств и, скорее, выше неё, чем в ней, стоит музыка. Все остальные искусства «объективируют волю лишь косвенно – при посредстве идей; и так как наш мир есть не что иное,

как явление идей во множественности... то музыка, не касаясь идей, будучи совершенно независима и от мира явлений, совершенно игнорируя его, могла бы до известной степени существовать, даже если бы мира не было вовсе, чего о других искусствах сказать нельзя. Музыка – это *непосредственная* объективация и отпечаток всей воли, подобно самому миру, подобно идеям, множественное явление которых составляет мир отдельных вещей. Музыка, следовательно, в противоположность другим искусствам, есть не отпечаток идей, а *отпечаток самой воли*... вот почему действие музыки настолько мощнее и глубже действия других искусств: ведь последние говорят только о тени, она же – о существе» [3, с. 224]. Структура музыкальных произведений повторяет лестницу объективаций мира (соответственно от басов до высоких тонов), а «неисчерпаемость возможных мелодий соответствует неисчерпаемости природы в разнообразии индивидов, физиономий и жизненных путей» [3, с. 227]. По причине особенной близости музыки к вещи самой по себе метафизический характер эстетического познания именно в музыке находит своё высшее выражение: «Если бы удалось найти совершенно правильное, полное и простирающееся до мельчайших деталей объяснение музыки, т. е. если бы удалось обстоятельно воспроизвести в понятиях то, что она выражает собою, то это оказалось бы одновременно достаточным воспроизведением и объяснением мира в понятиях или было бы с ним совершенно согласо, т. е. было бы истинной философией» [3, с. 230].

Стоицизм, страдание и счастье. Эстетический опыт освобождает индивида только на краткий миг, тогда как логика системы А. Шопенгауэра требует длительного избавления от ига воли. Поиском последнего занимается практическая философия; она «представляет как самая серьёзная, потому что речь в ней идёт о человеческих поступках – предмете, который непосредственно затрагивает каждого и никому не может быть чужд и безразличен» [3, с. 233]. Этика в этом отношении – дескриптивная, а не нормативная наука: «Всякая философия всегда теоретична, потому что, каков бы ни был непосредственный предмет её исследования, она по существу своему только размышляет и изучает, а не предписывает» [3, с. 233]. Кроме того, характер неизменен, и невозможно научить желать определённым образом: «Ведь это явное противоречие – называть волю свободной и тем не менее предписывать ей законы, по которым она должна желать: “должна желать” – деревянное железо!» [3, с. 234]. Наконец, «мотивами можно вынудить к легальности, но не к *моральности*, можно преобразовать *поведение*, но не собственно *хотение*, которое одно только и имеет моральную ценность. Нельзя изменить цель, к которой стремится воля; можно только изменить путь, какому она при этом следует» [5, с. 482]. «Поэтому с нашей стороны было бы так же нелепо ожидать, чтобы наши моральные системы и этики создали доблестных, благородных и святых людей, как думать, будто наши эстетики пробудят поэтов, скульпторов и музыкантов» [3, с. 233–234].

Несмотря на это и на то, что страдание и несчастье существенны для мира, а значит, неизбежны, можно выделить четыре стратегии, предлагаемые Шопенгауэром для разрешения экзистенциальных и этических вопросов, каждая из которых в той или иной степени зависит от познания и разума. Именно благодаря разумному познанию человек «так относится к животному, как капитан, хорошо знающий свой путь и любое место на море с помощью морской карты, компаса и квадранта, к невежественным матросам, которые видят только волны да небо» [3, с. 87]. Именно дискурсивное познание позволяет примирить детерминизм и убеждение в возможности и осмысленности этики и сотериологии; ключевое понятие этой концепции – «приобретённый характер», который «есть не что иное, как возможно совершенное познание собственной индивидуальности – абстрактное, следовательно, отчётливое знание неизменных свойств нашего собственного эмпирического характера... Оно даёт нам возможность исполнять, уже сознательно и методически, ту раз и навсегда неизменную роль собственной личности, которую мы прежде осуществляли бессистемно, и под руководством незыблемых понятий восполнять в ней пробелы, созданные прихотью и слабостями» [3, с. 261]. Вместе с тем познание, составляющее приобретённый характер, достигается в пространстве и времени и, следовательно, должно быть детерминировано, но Шопенгауэр не предлагает решения этой проблемы.

Именно абстрактное познание лежит в основе первой стратегии, которая почти не имеет отношения к практике в собственном смысле, зато всецело сосредоточена на теоретическом познании, необходимом для устранения личных страхов и страданий. По существу, эта стратегия представляет собой стоическую этику, т. е. «некую диететику духа, в соответствии с которой – подобно тому как мы закаляем своё тело против действия ветра и непогоды, против всяческих неудобств и напряжений – мы должны закалить и свой дух против несчастья и опасности, против утраты и несправедливости, против коварства, измены, высокомерия и глупости людей» [4, с. 131]. Однако эвдемонизм стоицизма ложен: «Существует только одно врождённое заблуждение, и состоит оно в том, будто мы живём для того, чтобы быть счастливыми» [4, с. 534]. Устранение этой иллюзии и страха смерти достигается несколькими путями; прежде всего посредством метафизики воли, и как раз рациональное постижение последней приносит стоическое утешение, к которому и должны быть направлены помыслы: «Нельзя указать иной цели нашего бытия, кроме осознания того, что лучше бы нас не было вовсе. Это – самая важная из всех истин» [4, с. 509]. Кроме того, при смене перспективы философский пессимизм придаёт уму мудрое спокойствие, поскольку демонстрирует иллюзорность не только жизни, но и смерти и указывает на неразрушимость нашего подлинного существа – воли: «Смерть поражает только наше *познающее* сознание, между тем как

воля, поскольку она – та вещь в себе, которая лежит в основе каждого индивидуального явления, – воля свободна от всего, что основано на определённости во времени, т. е. она *непреходяща*» [4, с. 416]. По этой причине «только мелкие умы, ограниченные люди могут совершенно серьёзно бояться смерти как своего уничтожения» [4, с. 396], а индивид «столь же мало должен бояться смерти, как солнце – ночи» [3, с. 244]. Наконец, А. Шопенгауэр призывает учиться у природы той истине, что «смерть или жизнь индивида ничего не значат» [4, с. 394], а у философии – детерминизму. Соответственно, в некоторых местах немецкий философ близок к элиминации вообще всякой этики: «И так как человек сам – это природа, и притом на высшей ступени её самосознания, а природа – это только объективированная воля к жизни, то человек, если только он воспринял эту точку зрения и остановился на ней, имеет несомненное право находить себе утешение в своей смерти и смерти своих друзей – в зрелище бессмертной жизни природы, которой является он сам» [3, с. 237–238]; «индивиды сменяются, как вода в ручье, идеи же неизменны, как сам его поток, и лишь тогда они исчезнут, когда иссякнет вода» [4, с. 296].

Вторая стратегия заключается, вопреки основным установкам А. Шопенгауэра, в положительном счастье или удовлетворении, «рецепты» которого описаны с «Афоризмах житейской мудрости». Счастью и довольству способствуют финансовое, политическое и телесное благополучие, а «самый ближайший путь к счастью – весёлое настроение, ибо это прекрасное свойство немедленно вознаграждает само себя» [6, с. 237]. Не проповедуя мрачность духа, Шопенгауэр, напротив, заявляет: «Мы должны широко раскрывать свои двери веселью, когда бы оно ни являлось, ибо оно никогда не приходит не вовремя. Весёлость представляет собою прямую выгоду. Только в ней мы имеем как бы наличную монету счастья, а не банковские билеты, как во всём остальном; только она даёт немедленное счастье в настоящем и потому есть высшее благо для существ, по отношению к которым действительность облечена в форму нераздельного настоящего между двумя бесконечными временами. Поэтому приобретение и охрану этого блага мы должны ставить впереди всех других забот» [6, с. 238]. Толпа, не способная к достижению стоической мудрости и весёлости духа, также может довольствоваться неким суррогатом счастья: «Если желание и удовлетворение чередуются не слишком скоро и не слишком медленно, то это предельно уменьшает причиняемое ими страдание и делает жизнь счастливой» [3, с. 268].

Третья стратегия также связана с практически ориентированной этикой. Двумя критериями моральности поступка являются отсутствие эгоистического мотива и столь же непосредственное желание блага другому существу, сколь непосредственно наше желание блага самим себе. Шопенгауэр утверждает, что существуют только три «пружины человеческих поступков»: эгоизм, злоба и сострадание, притом первые два

импульса действуют от природы: «Исконно мы все склонны к несправедливости и насилию, так как наши потребности, наши вожделения, наш гнев и ненависть являются в сознании непосредственно» [5, с. 452]. Соответственно, всякая «подлинная, свободная добродетель имеет своё начало в сострадании» [5, с. 454] и только в нём: «Сострадание, будучи единственным неэгоистичным, есть в то же время и единственный истинно моральный импульс» [5, с. 465]. Именно в сострадании коренятся две главные человеческие добродетели – справедливости и человеколюбия, или «дух любви»: «Эгоизм и добродетель никогда не подадут друг другу руки: они составляют полную противоположность. Зато глубокую основу имеет под собою непосредственное убеждение, какое рождается у нас при созерцании благородных поступков, – убеждение, что никогда не иссякнет и не обратится в ничто тот дух любви, который побуждает одного щадить своих врагов, другого – с опасностью для жизни заступаться за человека, которого никогда раньше не видел» [4, с. 411].

Сострадание как чувство покоится на осознании индивидом тождества своей внутренней сущности с внутренней сущностью страдающего. А. Шопенгауэр считал своим величайшим открытием в истории философии ту истину, что сущность человека составляет не познание, а воля. Поэтому «думать, что познание действительно и коренным образом определяет волю, – это всё равно что думать, будто фонарь, который носит с собой ночной пешеход, является *primum mobile* [перводвигателем (лат.)] его шагов» [4, с. 184–185]. Более того, «поступать разумно и поступать добродетельно – две вполне различные вещи», «разум так же соединим с великой злобой, как и с великой добротой» [3, с. 88]. Соответственно познание тождества сущности, фундирующее сострадание, имеет не дискурсивный, а интуитивный или даже мистический характер: «Мораль и абстрактное познание вообще не в силах создать истинной добродетели: она должна вытекать из интуитивного познания, видящего в чужом индивиде то же существо, что и в собственном» [3, с. 313]; «это – познание не абстрактное, выражаемое в словах, а живое, оно находит себе выражение только в делах и жизни и остаётся независимым от догматов, занимающих при этом, в качестве абстрактного познания, разум» [3, с. 245]. Непосредственный характер этического «познания» ставит добродетельного и доброго индивида выше гения: «Глубоко благородный характер, при полном отсутствии интеллектуальных достоинств и образования, представляет собой нечто совершенное и самодовлеющее, тогда как величайший ум, отягощённый моральными пороками, неизбежно вызовет порицание. Ибо как факелы и фейерверки бледнеют и меркнут перед солнцем, так ум, даже гений, равно как и красота, тонут и темнеют в лучах сердечной доброты. <...> Ибо доброта сердца – это трансцендентное качество; она относится к порядку вещей, выходящему за пределы этой жизни, и несоизмерима ни с каким другим совершенством» [4, с. 192].

Отрицание воли к жизни. Четвёртая стратегия разрешения экзистенциальных и этических вопросов – сотериология, или учение о полном освобождении индивида от воли, приводящем к её уничтожению. Это освобождение-уничтожение называется «отрицанием воли» и противоположно её «утверждению» (т. е. действиям, способствующим проявлению воли): «[О]т^{ри}цание воли к жизни наступает в том случае, если вслед за... познанием прекращается желание, так что познанные отдельные явления уже не воздействуют тогда как мотивы, а всё выросшее из восприятия идей познание сущности мира, отражающего волю, становится *квиетивом* воли, и она таким образом свободно сама себя отвергает» [3, с. 244–245]. Если воля, посредством интеллекта познавшая предмет своего желания, продолжает стремиться к нему, то он становится для неё мотивом; если её желание в результате этого познания прекращается, то, «наоборот, это познание становится для неё *квиетивом*, который укрощает и упраздняет всякое желание» [3, с. 263]. Отрицание воли – единственный случай, когда в мире явлений проявляется свобода воли, поскольку оно влечёт за собой даже не изменение эмпирических характера и воли, а их полное упразднение и уничтожение.

Отрицание воли, или «резиньяция», происходит в результате того, что воля, в лице человека пришедшая к самосознанию и самопознанию, «ужасается» своей сущности и отрицает её: «Воля отворачивается от жизни; теперь она содрогается перед её радостями, в которых видит её утверждение. Человек доходит до состояния добровольного отречения, резиньяции, истинной безмятежности и совершенного отсутствия желаний. <...> В нём возникает отвращение к той сущности, которая выражается в его собственном явлении, его отталкивает воля к жизни, ядро и сущность этого злосчастливого мира» [3, с. 323]. Большую проблему для толкования представляет характер соответствующего познания, которое, с одной стороны, является развитием того же рода познания, которое составляет сущность гения, с другой стороны, принципиально иным типом познания, описать и постичь который мы не можем, поскольку он характерен только для того, что находится за границами всякого опыта, помимо мистического. Так или иначе, отрицание воли «уничтожает лежащую в основе явления сущность (в то время как само это явление продолжает ещё пребывать во времени), создаёт противоречие явления с самим собою и именно этим вызывает феномены святости и самоотрицания» [3, с. 247].

Однако аскеза – не единственный способ достичь состояния резиньяции: к нему приводит также «второй путь», ведущий к отрицанию воли через вынужденное, но «спасительное страдание, эту панацею от наших скорбей» [4, с. 537]; подобное страдание может быть лично испытано или, благодаря состраданию, глубоко прочувствовано. Во многих местах более поздних текстов А. Шопенгауэр близок к элиминации «первого

пути» в пользу «второго»: «Я охарактеризовал страдание как некоторого рода суррогат добродетели и святости, но здесь я должен сказать решительно: по зрелому обсуждению, наше благо и спасение больше зависит от того, что мы терпим, нежели от того, что мы делаем» [4, с. 536]; «жизнь представляется... как процесс очищения, и очищающей кислотой является боль. Когда процесс этот свершится, то предшествовавшие ему безнравственность и злоба остаются в виде шлаков» [4, с. 538–539]. Наконец, Шопенгауэр в действительности предлагает и своего рода «третий путь», а именно уже описанные выше добродетели справедливости и человеколюбия, или «чистой любви», лишённой эгоизма, поскольку они сами по себе всегда сопряжены со всевозможными страданиями и лишениями, представляют собой «постоянный пост»: «Всякая истинная и чистая любовь, даже всякая свободная справедливость вытекает уже из постижения *principii individuationis* [начала индивидуации (лат.)], и если оно выступает во всей своей силе, то влечёт за собой полное освящение и освобождение, феноменом которого служат описанное выше состояние резиньяции, сопутствующий ей невозмутимый мир и высокая радость перед лицом смерти» [3, с. 338].

Отрицание воли понимается А. Шопенгауэром и в смысле процесса, и в смысле результата. В качестве результата отрицание воли представляет собой то, что принято называть «экстазом, благодатью, восхищением, озарением, единением с Богом и т. п.» [3, с. 348]. В той мере, в которой при этом исчезает познающий субъект и вместе с ним – познаваемый объект, т. е. мир, итог отрицания воли можно также назвать «Ничто». Неразрешимым остаётся вопрос о том, действительно ли отрицание воли является более длительным и надёжным освобождением от её пут, чем эстетическое созерцание. С одной стороны, это так: «Каждое исполненное желание, отвоёванное у мира, всё-таки подобно милостыне, сохраняющей нищему жизнь сегодня, чтобы завтра он голодал снова; отречение же подобно родовому поместью: оно освобождает владельца от всяких забот навсегда» [3, с. 332]; с другой стороны, явление воли, т. е. тело, сохраняется даже после резиньяции, «поэтому в жизни святых покой и блаженство составляют лишь цвет, вырастающий из постоянной победы над волей; а почвой, его питающей, является постоянная борьба с волей к жизни, ибо долговечного покоя никто не может иметь на земле» [3, с. 333]. Последнее обстоятельство также противоречит приписываемой святым «светлой грусти».

Влияние. Учение А. Шопенгауэра оказало влияние на многих художников и писателей (Р. Вагнер, А. Стриндбург, Л.Н. Толстой, А. Фет, И. Тургенев, Г. Гессе, Т. Манн, С. Беккет, Ш. Бодлер, Х.Л. Борхес, Т. Бернхард, Х. фон Гофмансталь, Дж. Конрад, А. Жид, С. Малларме, Р. Музиль, У.Б. Йейтс и др.) и мыслителей (Ф. Ницше, Ю. Банзен, О. Дюринг, Э. Гартман, П. Дойссен, Я. Бурхард, А. Бергсон, Л. Витгенштейн, Г. Файхингер, М. Хоркхаймер, Э. Юнгер и др.).

Список литературы

1. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Прогресс-Традиция, 2018. 452 с.
2. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М.: Роузбад Интерэктив, 2014. 592 с.
3. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 495 с.
4. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 560 с.
5. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 528 с.
6. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 4 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 400 с.
7. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 5 (1, 2) / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 527 с.
8. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 383 с.
9. App U. Schopenhauers Kompass. Rorschach/Kyoto: University Media, 2011. 351 S.
10. Atwell J. Schopenhauer on the Character of the World. Berkeley: University of California Press, 1995. 225 p.
11. Birnbacher D. Schopenhauer. Stuttgart: Reclam, 2009. 140 S.
12. Cartwright D.E. A. Schopenhauer: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 575 p.
13. Cartwright D.E. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2016. 339 p.
14. Hallich O, Kofler M. (Hrsg.) Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung (Klassiker Auslegen). Berlin: De Gruyter, 2014. 221 S.
15. Hübscher A. Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen. Bonn: Bouvier, 1988. 356 S.
16. Hübscher A. Schopenhauer-Bibliographie. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann-G. Holzboog, 1981. 331 S.
17. Janaway Chr. (ed.) The Cambridge Companion to Schopenhauer. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 470 p.
18. Janaway Chr. Schopenhauer: A Very Schort Introduction. New Delhi: Oxford Univ. Pr., 2006. 137 p.
19. Janaway Chr. Self and World in Schopenhauer's Philosophy. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007. 378 p.
20. Magee B. The Philosophy of Schopenhauer. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2009. 465 p.
21. Malter R. Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1991. 476 p.
22. Malter R. Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers. Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. 149 S.
23. Philonenko A. Schopenhauer: Une Philosophie de la Tragédie. Paris: Vrin, 1999. 271 p.

24. *Schopenhauer A.* Der Handschriftliche Nachlaß / Hrsg. v. A. Hübscher. 5 Bände. Frankfurt a/M., 1966–1975.
25. *Schopenhauer A.* Gesammelte Briefe / Hrsg. v. Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987. 732 S.
26. *Schopenhauer A.* Gespräche / Hrsg. v. A. Hübscher. 2. stark erweiterte Auflage. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann; Günther Holzboog, 1971. 432 S.
27. *Schopenhauer A.* Philosophische Vorlesungen / Hrsg. v. V. Spierling. München: Piper Ver., 1986–1988.
28. *Schopenhauer A.* Sämtliche Werke / Hrsg. v. A. Hübscher. 7 Bände. Wiesbaden, 3. Aufl., 1972.
29. *Schopenhauer A.* Sämtliche Werke / Hrsg. v. P. Deussen. München: R. Piper, 1911–1942.
30. *Schopenhauer A.* Reisetagebücher aus den Jahren 1803–1804 / Hrsg. v. Ch. von Gwinner. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1923. 316 S.
31. *Schubbe D, Koßler M.* (Hrsg.) Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018. 478 S.
32. *Shapshay S.* (ed.) The Palgrave Schopenhauer Handbook. Palgrave Macmillan, 2017. 520 p.
33. *Spierling V.* (Hrsg.) Materialien zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1989. 442 S.
34. *Spierling V.* Arthur Schopenhauer zur Einführung. Hamburg: Junius, 2015. 159 S.
35. *Spierling V.* Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk. Leipzig: Reclam, 1998. 272 S.
36. *Vandenabeele B.* (ed.) A Companion to Schopenhauer. Malden, Mass.; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2016. 414 p.
37. *Young J.* Schopenhauer. Florence: Taylor and Francis, 2013. 271 p.
38. *Zimmer R.* Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger. München: Dtv, 2012. 298 S.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Alexander SATTAR

Ph.D. in Philosophy, Research Fellow.
RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: sattar@iph.ras.ru, sattar.alexander@gmail.com

THE FOUNDATIONS OF SCHOPENHAUER'S CRITICAL METAPHYSICS

The article deals with the main elements of Arthur Schopenhauer's philosophy and his brief biography. His theory of cognition in its connection with his metaphysics, views on the lack of human freedom and freedom of will, metaphysics of will and related philosophy of nature are revealed. The author analyzes the interrelation of Schopenhauer's natural philosophy and metaphysics of will with his ethical views: philosophical pessimism, moral philosophy and the doctrine of salvation. The aesthetics, philosophy of art and the doctrine of "Platonic ideas" are considered separately. The article is based on the latest foreign literature on the philosophy of Schopenhauer and reflects the point of view on the main provisions of his concept, which in recent years has become common in Schopenhauer studies.

Keywords: Schopenhauer, German Idealism, 19th century philosophy, epistemology, metaphysics, transcendentalism, aesthetics, ethics, pessimism, voluntarism

References

1. App, U. *Schopenhauers Kompass*. Rorschach/Kyoto: University Media, 2011. 351 S. (In Deutsch)
2. Atwell, J. *Schopenhauer on the Character of the World*. Berkeley: University of California Press, 1995. 225 pp.
3. Birnbacher, D. *Schopenhauer*. Stuttgart: Reclam, 2009. 140 S. (In Deutsch)
4. Cartwright, D. E. A. *Schopenhauer: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 575 pp.
5. Cartwright, D. E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2016. 339 pp.
6. Hallich, O. & Kofler, M. (Hrsg.) *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung (Klassiker Auslegen)*. Berlin: De Gruyter, 2014. 221 S. (In Deutsch)

7. Hübscher, A. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen*. Bonn: Bouvier, 1988. 356 S. (In Deutsch)
8. Hübscher, A. *Schopenhauer-Bibliographie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann-G. Holzboog, 1981. 331 S. (In Deutsch)
9. Janaway, Chr. (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 470 pp.
10. Janaway, Chr. *Schopenhauer: A Very Short Introduction*. New Delhi: Oxford Univ. Pr., 2006. 137 pp.
11. Janaway, Chr. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007. 378 pp.
12. Magee, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2009. 465 pp.
13. Malter, R. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1991. 476 pp.
14. Malter, R. *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. 149 S. (In Deutsch)
15. Philonenko, A. *Schopenhauer: Une Philosophie de la Tragédie*. Paris: Vrin, 1999. 271 pp.
16. Safranski, R. *Shopengauer i burnye gody filosofii* [Schopenhauer and the Turbulent Years of Philosophy]. Moscow: Rouzbad Interektiv Publ., 2014. 592 pp. (In Russian)
17. Sattar, A. *Istoki i genezis filosofii Shopengauera* [Origins and Genesis of Schopenhauer's Philosophy]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2018. 452 pp. (In Russian)
18. Schopenhauer, A. *Der Handschriftliche Nachlaß*, Hrsg. v. A. Hübscher, 5 Bände. Frankfurt a/M., 1966-1975. (In Deutsch)
19. Schopenhauer, A. *Gesammelte Briefe*, Hrsg. v. Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987. 732 S. (In Deutsch)
20. Schopenhauer, A. *Gespräche*, Hrsg. v. A. Hübscher, 2. stark erweiterte Auflage. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann; Günther Holzboog, 1971. 432 S. (In Deutsch)
21. Schopenhauer, A. *Philosophische Vorlesungen*, Hrsg. v. V. Spierling. München: Piper Ver., 1986-1988. (In Deutsch)
22. Schopenhauer, A. *Reisetagebücher aus den Jahren 1803–1804*, Hrsg. v. Ch. von Gwinner. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1923. 316 S. (In Deutsch)
23. Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke*, Hrsg. v. A. Hübscher. 7 Bände. Wiesbaden, 3. Aufl., 1972. (In Deutsch)
24. Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke*, Hrsg. v. P. Deussen. München: R. Piper, 1911-1942. (In Deutsch)
25. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 1, ed. A. Chanyshev. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 495 pp. (In Russian)
26. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 2, ed. A. Chanyshev. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 560 pp. (In Russian)
27. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 3, ed. A. Chanyshev. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 528 pp. (In Russian)
28. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 4, ed. A. Chanyshev. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 400 pp. (In Russian)

29. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 5 (1, 2), ed. A. Chanyshv. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 527 pp. (In Russian)
30. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 6, ed. A. Chanyshv. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 383 pp. (In Russian)
31. Schubbe, D, Koßler, M. (Hrsg.) *Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2018. 478 S. (In Deutsch)
32. Shapshay, S. (ed.) *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Palgrave Macmillan, 2017. 520 pp.
33. Spierling, V. (Hrsg.) *Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1989. 442 S. (In Deutsch)
34. Spierling, V. *Arthur Schopenhauer zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2015. 159 S. (In Deutsch)
35. Spierling, V. *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*. Leipzig: Reclam, 1998. 272 S. (In Deutsch)
36. Vandenabeele, B. (ed.) *A Companion to Schopenhauer*. Malden, Mass.; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2016. 414 pp.
37. Young, J. *Schopenhauer*. Florence: Taylor and Francis, 2013. 271 pp.
38. Zimmer, R. *Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger*. München: Dtv, 2012. 298 S. (In Deutsch)