



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



ШОПЕНГАУЭР



Б. Э. БЫХОВСКИЙ

ШОПЕНГАУЭР



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»

Москва 1975

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Быховский Бернад Эммануилович (1898 года рождения) — профессор, доктор философских наук, член научно-редакционного совета БСЭ. Работает в области истории философии и критики современной буржуазной философии. Автор одного из первых советских учебников по диалектическому материализму (1930), ряда монографий и брошюр: «Философия Декарта» (1940), «Метод и система Гегеля» (1941), «Американский персонализм» (1948), «Основные течения современной идеалистической философии» (1957), «Философия неопрагматизма» (1959), «Личность и общество» (Копенгаген, 1963), «Наука, общество и будущее» (Буэнос-Айрес, 1965), «Путь социализма» (Гавана, 1962), «Эрозия вековой философии» (1973), а также нескольких работ из серии «Мыслители прошлого»: «Фейербах» (1967), «Беркли» (1970), «Кьеркегор» (1972), «Гаспенди» (1974) и около трехсот статей. Б. Э. Быховский — лауреат Государственной премии СССР 1943 г. за авторство и редактирование трех томов «Истории философии».

© Издательство «Мысль». 1975

© Сканирование и обработка: glarus63

У всякого безумия
есть своя логика

Шекспир

ФРАНКФУРТСКИЙ ОТШЕЛЬНИК

Первая половина XIX столетия была беспокойным, тревожным периодом немецкой истории: последовавшее за французской революцией вторжение наполеоновских войск, Иенская битва 1806 г., Лейпцигское сражение 1813 г., освободительная война, завершившаяся в 1815 г. победой под Ватерлоо, деспотическая реакция «Священного союза» («Папа и царь, Меттерних и Гизо...»), сверкнувшая на мрачном фоне и беспощадно подавленная революционная вспышка 1848 г. и последовавшие за нею политические сумерки...

Но в то же время первая половина XIX столетия была эпохой расцвета философской мысли в экономически и политически отсталой, раздробленной немецкой нации,— эпохой взлета классической немецкой философии, послужившей источником и теоретической предпосылкой величайшего в истории философии революционного переворота. «Немецкая теория французской революции» принесла в эти годы свои благотворные плоды. В классической немецкой философии «революция дана и выражена в форме мысли... В Германии это начало ворвалось бурей как мысль, дух, понятие,— во Франции же — в действительность» (16, 404). А к середине века го-

лос гениальных провидцев возвестил: «Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма!» Над миром засияло яркое светило грядущего, красное знамя — «Манифест Коммунистической партии».

* * *

*

Артур Шопенгауэр родился 22 февраля в год, предшествовавший началу Французской революции. Родиной его был бывший Данциг и нынешний Гданьск, в то время (после первого раздела Польши) — «вольный город» Данциг. Отец его, коммерсант и банкир, Генрих Флорис был полуголландского происхождения, предки переселились в Гданьск в XVIII в. Мать Артура Иоганна Генриета Трозинер (двадцатью годами моложе отца) была гданьской немкой. По характеру своему и образу жизни это были два совершенно различных человека: замкнутый, строгий, угрюмый, меланхоличный отец (два его младших брата обладали психопатической наследственностью) и чрезвычайно общительная, неугомонная, жизнерадостная, неуравновешенная мать.

Перед прусской блокадой Данцига, завершившейся в 1793 г. вторым разделом Польши, родители пятилетнего Артура покинули родной город и переселились в другой «вольный город» — Гамбург, где в 1797 г. родилась его единственная сестра Аделаида. В течение четырех лет он учился в местном коммерческом училище. Долгое время он обучался (частным образом) во Франции (в Гавре) и Англии и много разъезжал по странам Европы. Впослед-

ствии в своей автобиографии, представленной им при поступлении в университет, он подчеркивал свой космополитизм и пацифизм: воспитанный как гражданин мира, он считал, что его отечество обширнее Германии, и предпочитал служить человечеству не своими кулаками, а своим мозгом (33, 8). Освободительная война против французской оккупации не вызвала у него никаких патриотических чувств.

В 1803 г. психологический контраст между родителями Артура заставил их разъехаться: отец остался в Гамбурге, а мать с сыном возвратились в Данциг. Но два года спустя, по настоятельному требованию отца, семнадцатилетний Артур также переселился в Гамбург и вынужден был приступить, вопреки своим склонностям, к обучению коммерческой практике: бухгалтерии, счетоводству, банковским операциям. Однако эти вынужденные занятия продолжались недолго. 20 апреля 1805 г. Генрих Флорис был обнаружен в канале неподалеку от дома: в приступе ипохондрии он покончил самоубийством. Началась ликвидация коммерческих предприятий Шопенгауэра. Артур избавился от тяготивших его обязанностей. Его мать с девятилетней дочерью переехала в Веймар, а он вскоре поступил сначала в готскую, а затем перешел в веймарскую гимназию, с увлечением занявшись классической филологией — изучением греческого и латинского языков и античной литературы.

Иоганна Шопенгауэр развернула обширную литературную деятельность. Опубликованные ею произведения, в особенности роман «Габриела», приобрели значительную популярность (посмертно изданное полное собрание ее сочинений

насчитывает 21 том). Ее оживленный литературный салон нередко посещали такие известные деятели немецкой культуры, как Гёте, Ф. Шлегель, философ Рейнгольд. В материальном отношении она была вполне обеспечена. Раздел наследства покойного мужа между нею и двумя детьми принес каждому из них около двадцати тысяч талеров.

Артур, обучаясь в веймарской гимназии, не жил, однако, вместе с матерью. Сохранив глубокое уважение к памяти об отце, он неприязненно относился к матери. «Мне очень трудно с тобою жить»,— писал он 13 декабря 1807 г. Унаследовав умственные способности матери, он вместе с тем унаследовал меланхолический характер отца, и, так же как для отца, для него был невыносим ее неугомный образ жизни.

Осенью 1809 г. 21-летний Артур поступил в Гёттингенский университет, где проучился два года. В первом семестре он обучался на медицинском факультете, во втором—перешел на философский факультет, где с большим усердием занимался естествознанием: физикой, химией, ботаникой. Увлечение природоведением продолжалось и на последующих семестрах: анатомия, физиология наряду с астрономией и метеорологией были средоточием его занятий. Он прослушал также курс антропологии. Но на втором году обучения у него пробудился интерес к философии: его увлекли «божественный Платон» и «изумительный Кант». «Философия,— писал он матери 8 сентября 1811 г.,— это высокая альпийская дорога, к ней ведет лишь крутая тропа с острыми камнями и колючими шипами; она единственная и становится тем пустыннее, чем круче по ней восходишь...».

Увлечение философией побудило Артура покинуть Гёттинген и в 1811 г. вступить на крутую философскую тропу Берлинского университета. Но властители дум тогдашних студентов философии не оправдали его ожиданий. И Фихте и Шлейермахер разочаровали его. Это, пренебрежительно отзывался он о лекциях Фихте, не «наукоучение», а «болтология»*. В то же время он не прекращал свои занятия естествознанием, посещая лекции по курсам химии, магнетизма и электричества, зоологии, энтомологии, физиологии. В области же философии он начал задумываться, памятуя о Платоне и Канте, о своем собственном тернистом пути на ее крутую вершину.

Начало освободительной войны, отступление наполеоновских оккупантов из России на немецкую территорию, майская битва при Лютцене несколько не вдохновляли Шопенгауэра. Он покинул Берлин, поселился в Рудольфштадте — подальше от военных операций — и всецело погрузился в работу над своей диссертацией. «Я,— писал он впоследствии,— даже при всей этой военной шумихе остался верен музам... Моя настоящая и подлинная жизнь — это мои философские занятия, которым я всецело подчинил все остальное...» (Письмо К. Боттигеру от 24 апреля 1814 г.).

Он быстро завершил свою диссертацию, представил ее в Иенский университет и 2 октября 1813 г. получил диплом доктора наук, после чего вернулся к матери в Веймар. Там он познакомился с Гёте и приобщился к проводившимся в

* Непереводаемая игра слов: Wissenschaftlehre — Wissenschaftleere.

то время великим поэтом и мыслителем исследованиям о цвете. Результатом его работы был (опубликованный им в 1816 г.) трактат «О зрении и цветах»*. Хотя, подобно Гёте, Шопенгауэр отвергал взгляды Ньютона по этому вопросу, его трактовка не совпадала и со взглядами Гёте — на его понимании зрительных восприятий явно сказывались его философские воззрения. Когда Шопенгауэр в беседе с Гёте однажды заявил, что Солнечная система — это наше представление, и света не было бы, если бы мы его не видели, Гёте пристально взглянул на него своими глазами Юпитера и сказал: «Нет, вас не было бы, если бы свет вас не озарял» (41, 42).

Однако долго оставаться в Веймаре Шопенгауэр не мог. Его неуживчивость с матерью осложнялась еще более раздражавшими его повседневными встречами с сожителем матери, незаконным «отчимом» Ф. фон Мюллером, само присутствие которого в доме оскорбляло его. В 1814 г. он переехал в Дрезден.

К этому времени относится увлечение Шопенгауэра древнеиндийской философией. Разочаровавшись в современных течениях европейской философии, он с упоением погружается в изучение брахманизма: Вед, Упанишад. Эти учения послужили вслед за платонизмом и кантианством третьим, притом доминирующим, источником его, окончательно сложившегося в этот период, мировоззрения.

Четырехлетнее пребывание Шопенгауэра в Дрездене было насыщено упорной, напряженной работой над его основным философским трудом,

* Этот трактат был впоследствии издан Шопенгауэром также в латинском переводе.

содержащим всестороннее изложение его ново-
явленной философской системы. Все последую-
щие произведения были не чем иным, как даль-
нейшим отстаиванием, обоснованием, разработ-
кой и уточнением основоположений этого
завершенного в 1818 г. тридцатилетним автором
opus majus: «Мир как воля и представление».

«Мой труд,— писал Шопенгауэр издателю
Брокгаузу 28 марта 1818 г.,— представляет со-
бою, таким образом, новую философскую систе-
му, притом новую в полном смысле слова: не
новое изложение уже существующего, а в выс-
шей степени взаимосвязанный новый ряд мыс-
лей, которые до сих пор еще никогда не прихо-
дили в голову ни одного человека. Работа эта
в равной мере далека как от высокопарного, пу-
стопорожного и бессмысленного словоблудия
новой философской школы, так и от многослов-
ной плоской болтовни докантовского периода».

То был год вступления Гегеля на кафедру
Берлинского университета. Год рождения Карла
Маркса.

По завершении этой всецело поглощавшей
Шопенгауэра работы самодовольный творец но-
вой философской системы совершил увесели-
тельное путешествие со своей (не первой и не
последней) любовницей («моей Дульциней») в
Венецию. Затем он возвратился в Дрезден, по-
дав заявление о принятии его преподавателем
безотрадно покинутого им ранее Берлинского
университета. 21 февраля 1820 г. он был зачис-
лен приват-доцентом и, прибыв в прусскую сто-
лицу, 23 марта прочел перед коллегами свою
пробную лекцию о принципе причинности, после
которой присутствовавший на лекции Гегель за-
дал Шопенгауэру иронический вопрос по поводу

его утверждения, что животные в своем поведении руководствуются мотивами. Несколько дней спустя, согласно традиции, новый приват-доцент прочел на латинском языке лекцию о значении и ценности философии.

24 семестра числился Шопенгауэр приват-доцентом Берлинского университета, но преподавал он в нем лишь первый семестр, самонадеянно назначив свои лекции три раза в неделю в те самые дни и часы (от двенадцати до часа), когда читал и Гегель. Но посещали его лекции не более четырех-пяти студентов (трое из них — медики). А объявленные в последующие двадцать три семестра курсы его лекций на тему «Основположения философии, или всеобщая теория познания» не состоялись за отсутствием слушателей.

«Что я здесь имею? — писал Шопенгауэр Ф. Г. Озауну (20 апреля 1822 г.). — Нет даже слушателей в таком количестве, чтобы стоило труда. Живу я дорого и плохо и вообще не люблю это гнездо». Безотрадное пребывание в Берлине несколько оживлял его продолжительный роман с хористкой берлинской оперы Каролиной Рихтер (псевдоним: Медон). Зато скандальная история с другой Каролиной — его соседкой по квартире, 47-летней швеей Маркет — долгие годы отравляла его существование. В 1821 г., озлобленный шумом, зачастую доносившимся из ее комнаты, он однажды, встретив соседку, так толкнул ее с лестницы, что полученные от падения ушибы искалечили ее. После длительного судебного процесса Шопенгауэру пришлось не только уплатить 300 талеров за ее лечение, но в течение двадцати лет платить ей алименты за нетрудоспособность. «Obit anus, obit opus» (спа-

дает бремя, старуха умирает),— воскликнул он, узнав о ее смерти.

В конце августа 1831 г., когда в Берлине возникла эпидемия холеры (от которой погиб ненавистный Шопенгауэру Гегель), он наконец после долголетнего томительного и бесплодного пребывания покинул этот безотрадный для него город. «Я благодарен холере,— писал он много лет спустя Ю. Фрауенштедту,— за то, что 23 года тому назад она изгнала меня оттуда...» (письмо от 9 апреля 1854 г.). На этом завершилась университетская карьера Шопенгауэра. Поселившись во Франкфурте-на-Майне, он в продолжение 27 лет, до конца своей жизни, оставался там, ведя, предоставленный самому себе, затворническую, одинокую жизнь отставного приват-доцента.

Ему исполнилось уже 43 года. Ни университетская деятельность (вернее, вынужденная бездеятельность), ни литературное творчество не принесли ему признания и известности. На своей философской «альпийской вершине» он оставался в полном одиночестве.

Из 500 экземпляров изданной в 1813 г. диссертации десять лет спустя 350 остались нераспроданными. Из 800 экземпляров его основного труда за полтора года было продано лишь 100. Оставив для продажи 50 экземпляров, издатель превратил все остальные в макулатуру. «Полное пренебрежение, которому подверглись мои труды,— писал Шопенгауэр в своих франкфуртских «Размышлениях» в 1832 г.,— доказывает либо то, что я не был достоин современности, либо наоборот. В том и другом случае это значит: «The rest is silence...» (дальнейшее — молчание)» (41, 82).

Как правило, историки философии уделяют очень мало внимания личным особенностям, чертам характера и образу жизни «героев» своих исследований, ограничиваясь минимальными биографическими данными. Шопенгауэр — редкое исключение. Его скверный, несносный, строптивый характер и нелюдимый образ жизни стали предметом многочисленных воспоминаний его современников и излюбленной темой многих его биографов.

«Уже в семнадцатилетнем возрасте... я был настолько проникнут горестью жизни, как Будда в своей молодости, когда он узрел болезнь, старость, страдания и смерть», — гласит рукопись Шопенгауэра «Книга о холере» (41, 17). Глубокий пессимизм омрачал все его существование. Он был мрачным, угрюмым, раздражительным. В письме к Гёте от 3 сентября 1815 г., задолго до своих университетских и литературных злоключений, он пишет о своей ипохондрии.

Материально он был вполне обеспечен и никогда не нуждался в средствах существования. «Благодаря небу и моему отцу я обладаю значительным и надежно сохраняющимся капиталом, — писал он после получения своей доли наследства, — которым могу располагать в любой момент...» (4, 64). А «обладать со дня рождения состоянием, дающим возможность жить, хоть бы без семьи, только для самого себя, в полной независимости, т. е. без обязательного труда, — это неоценимое преимущество» (8, 48). До старости лет он сохранил свое здоровье.

«В 72 года,— сообщает он в письме к Оттилии фон-Гёте,— я по-прежнему совершенно здоров и, благодаря моей очень быстрой и легкой походке, все еще подвижен... Я могу таким образом дожить до глубокой старости, если тем временем ничего не случится» (4, 186). Он читал без очков («даже при слабом освещении»), и лишь слух его стал несколько хуже.

Но это несколько не умаляло его депрессивного, пессимистического умонастроения, которое с годами все больше возрастало.

Он был насквозь пропитан эгоцентризмом. То был поистине «птолемеевский» эгоцентризм. И хотя мир упорно не вращался вокруг него, именно поэтому он не желал вращаться вокруг мира, самоуглубленно сосредоточившись на своем собственном Я. Самомнение, самонадеянность, амбиция и претенциозность его были беспредельны. Равных ему не было — в этом он никогда несколько не сомневался... «Почти все,— писал он за полгода до смерти,— имеют какой-либо непреодолимый или хронический порок (Uebel); я наблюдаю это ежедневно. А я — нет» (34, 126). Его не превозносят. Лекции его не посещают. На его книги нет спроса. Это вызывает у него лишь презрение к людям, недостойным его, неспособным воздать ему должное. Ведь книга, по его словам, подобна зеркалу: «Когда осел глядит в него, он не может увидеть в нем ангела» (49, 223).

Он крайне неуживчив. Он живет в окружении «двуногой породы обезьян» (zweibeinige Affengeschlecht) (К. Розенкранцу, 12.VII.1838), осыпаемых им едкими, язвительными сарказмами. Лучше быть от них подальше. Он живет в полном одиночестве. Подальше от родных. Хо-

лостяк*. Всячески избегает общения и дружбы. Никому не доверяет. Даже обедая в ресторане, он издевается над застольными соседями. «Новых знакомств с учеными я стараюсь по возможности избегать, в особенности с работающими по моей специальности; все они поголовно меня ненавидят от всего сердца, в этом отношении сходятся все, в остальном расходящиеся между собой», — пишет он (4, 90). Вопреки его уверениям: «То, что я думаю, что пишу, представляет для меня ценность и это мне важно; а то, что происходит лично со мною, что касается меня самого — это имеет второстепенное значение и я отношусь к этому с насмешкой» (4, 29). Его приводила в негодование, в бешенство дискриминация его учения официальными, университетскими философами: «Для меня легче, если черти будут есть мое тело, чем если профессора станут грызть мою философию» (20, 60).

В знаменитой в свое время книге «Гениальность и помешательство» Чезаре Ломброзо в главе «Гениальные люди, страдавшие умопомешательством» приводит Шопенгауэра в качестве яркого примера мыслителя, одержимого манией преследования. «Он жил всегда в нижнем этаже, чтобы удобнее было спастись в случае пожара, боялся получать письма, брать в руки бритву**, никогда не пил из чужого стакана, опасаясь заразиться какой-нибудь болезнью... Исключительной и постоянной заботой его было

* По словам Шопенгауэра, на нашем моногамном полушарии жениться — значит лишиться половины своих прав и удвоить свои обязанности.

** Брился он все же сам: «Я не доверил бы свою шею бритве в чужих руках» (49, 223).

собственное Я, которое он старался возвеличить всеми способами...» (20, 60). Впрочем, сам Шопенгауэр, убежденный в «сродстве гениальности с безумием» (8, III, 359), не возражал бы Ломброзо, причислявшему его к гениальным безумцам: «Что у гениальности и безумия есть стороны, коими они сходятся и даже переходят друг в друга,— было часто замечаемо...» (6, 195).

Ничто не было столь чуждо Шопенгауэру, как общественная, а тем более политическая деятельность. Об этом он прямо заявлял еще в письме М. Лихтенштейну (декабрь 1819 г.), считая унижением собственного достоинства «серьезное применение своих духовных сил к предоставляемой мне столь узкой и незначительной сфере, как современные условия некоего данного времени или определенной страны». Он был твердо уверен, будто «нельзя одновременно служить миру (*der Welt*) и истине» (Фрауэнштедту, 21.VIII.1852), противопоставляя философское творчество общественной деятельности.

Современность отвернулась от него, и он повернулся спиной к современности, замкнулся в себе, в свои философские раздумья. «Я живу как отшельник, целиком и полностью погружившись в свои изыскания и занятия»,— писал он Г. В. Лабесу (30.V.1835). «Кто не любит одиночества — тот не любит свободы, ибо лишь в одиночестве можно быть свободным» (8, 131). Большую часть дня проводил он в кабинете своей двухкомнатной квартиры, поглощенный писанием и чтением. Его окружали бюст Канта, портрет Гёте, тибетская статуя Будды, 16 гравюр на стенах с изображениями собак и книги, книги, книги... 1375 томов хранилось в его библиотеке. «Не будь на свете книг, я давно при-

шел бы в отчаяние...» — признавался он (41, 105).

Образ жизни Шопенгауэра был монотонным и однообразным. Он придерживался строгого режима. Надев старомодный фрак и аккуратно повязав шею белым бантом, он в установленный час шел обедать в близлежащий ресторан. Совершал длительные прогулки, на ходу разговаривая с самим собой. Его сожителем и постоянным спутником был белый пудель Атма (брахманское: духовное первоначало, «самость»). Шопенгауэр-младший, — называли его соседи. «Эй ты, человек!» — бранил своего пса Шопенгауэр*. По вечерам философ отдыхал, играя на флейте, а перед сном читал произведения античных поэтов (многие из которых он знал наизусть). Но наибольшее удовольствие доставляло ему чтение «Дупнекхата» — 50 отрывков из Упанишад**.

Так шли год за годом, десятилетие за десятилетием монотонной, безрадостной жизни. «Вы знаете, что я никогда не был особенно общителен, а теперь я живу еще более замкнуто, чем когда бы то ни было», — делился он в последний год жизни с невесткой Гёте (4, 186). Ему «выпало счастье жить более среди книг, чем между людей...» (7, III, 190).

Но никакие неудачи, никакие провалы не сломили его настойчивости, его непреодолимого стремления отстаивать свои убеждения. Шопен-

* После смерти Атмы Шопенгауэр установил в своей комнате гипсовое изображение головы своего покойного друга и завел себе его коричневого преемника.

** В латинском переводе Анкетиль-Дюперрона (1809 г.) с персидского перевода с санскрита.

гауэр не сдавался. Упорно, непрестанно, неутомимо продолжал он свою работу, ведя непримиримую борьбу против своих идеологических противников. Его не печатали, не читали, не слушали. Его сочинения, как правило, игнорировали. Он видел в этом «заговор профессоров» против него. «Господа профессора совершенно правильно усмотрели, что единственное средство для борьбы с моими сочинениями — это сделать их тайной для публики путем глубокого замалчивания...» (5, III, 4). Крайне редко, в исключительных случаях, появлялись резко критические отзывы о его произведениях (например, рецензия Ф. Э. Бенеке на «Мир как воля и представление»).

Но этот антагонист всей классической философии отнюдь не был графоманом, заурядным писакой, невежественным путаником. Как бы отрицательно мы ни относились к его воззрениям, нельзя не признать, что это был весьма одаренный человек с разносторонней эрудицией, обширными познаниями и большим литературным мастерством. Он не только внимательно следил за ненавистной ему послекантовской немецкой философией, но и хорошо знал античную, английскую, французскую философскую литературу. Он обладал основательными познаниями в различных областях естественных наук и с полным правом утверждал: «Всю мою жизнь я непрестанно следил за достижениями всех этих наук и изучал их основные произведения...» (И. Фрауенштедту, 12.X.1852 г.). А его основной замысел — синтез достижений западноевропейской философии с откровениями восточной религиозно-философской мысли — потребовал от него тщательного изучения ведизма, брахманиз-

ма и буддизма*. «Изучение Упанишад было утешением моей жизни и будет утешением, когда я буду умирать» (25, II, 573). Весьма скудными и убогими были, однако, его социально-экономические и политические знания. Шопенгауэр в совершенстве владел многими, новыми и древними, языками. Он предлагал различным издателям свои переводы: Гёте — на английский язык, художественных произведений — с французского, итальянского, испанского, философских работ Джордано Бруно, Юма, с испанского этического сочинения Б. Грациано. Однако все его предложения отклонялись издателями.

Деятнадцать лет спустя после выхода в свет основного труда Шопенгауэр добился опубликования (не у Брокгауза) в 500 экземплярах, без оплаты авторского гонорара, своего нового философского произведения «О воле в природе». Увы, через год из них было продано лишь 125 экземпляров.

Первый проблеск света в философской биографии Шопенгауэра мелькнул в 1839 г., на пятьдесят втором году жизни: представленная им на конкурс, объявленный Норвежской королевской академией, работа «О свободе человеческой воли» была удостоена первой премии. Но в следующем году его работа «Об основе морали», хотя она была единственной представленной на конкурс, объявленный Датским королевским научным обществом, премии не получила. Позднее,

* Среди других изученных им работ он ссылается также на «Архив научных знаний в России» и исследования петербургского ученого И. И. Шмидта («этого превосходного ученого» и «самого основательного в Европе знатока буддизма»), в том числе на его речь в Петербургской академии в сентябре 1830 г.

издав совместно обе эти работы, Шопенгауэр сопровождал это издание предисловием с язвительными замечаниями в адрес копенгагенских судей.

Лишь через четверть века после выхода в свет своего главного труда Шопенгауэру удалось убедить Брокгауза издать также многолетний плод его неустанной работы — объемистый второй том, в котором, параграф за параграфом, даны обстоятельные комментарии и обоснование философских положений, первоначально изложенных в первом томе «Мира как воли и представления». Этот том был издан (как всегда без оплаты авторского гонорара) тиражом в 750 экземпляров наряду со вторым изданием давно забытого первого тома (500 экземпляров). «Это, во всяком случае, лучшее из всего того, что я написал», — уверял автор своего издателя (7 мая 1843 г.).

Наконец, на седьмом десятке, в 1851 г., после того как три издателя отказались от публикации, Шопенгауэр дождался «дня рождения своего последнего детища» (Фрауенштедту, 23 октября 1850 г.) — своей разносторонней работы «Парерги и паралипомены», «побочные» и «оставшиеся» сочинения, объемлющей рассуждения на самые разнообразные темы, привлекавшие его размышления и раздумья. Эта работа, несмотря на его восклицание: «Как велика бездна между народом и книгами!» (7, III, 191), написана более популярно и доступна для более широкого круга читателей, а не только для специалистов в области философии.

Впрочем, все произведения Шопенгауэра написаны по-иному, нежели труды его классических современников. Независимо от их идейно-теоре-

тического содержания они написаны с большим литературным мастерством, ярко, живо, темпераментно. Он искусно иллюстрирует свои мысли наглядными образами, эффектными цитатами, саркастическими выпадами против инакомыслящих. Особенно велико его афористическое мастерство. Вся его стилистическая манера — прямая противоположность царившему в тогдашней немецкой философии туманному, выпренному, заумному метаязыку. И как бы мы отрицательно ни оценивали его воззрения по существу, в стилистическом отношении нельзя не воздать ему должное. «Нет ни одного мыслителя в философской литературе всех народов, — с восхищением писал неокантианец Виндельбанд, — который сумел бы формулировать философскую мысль с такой законченной ясностью, с такой конкретной красотой, как это мы видим у Шопенгауэра» (14, II, 285). Даже тех, для кого совершенно неприемлемы и нетерпимы его взгляды, его литературное мастерство убеждает в том, что «можно весьма серьезно философствовать, не будучи ни непонятым, ни скучным» (5, III, 144). Марксистский историк и философ Франц Меринг, «со страстной антипатией» относившийся к учению Шопенгауэра, признавал, что «Шопенгауэр несомненно принадлежит к величайшим художникам немецкой прозы» (21, 254). Сам философ, само собой разумеется, с гордостью отзывался о собственных сочинениях; «Ибо я не многописака (только переведенные на русский язык его сочинения заполняют 2500 убористых страниц. — Б. Б.), не фабрикант компиляций, я не пишу ради гонорара и не рассчитываю на то, чтобы своими книгами заслужить одобрение министра... Кто хочет меня узнать и

понять, не должен оставить непрочитанной ни одной строки из моих произведений» (5, II, 475).

Эрудиция и литературное мастерство Шопенгауэра, тот неоспоримый факт, что он в совершенстве владел опасным оружием борьбы — как мы убедимся во всем последующем изложении — против прогрессивной философской и общественной мысли, обязывает нас к самому серьезному и основательному опровержению и разоблачению несостоятельности и реакционности столь умело пропагандируемых им реакционных идей.

За приведенными нами словами Шопенгауэра о нежелании угождать министру кроется не что иное, как неприязнь к легальной университетской философии, а за его отвращением к общественной деятельности — злостный политический консерватизм. Об этом недвусмысленно свидетельствует его враждебное отношение к революции 1848 г. В то время как лишенный за свои радикальные воззрения права преподавания и вынужденный жить и творить в деревенском изгнании Людвиг Фейербах был вдохновлен и окрылен революционным подъемом, франкфуртский отшельник с нескрываемым ожесточением проклинал революционных «каналей», «сброд». «Духовно мне пришлось в течение этих четырех месяцев тяжело страдать в страхе и заботах: под угрозой находилась всякая собственность, даже весь законный порядок!» (Фрауенштедту от 11.VI.1848). Для Шопенгауэра «все революционные порывы, все стремления избавиться от традиционных установлений воплощают не что иное, как разнуздание звериной природы человека...» (41, 96). В письме к Фрауенштедту, вспоминая о баррикадах и уличных боях во

Франкфурте-на-Майне 18 сентября 1848 г. («что мы пережили!»), он сообщает о том, как отрадно было, когда в его дом вошли «достойные друзья» — 20 прусских солдат под командой офицера, стрелявшие из его окон по повстанцам (письмо от 2 марта 1849 г.). Впоследствии он произносил тост за душиителя восстания «благородного князя Виндишгретца». Единственным достижением революции он, с обычной язвительностью, признавал то, что после нее... изменились номера домов (Фрауенштедту от 26.IX.1851). Первый пункт его предсмертного завещания предусматривал сумму, предназначенную «для организованных в Берлине фондов по оказанию поддержки ставших инвалидами прусских солдат, участвовавших в восстановлении в Германии законного порядка во время бунтарских и повстанческих сражений 1848 и 1849 гг., а также для членов семьи тех из них, кто погиб в этих боях» (41, 97). Политический облик «аполитичного» философа предстает наглядно — во всей его неприглядности.

А между тем идеологическая ситуация, обострившаяся в результате политического размежевания, упадочные настроения в одних и озлобление в других общественных слоях, возникшие после поражения революции, создали духовную атмосферу, благоприятствующую распространению пессимистического умонастроения, проповедовавшегося франкфуртским философом. Появились приверженцы, нашедшие здесь мировоззрение, соответствующее духу времени. «...Реакционное направление времени,— констатировал в своей монографии о Шопенгауэре Кuno Фишер,— шло ему на пользу и способствовало его превознесению» (33, 98).

В 50-х годах началось оживление вокруг десятки лет прозябавшей философии, извлеченной из мрака забвения. «И лишь тогда, когда после неудачи своей революции она (немецкая буржуазия.— Б. Б.) впадала в состояние весьма не исторического похмелья,— тогда впервые философия Шопенгауэра стала излюбленным молитвенником ее житейской мудрости» (23, 35). Никогда ранее не упоминавшегося историками философии Шопенгауэра И. Э. Эрдман попросил прислать автобиографию для второго тома своего «Развития немецкой спекуляции, начиная с Канта» (1852 г.). В вышедшей в том же году в Лейпциге «Генетической истории философии со времен Канта» К. Фортлаге 16 страниц было уделено учению Шопенгауэра. В 1856 г. Бреславльский университет объявил конкурс на тему «Философия Шопенгауэра». А в следующем году в Боннском и Лейпцигском университетах уже читались курсы лекций на эту тему (одним из лекторов был иезуитский каноник).

«В конце концов,— приводит в своей рукописи «*Senilia*» Шопенгауэр слова Петрарки: — «Все это преодолено — закат моей жизни стал зарей моей славы» (41, 114). На немецкой философской сцене началось разыгрывание первого акта его «Комедии славы». «Вопреки многолетнему сплоченному противодействию профессоров философии я наконец-то пробился...» (там же, 110), — писал за несколько недель до своей смерти герой этой трагикомедии, ибо при любом к нему отношении никак нельзя согласиться с тем, что Шопенгауэр был «одним из самых счастливых когда-либо живших людей...» (34, 132). Первый акт этой трагикомедии славы закончился 21 сентября 1860 г.: семидесятидвух-

летний философ — незаурядный, экстравагантный, эксцентричный пессимист — в последний раз тяжело вздохнул после одолевшего его воспаления легких, покинув мир и как волю и как представление.

Вторым пунктом духовного завещания Шопенгауэра были авторские права на его произведения, а третьим — сумма, выделенная на обеспечение преемника Атмы — коричневого пса.

ФИЛОСОФСКИЙ ДЕБЮТ

Докторская диссертация Шопенгауэра «О четверояком корне закона достаточного основания» в 1847 г. была издана вторым, доработанным и расширенным изданием. В предисловии к своему главному труду Шопенгауэр указывал, что без знакомства с этой работой совершенно невозможно как следует его понять, она является необходимым введением и содержание ее «всюду здесь предполагается настолько, как если бы находилось в самой книге» (6, XII).

Закон достаточного основания служит основанием всей его системы. Это всеобщий закон всякого бытия и познания. На нем зиждутся все науки. Так как ничто не существует без основания для своего бытия, оно является тем самым и законом основания познания, принципом всякого объяснения: «Объяснить какую-нибудь вещь — значит свести ее данное содержание, или связь, к какой-либо форме закона основания...» (5, I, 137). Коль скоро все имеет свое основание, «то почему можно назвать матерью всех наук» (5, I, 6).

Однако все то, чему до сих пор учили о законе достаточного основания, не удовлетворяет Шопенгауэра. Первостепенно важным является различие между основанием познания и осно-

ванием бытия (причиной). Аристотель до известной степени обнаруживает правильный взгляд на этот коренной вопрос, но «до совершенно ясного сознания этой разницы он еще не дошел» (5, I, 8). Не дали удовлетворительного решения этого вопроса ни Декарт, ни Спиноза, ни Лейбниц, ни Юм. К правильному его решению вплотную подошел лишь Кант, но «противники Канта» (к которым Шопенгауэр относит и его классических продолжателей) вроде Шеллинга извратили его понимание, договариваясь до «легкомысленной и вздорной болтовни», которая не заслуживает места «среди мнений серьезных и честных исследователей» (5, I, 21). Однако, заключает Шопенгауэр, как ни важно различие двух применений закона достаточного основания — одного к суждениям, другого — к изменениям самих вещей, — есть слишком много примеров того, что «выражения *основание* и *причина* смешиваются и употребляются безразлично» (5, I, 139).

На чем покоится наше убеждение в достоверности и универсальности закона достаточного основания, этой архимедовой точки опоры всего познания? Имеем ли мы достаточные основания для уверенности в непререкаемой истине закона достаточного основания? Ответ Шопенгауэра на этот вопрос (как и многое другое в его рассуждениях) является неожиданным: нет и быть не может. В специальном параграфе «О доказательствах этого закона» он утверждает, что «искать отдельного доказательства для закона достаточного основания — это особенно странное заблуждение, которое свидетельствует о недостатке сообразительности» (5, I, 22). Любое доказательство предполагает *доказательность*, т. е. уже

руководствуется законом достаточного основания. Тем самым ищущий такого доказательства попадает в заколдованный круг — он требует доказательства для права требовать доказательства. Поскольку закон основания является принципом всякого объяснения, самый этот закон «не поддается дальнейшему объяснению, — ибо нет принципа, который объяснял бы принцип всякого объяснения» (5, I, 137)*. Отсюда один шаг до утверждения, что «не существует познания познания» (5, I, 124). Такое словосочетание — либо тавтология, либо *contradictio in se*: невозможно, чтобы познающий субъект отделился от познания и все-таки познавал при этом познание. Однако на деле, своей собственной философской практикой, Шопенгауэр опровергает это отрицание им металогикки, гносеологии: наряду с метафизикой его философское учение вслед за Кантом придает все же перво-степенное значение признанному им непознаваемым познанию познания. Что же такое вся его «дианойология», как не познание познания?

Закон достаточного основания обнаруживает всевозможные связи и отношения, принимающие различные формы согласно различию рассматриваемых объектов познания. Лежащие в его основе разновидности отношений являются кор-

* Шопенгауэр предвосхищает здесь более чем за столетие знаменитую теорему Гёделя, согласно которой аксиомы логически недоказуемы и непроверяемы. Здесь уместно напомнить о постановке этого вопроса Лениным, преодолевающей ограниченность чисто логического доказательства: «Практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом» (2, 38, 181—182).

нем этого закона. Все наши представления находятся между собой в закономерной связи, в силу которой ничто не существует само по себе, изолированно, как отдельное и независимое.

Говоря об объектах познания, Шопенгауэр употребляет это понятие в кантовском смысле. Заявляя, что «наше познающее сознание... распадается на субъект и объект и, кроме них, не содержит в себе ничего», он тут же добавляет: «...быть объектом для субъекта и быть нашим представлением — это одно и то же. Все наши представления — объекты субъекта, и все объекты субъекта — наши представления» (5, I, 23—24). Признание того, что всякое познание неизбежно предполагает субъект и объект, он сопровождает пояснением: быть субъектом значит то же самое, что иметь объект, и точно так же «быть объектом значит то же, что быть познаваемым со стороны субъекта» (5, I, 125) — без субъекта нет и объекта. Таким образом, идеалистическая направленность философии Шопенгауэра заложена уже в самом его понимании корня фундаментального закона достаточного основания. «Сказать ли: нет более чувственности и рассудка, или: мир кончился,— это одно и то же», — гласит четкая и выразительная формула его диссертации (5, I, 125—126).

Тем самым лежащий в основе всего нашего познания закон — это «закон трансцендентальный, прирожденный нашему разуму» (5, I, 3). Подводя итоги своей диссертации, в параграфе «Два главных результата» Шопенгауэр закрепляет свой тезис: «Закон основания во всех своих формах априорен» (5, I, 138). Это в равной мере относится к обеим формам этого закона: как к физической причине и действию, так и к логи-

ческому основанию и следствию. В предисловии к своему основному труду Шопенгауэр вновь убеждает читателя, что закон основания — это «не что иное, как форма, в коей постоянно обусловленный субъектом объект, какого бы рода он ни был, всюду познается, поскольку субъект является познающим индивидуумом» (6, XIII). Без этого убеждения нельзя приступить к предлагаемому им методу философствования.

Утвердив основоположный закон, объемлющий все возможные виды отношений между объектами познания, Шопенгауэр устанавливает классификацию основных типов этих отношений, выделяющихся в отличные одна от другой, разнородные группы. Все, что может стать для нас объектом («то есть, значит, все наши представления»), расчленяется им на четыре класса, анализу которых посвящен его трактат. Подобно тому как не существует *треугольника вообще*, а различные виды *треугольника* (остро-, прямо-, тупоугольные и т. д.), так же не существует и *основания вообще*, а каждое основание принадлежит к одному из четырех возможных его видов. «Вот почему я и стараюсь в этом трактате представить закон достаточного основания как суждение, которое имеет четвероякую основу — не четыре различные основы... а одну основу, являющуюся в четырех видах, или, как я ее образно называю, четвероякий корень» (5, I, 97). Причем каждая отрасль знания, «каждая наука имеет своей путеводной нитью какую-нибудь одну форму закона основания преимущественно перед другими» (5, I, 137).

Исходя из этой четвероякой классификации, Шопенгауэр приступает к исследованию каждо-

го из корней в его своеобразии и соответствующей им «четвероякой необходимости».

Первым корнем является физическая необходимость по закону причинности, в силу которой «лишь только наступила причина, действие не может не произойти» (5, I, 135). Корень ее — закон достаточного основания становления (*principium rationis sufficientis fiendi*), которому подчиняются все объекты, являющиеся в эмпирическом представлении и составляющие всю эмпирическую реальность. В этом своем проявлении закон выражается во всяком изменении и имеет дело исключительно с ним и ни с чем другим.

Закон достаточного основания выступает здесь в форме закона причинности, неотъемлемой от наших представлений, неизбежно осуществляемых в пространстве и времени. Но пространство и время, согласно Канту, — это имманентные формы нашей чувственности, априорные формы сосуществования и последовательности. Эти формы чувственности соединяются и познаются, будучи опосредованы рассудком, привносящим в них трансцендентальную категорию, обуславливающую восприятие причинности. Стало быть, «закон причинности познается нами а priori и поэтому трансцендентален, относится ко всякому возможному опыту и не имеет исключений» (5, I, 36), его творит рассудок из «сырого материала» чувственности. Время, пространство и причинность, таким образом, не проникают в наше сознание извне, а являются делом рассудка, оперирующего присущими чувственности ощущениями. Рассудок — «творец-художник», которому чувства, как «простые работники», подносят материал (там же, 70). Все

это доказывает «врожденную априорность причинного закона» (там же, 81), этого первого корня закона достаточного основания, и поэтому «мы не в праве значение этого вытекающего из самого устройства нашей познавательной способности основного закона распространять также и вне последней и независимо от нее, как самодовлеющий и вечный порядок мира и всего бытия» (там же, 84).

Сказанное о первом корне закона достаточного основания уже не оставляет ни малейшего сомнения в том, что диссертация Шопенгауэра пропитана идеализмом и острим своим направлена против допущения *объективной реальности причинности*, «этой властительницы всех и всяких изменений» (5, I, 41), а тем самым против объективной реальности всякого изменения и становления. Чтобы не оставлять в этом ни малейшего сомнения, сам Шопенгауэр заявляет: «Надо быть покинутым всеми богами, для того чтобы вообразить, будто созерцаемый внешний мир, тот мир, который наполняет пространство в его трех измерениях, движется вперед в неумолимо строгом ходе времени, в каждом шаге своем управляется не знающим исключений законом причинности, и во всем этом следует только законам, которые мы можем предписывать до всякого опыта,—будто такой мир существует вот здесь, вне нас, вполне объективно реально и без нашего содействия...» (там же, 45—46).

Вот что пронзилось из первого корня всеобщего закона достаточного основания.

Вторым корнем этого закона является корень, в котором он выступает в совершенно отличной от первого логической форме как закон основания *познания* (*principium rationis sufficientis*

cognoscendi). Он относится не к сфере представлений, не к отношениям и связи между образами, а к сфере понятий, к отношениям и связи между основанными на абстракции способностями образовать «представления из представлений» — способностям суждения, мышления.

В сущности речь идет здесь о формально-логическом законе достаточного основания в собственном смысле этого термина, расширительно употребляемого Шопенгауэром, экстраполирующим его за пределы логики. Речь идет в данном случае уже не об отношении причины и следствия, а об отношении посылки и заключения; не об «эмпирической истинности», а о «логической истинности»; об обосновании одного суждения при помощи другого, а не об отношении суждения к чему-то отличному от него, к тому, что называется «объект».

В своей диссертации Шопенгауэр различает четыре вида истинности. Первый из них, который и является вторым корнем закона достаточного основания,— логическая истинность, основанная в свою очередь на законах тождества, противоречия, исключенного третьего, последней своей основой имеет закон достаточного основания (в традиционном смысле слова)*.

Соответственно четырем корням этого закона Шопенгауэр наряду с формальной логической истинностью устанавливает «эмпирическую истинность», соответствующую ранее рассмотренному «первому корню», а также «трансценден-

* Лейбниц объединяет эти четыре формально-логические закона в один закон, сводя их к закону достаточного основания. Но у Шопенгауэра все эти законы, включая последний, вместе взятые,— лишь один из четырех видов его «закона достаточного основания».

тальную истинность» и «металогическую истинность», о которых речь впереди.

Сами по себе рассуждения Шопенгауэра о втором корне закона достаточного основания не представляют интереса. Для понимания его учения имеет значение лишь место, уделяемое им логическому основанию в общем контексте его четырехмерной концепции.

Третий корень шопенгауэровского закона достаточного основания — закон основания бытия (*principium rationis sufficientis essendi*), отличаемый им не только от отношения между основанием и следствием познания, но и от отношения между причиной и действием. Это чисто математическое отношение, имеющее в отличие от последнего не эмпирическое, а трансцендентальное происхождение. Время и пространство, рассматриваемые вне связи с причинностью, в этом виде отношения чувственно не воспринимаются, а созерцаются путем чистой интуиции. На истинности этой трансцендентальной интуиции покоятся априорные (а не эмпирические) математические науки как аксиоматически предопределяемые учения о последовательности (арифметика) и положении (геометрия). Наша уверенность в истинности теоремы зиждется не на данных, приобретаемых в опыте, и не на основе дискурсивного доказательства («Но кто же основывает свою уверенность в приведенной геометрической истине на этом доказательстве?» — 5, I, 121), а на интуитивном постижении оснований бытия, данном в трансцендентальной апперцепции. Сказанное относится и к арифметике, основанной на законе последовательности: «каждое число предполагает предыдущие, как основания бытия» (там же, 118).

Понятие «бытие», противопоставляемое здесь понятию «изменение» (в первом законе), никоим образом не задевает при этом идеалистического принципа, лишь расчлняя, раздваивая его, полностью сохраняя имманентность бытия сознанию.

Наконец, четвертый по счету (но не по важности) вид всемогущего закона — закон достаточного основания действия (*principium rationis sufficientis agendi*), закон *мотивации*.

Речь идет о законе достаточного основания как волевом акте, обусловленном тем или иным мотивом. Субъект может рассматриваться двояко: не только как субъект познания, как познающий, но и как субъект хотения, воли. Причем самосознание последнего — совершенно своеобразный вид познания. В отличие от первого класса представлений, в котором рассудок оперирует сочетанием пространства, времени и причинности, второго класса, в котором разум осуществляет логические операции, и третьего класса, базирующегося на чистой интуиции, в данном случае мы имеем дело не с опосредованным, а с *непосредственным*, не с внешним, а с *внутренним* чувством. Внутреннее «Я хочу» не причастно к пространству, а только ко времени.

«Мотивация — это причинность, видимая изнутри» (5, I, 128), непосредственно воспринимаемая нами как *воля*, которая приводит в действие все пружины «деятельного субъекта». При наступлении мотива субъект должен исполнить диктуемое им действие, по отношению к которому данный мотив служит законом достаточного основания. Тем самым этот четвертый корень изучаемого в диссертации закона, закон мотива-

ции, будучи причиной поведения, является также и «путеводной нитью этики», тогда как ранее рассмотренные законы (изменения, суждения и «бытия») являются путеводными нитями физики, логики и математики. В дальнейшем мы увидим, что он служит фундаментом не только этики Шопенгауэра, но также (и именно поэтому) краеугольным камнем всей его метафизики, что было провозглашено им уже в диссертации (там же).

Таковы теоретические предпосылки философской системы, пять лет спустя сформулированной в умозаклчениях его основного труда «Мир как воля и представление».

Говоря о четверояком корне закона достаточного основания, Шопенгауэр не забывает о том, что уже Аристотель установил, что «о причинах речь может идти в четырех смыслах» (11, 23). Он приводит четырехзначную перипатетическую классификацию: материальная, формальная, действующая и конечная (целевая) причина. Но Шопенгауэр упрекает Аристотеля в том, что до совершенно ясного сознания разницы между причиной и логическим основанием «он еще не дошел» (5, I, 8). Однако, дойдя до осознания этой разницы, сам Шопенгауэр вследствие своего идеалистического истолкования принципа причинности во всех его формах деформирует этот принцип в целом, лишая его объективности, преобразуя его в четыре формы закона достаточного основания, одной из форм которого является основание логического суждения. Деформация эта распространяется и на различие между аристотелевской «конечной причиной» и шопенгауэровским «законом мотивации».

ПОКРЫВАЛО МАЙИ

Число «четыре» столь же символично для структуры философии Шопенгауэра, как триада для гегелевской системы. За «Четверояким корнем закона достаточного основания» последовал «Мир как воля и представление», сначала в одном, затем в двух четырехчастных томах, первое «Размышление» которого — «Мир как представление», эпиграфом к нему служат слова Руссо: «Выйди из детства, друг, пробудись!»

Шопенгауэра вывел из детства, пробудил «изумительный Кант», тот муж, «перед глубокомыслием которого я в изумлении склоняюсь и которому я обязан столь многим и великим, что его дух может обратиться ко мне со словами Гомера: «Я снял с очей твоих завесу, которая их прежде застилала»» (5, I, 83). Основоположение «Критики чистого разума», что «мир есть мое представление» — это «суждение, которое, подобно аксиомам Эвклида, всякий должен признать истинным» (5, II, 2). До тех пор пока он этого не признает, философское самосознание, считает Шопенгауэр, в нем не наступило.

Кантовскому термину «явление» Шопенгауэр предпочитает более субъективистский, радикальнее отграничивающий феномен от ноумена, тер-

мин «представление». «Представление» объемлет все данное нам в чувственном восприятии и обобщенное рассудком в понятиях, все, что является предметом научного познания. Человеку, усвоившему истину, впервые установленную Беркли *, согласно которой «всякий объект есть явление, феномен, выражаясь языком Канта» (6, 158), такому человеку «станет ясно и несомненно, что он не знает никакого солнца, никакой земли, а только глаз, видящий солнце, руку, осязающую землю; что окружающий его мир существует только как представление, т. е. всюду только по отношению к другому, представляющему, которое есть сам человек» (там же, 1). Существование мира как представления «висит на единственном волоске, и этот волосок — каждое данное сознание, в котором он, мир, существует» (5, II, 2).

«Великое открытие» Канта по-новому решает вопрос о соотношении объекта и субъекта познания. Субъект — «носитель мира, сплошное постоянно предполагаемое условие всякого явления, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует» (6, 3). Все, что мы знаем, лежит не вне сознания, не вне субъекта, а внутри его.

Но если без субъекта нет объекта, если объект постоянно предполагает наличие субъекта, то не менее достоверно и обратное утверждение: «субъект, как таковой, тоже обусловлен объектом... Сознание без предмета не есть сознание» (5, II, 14). Они соотносительны. Если объект и представление одно и то же, то объект и

* «Этим он оказал бессмертную заслугу философии, хотя остальное его учение несостоятельно» (6, 2).

субъект нераздельны. Представление есть единство, которое, будучи расчлениваемо нами, «распадается» на объект и субъект.

В свою очередь субъект есть единство чувственности и рассудка, причем наличие объекта предполагает их единство; поскольку одних форм чувственности — пространства и времени — недостаточно, объект требует также и причинности — априорной категории рассудка. «Без применения закона причинности никогда не могло бы осуществиться воззрение объективного мира» (5, II, 19). Мир как представление подчинен закону основания.

Отмечая, что признание априорности пространства, времени и причинности — главная и очень большая заслуга Канта, Шопенгауэр добавляет, что закон основания «есть общее выражение для всех этих а priori известных форм объекта» и «в моем исследовании закона основания я подробно показал, что ему подчинен всякий возможный объект» (6, 4). Он упрекает Канта в том, что он, разграничив чувственность и рассудок, «не усмотрел последствующей роли, которую играет в эмпирическом воззрении известный нам до всякого опыта закон причинности... *Восприятие* для Канта — нечто совершенно непосредственное: оно совершается без всякой помощи причинной связи и, следовательно, рассудка» (5, I, 71—72).

Предметом физики и естествознания в целом, предметом объективного научного познания вообще является мир как представление, подчиненный закону основания. Изучаемый наукой материальный мир не что иное, как мир явлений. «Материя» возникает в представлении из соединения времени с пространством. «Мате-

рия — естественный коррелят рассудка» (5, II, 16). Она не может ни произойти, ни уничтожиться только потому, что пространство, время и причинность не допускают этого, «для происхождения или исчезновения материи у нас недостает форм представления» (6, 69). Точно так же и движение «только и состоит в соединении пространства с временем» (там же, 9). Научное познание не дает выхода за пределы наших представлений. «Никакая наука в строгом смысле... не в силах достигнуть конечной цели или дать вполне удовлетворительное объяснение, так как никогда не попадает во внутреннюю суть мира, никогда не идет за пределы представления» (там же, 28).

Шопенгауэр не ограничивается представлениями о *внешнем* мире. Он распространяет свои утверждения и на познание *собственного* тела, которое также признает только представлением, воспринимаемым посредством зрения и осязания как протяженное, расчлененное, органическое.

Как в пределах научного познания решается основной вопрос философии, «безумный спор о реальности внешнего мира»? (6, 12). Ответ Шопенгауэра на этот вопрос недвусмыслен: «Допускать существование вещей, как таких, еще и вне нашего сознания и независимо от него — поистине нелепо» (5, II, 7—8).

«С тех пор как люди мыслят,— читаем мы в первой работе Шопенгауэра,— все философские системы везде находятся во вражде между собою и отчасти диаметрально противоположны одна другой» (5, I, 106). Противоположность эта представлена в философии конфронтацией реализма и идеализма. Во второй работе, воз-

вращаясь к этому «спорному» вопросу, Шопенгауэр различает скептиков, уклоняющихся от его решения, и враждующих между собой догматиков — реалистов и идеалистов.

На чьей он стороне, Шопенгауэр не оставляет никакого сомнения. «Рассудок должен сперва сам создать объективный мир, и последний вовсе не может, уже заранее готовый, спокойно проследовать в голову через чувства и отверстия их органов» (5, I, 47). Субъект первичен, объект вторичен, имманентен субъекту. «Если в дальнейшем изложении,— предупреждает Шопенгауэр в специальном примечании,— я буду пользоваться для краткости и большей ясности выражением *реальные объекты*, то под ним надо понимать не что иное, как наглядные представления, связанные в комплекс эмпирической реальности, которая в самой себе всегда остается идеальной» (там же, 29).

Четко и ясно сформулированную им идеалистическую позицию в борьбе двух лагерей в философии Шопенгауэр сопровождает парадоксальным заверением, что его образ мыслей совершенно отличен «от всех до сих пор возникавших философий, которые все исходили или от объекта или от субъекта и таким образом искали объяснения один из другого...» (6, 25). Он, дескать, преодолевает и тот и другой «догматизм», возносится над ним, потому что, как мы уже отмечали, для него субъект и объект нераздельны, одного нет и быть не может без другого. Стало быть, как можно говорить о первичности того или другого? Приведенное выше примечание о том, как следует понимать «реальные объекты», «снимает» противопоставление объекта субъекту, растворяет объект в субъекте,

не допускает между ними действия закона достаточного основания, значимого только по отношению к «объективному» познанию. Но ведь тот же самый Шопенгауэр неустанно повторяет, что «всякий объект... всецело обусловлен (1) познающим субъектом» (5, II, 173). Как же так?

Противопоставляя идеализм и реализм как антагонистические философские системы, Шопенгауэр «воздаст должное» материализму. «Реализм», исходящий из объекта, бывает разного рода. «Самым последовательным и способным к более далекому развитию является объективный прием, который выступает чистым материализмом» (6, 26). Это реализм, доведенный до своего апогея: «реализм необходимо ведет к материализму» (5, II, 12). Таким образом, предельным выражением философского антагонизма между идеализмом и реализмом является противоположность между идеализмом и материализмом, «в своих крайних обнаружениях представляемых Беркли и французскими материалистами (Гольбах)» (там же).

Для отвергающего всякий реализм Шопенгауэра, естественно, нетерпим и противен наиболее последовательный реализм. «...Величайшая нелепость материализма состоит в том, что он исходит из объективного, принимает за крайнюю основу объективно... Между тем в действительности все объективное, как такое, многообразно обуславливается познающим субъектом с формами его познания и таковые предполагает, следовательно, с устранением субъекта тоже совершенно исчезает» (6, 27). Отсюда следует, что «нет ничего нелепее, как по образцу всех материалистов, не задумываясь принимать объ-

ективное за данное безусловно... не обращая внимания на субъект, через посредство которого, однако, и в котором все объективное только и существует. Лучшие образчики такого метода предлагает наш современный модный материализм, который поэтому и сделался достойной философией цирюльников и аптекарских учеников» (5, II, 173).

«Мир как представление» — не что иное, как *субъективно-идеалистическая* интерпретация рационального познания, дискредитация объективного научного мышления. Научное миропонимание иллюзорно. На вопрос: «существует ли верный критерий между сном и действительностью, между воображаемыми и реальными объектами?» (6, 15), следуя Канту, следовало бы ответить, что различие между ними не более чем различие между долгим сном, жизнью, непрерывно связанным, согласно закону основания, и короткими снами, лишенными этой непрерывной связи; эмпирическим критерием служит здесь пробуждение, прерывающее причинную связь. Но ведь и в действительной жизни нередко причинная связь не может быть отыскана. «В этом случае, — заключает Шопенгауэр, — тесное сродство между жизнью и сном действительно выступает перед нами очень явно; и мы не будем стыдиться признать оное...» (там же, 16).

От мира как представления до мира как сновидения — один только шаг. Объективное познание, материализм, погружает нас в глубокий, длительный, непробудный сон. Пробудить от него — вот задача, которую ставит перед собой философия Шопенгауэра, для которой *субъективный* идеализм — только подступ, первая ступень, переходный период.

Кантовский феноменализм и трансцендентализм пробудили Шопенгауэра от реалистического сновидения. Но за тысячелетия до Канта основная философская истина, утверждает Шопенгауэр, была познана мудрецами Индии в философии Веданты. Исходный пункт этой философии состоит в том, что «весь этот воспринимаемый мир есть лишь ткань Майи, которая, как покрывало, брошена на глаза всех смертных и позволяет им видеть лишь такой мир, о котором нельзя сказать ни что он существует, ни что он не существует, ибо он подобен сну» (6, 6). Кантовское противопоставление познаваемого явления вещи в себе предвосхищено стародавней мудростью индуизма, которая говорит: «Это Майя, обманчивое покрывало, спускающееся на глаза смертных и показывающее им мир, о котором нельзя сказать — ни что он существует, ни что он не существует, ибо он подобен сну, подобен солнечному блеску на песке, который путник издали принимает за воду, или же брошенному обрывку веревки, который кажется ему змеей... То, что во всем этом разумеется и о чем говорится,— заключает, приводя эти слова, Шопенгауэр,— есть то самое, что и мы теперь рассматриваем. *Мир как представление, подчиненный закону основания*» (6, 6).

Кенигсбергский мудрец пробудил Шопенгауэра, убедил его в том, что «жизнь и сны суть листы одной и той же книги» (6, 17), что во внутреннюю сущность мира нельзя проникнуть через представления и основанное на них научное познание. Но Кант своим агностицизмом блокировал подступы к вещам в себе. Для него понятие ноумена только демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний

чувственности, оно имеет лишь негативное, а не позитивное применение. Индийские мудрецы, творцы Упанишад и возвышенный Платон не только закрепили усвоенное Шопенгауэром у Канта убеждение в призрачности теней пещерной тьмы представлений, но и открыли путь к недостижаемому для Канта миру, который следовало искать в другой, совершенно отличной от представлений стороне, к миру, таящемуся за непроницаемым для Канта покрывалом Майи.

Кант пробудил его от сна, Платон и Веданта открыли ему глаза на явь. Таков необычный триумvirат философских предшественников Шопенгауэра.

Кантовский агностицизм преграждает путь, ведущий из брэнного мира явлений. Автор «Критики чистого разума» предостерегает от злоупотребления разумом, неизбежно влекущим за собой в царство неразрешимых противоречий, в мир безнадежных антиномий. Вся его теория познания отвергает метафизику, неправомерные претензии разума проникнуть за пределы наших представлений.

«Вся совокупность опыта,— по словам Шопенгауэра,— походит на шифрованное письмо» (5, II, 179). Кант доказал это неопровержимо. Но он исключил возможность расшифровать его. Агностицизм — камень преткновения, положенный им между физикой и метафизикой, различие между которыми «опирается на кантовское различие между явлением и *вещью в себе*» (там же, 169). Кант прав, утверждая наперекор материализму, что каждая *настоящая*, т. е. действительная, первичная сила природы является по своему существу *qualitas occulta* (скрытым качеством), не поддающимся физическому

объяснению, но он заблуждается, не допуская метафизического объяснения, выходящего за пределы явления.

«Начиная с Левкиппа, Демокрита и Эпикура, продолжая *Système de la nature* («Систему природы» Гольбаха.— Б. Б.) и вплоть до Ламарка, Кабаниса и вновь подогретого за последние годы материализма, можно проследить не прекращающиеся попытки создать физику без метафизики, т. е. учение, которое из явления делало бы вещь в себе... Они стараются показать, что все феномены, в том числе и духовные, суть физические; это справедливо, но только они не видят, что, с другой стороны, все физическое есть в то же время метафизическое» (5, II, 171).

Физический, материальный мир — мир феноменальный, мир представлений. Он вторичен по отношению к миру вещей в себе, не физическому, не материальному, а метафизическому. «Физика не в силах стоять на собственных ногах и нуждается в опоре метафизики, как она ни важничает перед нею» (5, II, 168).

В расчленении опыта на явление и вещь в себе, в разграничении физики от метафизики Шопенгауэр видит величайшую заслугу Канта. Но Кант не сумел проложить мост, по которому можно было бы выйти за пределы опыта, от физики к метафизике. На первый вопрос, который ставит его философское учение: «Что я могу знать?» — он не дает удовлетворительного ответа, ограничивая познание.

Твердо уверенный в том, что «истинная философия во всяком случае должна быть идеалистической» (5, II, 3), Шопенгауэр высоко оценивает заслугу Канта, который в отличие от Локка совлек с вещи в себе не только вторич-

ные, но и первичные качества. «Вещь в себе обратилась у Канта в нечто беспространственное, непротяженное, бестелесное» (там же, 19). Но Кант не сделал последовательных *метафизических* выводов из этого, остановившись на полпути, придав вещи в себе чисто негативное значение — значение границы познания, его запретной зоны. Свой «Мир как воля и представление» потому именно Шопенгауэр объявляет наиболее оригинальным и важным шагом в развитии философии, что в этой его работе «совершается, признанный Кантом за невозможный, переход от явления к вещи в себе» (там же, 189). Поэтому, предупреждает Шопенгауэр читателя, «как ни прямо я исхожу из того, что совершил великий Кант, тем не менее именно серьезное изучение его произведений привело меня к открытию в них значительных ошибок, которые я должен был выделить и выставить как подлежащие отрицанию, чтобы затем иметь возможность предпосылать и употреблять все истинное и превосходное в его учении вполне от оных очищенным» (6, XIII).

Вслед за этим предупреждением Шопенгауэр приступает к критике Канта *справа*, с позиции более последовательного идеализма, притом коренным образом отличным от идеализма классических продолжателей Канта, корифеев немецкой классической философии.

ТРОЯНСКИЙ КОНЬ

Историческое величие автора «Критики чистого разума» в том, что он воздвиг постамент новой формы рационализма, второй исторической формы диалектики. Утверждение им активной роли субъекта в процессе познания, несмотря на агностические выводы, подвергло критике *метафизическую* теорию отражения. Трансцендентальная логика с ее четырьмя категориальными триадами проложила путь к преодолению логического формализма. Учение о паралогизмах и антиномиях чистого разума было непосредственным преддверием принципа единства противоположностей — негативной диалектикой. Агностицизм его при всей своей несостоятельности стимулировал осознание продолжателями исторической миссии Канта ограниченности и неудовлетворительности метафизической методологии.

Историческое величие Канта в том, что он был зачинателем классической немецкой философии, восходящими ступенями которой были субъективно-идеалистическая диалектика Фихте, объективно-идеалистическая натурфилософская диалектика Шеллинга и всесторонне разработанная диалектическая логика абсолютного идеализма Гегеля — вершина второй исторической формы

диалектического метода. Метафизический рационализм был превзойден диалектическим панлогизмом. Посылки Канта привели к выводам Гегеля.

Для Шопенгауэра, для которого, по его словам, учение Канта в течение десятилетий не переставало быть главным предметом изучения и размышления, для которого «Критика чистого разума» — «наиболее значительная книга, когда-либо написанная в Европе» (4, 112); для Шопенгауэра, объявлявшего себя верным учеником Канта и всячески превозносившего его как мыслителя, «создавшего революцию и мировую эпоху не только в области всяческих философских изысканий, но и в человеческом знании и мышлении вообще» (5, III, 13), в сравнении с которым Лейбниц «до жалости незначительное светило» (там же, 11), — историческое величие Канта состоит отнюдь не в том, о чем мы говорили. Классические преемники и продолжатели дела Канта для Шопенгауэра — предатели и извратители его учения, одержимые «ненавистью к Канту» и тем самым «ненавистью к истине», выбросившие в навозную кучу его трансцендентальную эстетику, «этот алмаз в короне Канта» (там же, 10).

С нескрываемым отвращением и презрением относился Шопенгауэр к приобретшим доминирующее влияние в современной ему немецкой классической философии корифеям и их приверженцам. Фихте, Шеллинг и Гегель, по его уверению, — это «три прославленных софиста послекантовского периода» (6, XX). Люди, подобные им, «должны быть изгнаны из царства философов. Это сказано не слишком сильно — они заслужили этого: они шарлатаны, а не философы»

(5, IV, 353). Он не столько удостаивает их полемике, не столько подвергает их учения аргументированной критике, сколько злобно бранит и с ожесточением ругает их за «пустозвонство и шарлатанство».

Психологически можно понять (хотя никак нельзя оправдать) озлобление Шопенгауэра против «профессорской философии». Провал его профессорской деятельности, упорное замалчивание университетскими профессорами его учения — достаточное основание его раздражения против тех, которые «ничему не хотят у меня учиться и не видят, что очень многому должны были бы они учиться у меня, именно всему тому, чему будут учиться у меня их дети, внуки и правнуки» (5, I, 45). Его приводит в неистовство, что «перед доброй, доверчивой, умственно незрелой молодежью» прославляют не его, а «университетских знаменитостей», «героев кафедры» (там же, 104), проповедников «доморощенной философии старых баб» (там же, 107), «духовных кастратов» (там же, 109). Психологически можно понять язвительность Шопенгауэра: «Ведь я же не профессор философии, которому необходимо расшаркиваться перед чужим бессмыслием» (там же, 135), его саркастическое: «Что ж, они правы: ведь они призваны к философии министерством, а я — только природой...» (там же, 108). «Университетская философия — это по большей части одно притворство: ее настоящая цель — глубоко внедрить в студентов такой образ мыслей, который соответствовал бы видам министерства, замещающего профессорские кафедры» (5, II, 159). «Я слишком серьезно отношусь к философии, чтобы мог сделаться ее профессором» (5, IV, 8), «Нена-

висть к Канту, ненависть ко мне, ненависть к истине...— вот что воодушевляет этих нахлебников философии» (5, III, 14). Все произведения и письма Шопенгауэра насыщены подобными желчными излияниями.

А ведь в тогдашней университетской философии задавали тон не «философские вертопрахи», а подлинные продолжатели Канта, вырастившие рациональные зерна его философии.

Шопенгауэр без конца твердил о том, что «благодаря этим господам и их деятельности современная эпоха до такой степени опустилась, что кантовская философия... стала чуждой нынешнему поколению, и оно стоит перед ней, как *опос прос лиган* (осел перед лирой), и отваживается только делать на нее грубые, нелепые, неуклюжие нападки, подобно варварам, бросающим камни в чуждое для них изваяние греческого бога» (5, I, 105). Мало того, они еще «воображают, будто после Канта появилось что-то еще, и притом самое настоящее» (там же, 107). Как будто историческая роль великого философа не определяется именно тем, что его учение способствовало дальнейшему прогрессу философской мысли, а не эпигонству, что оно стимулировало не завершение, а развитие творческих исканий! Но Шопенгауэр был твердо убежден, что именно он, и никто другой, является достойным преемником Канта и что именно его собственное учение, и только оно, обладает монополией на преобразование и обновление учения Канта. Его апология кантианства была не чем иным, как высокомерной претензией на привилегию распоряжаться по своему усмотрению философским наследием гениального немецкого мыслителя.

Ему противно «фихтевское пустозвонство», и он протестует «против всякого общения с этим Фихте» (5, I, 74) и его «призрачной философией», учение которого «вообще было лишь надувательством» (6, 32) и «не стоит в сущности упоминания» (там же, 34). Фихте для него — «непревзойденный паяц Канта» (5, IV, 504), «отец лжефилософии, недобросовестного метода, который пытается обмануть двусмысленностью словоупотребления, туманными речами и софизмами» (5, II, 12). Кант и Фихте — это «Геркулес и обезьяна» (5, III, 22).

А что можно извлечь из философских произведений Шеллинга? Только то, «насколько достаточно дерзкой и высокомерной болтовни, для того чтобы пускать немцам пыль в глаза» (5, I, 11).

Но никто из властителей дум современной ему немецкой философии не приводит Шопенгауэра в такое бешенство, как «расстраивающий головы нынешнего поколения», «отвратительный, бездарный шарлатан и беспримерный пачкун глупостей» (5, II, 65), «наглый и бессмысленный бумагомарака» (5, III, 11). И, чтобы не было сомнений, он поясняет: «Я разумею нашего дорогого Гегеля» (5, I, 35). По его убеждению, Гегель «не только не имеет никаких заслуг перед философией, но оказал на нее... крайне пагубное, поистине отупляющее, можно сказать, тлетворное, влияние... Кто может читать его наиболее прославленное произведение, так называемую «Феноменологию духа», не испытывая в то же время такого чувства, как если бы он был в доме умалишенных,— того надо считать достойным этого местожительства...» (5, IV, 11). В общем, заключает он, «ге-

гегелевская философия состоит из $\frac{3}{4}$ чистой бессмыслицы и $\frac{1}{4}$ нелепых выдумок» (там же, 354).

Когда речь заходит о «гегельянщине», логику вытесняет у Шопенгауэра сквернословие. «Бездарный тупица», «пошлый шарлатан», «тошнотворный набор слов», «чума немецкой литературы» — осыпает он бранью своего прославленного соперника, выступая с непристойной базарной сварливостью. Для него все едино: младогегельянцы, старогегельянцы, приверженцы гегелевского метода или системы, обновители философии Гегеля справа или слева — все они «испорченные студенты», которые не заслуживают другого имени, чем приверженцы «бестиализма» (5, II, 477). Все они забросили, презрели Канта. Философская мысль выродилась у них в отупляющую бессмыслицу. «Как средство поглотить гегелевская философия несравненна: эта абракадабра, эта болтовня, набор слов, предлагающий в своих чудовищных сочетаниях разуму мыслить невозможные мысли, вопиющие противоречия, совершенно калечит интеллект» (5, IV, 356—357).

Таково было отношение Шопенгауэра к классической немецкой философии, к этому столь плодотворному периоду в развитии теоретического мышления. Читая оскорбительные нападки Шопенгауэра на его выдающихся философских современников, хочется перефразировать известную поговорку: «Скажи мне, кто твои враги, и я скажу тебе, кто ты сам!»

«За все время между Кантом и мной, — высокомерно возвещает Шопенгауэр, — не было никакой философии, а лишь одно университетское шарлатанство» (5, IV, 360). Что же противопоставлял он этой философии, основными, харак-

терными чертами которой, по его словам, являются «подлость и трусость» (там же, 358)? С какой позиции отвергал и проклинал он классическую немецкую философию? С позиции ее родоначальника, дифирамбы которому воспевает Шопенгауэр? Был ли он достойным учеником «того мужа, перед глубокомыслием которого» он, по собственному признанию, в изумлении склонялся и которому он был «обязан столь многим и великим...» (5, I, 83). Ничуть не бывало. Все то, что было потенциально ценного и исторически перспективного в философии Канта, было им в противовес классическим немецким философам откинуто. «То, что искони больше всего нравилось таким господам в Канте, это, во-первых, антиномии, как очень хитрая штука...» (там же, 107). Для Шопенгауэра же коренящаяся в них, хотя и негативная, диалектика есть лишь беспочвенное словопрение. Диалектическая логика для него не что иное, как «жонглирование абстрактными формулами» (5, II, 68).

Единственное, что воспринял Шопенгауэр от Канта,— это убеждение в том, что чувственность и рассудок не дают адекватного отражения реальной действительности. «Мы научились у великого Канта, что время, пространство и причинность, во всей их закономерности и возможности всех форм своих, находятся в нашем сознании совершенно независимо от объектов, которые в них проявляются и составляют их содержание» (6, 122). Основанная на кантовском учении первая книга главной работы Шопенгауэра — «Мир как представление» — служит лишь трамплином для скачкообразного перехода к явно выраженному антикантианскому фило-

софскому учению, к использованию кантианского агностицизма в чуждых Канту целях — к крутому повороту от рационализма к иррационализму. Мир как представление превращается в преисподнюю иного мира, в царство неразумия, в котором нет места царящему в мире как представлении закону достаточного основания. Уже в 1818 г. в предисловии к первому изданию своего основного произведения Шопенгауэр отрекается от своей прежней «слишком большой зависимости от философии Канта», предупреждая читателей: «Поэтому, как ни прямо я исхожу из того, что совершил великий Кант; тем не менее именно серьезное изучение его произведений привело меня к открытию в них значительных ошибок, которые я должен был выделить и выставить, как подлежащие отрицанию...» (6, XIII). А в предисловии ко второму изданию, в 1844 г., он, рекомендуя изучать сочинения Канта, оговаривает, что они «постоянно поучительны, даже там, где он заблуждается, даже там, где он ошибается» (там же, XXV).

Каковы же заблуждения, каковы ошибки Канта, изобличаемые его коварным поклонником? Что неприемлемо, нетерпимо для Шопенгауэра в кантианстве? Куда ведет он из мира представлений, из безвыходного для Канта мира явлений?

Нет необходимости доказывать нашим читателям двойственность Канта, непоследовательность его идеализма. «Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе,— то тут Кант материалист... Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а че-

рез сенсуализм, при известных условиях, и материализма» (2, 18, 206). Непознаваемая вещь в себе есть объективная действительность, существующая вне сознания и независимо от него. Она является первоисточником, без которого нет и быть не может никакого познания. Воздействуя на нашу чувственность, она порождает все доступные нам явления.

Непоследовательность кантовского идеализма неприемлема для Шопенгауэра. Независимая от сознания, эмпирически данная объективная реальность нетерпима в его учении. «Объект» для него — синоним «представления». Не случайно он предпочитает кантовскому термину «явление» — *предстоящей* перед сознанием и преломляемой в нем вещи в себе — термин «представление»; простое явление, — говорит он, — «я более решительно (!) называю *представлением*» (5, III, 18). Обнаруживая непоследовательность Канта, признание которым трансцендентального характера категории причинности никак не может быть увязано с тем, что восприятие внешних вещей предшествует у него всякому применению закона причинности, Шопенгауэр «исправляет» этот «в высшей степени ошибочный кантовский взгляд», вполне резонно добавляя: «Впрочем, от сделанной мною в этом вопросе поправки установленное Кантом идеалистическое основное воззрение решительно ничего не потеряло: напротив, оно скорее выиграло...» (5, I, 73).

Ф. Якоби однажды остроумно заметил: «Вещь в себе есть такое понятие, без которого нельзя войти в систему Канта, но с которым нельзя из нее выйти». Шопенгауэр, войдя через «вещь в себе» в систему Канта, пытался все же выйти

с ней из этой системы. Для него «кантовская философия имеет характер отрицательный» (5, IV, 349). «Вещь в себе» лишается им того ограничительного значения, который она имела для кантовского идеализма. Действительность, которая была бы «самостоятельным объектом (в который, к сожалению, под руками Канта выродилась его вещь сама в себе), — только измышленная нелепость, и принятие ее представляет блудящий огонь в философии» — этими словами завершается первый параграф основного труда Шопенгауэра. Все познаваемое, по его мнению, диаметрально противоположно мнению Канта, все, что представляется, утверждает он, зависит лишь от познаваемости, от представляемости вообще и как таковой (не от того, что познается и что лишь стало представлением). И, чтобы не оставалось никаких сомнений в чисто негативном использовании им кантовского отступления от последовательного идеализма, Шопенгауэр декларирует: «Мир существует лишь поскольку мы его представляем, и закон основания есть лишь выражение ничтожности всякого представления... Мир не есть какое-то большое X...» (5, IV, 317) — кантовская непознаваемая «вещь в себе».

Как известно, Кант подверг критике «догматический идеализм», отрицая принадлежность к нему своей философии. В «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике...» он посвятил специальное «Примечание» опровержению определения в рецензии гёттингенского философа Х. Гарве его «Критики чистого разума» как философского идеализма. «Идеализм, — возражает Кант Гарве, — состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а осталь-

ные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств... Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т. е. вещи, относительно которых нам совершенно неизвестно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел... Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность» (18, IV (I), 105). Я привел эту длинную цитату как надежное «противоядие» от отождествления шопенгауэровского истолкования «мира как представления» с кантовским пониманием, для уяснения антикантовского характера решения Шопенгауэром основного вопроса философии и, как покажет дальнейшее изложение, вытекающих отсюда решений им других важнейших философских вопросов.

Кантовская критика *последовательного* идеализма побудила Шопенгауэра разразиться в письме к издателям Собрания сочинений Канта (от 24.VIII.1837) бранью по поводу исправлений, внесенных Кантом во второе издание «Критики чистого разума», в которое был добавлен специальный параграф «Опровержение идеализма». Шопенгауэр предостерегает редакторов от издания произведения Канта в том виде, в каком он переработал его во втором издании. Возражая против предъявленного ему обвинения в идеализме, Кант, по словам Шопенгауэра, своими изменениями «искажил, изуродовал, испор-

тил» свое произведение. Исключив из первого издания некоторые места, он включил во второе издание явное опровержение идеализма, прямо противоречащее опущенным местам и несовместимое со всем его учением. Это опровержение, по мнению Шопенгауэра, совершенно несостоятельно, чистая софистика, вздорная галиматья. Шестидесятичетырехлетний Кант из-за старческой дряхлости легкомысленно решает основной вопрос всякой философии, а именно «об отношении идеального к реальному». Не довольствуясь этим письмом, Шопенгауэр семь лет спустя, во втором томе своей основной работы, публично повторяет свою дискриминацию кантовского «Опровержения идеализма»: «Но король умирает — и мы сейчас же видим, что Кант... объятый страхом, изменяет, кастрирует и портит во втором издании свое мастерское произведение...» (5, II, 158). «Кант впал в детство» (5, II, 213), — честит он своего «учителя».

Для Канта «вещь в себе» — установление границ рационального познания. Для Шопенгауэра — средство дезавуирования этого познания. «По дороге объективного познания, т. е. когда исходной точкой берут *представление*, никогда нельзя выйти за грань представления, или явления... *До сих пор* (курсив мой.— Б. Б.) я согласен с Кантом. Но в противовес этой истине я выдвинул... другую...» (5, II, 194). Его трактовка «вещи в себе» совершенно отлична от отрицаемой им, потенциально материалистической трактовки в трансцендентальной эстетике Канта, но он отбрасывает и все построение трансцендентальной аналитики с ее системой категориальных триад, предвосхищающих в известной мере гегелевскую логическую конструкцию,

«сложную систему колес — в двенадцати кантовских категориях, ничтожество которых я показал» (5, I, 69).

Таким образом, Шопенгауэр не разделяет учения Канта, которому он «обязан столь многим и великим», ни о вещи в себе, ни о чувственности, ни о рассудке, ни о разуме, существо которого Кант также «смешал и извратил» (6, 39). Да и как мог бы он в ином случае осуществить «сочетание» критицизма Канта с учением Платона, на которое он претендует? «Моя философия в своей глубокой основе отличается от всех существующих (за исключением, до некоторой степени, платоновской)...» (5, IV, 319). Как мог он, следуя Канту, противопоставить своему «учителю» ту, «другую истину», которую он выдвинул в противовес Канту? Ту «высокую истину», которую нашел Платон: «Лишь идеи реальны... Вещи во времени и пространстве — преходящие, ничтожные тени» (там же, 318). Чем иным, как не полным извращением кантовского учения, является его утверждение, будто «Платонова идея есть кантовская вещь в себе» (там же, 321)?

Если бы Кант дождал до шопенгауэровского «кантианства», он, несомненно, воскликнул бы, ознакомившись с его произведениями: «Боюсь данайцев, даже дары приносящих» — и с гораздо большим основанием сказал бы о Шопенгауэре то, что он однажды (письмо от 7.VIII.1799) сказал о «Наукоучении» Фихте: «Боже, спаси нас только от наших друзей, с врагами же мы сами справимся!»

Между непоследовательным, агностическим, субъективным идеализмом Канта и последовательным платоновским объективным идеализ-

мом пролегает непроходимая пропасть. Но пропасть, пролегающая между кантианством и шопенгауэрианством, гораздо глубже, поскольку автор «Мира как воли и представления» столь же чужд идеалистическому рационализму Платона, как и трансцендентальному рационализму Канта — как платоновской «идее», так и кантовской «вещи в себе».

Кантовский «так называемый идеализм» (по его собственному выражению, — 18, IV (I), 110) несовместим с учением Платона, для которого «идеи» не заимствованы из опыта и не исходят из понятий рассудка. «Платон, — по словам Канта, — покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей» (18, III, 110) — в полет за пределы пространства и времени бренного, изменчивого мира явлений. Последовать за Платоном можно было, лишь расставшись с Кантом — расставшись как с чувственностью, так и с рассудком, определяющими «границы» возможного познания. «Вещь в себе» не только перестает быть непознаваемой, она перестает быть «вещью». Нельзя «соединить мощные голоса» Платона и Канта, уверяя, что Платон «высказывает на свой образец то же самое», что и Кант (5, I, 4).

Шопенгауэр настаивает на том, что «вещь в себе» Канта и платоновская «идея» («два великих темных парадокса двух величайших философов Запада» — 5, II, 174) родственны, поскольку в них видимый мир — это мир явлений. Но все же он не может отрицать, что платоновская «идея» принципиально отлична от кантовской «вещи в себе», ибо она познаваема. Не будучи

ни чувственным восприятием, ни основанным на рассудочной апперцепции понятием, они раскрывают «объективный характер вещей».

«Мощные голоса» Платона и Канта звучат диссонансом. Кантовский агностицизм и платоновский анамнезис влекут в разные стороны. Скачок из «мира как представления» в «царство идей» — это *salto mortale* кантианства.

«Кант и я,— писал Шопенгауэр А. Л. фон Доссу (22.VII.1852),— проходим целую дистанцию совместно: говоря одно и то же — он субъективно, я объективно». Но, пройдя эту дистанцию, они расходятся в противоположных направлениях. «Неужели,— риторически вопрошает он,— этот мир не более, как представление... не есть ли он еще нечто другое, нечто сверх того, и в таком случае, что же это такое?» (6, 101). Отвечая на этот вопрос, Шопенгауэр покидает Канта, но не следует вопреки своим заверениям за Платоном. Его переход к объективному идеализму — это не переход из пещеры теней в царство идей, а переход из «мира как представления» в «мир как волю» — от кантовского агностицизма к волюнтаризму.

Неокантианец Виндельбанд совершенно точно сформулировал сущность этого перехода: «Это возрождение иррационализма и крайняя его формулировка являлись существенным противовесом преобладанию рационализма, вновь обоснованного Кантом и праздновавшего свое торжество в историческом мировоззрении Гегеля» (14, II, 204).

У Канта вещь в себе — материалистический потенциал, у Платона — кульминационный пункт метафизического рационализма, у Шопенгауэра — иррациональная химера.

ЗА ПОКРЫВАЛОМ

Для Канта феноменальный мир — безвыходный мир. Осознание этой безвыходности и есть агностицизм. Ни эмпирия, ни рассудок, ни разум не прокладывают путь в недоступный для них, но реально существующий ноуменальный мир. Для Платона эмпирия и покоящееся на ней понятийное умозаключение — не путь, а преграда к постижению изначального, первичного объективного мира идей, которую необходимо и возможно преодолеть. Его идеалистический рационализм антиэмпиричен, сверхъестествен.

Кант, испробовав все пути, доступные объективному познанию, пришел к убеждению, что ни один из них не достигает желанной цели. Опосредствующие всякое познание формы и категории не способствуют, а препятствуют проникновению во внутреннюю сущность вещей, окутывая их непроницаемой оболочкой представления. «Ибо всякое познание... по самому существу своему — представление; но мое представление, именно потому, что оно мое, никогда не может быть тождественно с внутренней сущностью вещи, которая находится вне меня» (5, II, 192). Само познание делает вещь в себе непознаваемой. Отсюда его агностицизм. Но из этого вовсе не следует, по мнению Шопенгауэра,

что вещи в себе никоим образом непостижимы, а лишь то, что они недоступны нам путем объективного познания. Кант свое учение «весьма метко назвал критикой разума... Но только он поторопился признать, что вне объективного познания, т. е. вне мира как представления, нам ничего не дано, кроме разве совести...» (там же, 294). Таким образом, агностицизм Канта распространяется только на эмпирическое и рациональное познание. Он неопровержимо доказывает лишь, что «чисто объективным путем мы никогда не доходим до сокровенного ядра вещей» (там же, 277), поскольку «все объективное есть представление, следовательно, явление» (там же, 194).

Платону, отвергающему эмпиризм, агностицизм чужд. Он избегает агностицизма, обращаясь к «идеям». Но платоновские идеи «раскрывают еще не внутреннюю сущность, а только объективный характер вещей, т. е. все еще только явление. Самая эта внутренняя сущность не может быть понята из идей и вообще путем какого бы то ни было чисто объективного знания... если бы мы не имели доступа к ней с совершенно другой стороны» (5, II, 375). Таким образом, критика чистого разума, осуществленная Кантом, распространяется Шопенгауэром и на платоновский идеализм. Ни тем, ни другим путем мы не в состоянии проникнуть сквозь непроницаемую для рационального познания оболочку представлений.

В поисках доступа к вещам в себе «с совершенно другой стороны» Шопенгауэр приходит к убеждению, что основная ошибка всех философов состоит в том, что «они коренным и первичным моментом так называемой души,

т. е. внутренней или духовной жизни человека, считают мышление и всегда выдвигают его на передний план» (5, II, 204), что «вожатым и проводником» является для них интеллект. В противовес этому философскому заблуждению Шопенгауэр выдвигает ту «истину», открывающую искомый иной путь, что то, к чему «мы не можем проникнуть *извне*», т. е. через эмпирическое и рациональное объективное познание, туда «для нас открыта дорога *изнутри*, словно подземный ход» (там же, 194).

Внешнему опыту и основанному на нем *рациональному* познанию Шопенгауэр противопоставляет *внутренний* опыт, на котором он обосновывает *иррациональное* постижение вещей в себе, открывающее выход из мира как представления. Объективному познанию, опосредованному восприятиями и понятиями и вследствие этого ограниченному явлениями, он противопоставляет *интуитивное* познание такого рода, которое *непосредственно* вводит нас в недостижимый иным путем мир, обнаруживающий сущность вещей самих по себе. Причем речь идет не об интеллектуальной интуиции, а о непосредственном *самосознании*, об интуиции, которая имеет дело не с внешним, объективным миром, а с «бытием в себе» самого «интуируемого» (5, II, 190). Только путем такой интуиции «открывается и является подлинная и истинная сущность вещей... Всякое понятие, всякая мысль — это лишь абстракции... оторванные от интуиции» (там же, 389).

Но поскольку не только сознание других вещей, в том числе и других людей, но и самосознание предполагает познающего и познаваемого, ибо не может быть ничего познающего без

отличного от него познаваемого, то «самая познаваемость уже противоречит бытию в себе» (5, II, 196—197). Задача, разрешение которой ставит перед собой Шопенгауэр, заключается поэтому в том, чтобы «свести весь мир явлений к тому явлению, где вещь в себе выступает под самым легким покровом» (там же, 196). А это — мы сами, какими мы даны себе в самосознании не в качестве познающего субъекта, а как то «единственное, что нам известно непосредственно, а не дано, как все остальное, только в представлении» (там же, 194—195), как хотение, как воля.

По сути дела Шопенгауэр для преодоления агностицизма совершает логическую операцию, подобную той, которую проделал Декарт для преодоления скептицизма «методического сомнения». С той, однако, весьма существенной разницей, что Декарт это делает в рационалистическом плане, Шопенгауэр — в волюнтаристическом: *cogito ergo sum* (я мыслю, следовательно, я существую) он заменяет *volo ergo sum* (я хочу, следовательно, я существую).

В хотении субъект выступает не как объект познания (высвобождается от познавательной деформации), а как таковой, сам по себе, раскрывая непосредственно свою внутреннюю сущность — волю. Мое хотение — вот он «подземный ход» самосознания к вещам в себе, не нуждающийся ни во внешнем опыте, ни в рассудочном суждении. «Я хочу» срывает оболочку с того, что «я есть», открывает нам выход из мира как представления в мир как волю. То, что Кант «считал совершенно непознаваемым, — эта вещь в себе, этот субстрат всех явлений и, значит, всей природы, представляет собою не

что иное... как волю... Эта воля, как единственная вещь в себе, как единственная истинная реальность, единственное первоосновное и метафизическое начало в таком мире, где все остальное — только явление, т. е. не более как представление...» (5, III, 18).

Итак, Шопенгауэр утверждает волю как «принцип субъективности» в отличие от познания как принципа объективности (в его понимании этого термина), «как вещь в себе, как начало, совершенно первичное» (5, III, 34), как основу бытия не только в себе, но и для себя. «Основной чертой моего учения, противопоставляющей его всем прежним, является полное отделение воли от познания» (там же). Воля первична, независима от познания; познание вторично, зависимо от воли. Оно выросло из воли, служит воле и в то же время воля «всюду является противоположностью и даже антагонистом познания» (5, II, 378). Мир как представление, с которым имеет дело познание, и мир как воля разнородны, несоизмеримы.

Но если через волевое самосознание мы проникаем за барьер непознаваемого, одолеваем агностицизм, обретая недоступное никаким иным путем познание вещи в себе, то мир как воля — не антагонист, а парадигма познания, антагонист того, что, по его мнению, обычно фальшиво, неправоммерно выдают за подлинное познание. Разве вся метафизика Шопенгауэра не является стремлением познать мир как волю по образу и подобию *моей* воли, как первой познанной вещи в себе? Разве хотение не ключ к раскрытому Шопенгауэром онтологическому ящику Пандоры? Разве вся его метафизика не претендует на единственно истинное миропонимание?

Ключ к его учению — в противопоставлении *рациональному* познанию метафизического иррационализма.

Но, проникнув через «хотение» за пелену представлений, мы обретаем самопознание. Вещь в себе, превратившаяся в вещь для нас, — это Я, моя воля. Как же выйти за пределы внутреннего опыта, от самопознания к миропознанию, к постижению мира как воли? Аналогичные затруднения, стоящие на пути от внутреннего мира к внешнему миру, стояли и перед Декартом. Он вышел из него с божьей помощью («бог не может быть обманщиком»), обновив онтологическое доказательство бытия бога. Шопенгауэр, следуя Канту, отвергает это мнимое «доказательство» (как и все другие) и хочет устранить грозящий ему солипсизм без помощи бога. Правда, «теоретический эгоизм», считающий все явления, за исключением собственного индивидуума, за фантомы, «не может быть опровергнут никакими доказательствами, тем не менее... как серьезное убеждение можно встретить его разве в сумасшедшем доме: как такое, оно нуждалось бы скорее в лечении, чем в доказательствах» (6, 107). Вследствие этого, отказываясь от всякого доказательства несостоятельности солипсизма (а ведь такое доказательство возможно лишь с позиции, влекущей за собой опровержение субъективного идеализма, последовательное проведение которого требует солипсического вывода), Шопенгауэр довольствуется тем, что шутливо характеризует «теоретический эгоизм» как «небольшую пограничную крепостцу, которая хотя и навсегда неприступна, но коей гарнизон зато никогда не может сделать вылазки и которую поэтому мож-

но обойти и, без всякого опасения, оставить в тылу» (там же). Исходя из утверждения, что вещи в себе существуют лишь в самосознании, он требует употреблять приобретенное таким образом познание «как ключ к существованию каждого явления в природе и все объекты, которые... даны нашему сознанию... лишь как представления, рассматривать по аналогии (курсив мой.— Б. Б.) с нашим телом», т. е. «если отбросить в сторону их существование как представление субъекта, то, что затем останется, по внутреннему существу своему должно быть тем же, что в себе мы называем волей» (6, 107—108). И никакой другой реальности мы не можем приписать всему окружающему нас, вне и независимо от нас существующему миру, представляемому нами так называемому «телесному миру». Приобретенное индивидуумом путем самосознания становится «ключом к познанию внутреннего существа всей природы, когда он перенесет (курсив мой.— Б. Б.) его и на все те явления, которые даны ему не только как его собственное в непосредственном познании рядом с посредственным, а только в последнем... лишь как представление» (там же, 112).

Основной вопрос философии у Шопенгауэра гласит: «Но не суть ли объекты, знакомые индивидууму лишь как представления, тем не менее, подобно его телу, проявления воли? вот... настоящий смысл вопроса о реальности внешнего мира» (6, 107). Положительный ответ на этот вопрос знаменует его крутой поворот от субъективного идеализма к идеализму объективному, притом в совершенно отличной от платоновской волюнтаристской форме. Воля, непосредственно улавливаемая субъектом в его самосознании,

экстраполируется на все существующее, претворяя кантовскую вещь в себе в волю. «Вещь сама в себе только воля» (там же, 113). «Реализм», противопоставляемый Шопенгауэром идеализму, есть не что иное, как панволюнтаризм. Его философия — это «система, полагающая реальность всего бытия и корень всей природы в воле и считающая волю сердцевиной мира» (5, III, 140—141).

Воля, как вещь в себе, совершенно отлична от всех явлений как своих проявлений. Ей совершенно не свойственны все те формы, которые она принимает в наших представлениях. По явлениям нельзя судить о том, какова сущность лежащих в их основе волевых актов. Образуемые на основе наших представлений понятия ни в коей мере не отражают вещей самих по себе. Объекты познания не воспроизводят в сознании реальной действительности, чужды ей. «Весь мир представлений есть только лишь объективация воли» (4, 129). А объективация, становление объектом познания, вхождение в мир представления есть неизбежная деформация. «Под объективацией я понимаю воплощение в реальном физическом мире. Но самый этот мир... всецело обусловлен познающим субъектом, т. е. интеллектом, и, следовательно, вне познания совершенно немислим, как такой» (3, II, 247). Все, что познается, становится представлением со всеми вытекающими отсюда агностическими последствиями. Парадоксальность волюнтаристической философии Шопенгауэра обнаруживается здесь в том, что она выступает как познание непознаваемого. «Эта вещь в себе... которая, как такая, никогда не может быть объектом... должна была, чтобы стать все-таки

объективно мыслимой, занять имя и понятие у некоторого объекта, у чего-либо объективно данного...» (6, 113). Оседлав кантовский агностицизм, Шопенгауэр, объезжая «объективацию», въезжает из мира как представления в мир как волю, не подчиняющийся ни эмпирическому, ни рациональному познанию, но претендующий тем не менее на абсолютную истину.

Отмежевывая объективацию от объективной реальности, Шопенгауэр укоряет Канта не только в том, что он в отличие от Платона «отказал своей вещи в себе в бытии объектом» (6, 179), но и в том, что он «неподходяще и незаконно» злоупотребил словом «идея», правильно и целесообразно употребляемым Платоном. Кант, недифференцированно пользуясь этим термином, не подразумевает под «идеями» определенную степень объективации, не различает родов и способов объективации, высшей степенью которой является «идея» как вещь в себе, осознанная Шопенгауэром как воля. Исследованию ступеней объективации воли, «лестницы объективации», посвящена его работа «О воле в природе», обосновывающая и развивающая концепцию, первоначально изложенную во второй книге «Мира как воли и представления».

Уже сам подзаголовок книги «О воле в природе» вызывает недоумение. Он гласит: «Обсуждение подтверждений, полученных философией автора со времени ее появления, со стороны эмпирических наук». Ведь если для эмпирических наук, как и для всего «объективного» познания, воля, как вещь в себе, не только неприступна, но и неузнаваемо замаскирована, как могут эти науки служить подтверждением (или опровержением) того, что доступно одной

только непосредственной интуиции самосознания, которая «служит базисом всякого познания» (5, III, 86)? Ведь «проникновение в наш собственный внутренний мир является единственной и узкой дверью к истине... никакого другого пути к этому безусловно не существует» (там же, 98). Ведь «извне нельзя проникнуть до существа вещей» (6, 101). Перед Шопенгауэром стоит головоломная задача распространить добытое *изнутри* постижение вещи в себе *вовне*, перенести «хотение» из Я в не-Я, универсализировать волю. От объективации воли он переходит к волюнтаризации «объектов». «Моя метафизика, — удивляет он читателя, — оказывается единственной, действительно имеющей точку соприкосновения с физическими науками» (5, III, 17).

Поскольку хотение, как отмычка к вещи в себе, является формой самосознания, эстраполяция воли на внешний мир ставит перед Шопенгауэром альтернативу, либо признать все существующее обладающим сознанием, либо придать понятию «воля» отличное от «хотения» «расширительное толкование», включив в него бессознательное. Несмотря на то что «только по сравнению с тем, что происходит во мне», возможно «заглянуть», в чем состоит сущность неодушевленных тел (6, 129), для универсализации воли необходимо допустить в этих телах «волю», отличающуюся от той, которая наблюдается во мне. Отсюда концепция качественно различных ступеней воли. Воля как сознательное хотение — ее высшая ступень.

Сознательная воля — одна из ее разновидностей, а не ее всеобщий атрибут. «Воля сама по себе бессознательна» (5, II, 281). Та ее разно-

видность, которая присуща человеку, не воля сама по себе, а воля, обусловленная интеллектом. Ее сознательный характер привносится «вторичным миром представления». Воля, «будучи рассматриваема сама в себе, бессознательна и есть лишь слепое, неудержимое стремление, каким она в наших глазах проявляется еще в неорганической и растительной природе и ее законах, равно как и в растительной части нашего собственного тела» (6, 285). Сама по себе, не опосредствованная интеллектом, она «изначально бессознательная и во мраке действующая сила природы, которая, достигнув самосознания, снимает перед ним свою оболочку и оказывается *волей*» (5, II, 291). Вне человеческого самосознания, в творениях природы, «воля действует в своей первожданности,— значит, бессознательно» (5, III, 67). Она начинает сознавать самое себя лишь тогда, когда к ней как первичному началу бытия привходит вторичное по отношению к ней сознание.

Впрочем, человек не единственное существо, которому свойственна сознательная воля, и в то же время он не является исключением, лишенным бессознательной воли. Немало живых существ кроме человека обладают сознанием, хотя и лишены *понятийного сознания*. А инстинктивные влечения человека в свою очередь не всегда опосредствуются сознанием, не всегда объективируются в понятиях.

Каждый организм, в том числе и человеческий, жизнь, как таковая, представляет собой не что иное, как обнаружение воли. Что такое зубы, глотка, кишечный канал, как не «объективированный голод»? Что такое половые органы, как не «объективированное половое влечение»?

(6, 111). Все биологические понятия не более как понятийные объективации проявлений воли, «непостижимого начала, которые обозначают именами: *vitalitas* (жизненность), архей, *spiritus animalis* (животный дух), жизненная сила, творческий инстинкт; и все эти имена говорят не более чем *X*» (5, III, 39). А *X* этот — всемогущая, вездесущая воля. Вот где обнаруживается, в чем заключается подтверждение волюнтаризма «со стороны эмпирических наук». Идеалистическая линия в биологии — витализм — используется Шопенгауэром в качестве рационального обоснования... его иррационализма.

С полным основанием Шопенгауэр решительно возражает против механистического сведения живого к неживому, органического к неорганическому, а также против попыток приписать некую жизнь неживой, неорганической природе. «Во всей природе, — пишет он, — ни одна граница не проведена так резко, как граница между органическим и неорганическим» (5, III, 90). Но это нисколько не останавливает его от экстраполяции волюнтаризма на неживую природу, включая механические процессы.

«А то, что всему безжизненному, неорганическому следует приписать некую волю, это, — с гордостью заявляет он, — впервые сказал я... Не существует материи, в которой бы не проявлялась воля» (5, III, 90). Если сознательное хотение — высшая ступенька на лестнице объективации воли, «самое низменное и потому самое общее проявление воли — это тяготение» (там же). Механика, гидравлика и т. д. — низшие ступеньки этой лестницы. Тяготение, косность, непроницаемость, твердость, властичность, кристаллизация, магнетизм, химические свойства —

словом, все те законы, изучением которых занимается физика, химия, астрономия, — все это то же самое, что мы непосредственно осознаем в себе как волю. «Спиноза говорит,.. что если бы летящий в воздух от толчка камень был сознателен, то думал бы, что летит по собственной воле. Я только добавлю, что камень был бы прав» (6, 130).

Физики то и дело толкуют о силах природы. Но ограничение допущением таких сил «сводит всякое объяснение к совершенно непостижимому чуду» (5, II, 320). Каждая настоящая, первичная сила природы не поддается физическому объяснению, превращается в физике в *qualitas occulta* (таинственное качество). Никогда нельзя возводить физику на трон метафизики. Нельзя подводить понятие *воля* под понятие *сила*. Напротив, истинная метафизика должна подводить понятие *сила* под понятие *воля*. Физика должна преклониться перед по праву восседающей на троне метафизикой. В мире царит воля, а ее подданные — представления.

Но царство воли не конституционная монархия. Самодержавная воля не подчиняется в противоположность представлениям никаким законам, в том числе и первооснове всех законов, *X*, разгаданный как воля, познанный как вещь в себе, не подчиняется закону достаточного основания. Пути воли неисповедимы.

Закон основания, включающий принцип причинности и закономерности, для Шопенгауэра не что иное, как форма представления, и непричастен к тому, что не является представлением, что не может быть представляемо. Когда Шопенгауэр утверждает, что «закон причинности не знает исключений» (5, II, 326), что ему в

равной мере подчинено все, это утверждение не относится к воле, поскольку она не является представлением. Воля как вещь в себе не подчиняется закону основания. «Это вещь сама в себе, познание которой совершенно неподвластно закону основания» (6, 83), она «бесосновна», находится совершенно вне цепи причин. Брошается в глаза внутренняя противоречивость этой формулы: если познание подчиняется закону основания, то и познание вещи в себе, хотя сама по себе она и неподвластна никакому закону, не может быть ему неподвластным. Ведь конфронтация познания не представляемой, а реальной действительности — кардинальный принцип всей его философии. «Поэтому, чем более необходимости принадлежит познанию, тем более в нем такого, чего себе иначе и представить невозможно... чем оно поэтому яснее и удовлетворительнее, тем менее в нем объективного содержания, или тем менее дано в нем действительной реальности, и наоборот...» (6, 125).

«Разложение» Шопенгауэром Я на волю и познание (5, IV, 365), гносеологически обуславливающее онтологическое контрастирование мира как воли и как представления, обязывает его к установлению «радикального различия» воли и всего того, что причастно интеллекту. «Но ни в коем случае не может то, что представляется в интеллекте, быть познанием вещей в смысле того, что они такое сами по себе» (5, III, 81).

От исключения воли из сферы закона основания до противопоставления физики метафизике, науки философии — один шаг. «Моя философия... — делает этот шаг Шопенгауэр, — не представляет собою, подобно всем остальным, простого применения закона основания, не следует

за ним, точно за путеводной нитью, как это неизбежно во всех науках» (5, IV, 319). Ведь науки, как доказывал в своей диссертации сам Шопенгауэр, представляют собой рассмотрение вещей согласно этому закону. Философ же «не должен преследовать «почему»...» (там же, 324), осмысленная им вещь в себе находится вне пределов закона основания и тем самым всякой закономерности. «Заблуждение всех философов состояло в том, что они считали философию наукой и искали ее, руководствуясь законом основания» (5, IV, 332).

Антинаучность философии, подавление ею рационального познания — таков конечный вывод, сделанный Шопенгауэром после ниспровержения им кантовского агностицизма и избрания воли, а не платоновской идеи тем, что является «точкой опоры, как нечто изначально реальное» (там же, 82). В письме к И. А. Беккеру (от 3.VIII.1844) Шопенгауэр следующими словами формулирует, в чем «подлинное ядро» его метафизики: оно в том, что «сущностью всех вещей и тем самым единственно реальное в мире, т. е. вещью в себе, есть именно то, столь интимное (*Vertraute*) и все же столь таинственное, что мы находим в нашем самосознании как волю, и которая совершенно отлична от интеллекта...».

В ящике Пандоры оказался непостижимый для науки, противоразумный хаос. С негодованием твердит Шопенгауэр о «всеобщем распространении плоского рационализма, который все шире и шире выставляет свою бульдожью морду» (5, I, 108). На философском знамени Шопенгауэра начертано: «Все действительное неразумно, все неразумное действительно!»

РАССУДКУ ВОПРЕКИ

Философия представляется Шопенгауэру «в виде чудовища со многими головами, говорящими на различных языках» (6, 97). На каком «языке» говорит чудовищная голова Шопенгауэра? Для ответа на это необходимо уяснить решение основного вопроса философии — вопроса об отношении бытия и мышления, материи и духа, определяющее позицию философа в борьбе двух основных лагерей, делящейся на протяжении всей истории философии.

Шопенгауэр правильно ставит этот вопрос, когда заявляет, что «все системы до сих пор начинали или с материи, что давало материализм, или с духа, души, что давало идеализм, или, по крайней мере, спиритуализм» (5, IV, 365). Но, разумеется, сам он не таков, как все, и не причисляет себя ни к одному из обоих этих направлений, так как оба они «всегда приводили в конце концов к нелепостям и все системы оказались несостоятельными» (там же, 365—366).

Для правильного решения вопроса, по его мнению, недопустимо отождествлять отношение между реальным и идеальным, между которыми лежит глубокая пропасть, с отношением между бытием и мышлением. Определять таким обра-

зом это отношение — значит совершенно не понимать проблемы (5, II, 190). Полное различие между идеальным и реальным нельзя сводить к различию между духом и материей: оно состоит в полном отличии мира как представления от того, «чем являются вещи сами по себе» (там же, 192). Но из этого вовсе не следует, что идеальному противостоит материальное, из него отнюдь не следует идентификация реальных вещей самих по себе с материальными вещами: это совершенно различные вещи.

Реализм «реализму» — рознь. Если, исходя из реализма, предположить, что мы познаем вещи такими, как они существуют сами по себе, то «тотчас же возникают спиритуализм и материализм, чтобы бороться друг с другом» (5, IV, 382). Распространенное в Европе «реалистическое иудейское мировоззрение» не замечает, что «объект вне своего отношения к субъекту уже больше не объект и что, если отнять это отношение у него или абстрагировать от него, то сейчас же уничтожится и все объективное существование» (5, I, 28). С другой стороны, с точки зрения трансцендентального идеализма «нет ни духа, ни материи самих по себе, а в основе всякого явления... лежит *toto genere* (совершенно) отличная от них вещь в себе» (5, IV, 382—383).

Что же первично, а что вторично? Какова «скорлупа природы» и каково ее «ядро»? (5, II, 174). При всей его ненависти к идеалистическому рационализму в любой его форме ответ Шопенгауэра на основной вопрос философии всецело направлен против материалистического лагеря. Стремление во что бы то ни стало беспощадно расправиться с философским материа-

лизмом с полной отчетливостью определяет его место в борьбе двух лагерей.

Противопоставляя друг другу материализм и идеализм как два антагонистических направления, Шопенгауэр усматривает «истинную сущность материализма» в том, что «он полагает материю абсолютной и перескакивает через отношение ее к субъекту, в чем на деле она единственно и существует» (5, IV, 331). Он закрывает глаза на то, что материализм не «перескакивает» через это отношение, а определенным образом устанавливает и объясняет его. Для него материалистическое решение основного вопроса философии — «смешная нелепость» именно потому, что он придерживается противоположного понимания этого отношения. Однако он не признает свое понимание идеализмом, который, по его словам, придерживается «противоположной крайности», допуская субъект без объекта, «что и представляет собою, собственно говоря, идеализм» (там же). Как будто допуская субъект со всецело зависимым от него, обусловленным им «объектом», Шопенгауэр избегает противоположной материализму идеалистической «крайности»!

Антагонизм двух лагерей в философии основывается, конечно, вовсе не на том, что один из них допускает только объект, а другой — только субъект, а на том, что, по мнению самого Шопенгауэра, «величайшая нелепость материализма состоит в том, что он исходит (курсив мой.— Б. Б.) из объективного, принимает за крайнюю основу объективное... Между тем в действительности все объективное, как такое, многообразно обуславливается познающим субъектом с формами его познания и таковые предполагает, сле-

довательно, с устранением субъекта тоже совершенно исчезает» (6, 27). А во втором томе основной работы, в специальной главе «О материи», возвращаясь к своему непоколебимому убеждению в «неизбежной лжи материализма», он усматривает эту «ложь» в том, что материализм «приписывает материи... абсолютное, т. е. независимое от воспринимающего субъекта, существование,— и в этом его основная ошибка» (5, II, 321). Таким образом, дело вовсе не в том, что материализм «перескакивает» проблему отношения субъекта и объекта, что он является «философией субъекта, который... забывает о самом себе» (там же, 320), а в том, что материалистическое понимание этого отношения диаметрально противоположно идеалистическому, включая ту форму идеализма, которую рекламирует сам Шопенгауэр, якобы непричастный к идеалистической «противоположной крайности».

Что для Шопенгауэра «материя»? «Правдоподобная ложь»: «Она сама по себе ничто» (5, II, 191). Всякое физическое тело не что иное, как явление, как видимость, «объектность» нашей воли, претворенная нами в объект форма нашей интуиции.

Материализм, исходящий из первозданной материи, присочиняя всем атомам различные непрерывные движения, «неизбежно становится атомизмом, как это уже и случалось с ним в годы его детства у Левкиппа и Демокрита, как это происходит с ним и теперь, ибо он от старости снова впал в детство, как это у французов, потому что они никогда не знали философии Канта, так это у немцев, потому что они философию Канта забыли» (там же, 322). Да и англичане

тоже хороши! «Метафизикой они признают катехизис и не знают никакой другой альтернативы, кроме божественного творца и материализма» (Письмо И. Фрауенштедту от 23.I.1853).

А что такое атомы, эта «*idée fixe* французских ученых», для которых вещь в себе — это «собственно материя», как не «фикция»? Материалист, утверждающий самодвижение материи и отрицающий ее «объективную» вторичность и зависимость, подобен «г-ну Мюнхгаузену, плавающему верхом на лошади в воде... а самого себя вытаскивающему за перекинувшуюся наперед собственную косу» (6, 27). А кому подобен, спросим мы, г-н Шопенгауэр, которого вытаскивает за собственную косу его воля?

Особенно возмущает Шопенгауэра, что всеобщее распространение «плоского рационализма» приводит к тому, что в Германии «подымает голову всегда лежащий наготове материализм» (5, I, 109), что оглушенные «гегелевской бессмыслицей, неспособные к мышлению» немецкие головы «становятся добычей пошлого материализма, который выполз из яйца василиска» (там же, 2). Фейербах ему вдвойне ненавистен: сначала как гегельянец, а затем, когда он взялся за критику гегелевского идеализма, он отнюдь не превратился в союзника Шопенгауэра; в том же письме к Фрауенштедту Шопенгауэр негодует по поводу того, что этого «воскрешенного Демокрита» «вознесли на алтарь».

На первой же странице «О воле в природе» Шопенгауэр ополчается против «невероятной бессмыслицы» основных принципов «грубого и плоского материализма» (5, III, 1). Его воинствующий антиматериализм облегчает свою задачу благодаря тому, что мишенью его являются

действительно изжившие себя и дискредитировавшие уже материалистическую философию его механистическая и вульгарная формы. Высшая форма материализма, возникшая в современной ему Германии, была неизвестна Шопенгауэру. Материализм опровергается им не только по гносеологическим соображениям, но и на том основании, что он «желает объяснить жизненные явления из физических и химических сил, а последние опять-таки вывести из механического действия материи, положения, формы и движения измышленных атомов и свести таким образом все силы природы на толчок и отражение, которые являются его вещью самой в себе» (6, 126). Шопенгауэр искусно использует в интересах идеализма преодоленную научным развитием его времени несостоятельность базирующегося на механизме материализма, а тем более вульгарного материализма Мошотта и его сподвижников. «Такие грубые, механические, демокритские неуклюжие и подлинно корявые теории» (там же) недостойны и постыдны на фоне научных достижений XIX века!

Наивно думать, однако, что, если бы Шопенгауэр был знаком с возникшей в его время новой, высшей исторической формой материализма, с диалектическим материализмом, он изменил бы свое отношение к враждебному ему лагерю в философии. Не требуется большого воображения, чтобы представить, как чуждо было бы для Шопенгауэра учение, сочетающее материализм с диалектикой, ставящее гегелевскую диалектическую логику с головы на ноги, как нетерпимы были бы для него разработанное Марксом и Энгельсом представление о мире и их воля к его преобразованию!

Шопенгауэр выражал надежду на то, что «все вообще механическое и атомистическое воззрение на природу близится к своему банкротству» (5, II, 318). Но он не знал, что уже осуществилась его прозорливая догадка о том, что «материализм, как он является до сих пор, терпел неудачу только потому, что он недостаточно знал ту материю, из которой думал конструировать мир и оттого вместо нее имел дело с каким-то бескачественным подкидышем ее; а если бы он исходил из действительной и эмпирически данной материи... то из этой материи, до тла и исчерпывающе познанной, наверное, можно было бы конструировать такой мир, которого материализму не пришлось бы стыдиться» (там же, 324). По иронии судьбы Шопенгауэр не знал, что его пророчество не было утопичным, оно уже сбылось; такой мир был уже «сконструирован» его гениальными современниками, и его критике домарксистского материализма справа противостояла революционная критика слева, которая не только сводила на нет шопенгауэровскую критику материалистической философии, но и наносила сокрушительный удар по той философской софистике, которую он противопоставлял материализму (как сам он «понимал» материю, мы видели).

Шопенгауэр торжествующе уверял, будто искать у него «противоречия — совершенно тщетно: все отлито как единое целое» (Письмо И. А. Беккеру от 31.III.1854). В одном отношении это утверждение истинно: его учение при всей своей внутренней противоречивости — воинствующий идеализм. «Ведь это и есть идеализм... Мир есть воля,— говорит Шопенгауэр», констатировал В. И. Ленин (2, 18, 239), говоря о Махе,

который «не прочь пококетничать с идеализмом в духе Шопенгауэра» (там же, 200).

Претензии Шопенгауэра превзойти «односторонность» как материализма, так и идеализма совершенно беспочвенны, лишены всякого основания. По его убеждению, «самая настоящая область метафизики, несомненно, лежит в том, что называют философией духа» (5, II, 175). «Я,— гласит его «преодоление» этой односторонности,— принял одну составную часть *psiches* (духа), волю, как нечто первое и первичное, другую же, именно познающую или субъект, как второе, вторичное, а материю — как необходимый коррелят этого вторичного...» (5, IV, 336). А в письме к Беккеру (от 3.VIII. 1844), разъясняя суть своей метафизики, он пишет о том, что «полная идеальность телесного мира... существующего лишь в нашем представлении,— одно из основоположений моего учения». Материя, таким образом, даже не вторична, а третична: расчлняя сознание на волю и представление и рассматривая последнее как вторичное, он приходит к выводу, что материя «оказывается простою *видимостью воли*» (5, II, 45).

«Дуализм» мира как воли и как представления замыкается в рамках идеалистического решения основного вопроса философии и является несомненным антиподом материалистического решения: «Нет воли: нет представления, нет мира» (6, 430).

Софистичность ухищрений Шопенгауэра выдать свое решение этого вопроса за нечто совершенно оригинальное особенно наглядно обнаруживается при рассмотрении им психофизической проблемы. Он презрительно отзывается о допу-

щении существования «души», каким-то таинственным образом соединяющейся с «телом».

Когда познакомишься с психофизиологическими рассуждениями Шопенгауэра, первоначально получаешь ложное впечатление, будто имеешь дело с материалистом. Он утверждает, что существует «полная и безусловная зависимость познающего сознания от мозга, и так же трудно представить себе пищеварение без желудка, как и познающее сознание без мозга» (5, II, 198). Еще в своей диссертации он писал о том, что рассудок — это не что иное, как функция мозга, весящего от трех до пяти фунтов. А в своем курсе лекций в Берлинском университете (1820—1821) Шопенгауэр объясняет малочисленным слушателям, что «подобно тому, как желудок переваривает, печень выделяет желчь, почки — мочу, testiculi — семя, так и мозг представляет, выделяет представления... Таким образом, весь интеллект, все представления, все мышление является физиологической функцией большого мозга» (5, IV, 608). Но далее он ставит вопрос: а что если удалить мозг из всех черепов, то останутся ли небо и Земля, Солнце, Луна и звезды, растения и элементы? И отвечает на этот вопрос: «Может быть, это покажется вам парадоксальным», но действительно ли так? «Присмотритесь к делу поближе», тогда окажется, что «весь мир был бы уничтожен, если бы уничтожить интеллект или, как мы только что выразились, удалить мозг из всех черепов. Я прошу вас не думать, что это — шутка: я говорю совершенно серьезно (5, IV, 609), «ибо мир существует лишь как наше (и всех животных) представление, и помимо этого представления мира нет» (там же, 608). Физиологи-

ческий «материализм» оборачивается в субъективный идеализм.

Но Шопенгауэр не останавливается на этом, не довольствуется сведением объективного мира к представлению как функции мозга. Сам мозг, как и все наше тело, не более как представление и без последнего не было бы и мозга. Что же функция чего? Что первично, а что вторично? Ни то, ни другое: «...нервы, мозг, подобно другим частям органического существа, суть только выражения воли на этой ступени ее объективации...» (6, 180). И, с характерным для него самохвальством, продолжает: «Моя философия... в первый раз полагает истинную сущность человека не в сознании, а в воле, которая не связана по существу с сознанием, а относится к сознанию, т. е. к познанию, как субстанция к акциденции» (5, II, 198).

После этого со всей ясностью раскрывается идеалистическая сущность его приведенной выше псевдоматериалистической формулы о зависимости от мозга познающего сознания: «Воля в противоположность интеллекту (курсив мой.— Б. Б.), не есть функция тела, а, наоборот, тело— ее функция» (5, II, 213). Свойства воли в отличие от свойств чувственности и рассудка не зависят, согласно Шопенгауэру, ни от какого органа, ибо самый мозг, порождающий представления, лишь «объективация воли». «Тело — это только сама воплощенная (т. е. созерцаемая в мозговых функциях, времени, пространства и причинности) воля» (там же, 267). По отношению к воле интеллект как функция мозга играет лишь опосредствующую роль. И если «интеллект, как простая функция мозга, погибает вместе с телом, совсем не такова участь воли»

(там же, 274). И если весь объективный мир, вся природа «на самом деле представляет собою не что иное, как известное движение или состояние некоторого студенистого вещества в черепе» (там же, 276), то «сам по себе и вне представления, и мозг, как и все другое, это — *воля*» (там же, 277).

Толкование Шопенгауэром психофизической проблемы — убедительное доказательство того, что его претензия на преодоление «односторонности» как материализма, так и идеализма не что иное, как переход от одной формы последовательного идеализма к другой его форме — от рационализма к волюнтаризму и вместе с тем от идеализма субъективного к объективному идеализму, для которого воля не есть представление и не зависит ни от рассудка, ни от сознания вообще. Речь может идти не о том, к какому лагерю в философии принадлежит учение Шопенгауэра, а только о том, какова форма его идеализма и каково ее место внутри этого лагеря.

Исходным пунктом философского построения Шопенгауэра является субъективный идеализм. «Правильной исходной точкой для философии по существу и необходимо должна быть точка зрения субъективная, т. е. идеалистическая, подобно тому, как противоположная точка, исходящая от объективного, ведет к материализму» (5, II, 501). Реалистическое миропонимание ложно принимает на основе представлений за объективную реальность то, что в действительности есть не что иное, как субъективно обусловленный мир явлений нашего сознания.

Но истинная философия, утверждает Шопенгауэр, осознав это, не довольствуется отрицани-

ем реалистической иллюзии, не смиряется перед беспомощностью представлений. «Философия представляет собою, в сущности говоря, стремление познать сквозь завесу представления то, что не есть представление...» (5, IV, 383). Но из явлений невозможно объяснить то, что находится за ними. «Не вещь в себе надо объяснять из явления... а, наоборот, явление из вещи в себе» (там же, 556). Как же это сделать? Прозреть на основе интуиции, что то, что не есть представление, находится и в нас самих и доступно нам непосредственно, не нуждаясь в представлениях, иначе мы сами были бы не более как представлением. Но мы для себя не только представление и не только представляющее. В нашем хотении мы обретаем самосознание воли как вещи в себе. Завеса представления не затемняет наше сознание. Мы переходим порог непознаваемого. Мы вступаем в сферу вещей в себе, и она оказывается миром воли. Тогда, за порогом мира представлений, мы делаем следующий шаг: «Ты из себя должен понять природу (*gnodi sauton* — познай самого себя), а не себя из природы. Это мой революционный принцип» (5, IV, 556). Таким образом, переход от субъективного идеализма к объективно-идеалистическому миропониманию совершается при посредстве самосознания, путем аналогии всего мироздания с первой постигаемой вещью в себе. «Всю мою философию, — подытоживает свои рассуждения Шопенгауэр, — можно сформулировать в одном выражении: мир — это самопознание воли» (там же, 557). В самопознании Я первооснова всего сущего, мировая воля, достигает своего самопознания и тем самым философия разрешает неразрешенную всем ее предшествую-

щим развитием задачу — вступает в царство подлинных вещей в себе. «Я,— восклицает Шопенгауэр, взойдя на вершину философии,— приподнял покрывало истины выше, чем кто-либо из смертных до меня» (там же, 571). Но мир как воля, по отношению к которому моя воля послужила лишь подступом и единичным воплощением,— это мир, понимаемый с позиции объективного идеализма. «Мы же,— заключает Шопенгауэр,— в настоящее время, на своем реалистически-объективном пути, т. е. исходя из объективного мира, как данного, пришли к тому самому результату, которого Кант достиг путем идеалистически-субъективным...» (5, III, 82). Это даже своего рода абсолютный идеализм. Но в то время как у Гегеля мы имеем дело с самопознанием абсолютной идеи, у Шопенгауэра перед нами самопознание абсолютной воли. «По нашему воззрению весь видимый мир — только объективация, зеркало воли, сопровождающее оную только для ее самопознания» (6, 276. Курсив мой.— Б. Б.). В человеческом сознании воля может достигнуть самосознания. В конечном счете, гласит лапидарная формула шопенгауэровской «теории отражения»,— «мир только зеркало этой воли» (6, 367).

Панлогизму противостоит панволюнтаризм, не подчиняющийся закону достаточного основания и тем самым науке логики и научному познанию вообще: «Логические законы и абстрактные понятия, равно как и числа и фигуры, не имеют физического бытия вне нас, и на деле они — чисто субъективного происхождения» (5, IV, 363).

Мировая воля — это «ядро, оболочкою которого служит природа» (5, IV, 612),— иррацио-

нальна. «Чего же хочет наконец или к чему стремится та воля, которую нам представляют существом в себе самом всего мира?» — вопрошает Шопенгауэр. Вопрос этот, отвечает он, подобно многим другим неправильно поставленным вопросам, основан на смешении вещи в себе с явлением: уместный по отношению к явлению, он бессмыслен по отношению к вещи в себе. Поскольку только на явление распространяется закон достаточного основания, включающий и закон мотивации, он не применим к воле как вещи в себе. «Истинное философское мирозерцание», выходящее за пределы явления, не спрашивает: «откуда, куда и зачем» (6, 284). Воля столь же бесцельна, как и безосновательна.

Каково соотношение объекта и субъекта в этой разновидности идеализма? В хотении в отличие от представления Я выступает перед нами не как объект, а как субъект. Когда оно предстает перед нами как объект, оно превращается из вещи в себе в явление. С одной стороны, утверждается единство познающего субъекта и объекта познания. Субъект есть необходимый коррелят объекта, а всякий объект есть воля, поскольку она стала представлением. С другой стороны, несмотря на тождество субъекта познания с субъектом хотения, «оба эти субъекта, или, выражаясь популярно, голова и сердце, расходятся все более: все более отделяешь свое субъективное ощущение от своего объективного познания» (6, 259). Те же вещи, предстающие перед нами как объекты, которые не обладают сознанием, существуют в себе, но не для себя, будучи, подобно нам, манифестациями единой мировой воли. Их множествен-

ность, как и множественность субъектов, обладающих сознанием, лишь «объективна», т. е. обусловлена представлением. Ведь множественность единичного предполагает пространство и время, которые являются функцией представления и не присущи вещам в себе.

Шопенгауэра несколько не смущает эта антиномия единства и множества, общего и отдельного. «Множество вещей в пространстве и времени... не захватывают волю, и она, невзирая на них, остается неделима». Ибо «множество вообще необходимо обусловлено временем и пространством, вне которых оно немыслимо» (6, 131). Заимствуя схоластический термин «принцип индивидуации», Шопенгауэр трактует множество, различие, многообразие вещей как результат «объективации», привносимой в вещи в себе познанием, наделяющим их пространственным и временным различием. «Все разнообразие видов в природе и все множество индивидуумов принадлежит не самой воле, а только ее объективации и форме последней» (там же, 159). Множественность требует различия местоположения и последовательности во времени, «где» и «когда», т. е. объективации. «Множественность однородного становится возможной только в силу времени и пространства, т. е. форм нашего познания» (5, II, 278). Сказанное относится ко всему миру как представлению. «Индивидуация — простое явление... Поэтому множественность и различие индивидуумов тоже есть простое явление, т. е. имеется лишь в моем представлении» (5, IV, 253). Поскольку же речь идет не о представлениях, а о вещах в себе, понятие множественности к ним неприменимо. И хотя мировая воля всюду является во множестве, «но это мно-

жество касается не ее, не воли как вещи самой в себе, а только ее явлений» (там же, 345).

Последовательное проведение этого воззрения не допускало бы употребления Шопенгауэром понятия «вещи в себе» во множественном числе. Ведь если воля свободна от всякого множества и, «несмотря на бесчисленность ее проявлений во времени и пространстве, сама она одна» (6, 116), поскольку находится вне пространства и времени, то «единство» и «множество» — понятия, относящиеся к двум разным мирам, находящимся по разным сторонам покрывала Майи. Шопенгауэр специально оговаривает, что слово «одна», понимаемое из противоположения «многому», в данном случае бессмысленно. Имеется в виду не «одна», а «единая» воля, всегда являющаяся перед собой во множестве. Все это совершенно чуждая пониманию объективного диалектического единства общего, особенного и единичного метафизическая концепция, отрицающая как материальное, так и «идеальное» логическое единство мира, утверждающая единство мира в его волюнтарности.

Проблема взаимосвязи макро- и микрокосма решается при этом не только антиматериалистически и антирационалистически, но и антидиалектически — в полном контрасте как с гегельянством, так и с лейбницеанской монадологией. Она решается метафизически в обоих смыслах этого слова. «Так как всякое множество и всякое возникновение и исчезновение возможны только во времени, пространстве и причинности, то следует, что и они свойственны только явлению, а ни в каком случае не вещи самой в себе» (6, 174). «Диалектика» для Шопенгауэра (и это после Гегеля!) только «искус-

ство спорить». Она не имеет никакого отношения к «объективной истине». Это не более как «искусство духовного фехтования». И Шопенгауэр не щадит усилий для изобличения 37 уловок этого «искусства», сожалея о том, что «диалектика» и «логика» с древних времен употребляются как синонимы» (5, IV, 617—623).

««Метафизика» — вот прекрасное слово!» — воскликнул Шопенгауэр во вступительной лекции своего злосчастного курса в Берлинском университете (5, IV, 612).

АНТИКРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Эпиграф к работе Шопенгауэра «Об основе морали» («не увенчанной Норвежской академией наук», добавляет он к заглавию) гласит: «Проповедовать мораль легко, трудно обосновать мораль». Этика занимает первостепенное место в его философии. Его мировоззрение — нераздельное единство этики и метафизики. Последняя значительна в его глазах не только сама по себе, но и главным образом как метафизическая основа этики: «Я с несравненно большим правом, чем Спиноза, мог бы озаглавить свою метафизику «Этикой»» (5, III, 141). С возмущением пишет он в переработанном варианте своей диссертации о том, что ни в одном из бесчисленных писаний современных ему философов не упомянуто ни слова о его «Этике», «хотя она бесспорно самое важное, что появилось в области морали за последние 60 лет» (5, I, 44).

Признавая глубокомысле трансцендентальной эстетики Канта, он со всей решительностью выступает против трансцендентальной этики Канта. «Кантовское обоснование этики, считавшееся шестьдесят лет за ее прочный фундамент, опускается перед нашими глазами на глубокую, быть может незаполнимую, пропасть философских заблуждений, оказывается несостоятельной

гипотезой и простым переодеванием теологической морали» (5, IV, 182). Шопенгауэр отвергает категорический императив (как и все этическое учение Канта, изложенное в «Критике практического разума» и других произведениях Канта), «всю необоснованность и несостоятельность» которого Шопенгауэр якобы «так неопровержимо и ясно показал» (5, I, 44).

Шопенгауэровская нетерпимость к кантовской этике коренится в полной неприемлемости для него не только ее выводов, сформулированных в категорическом императиве, но и ее метафизических посылок — в выведении морали из разума, а не из воли, в построении этики как учения о практическом разуме, «брате-близнце» теоретического разума. «В своем рассуждении о фундаменте морали,— заявляет Шопенгауэр,— я подвергнул практический разум с его императивом анатомическому вскрытию и ясно и бесспорно доказал, что никогда в них не было жизни и истины» (5, I, 107). Критику кантовского обоснования морали он считает лучшей подготовкой, даже прямым путем, к его собственному учению, «которое в самых существенных пунктах диаметрально противоположно кантовскому» (5, IV, 124). Эта противоположность коренится в установленном Шопенгауэром метафизическом противопоставлении иррационализма рационализму. На противопоставлении разуму (как теоретическому, так и практическому) воли основывается антикантовский тезис Шопенгауэра, что «действовать разумно и действовать добродетельно — две вещи совершенно различных» (6, 89).

Ориентация в этике на разум, утверждающий моральный закон, придающий нравственности

императивную форму, базируется на непонимании того, что «разум представляет собою нечто вторичное, принадлежащее явлению... подлинное же зерно, единственно метафизическое и потому неразрушимое в человеке, есть его *воля*» (5, IV, 138). Подчинение нравственности трансцендентальному долгу, повиновение безусловному повелению разума — «какая рабская мораль!» (там же, 140). Таков первый порок кантовской этики, превращающий ее в «простое переодевание», «искусственный субститут» теологической морали (там же, 169, 182). Закон божий подменяется категорическим императивом. По существу, если отвлечься от той иррационалистической позиции, с которой ведется эта критика Канта, она не лишена рационального зерна, как и указанный им «второй недостаток кантовской основы моральности — отсутствие реального содержания» (5, IV, 148), формализм и метафизичность категорического императива как абсолютного принципа «всеобщего законодательства».

Теоретической осью этической контroversы является проблема свободы воли, принявшая в кантовской «Критике чистого разума» форму третьей антиномии — свободы и необходимости. Ее тезис: «Причинность по законам природы есть не единственная, из которой можно вывести все явления в мире», наряду с ней необходимо допустить трансцендентальную идею свободы. Ее антитезис: «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы». Как все антиномии, и эта признается Кантом неразрешимой для разума и используется им в качестве агностического аргумента.

Отвергнув вслед за агностицизмом негативную диалектику антиномий чистого разума и

признав их допущение «ошибочным и призрачным», Шопенгауэр полагает первой задачей этики неосуществимое для Канта разрешение этой антиномии. Антиномии, по мнению Шопенгауэра, «очень хитрая штука» (5, I, 107), и его замысел сочетать несочетаемую дилемму свободы и необходимости в соответствии со своим учением о мире как воле и представлении — это попытка перехитрить Канта.

На словах он неожиданно-негаданно восторженно отзывается о третьей антиномии: «Это учение Канта о совместном существовании свободы и необходимости я считаю за величайшее из всех завоеваний человеческого глубокомыслия. Вместе с трансцендентальной эстетикой это два больших брильянта в короне кантовской славы» (5, IV, 176). Но у Канта речь идет не о совместном существовании, а о его несовместимости, противоречивости. Пытаясь утвердить их совместное существование, Шопенгауэр выступает не как продолжатель, а как противник кантовской антиномичности рассматриваемых категорий. И хотя он определяет эту антиномию как «настоящий соединительный пункт моей философии с философией Канта» (5, II, 170), при рассмотрении его учения о свободе и необходимости он не присоединяется к учению Канта, а отдаляется от него.

Проблему свободы воли Шопенгауэр признает наряду с проблемой реальности внешнего мира, или отношения идеального к реальному, одной из «двух глубочайших и труднейших проблем философии новых времен» (5, IV, 79—80).

Свой анализ проблемы он начинает с резких нападок на тезис третьей кантовской антиномии,

отстаивая ее антитезис. Он выступает решительным противником свободы воли, как «совершенного абсурда», «шутовским коньком всех неучей» (7, III, 290). Его учение «о безусловной необходимости всех волевых актов, как строго доказанная истина, находится в кричащем противоречии со всеми утверждениями излюбленной бабьей философии...» (5, I, 44). Если теологи, говорит Шопенгауэр, ухватились за дарованную человеку богом свободу воли и так упорно за нее держатся, то руководствуются они при этом вовсе не стремлением к истине, а исключительно желанием оправдать бога, снять с творца ответственность за злодеяния, совершаемые его творениями.

Сопоставляя противостоящие друг другу подходы философов к двум глубочайшим проблемам, Шопенгауэр усматривает различие в господствующих среди них заблуждениях в том, что, решая проблему познания, они (до Локка и Канта) слишком много относили на долю объекта, недооценивая роль субъекта, а в вопросе о хотении, наоборот, чрезмерную роль приписывали субъекту и слишком мало внимания уделяли объекту. В действительности же «человеческое поведение совершенно лишено всякой свободы и... оно сплошь подчинено строжайшей необходимости» (5, IV, 105).

На вопросы: свободно ли само хотение, допустимо ли в понятии «свободы» мыслить отсутствие всякой необходимости, Шопенгауэр отвечает: «Поведение человека как и все прочее в природе, для каждого отдельного случая с необходимостью определяется как действие известных причин» (5, IV, 46). «Все, что случается, от самого великого до самого малого, случается

необходимо» (там же, 77). Возможность выбора в человеческом поведении, продолжает далее Шопенгауэр, нисколько не уничтожает его *причинности* и данной с нею необходимости. Склонности человека, определяющие его выбор и обуславливающие его поступки («коль скоро мне не мешают физические препятствия»), Шопенгауэр уподобляет «тяжести, положенной на чашку весов»: перевес определяется природой человека, его врожденными качествами, его характером, от воли его не зависящим.

Премированная Норвежской академией наук работа Шопенгауэра ревностно отстаивает принцип необходимости от приверженцев свободы воли. «Во что превратился бы наш мир, если бы все вещи не были проникнуты и связаны необходимостью?.. Ибо ведь все совершающееся, великое и малое (повторяет Шопенгауэр), наступает со строгой необходимостью» (там же, 78).

Детерминистические суждения Шопенгауэра находятся в полном соответствии с его пониманием закона достаточного основания. Воля на ее сознательной ступени действует согласно высшему, четвертому, проявлению этого закона — принципу мотивации, которая есть не что иное, как только «причинность, проходящая через познание» (5, I, 42). Мотив, определяющий поступки, — это та же причина, действующая с той же необходимостью, с которой действуют все причины. «Мотивация — это причинность, видимая изнутри» (там же, 128), проходящая через познание. Шопенгауэр соглашается со Спинозой в том, что воля так же необходимо определяется мотивами, как суждение основаниями.

В акте выбора более сильный мотив с необходимостью овладевает волей. Но не интеллект, а воля играет при этом решающую роль. Воля не подчиняется разуму. «Мозг с его функцией познания не что иное, как часовой, поставленный волей ради ее внешних целей» (5, II, 243). Интеллект служит воле. «Думать, будто знание действительно и коренным образом определяет волю,— это все равно что думать, будто фонарь, который носит с собой ночной пешеход, является *primus mobile* (перводвигателем) его шагов» (там же, 223). Необходимость хотения не определяется разумом. У воли своя собственная необходимость, по отношению к которой мотивация, опосредствуемая познанием, играет подчиненную роль. «Воля есть первое и первобытное, познание только привзошло к проявлению воли, принадлежа ему как его орудие» (6, 304).

Какая же необходимость вызывает волевой акт, даже мотивированный? В силу чего «воля играет роль всадника, который дает лошади шпоры» (5, II, 221), направляя ее путь? Характер, отвечает на этот вопрос Шопенгауэр. В основе всех вызываемых мотивацией актов лежит характер, действующий так же, как силы природы. Характер человека индивидуален. Он свой у каждого человека. Характер этот постоянен. Он остается неизменным в течение всей жизни: «Разница в характере врожденна и неизгладима» (5, IV, 236). Именно он, врожденный индивидуальный характер, придает необходимость человеческой воле, лишает ее свободы. «Все сводится к тому, каков кто есть» (там же, 109). Каждый действует соответственно тому, каково его существо. «*Operari sequitur esse*» (действие следует за бытием) — «есть пло-

дотворное положение схоластики» (там же, 239). Как каждая вещь в природе имеет свои силы и качества, которые образуют ее характер, точно так же и у каждого индивидуума свой характер, «из которого мотивы вызывают его действия с необходимостью» (6, 298). Не мотивы определяют характер человека, а характер определяет его мотивы. Памятуя о законе мотивации, всякое «сомнение в неизбежности действия при данном характере и подлежащем мотиве будет казаться равносильным сомнению в равенстве трех углов треугольника двум прямым» (там же, 300). Если бы характер и мотив были нам точно известны, пишет он, «всякий волевой акт можно было бы заранее вычислить с такою же достоверностью, как и лунное затмение» (5, III, 87).

После всего сказанного о врожденном и неизменном характере с недоумением читаешь о том, что наряду с ним допускается и особого рода искусственный, «приобретенный характер», формирующийся посредством опыта и размышления. Хотя Шопенгауэр оговаривает, что благодаря воспитанию, обучению, внушению и воздействию среды приобретенный характер «не столь важен собственно для этики, сколько для мирской жизни» (6, 319), но, как это уживается в его учении с признанием неизменности характера, понять трудно, и сколько-нибудь вразумительного объяснения подобному сосуществованию он не дает.

Во всем изложенном до сих пор отношении Шопенгауэра к проблеме свободы воли он выступает как последовательный, воинствующий сторонник детерминизма. Приводя соответствующую формулу Шопенгауэра, материалист Фейербах замечает по этому поводу: «Так говорит,

и правильно говорит, Шопенгауэр» (28, I, 484). А марксист Меринг в своей статье в журнале «Neue Zeit» (XXVII, № 2) полагает, что Шопенгауэр «является авторитетом... в вопросе о детерминизме или индетерминизме», отмечая также «убедительную ясность, с которой он ставит и разрешает вопрос о свободе человеческой воли» (21, 254—255). При всей правильности и убедительности оценки философии Шопенгауэра в целом Меринг в данном случае заблуждался. Более тщательное изучение воззрений Шопенгауэра убедило бы его, что, несмотря на всю полемику Шопенгауэра против учения о свободе воли, его псевдотерминизм иллюзорен и все его критические выпады против свободы воли парализуются, растворяясь в господствующей в его этике индетерминистической теории, исходящей из деформированного кантовского различения эмпирического и интеллигибельного, умопостигаемого характера.

Все дело в том, что шопенгауэровское отрицание свободы воли и утверждение необходимости волевых актов по закону достаточного основания значимо лишь в пределах мира как нашего представления, а не мира, каков он сам по себе. Шопенгауэровский «детерминизм» феноменален и аннигилируется при переходе к воле как вещи в себе. Волевой акт, заключает он второй том своего основного произведения, «свободен, потому что закон достаточного основания, от которого только всякая необходимость и получает свое значение, представляет собою не что иное, как форму его проявления» (5, II, 673).

Уже множественность характеров, обуславливающих детерминизм, несовместима с его пониманием единства мира как воли. Она принадле-

жит лишь эмпирическим явлениям и непричастна к вещам в себе. «Эмпирический характер есть простое явление... просто лишь обнаружение характера, умопостигаемого в нашей познавательной способности, связанной с временем, пространством и причинностью» (5, IV, 108). Сама по себе, за пределами явления, воля свободна. Великой заслугой Канта Шопенгауэр считает то, что он впервые доказал различие между умопостигаемым и эмпирическим характером: «...первый есть воля как вещь сама в себе... а последний само явление, как оно выражается в образе действий во времени, и даже в корпоризации, по пространству» (6, 300). Закон основания к первому совершенно неприменим. Индивидуум со своим неизменным, врожденным характером, определяющим свои проявления по закону причинности, есть лишь явление, в основе которого лежит свободная воля в себе. «*Oregati sequitur esse*» предполагает, что в *esse* «лежит свобода» (5, IV, 177). Детерминизм вторичен, индетерминизм первичен. Свобода есть познанная необходимость отнюдь не в Спинозистском понимании, а в том смысле, что необходимость есть познанная свобода, т. е. свобода, препарированная априорными формами нашего познания, прежде всего причинностью. Нельзя упускать из виду, что «индивидуум, лицо — уже не воля сама по себе, а уже проявление воли, и, как таковое, уже определено и вошло в форму явления — закон основания» (6, 116). Закон мотивации как один из видов закона достаточного основания — это форма явления. Сама по себе воля свободна, и «всякая необходимость возникает исключительно в силу таких форм, которые всецело относятся к явлению» (5, II, 327). Отрицание

свободы воли предполагает объективацию воли, которая «сама в себе не знает ни основания, ни следствия» (6, 342), она решительно свободна и «никакого закона для нее не существует» (там же, 296). Она автономна, а не гетерономна, «ибо вне ее нет ничего» (там же, 282).

Сочетание, совмещение Шопенгауэром необходимости со свободой (и он отдает себе в этом отчет) — «очевидное противоречие», «деревянное железо». Но сочетание это — непосредственное следствие сопоставления и противопоставления двух миров — феноменального мира как представления и непроницаемого для Канта трансцендентного, ноуменального мира, завесу над которым приподнял Шопенгауэр, обнаружив, что в нем самовластно царит воля, которая «не только свободна, а даже всемогуща» (там же). Вот почему «в этом смысле старая, вечно опровергаемая и вечно утверждаемая, философия о свободе воли не безосновна» (там же, 423). Безосновность и есть для Шопенгауэра ее основание.

Конечный вывод, к которому приходит Шопенгауэр в результате исследования этой философии, сформулирован им с предельной ясностью: «Таким образом, в моем рассуждении свобода не изгоняется, а только перемещается... в сферу высшую... т. е. она трансцендентальна» (5, IV, 110). В этой сфере нет никакой необходимости, причинности, закономерности. Это недоступная рациональному познанию сфера свободы. Проникновение в нее открывает возможность «постичь истинную моральную свободу, свободу высшего порядка» (там же, 105). Тезис кантовской антиномии возводится в ранг вещей в себе, антитезис низводится до уровня явлений.

ЭТИКА СО-СТРАДАНИЯ

Свое сочинение «Об основе морали» Шопенгауэр заключает словами о том, что его учение о нравственности представляет собой завершающий камень всего здания метафизики или подлинную связь «Divinae Comediae» («Божественной комедии»). О том, что этика занимает исключительное, центральное место во всем его философском мировоззрении, он повторяет неоднократно. «Исследования по вопросам нравственности несравненно важнее, чем работы естественнонаучного характера и вообще все другие» (5, II, 612). Своей заслугой он считает, что только одна его «философия предоставляет морали полный простор и право» (7, II, 253). При этом он подчеркивает, что его этика «прочнее связана с метафизикой, чем во всякой другой системе» (там же, 368). Мы убедились в этом, рассматривая трактовку им проблемы свободы воли, служащей своего рода пролегоменой к его этическому учению.

Метафизика и этика образуют в философии Шопенгауэра своеобразное «раздвоение единого», в основе которого лежит раздвоение субъекта на познающее и волящее Я. Аналогично нераздельности субъекта и объекта в акте познания они нераздельны и в акте хотения. Без

субъекта, как и без объекта хотения нет воли, как без субъекта и объекта познания нет познания. Волевой акт обозначает наличие какого-либо определенного стремления воли. Познание «чего?» соответствует воле «к чему?».

Универсальный «объект» воли — *воля к жизни*. «Все и каждое полно и кипит волей» (7, II, 45). Как мы уже знаем, воля — это начало не физическое, присущее миру представлений, а начало метафизическое. Воля к жизни стихийна, независима от сознания, безусловна, неразумна и слепа. С нее все в жизни начинается и на ней все в жизни держится. За нею нет ничего. «Есть граница, до которой может проникнуть размышление... Мое учение достигает этой границы в воле к жизни... Хотеть идти еще дальше этого, по-моему, все равно что хотеть выбраться за пределы атмосферы. Мы должны остановиться на этом...» (там же, 256). Человек, как и всякое другое существо, больше всего на свете любит свое существование. Инстинкт самосохранения — первая заповедь воли к жизни. Неудержимое, непрестанное стремление к благу, к наслаждению, к радости — ее движущая сила. Воля к жизни претворяется в неустанную погоню за счастьем.

Что влечет за собой воля к жизни? Как влияет она на поведение человека? Она влечет за собой эгоизм, который, как правило, служит источником всех его поступков. «Главная и основная пружина в человеке, как и в животном, есть эгоизм» (5, IV, 191). Что такое эгоизм? Одной из этических «аксиом» Шопенгауэра является: «Всякий поступок, последнюю целью которого служит благо и горе самого действующего, эгоистичен» (там же, 200). А благо и го-

ре, гласит другая «аксиома», есть исключительно мое благо и горе. Девиз эгоиста: «Все для меня и ничего для другого!» Он «соделывает себя средоточием мира, свое собственное существование и благополучие предпочитает всему другому, даже в естественном состоянии готов все другое этому принести в жертву, готов уничтожить мир, чтобы только свое собственное я, эту каплю в море, поддержать несколько долее. Этот образ мыслей есть эгоизм, всякой вещи в природе существенный» (6, 346).

В чем видит эгоист свое благополучие? К чему он стремится? Что служит целью его существования? В чем искомое им «счастье»? Эгоистический импульс определяется врожденным характером каждого индивидуума: «...эгоистическое поведение» направляется всецело «по указанию закона мотивации». Эгоизм глубоко коренится в индивидуальных свойствах отдельной личности. «Я и эгоизм — это одно: если исчезнет последний, то, собственно, нет уже больше и первого» (5, IV, 466).

Шопенгауэр различает две ступени, или две разновидности, эгоизма: эгоизм, который хочет собственного блага, и гипертрофированный, злобный эгоизм, который хочет чужого горя. В первом случае обычно он прикрывается вежливостью, этим «фиговым листком эгоизма». Во втором он выступает как обнаженное злодеяние: «Иной человек был бы в состоянии убить другого только для того, чтобы его жиром смазать себе сапоги!» Но при этом, добавляет Шопенгауэр, «у меня все-таки осталось сомнение, действительно ли это гипербола» (5, IV, 194).

Но что такое желание, этот атом воли к жизни, эта монада гармонии, именуемой «счастьем»,

этот неукротимый порыв эгоизма? Оправданно ли, допустимо ли, терпимо ли на этой основе возводить учение о нравственности? Приемлема ли гедонистическая или эвдемонистическая этика, сращивающая мораль с неотъемлемым от эгоистического атрибута стремлением к счастью, к наслаждению жизнью?

Что является источником всякого желания? Всякое желание, всякое стремление, отвечает на этот вопрос Шопенгауэр, возникает из нужды, из недостатка, из неудовлетворенности, недовольства своим состоянием. Стало быть, «всякое наслаждение по своей природе *негативно*, т. е. состоит в освобождении от какой-либо нужды или страдания» (7, II, 41). Оно имеет отрицательный характер, тогда как нужда, страдание по своей природе положительны, они — предпосылка стремления. Страдание первично, наслаждение вторично, производно от него. Ведь всякое хотение проистекает из недостатка, следовательно, из страдания. Отсутствие чего-либо, лишение, страдание не исходят, однако, «непосредственно и необходимо из неимения, а лишь из желания иметь при неимении» (6, 90), в силу которого неимение превращается в лишение, в страдание. «Ибо всякое страдание есть не что иное, как неисполненное и пресеченное хотение» (6, 379).

Если это лишение неустранимо, непреодолимо, оно усугубляет страдание. Если оно преодолено, воля неизбежно порождает все новые и новые желания, а с ними и новые лишения и нескончаемую неудовлетворенность. Хотеть и стремиться, составляющие самое существо человека, подобны «неутолимой жажде», из-за чего все бытие его становится «несносным бременем». Жизнь его

качается, подобно маятнику, взад и вперед, между лишением и желанием. «Таким образом, субъект хотения постоянно прикован к вертящемуся колесу Иксиона, постоянно черпает решетою Данаид, вечно томящийся Тантал» (6, 201). Он не знает ни счастья, ни покоя. «Гоняемся ли мы или избегаем, страшимся ли беды или стремимся к наслаждению — в сущности все равно: забота о постоянно требующей воле, все равно в каком виде, наполняет и постоянно волнует наше сознание, а без спокойствия никакое истинное благополучие невозможно» (там же). Каждая радость мимолетна, призрачна. К тому же «всякое обладание и всякое счастье дается случайностью лишь на неопределенное время и может быть отнято в следующий час» (там же, 91).

Хотения, жажда наслаждений и восторгов жизни, владеющие человеком, становятся, таким образом, источником его страданий. Держась за них, он не отдает себе отчета, что тем самым он хватается и крепко к себе прижимает все те страдания и муки жизни, перед которыми он содрогается. Он не видит того, что все его горести есть не что иное, как проявления его же воли к жизни, что даже осуществленное желание порождает пресыщение и скуку: «обладание отнимает прелесть» (6, 326). Достигнутое стремление обнаруживает свою ничтожность. Познается противоречие воли к жизни с самой собой, и, «чем сильнее воля, тем ярче явление ее противоречия: тем сильнее, следовательно, ее страдание» (там же, 414). Наслаждение таит в себе страдание. Страдание его порождает, страдание же его убивает. Именно потому, что жизнь насыщена волей к жизни, она полна страданием, она есть

страдание. Стремление к счастью — родник несчастья.

Все жизнепонимание Шопенгауэра проникнуто глубочайшим пессимизмом. Мир — юдоль скорби и страдания — таков лейтмотив его философии. Все его сочинения представляют собой нескончаемые вариации на эту тему.

«Я бросаю вызов всякой философии с ее оптимизмом», — восклицает Шопенгауэр (5, II, 640). «Для меня оптимизм, если он только не бессмысленные речи тех, под плоскими лбами которых ничего не гостит, исключая слов, является не только нелепым, но также и истинно безнравственным образом мыслей, как горькая насмешка над несказанными страданиями человечества» (6, 339—340). Его учение — прямая противоположность «оптимистическому догматизму», «ложному, плоскому и пагубному оптимизму».

«Кричали, что моя философия меланхолична и безотрадна», — пишет Шопенгауэр. И действительно, для Шопенгауэра является неоспоримым, что человеческая жизнь «по всему своему строю неспособна ни к какому истинному счастью, а в существе есть только многообразное страдание и насквозь горестное состояние» (6, 337). Убеждение в том, что мы живем для того, чтобы быть счастливыми, — омрачающее ум прирожденное заблуждение. Человеческая судьба есть «лишение, горе, плач, мука и смерть» (там же, 367).

Безудержный пессимизм, утверждающий, что «вполне счастливыми не может сделать нас ничто на свете», влечет за собой осуждение самой воли к жизни: «Поэтому столь часто оплакиваемая краткость жизни, быть может, именно самое

в ней лучшее» (там же, 338). Осознание этого — величайшее достижение глубокомыслия. Кто вполне проникся его философским учением, тот понял, что «наше бытие таково, что лучше бы его совсем не было, и что величайшая мудрость заключается в отказе от него» (8, 119). «Все наши стремления, борьба и хлопоты ничего не стоят... все наши блага ничтожны», — гласит один из его афоризмов в главе «О ничтожестве и страданиях жизни» (7, II, 230). Формула Теренция: «Я человек и ничто человеческое мне не чуждо» — звучит в устах Шопенгауэра так: «Я человек и страдание для меня неизбежно». Homo sapiens превращается в homo miser — «страждущее существо».

Заключительный, четвертый, раздел основного труда Шопенгауэра — четвертый акт его трагедии — озаглавлен: «...При достигнутом самопознании подтверждение и отрицание желания (воли) жизни». Воля к жизни «разыгрывает великую трагедию и комедию на свой счет» (6, 374). Трагедию разыгрывают те, кто осознал ее сущность, комедию — те, кто гонится за счастьем, кто одержим волей к жизни. «Жизнь всякого отдельного человека... собственно, всегда трагедия; но разобранная в частности, она имеет характер комедии» (6, 335). «Откуда же иначе Данте взял материал для своего Ада, как не из нашего действительного мира?» (6, 338) Своей исторической заслугой Шопенгауэр считает, что он, вместо того чтобы изображать карающий грешников некий будущий ад, показал, что всюду в мире «находится уже и нечто подобное аду» (5, II, 603). Этот мир еще ужаснее Дантова ада, ибо в нем каждый человек, гонящийся за своим счастьем, «должен быть дьяво-

лом для другого». В конце концов «дьявол» не что иное, как «персонифицированная воля к жизни».

Для Шопенгауэра нескончаемые рассуждения философов о цели и смысле жизни — пустая болтовня. Формула Канта: «Существовать как цель сама по себе», по мнению Шопенгауэра, — бессмыслица. «Всякая цель бывает целью лишь по отношению к воле... Быть целью — значит быть объектом желания» (5, IV, 163). А что есть воля, объективизацию которой составляет человеческая жизнь, как не «стремление без цели и без конца» (6, 334)? На всех ступенях своего проявления, по уверению Шопенгауэра, воля лишена конечной цели, так как единственная ее сущность — стремление, коему никакая достигнутая цель не полагает конца (там же, 321). Все хлопочут, суетятся, чего-то добиваются, к чему-то стремятся, но где же конечная цель всего этого, в чем она? Чего ради, «зачем происходит вся эта трагикомедия — этого решительно нельзя понять» (5, II, 365—366). Люди «подобны часовым механизмам, которые заводятся и идут, не зная зачем» (6, 335). Подобные медитации, сетования на бесцельность и бессмысленность человеческого существования, заунывные, пессимистические, меланхолические мотивы неперестанно сопровождают читателя сочинений Шопенгауэра, навевая уныние, тоску и безнадежность. «Оптимизм, — всячески старается он внедрить в сознание читателя, — это в сущности незаконное самовосхваление истинного родоначальника мира, т. е. воли к жизни... Гораздо правильнее было бы видеть цель нашей жизни в труде, лишениях, нужде и скорбях, венчаемых смертью...» (5, II, 607). При всей своей неубе-

дительности и несостоятельности Кант все же «имеет перед этикой ту великую заслугу, что он очистил ее от всякого эвдемонизма» (5, IV, 126). В этом, и только в этом, негативном смысле Шопенгауэр продолжил начинание Канта.

Он не довольствуется анафемой эвдемонизму. Для него совершенно неприемлема и стоическая этика, цель которой — стремление к жизни возможно более свободной от страданий и оттого возможно более счастливой. «Диететика духа», как называет Шопенгауэр стоическую «атараксию», является, по его мнению, «только особым видом эвдемонизма», поскольку она верит в возможность счастливой жизни, достижимой посредством «закаленности и нечувствительности к ударам судьбы» (5, II, 153). Стоики внушают надежду, будто при разумной жизни возможна блаженная, счастливая жизнь. Но при всех своих благих намерениях стоический мудрец «оставался деревянным, неуклюжим манекеном... который сам не знает, куда деваться со своей мудростью, которого полное спокойствие, довольство, блаженство прямо противоречит человеческому существу...» (6, 94).

Убеждая своих читателей в несостоятельности и беспочвенности как ригористической, так и эвдемонистической и стоической этики, внушая им, что ни долг, ни счастье, ни равнодушие не могут служить основанием разумной жизни, Шопенгауэр противопоставляет всем предшествующим этическим учениям иные, по его убеждению единственно истинные, нравственные принципы.

Первый из них — резигнация, самоотрицание, самоотвержение воли к жизни; когда «воля отворачивается от жизни, ей делается страшно ее

наслаждений... Человек достигает состояния добровольного отречения, резигнации, истинного спокойствия и полного безжелания» (6, 397). Человек осознает, что «воля к жизни — истинное проклятие» (5, IV, 319). Его познание обнажает перед ним «ничтожество всяческого хотения и стремления и вследствие этого воля сама себя отменяет и упраздняет...» (7, II, 48). Возвысившись до этой точки, познание унимает и отменяет всякое хотение, аннулирует все желания. Любой мотив сменяется *квиетивом*, отречением от всех желаний, освобождением от назойливого напора, от ярма воли. Резигнация останавливает «колесо Иксиона» (6, 202). Квиетизм — это «летаргия воли» (там же, 334), отравляющей человеческое существование. Он дается не легко, а достигается путем непрестанной борьбы с вожделениями, в силу чего «постоянным покоем никто на земле пользоваться не может» (там же, 410). Зато того, кто одолевает волю, «ничто уже не может заботить, ничто не может волновать, ибо он обрезал все те тысячи нитей хотения, которые связывают нас с миром и в виде алчности, страха, зависти и гнева влекут нас, постоянно заставляя страдать» (там же, 409). Воля к жизни — источник бесконечных страданий, ее отрицание — единственное спасение, избавление от страданий. Счастье не только утопично, иллюзорно, но погоня за ним — источник всех пороков; резигнация как конечная цель не только спасает от страданий, но в ней и «глубочайшая сущность всякой добродетели» (там же, 157).

Прежде всего она избавляет от эгоизма, несовместимого с моралью, являющейся «совершенной противоположностью естественной воли, которая сама по себе безусловно эгоистична»

(5, II, 214). Если «эгоизм и добродетель никогда не подадут друг другу руки» (там же, 508), то квиетизм, раскрепощая нас от эгоизма,— родной брат добродетели. Главная задача всякой этики — «противопоставить этому эгоизму, и злобе вдобавок, равносильного и даже более сильного противника». Вот где «*Hic Rhodus, hic saltus!*» (здесь Родос, здесь и прыгай) учения о нравственности (5, IV, 161). И Шопенгауэр со всей решительностью совершает этот прыжок — от «*salto vitale*» к «*salto mortale*», от жизнеутверждения к жизнеотрицанию, от воли к жизни к воле к смерти как нравственному идеалу. Волюнтаризм приобретает негативный характер.

Моральное преодоление Шопенгауэром эгоизма выразительно демонстрирует неразрывную связь его этики с его метафизикой. Основываясь на своем признании всего единичного, индивидуального, преходящего явлением, обусловленным пространственно-временной формой представления, он относит к миру явлений и эгоизм, культивирующий личность, непричастную подобно всем явлениям к миру вещей в себе. Моральная дискриминация эгоизма опирается в его этике на метафизическое истолкование им принципа индивидуации. «...Индивидуум — только явление, существует лишь для познания, заключенного в законе основания в *principio individuationis*» (6, 285). Лишь как явление он отличается от других индивидуумов. Воля всюду является во множестве индивидуумов, «но это множество касается не ее, не воли как вещи самой в себе, а только ее явлений» (там же, 345). Эгоизм произрастает из индивидуализма. «Каждый в безграничном мире совершенно исчезаю-

щий и до ничтожества умаленный индивидуум тем не менее соделывает себя средоточием мира, свое собственное существование и благополучие предпочитает всему другому...» (там же, 346). Не осознав своего ничтожества, он желает всего для себя, желает всем владеть, над всем властвовать и все, что ему противится, хотел бы уничтожить.

«Заблуждение эгоизма,— по словам Шопенгауэра,— состоит в том, что мы взаимно признаем друг в друге не-Я» (7, II, 273). Личность оказывается неспособной себя «дешифровать» как явление, не постигает того, что разница между собственной и чужой личностью лишь порождение субъективно определенного опыта, что «это своего рода ошибка, недосмотр» (5, II, 507).

Преодоление эгоизма требует осознания метафизической тождественности воли как вещи в себе при бесчисленном множестве ее проявлений. Индивидуализм держит волю в заблуждении относительно ее собственного существа. Избавление от эгоизма требует от человека, чтобы «призрак принципа индивидуации его покинул», чтобы он исцелился от «призрака и наваждения Майи», чтобы для него «покров Майи стал прозрачным» (6, 390) и он узрел, что «индивидуум — это ничто» (7, II, 272).

Резигнация и дезиндивидуализация смыкаются в жизнеотрицающей этике Шопенгауэра едино. Если воля к жизни — химера, а личность — ничтожество, то что же остается прозревшему человеку, кроме умерщвления собственной воли, аскетизма, самоотречения?

Может быть, самоубийство является правильным решением основного вопроса этики? Нет,

решительно возражает Шопенгауэр, это — очередное индивидуалистическое заблуждение. Самоубийство, гласит одна из его максим, — «совершенно бесцельный и бессмысленный поступок» (7, II, 12), акт напрасный и безумный, который при здоровом размышлении предстает перед нами в самом неблагоприятном свете. Ведь самоубийца не потому перестает жить, что перестает хотеть. Самоубийство не имеет ничего общего с отрицанием воли к жизни. Напротив, оно лишь подтверждает ее. «Воля к жизни проявляется в такой же мере в желании смерти, выражение которой представляет собою самоубийство» (5, IV, 455). Ибо отрицание воли заключается вовсе не в том, чтобы избегать страданий, в неудовлетворенности жизнью, а в том, чтобы презирать наслаждение жизнью. «Самоубийца именно потому и перестает жить, что не может перестать хотеть» (7, II, 13). Он неспособен к квиетиву. Для того чтобы перестать хотеть и избежать страдания, он вынуждает себя перестать жить. Таким образом, не будучи нимало отрицанием воли, оно (самоубийство) «есть, напротив, феномен сильного подтверждения воли» (6, 417). Оно не свидетельствует о просветлении благодаря проникновению за призрачный покров Майи, а есть «торжество искусства Майи, как вопиющее выражение противоречия воли к жизни с самой собою» (там же, 418).

Любопытно, что в этом рассуждении Шопенгауэр бессознательно придерживается отвергнутого им кантовского критерия нравственных поступков: моральность определяется не функцией, не результатом действия, а его стимулом, побуждением, мотивом. Ведь сама по себе

смерть, с точки зрения Шопенгауэра, есть не зло, а добро. «Смерть имеет то хорошее, что представляет конец жизни» (7, II, 240). Страх смерти — наиболее яркое проявление злокозненной воли к жизни, ее обратная сторона. «Мы должны предвидеть нашу собственную смерть, как желанное и отрадное событие» (3, VI, 341). Стало быть, самоубийство дурно не тем, что оно приводит к смерти, а тем, что его стимулирует — неспособностью к страданию, которое и есть жизнь. «Смерть, бесспорно, является настоящей целью жизни» (5, II, 663) и «нельзя указать другой цели нашего бытия, кроме уразумения, что лучше бы нас совсем не было. Это — самая важная из всех истин» (там же, 629).

Подавляя волю к жизни, этика Шопенгауэра санкционирует жизненную неволю: аскетизм и самоотречение. «Моя философия — единственная, которая выходит в этике за рамки добрых дел и знает нечто высшее, а именно аскетизм» (5, IV, 569). Отречение от воли к жизни, отвращение к ней старается утвердить полное равнодушие ко всем вещам, отказывается от того, чтобы «прилепить свою волю к чему-нибудь». «Что мы вообще хотим — в этом наше несчастье; а чего именно мы хотим — это совершенно безразлично» (там же, 442). Воля превращается в собственную противоположность. Этическое совершенство заключается не в том, чтобы любить ближнего, как самого себя, и делать для других столько же, сколько для себя, а в том, чтобы избавиться от самолюбия, от служения Я, чтобы перестать чего-либо хотеть, угождать собственной особе. Нравственное совершенство — в умерщвлении не жизни, а воли к жизни. Аскет «радостно принимает сторону каждого врага

проявления воли, которая есть собственная его особа». Он принимает каждое страдание как должное. «Он рад каждому извне приходящему страданию, случайно или по чужой злобе, каждому вреду, каждому оскорблению; он радостно принимает их, как случай убедить самого себя, что он уже не подтверждает волю» (6, 399).

Но как же можно превратить волю, predeterminedную врожденным и неизменным характером, в собственную противоположность? Как возможно «самоотменение воли»? Ведь «действие квиетива под конец все-таки — акт свободы воли» (6, 423—424). Шопенгауэр не уклоняется от ответа на этот сокрушительный для его этического построения вопрос: «Я прекрасно сознаю, — пишет он, — парадоксальность, какую должно иметь это метафизическое истолкование этического первофеномена в глазах западных образованных людей... но я все-таки не могу насиловать истину» (5, IV, 255). Он видит наличие явного противоречия между своим утверждением о необходимости определения воли мотивами, сообразно с характером, и возможности квиетива, т. е. освобождения воли от действия мотивов, при котором мотивы становятся бесильными. Но это, по его убеждению, изумительное, но реальное противоречие, которое Петер Асмус именует «трансцендентальным изменением», «единственная точка», на которой характер «изъимается из-под власти мотивов» (6, 422). Объяснить этот этический парадокс невозможно: «Если исследовать дело до последнего основания, есть таинственный поступок, практическая мистика, так как поступок этот в конце концов возникает из того же самого убеждения, которое составляет сущность всякой

подлинной мистики, и ему нельзя дать никакого другого, истинного объяснения» (5, IV, 254, курсив мой.—Б. Б.). Критику практического разума вытесняет недоступная критике практическая мистика.

Но аскетизм еще не последнее слово шопенгауэровской этики. Ее последним словом является не «страдание», а «сострадание».

Как уже говорилось выше, с точки зрения Шопенгауэра, основным заблуждением всех людей, руководствующихся эгоизмом, является то, что мы друг для друга представляем не-Я. Но индивидуальность принадлежит не сущности, а явлению. Тот, кто прозрел принцип индивидуации, приоткрыл покрывало Майи, не делает существенного различия между собой и другими. Он понимает, что различие между индивидуумами, как ближними, так и дальними, как бы разделены они не были временем и пространством, только феномен. Осознание ошибочности конфронтации Я и не-Я приводит к признанию в другом индивидууме того же существа, что и в самом себе. «Но это требует, чтобы я каким-нибудь образом отождествился с ним» (5, IV, 202), чтобы «не-Я» до некоторой степени превратилось в «Я», и, «следовательно, упразднилась на мгновение граница между Я и не-Я» (там же, 220).

Достигнуть этого путем абстрактного познания невозможно. Лишь благодаря интуиции доступно признание в другом индивидууме того же существа, что и в собственном Я. «Процесс этот,—повторяю, мистичен, ибо он есть нечто такое, в чем разум не может дать непосредственного отчета и основания чего нельзя отыскать путем опыта» (там же). Наиболее совершенное

выражение этот принцип получил в священных книгах индуизма, в брахманской формуле, называемой «Махавакья», гласящей: «*Tat twam asi*» («это ты сам»). Лишь если проникнуться этим чувством, становится возможным, что «страдание, которое не мое, не меня постигает... становится мотивом» (там же, 219). Таков источник достойного удивления таинственного процесса «сострадания». «Это поистине великое таинство этики» (там же, 204), из которого вытекают все моральные добродетели. Познав, что страдание в нем самом — самое сокровенное и истинное, человек «должен и на бесконечные страдания всего живущего взирать как на собственные и усвоить себе страдание всего мира» (6, 396).

Этика Шопенгауэра — этика сострадания — находится в прямом противоречии с этикой Канта не только вследствие того, что она носит не рационалистический, а интуитивно-мистический характер, но и в самом понимании добродетели. Кант, по словам Шопенгауэра, «все истинно доброе и все добродетели только в таком случае решается признавать таковыми, когда они произошли из абстрактной рефлексии, и именно из понятия долга и категорического императива, и... считает сострадание слабостью, а никак не добродетелью» (6, 393). В прямом противоречии с этим Шопенгауэр утверждает, что всякое человеколюбие, даже истинная дружба, которое не есть сожаление, сострадание (*agape, caritas, pietas*), — это не добродетель, а своекорыстие (*eros*).

Суть дела в том, что само понятие «добродетель», «добро», коль скоро оно не тождественно с состраданием в шопенгауэровском понимании, по его мнению, неоднозначно и может ввести в

заблуждение, если оно обозначает «соответствие объекта какому-либо определенному стремлению воли» (6, 376). В этом случае оно означает либо приятное, либо полезное — значения совершенно несовместимые с со-страданием.

В своей оценке этики Шопенгауэра Фейербах, отмечая в статье «Эвдемонизм», что «Шопенгауэр, выделяющийся среди других немецких спекулятивных философов своей откровенностью, ясностью и определенностью, выдвинул в противоположность пустым философским принципам морали *сострадание*, как основу морали, как единственный воистину моральный импульс... Но как же можно не узнать, что и в основе самого сострадания лежит стремление к счастью?.. Только тот, кто признает истинность индивидуального существа, истинность стремления к счастью, только тот питает хорошо обоснованное сострадание, согласованное со своим принципом, со своей сущностью» (28, I, 624—626). А это совершенно неприемлемо для этики Шопенгауэра.

Употребленное нами отдельное написание термина «сострадание» (*Mitleid*) точнее передает значение, вкладываемое в него Шопенгауэром, самую сущность этого средоточия его морали.

Когда Шопенгауэр говорит о том, что «несчастье есть условие сострадания, а сострадание источник человеколюбия» (5, IV, 227), речь идет не о помощи другому человеку в преодолении, в избавлении его от постигшего его несчастья. Ходячее воззрение, будто цель жизни заключается в нравственных добродетелях в обычном понимании, он считает совершенно несостоятельным. В его понимании сострадание как источник человеколюбия не в содействии

устранению страдания — оно неизбежно, непреодолимо, — а в приобщении к чужому страданию. Даже не в том, чтобы *разделить* его с другим (оно нераздельно между Я и не-Я), а в *совместном* общечеловеческом страдании, в *со-страдании*. Добродетель не нравственная деятельность, не акт нравственной воли, а погружение во всеобщее безволие, непотворение злу. «Непосредственное участие в другом ограничено его страданием» (5, IV, 203).

Этика Шопенгауэра, по справедливой оценке Альберта Швейцера, — это этика смирения, универсального сострадания и мироотречения. Согласно этой морали, человек «принимает удары судьбы не наивно, как стимул к борьбе против трудностей, а только как стимул к освобождению от мира» (29, 241). Со-страдание подавляет волю к жизни, волю к борьбе. Этический идеал Шопенгауэра — «идеал бездеятельности», самоотречения. Страдание превращается в должное, в человеческий жребий, отчаяние — в покорность судьбе. Нет ничего более чуждого этике Шопенгауэра, чем стремление изменить мир, преобразовать его, сделать жизнь лучше, счастливее. Эту этику вопреки его заверениям нельзя даже признать «квиеativом» воли, этикой безволия, высвобождения от воли; она требует *воли* к неволе.

НАПЕРЕКОР ПРОГРЕССУ

Из всех составных частей шопенгауэрианства его социально-политические взгляды находятся на самом низком уровне. Они не только явно реакционны, но скудны, убоги, пошлы. Ему недоступно само понятие общественного бытия. Несмотря на его антиэгоистическую риторику, на его стирание граней между Я и не-Я, социальные категории для него — *terra incognita*. Его «человек» — не социальное существо, не *zoop politikon*. По его мнению, «народы (классы, расы, общественные группы разного рода), собственно говоря, пустые абстракции; одни лишь индивидуумы действительно существуют» (3, II, 678).

Ему совершенно чуждо не только понимание диалектики общественного развития, но и всякий историзм, исторический подход к явлениям общественной жизни. Предопределенная характером человеческая воля как движущая сила всей его практики для Шопенгауэра вневременна и неизменна. «Все законы возникновения, исчезновения, изменения, устойчивости и т. д. ...имеют значение только по отношению к телесному (физическому) миру, данному нам объективно» (7, III, 528), а не к реальной действительности, присущей волевым актам. «Как бы

не изменялись на мировой арене сцены и маски, актеры остаются одними и теми же... Точно так же было за тысячелетие. Было то же самое и те же самые. И точно так же будет через тысячелетие» (3, VI, 293).

Основная истина всякой философии, по его убеждению, та, «что во все времена существует одно и то же, что всякое происхождение и возникновение только иллюзорно...» (5, II, 456). История только «делает вид», будто она каждый раз совершает нечто иное, новое. На самом же деле она в самой сущности своей лжива, «повторяя одно и то же под разными именами и в разной оболочке» (5, II, 457). Это не обновление, не развитие, а «калейдоскоп, который при каждом повороте дает новую конфигурацию, хотя в сущности перед глазами у нас всегда проходит одно и то же» (5, II, 493). Различные главы человеческой истории отличаются между собой не по существу своему, а «только именами и хронологией» (5, II, 455), действительное же содержание их всюду и всегда неизменно. «Все, о чем повествует история, это в сущности только тяжелый, долгий и смутный кошмар человечества» (5, II, 456). Ни о какой исторической закономерности, ни о каком историческом прогрессе не может быть и речи. «Можно, конечно, сравнивать ход времени с бесконечно вращающимся круговоротом... но тангенс остается при этом вне вращения» (3, II, 328).

Наш читатель помнит слова Маркса и Энгельса в «Немецкой идеологии»: «Мы знаем только одну-единственную науку, науку истории» (1, III, 16). Шопенгауэр же ополчается против тех, кто «готовы видеть в истории отрасль философии и даже самую философию». По его мнению, «это

только забавно и нелепо» (7, III, 301). Для Шопенгауэра история вообще не наука, такой науки нет и быть не может. В главе «Об истории» второго тома своего основного труда он старается доказать, что история «не имеет права вступать в этот ряд наук», поскольку «в ней отсутствует основной принцип науки — субординация познанных фактов» (5, II, 452). История не подвластна закономерностям, из которых можно было бы вывести отдельные события, совершающиеся во времени. «Поэтому история, строго говоря, хотя есть знание, но не наука» (6, 64). Историческое философствование «о постоянном становлении, произрастании, происхождении, выступлении на свет из темноты, из мрачного первобытного дна, из бездны» — все это болтовня, «ибо всякая такая историческая философия принимает... время за определение вещей самих в себе» (там же, 283—284), тогда как «род людской все тот же» (там же, 244). Историк не ученый, а «обратный пророк». Он не познает сущности того, что есть, и не предвещает того, что будет, а рассказывает истории о том, что было. Вслед за закономерностью Шопенгауэр выбрасывает за борт истории понятие исторического прогресса. Человеческий род «неустанно движется, волнуется, борется, страдает и осуществляет всю эту трагикомическую мировую историю» (5, II, 367), расписываемую «обратными пророками».

Отрицание всякой общественной закономерности, всякой возможности научной «субординации» исторических фактов исключает для Шопенгауэра самую постановку вопроса о специфике исторической закономерности. «На историю,— пишет он,— можно смотреть как на про-

должение зоологии» (7, III, 301), забывая в своем рьяном антиисторизме, что и зоология — наука, занимающаяся не только «координацией», но и «субординацией» по присущим ее объекту специфическим законам.

В качестве основания для исключения истории из ряда наук Шопенгауэр ссылается также на то, что «науки, будучи системами понятий, всегда говорят о родовом, история же — об индивидуальном. Ее можно было бы назвать наукой об индивидуальном, но ведь противоречивое соединение слов... История повествует о том, что совершается только однажды и затем исчезает (5, II, 453). Ее предмет не общие истины, а лишь отдельные, единичные события. Но если история не есть развитие, а непрерывное повторение, воспроизведение одного и того же, как можно совместить эти два взаимоисключающие утверждения Шопенгауэра? Метафизическая неспособность его понять единство общего и особенного, познать общее через отдельное и обратно выступает здесь во всей ее неприглядности: либо общее, либо единичное, их взаимосвязь исключается, *tertium non datur* (третьего не дано).

Но история, не признаваемая наукой, все же как-то отражает то, что было, — историческую действительность. Кто же делает историю и как он ее делает? Люди делают историю, руководствуясь своей волей, обусловленной характером. Но Шопенгауэру совершенно чуждо, что и людей, которые творят историю так или иначе, творит такими или иными история. Понятия «общественное бытие» и «общественное сознание», их качественная дифференциация и взаимодействие сводятся у Шопенгауэра вопреки его аннигиляции не-Я, отрешению от индивидуали-

зации к примитивному индивидуализму, пренебрегающему социологическими «абстракциями». Личность для него не общественное явление. Поведение человека «происходит из воли, коей проявление сам этот человек... Воля остается волею со всеми ей присущими качествами... во всяком случае верная своему характеру, который она только и проявляет. Так же проявится и каждый человеческий характер во всех обстоятельствах...» (6, 143). «Velle non discitur (хотеть не научаются)», — твердит Шопенгауэр. Лишь изредка, притом всегда пренебрежительно, он упоминает о «духе времени». Характерно в этом отношении противопоставление им истории — биографий, в особенности автобиографий, которым он придает большее значение, чем истории. «История показывает нам человечество, как природа нам показывает местность с высокой горы: мы разом видим многое, далекие пространства, большие массы; но ничто не ясно, ничто в его целом действительном существе не понятно. Напротив того, изображенная жизнь отдельного лица показывает нам человека так, как мы познаем природу, когда гуляем среди ее деревьев, растений, скал и вод» (6, 256).

При всей идеалистичности мировоззрения Шопенгауэра я не определил бы его рассуждения о социальном процессе как идеалистическое понимание истории, а предпочел бы сказать о его полном непонимании истории, об отсутствии у него всякого понимания того, что есть история.

Для Шопенгауэра род людской — это стадо «дерущихся животных». По натуре своей человек — «дикий, отвратительный зверь» (3, VI, 225). Мир, в котором он живет, это «арена из-

мученных, страдающих существ, которые сохраняются лишь благодаря тому, что пожирают друг друга» (3, III, 667). «На эти тысячи, которые вот перед нашими глазами перемешаны между собою в мирном общении, надо смотреть, как на столько же тигров и волков, зубы которых сдерживаются крепким намордником» (5, IV, 190). То и дело Шопенгауэр повторяет формулу Плавта: «*Nomo homini lupus*» (человек человеку волк).

Презрение Шопенгауэра к народным массам, к «обыкновенному человеку, этому фабричному товару природы, каких она ежедневно производит тысячами» (6, 192), безгранично. «Большая толпа совсем мало мыслит», — гласит один из его афоризмов. И это его не только не огорчает, но, напротив, «это большое счастье». Он страшится «представить себе громадную, тяжелую массу», объятую движением мысли: «она могла бы все смять и унести в своем стремлении» (7, III, 191). Его желчные высказывания, брезгливые и бранные, о народных массах вызывают глубокое отвращение у каждого мало-мальски гуманного читателя. «Масса и толпа потомства будет и останется во всякое время так же несообразна и тупа, как были и есть масса и толпа современная во всякое время» (6, 244).

Идейно-политическое развитие и совершенствование народа в борьбе за свои права порождают у «сострадательного» Шопенгауэра не надежду, а приводят его в негодование и ужас. Его этика раскрывает свое подлинное лицо, когда он возмущается тем, что некоторые утверждают, будто «этика должна иметь своим объектом поведение не отдельных лиц, а народных масс... Ничего не может быть нелепее этого

мнения, которое зиждется на самом плоском реализме» (5, II, 613). Да и как может этика, обрекающая человечество на вековечное страдание, сочувствовать все возрастающему стремлению народных масс к борьбе за свои кровные жизненные интересы? Революция 1848 г. довела его ожесточение до бешенства против «черни человечества, все заполняющей, повсюду кишашей, словно черви» (8, 136). Он издевается над народными массами. Приведя варварское изречение: «Простой народ как будто и люди; но что-либо подобное человеку я никогда не видел между ними», Шопенгауэр цинично добавляет: «Я же, напротив, на потребу увеселительного развлечения и чтобы лишить одиночество пустоты, рекомендую собак» (7, III, 227).

Что общего у него, гения, с «обыкновенными людьми», с «простым народом», с «чернью»? Те исторические деятели, которые, умея руководить и править массой человечества, выступают борцами в мировых событиях, вовсе не ««истинно великие люди»; для этого пригодны люди с гораздо более ограниченным умом» (5, II, 220), к которым он относится с высоты своего отрешившегося от воли к жизни и борьбе интеллекта.

Никогда, ни до, ни во время, ни после революции 1848 г., Шопенгауэр не принимал прямого участия в какой бы то ни было общественной, а тем более политической деятельности. Вообще вся общественная жизнь для него «есть непрерывное разыгрывание комедии» (7, I, 29). Тем не менее он имел совершенно определенные, твердые и неизменные политические убеждения. Его принадлежность к буржуазно-консервативному образу мыслей своего времени

не может быть подвергнута сомнению», — признает В. Рёд в номере западногерманского журнала, посвященном столетию со дня смерти Шопенгауэра (52, XIV, 401). Его лишенная всякой оригинальности, тривиальная, неприкрыто реакционная теория государства — неопровержимое тому доказательство.

Исходя из идущего еще от Платона и развитого Гоббсом договорного понимания происхождения государства, Шопенгауэр считает, однако, что устанавливаемое с появлением государства право, закон сами по себе бессильны; они приобретают значимость лишь при посредстве принуждения, насилия (*Gewalt*): «От природы, стало быть, первоначально на земле властвует не право, а сила» (7, II, 292).

Зачем необходимо государство? Каково его назначение? «Государство, — отвечает Шопенгауэр, — это не что иное, как охранительное учреждение, ставшее необходимым вследствие тех бесчисленных посягательств, которым подвергается человек и которые он в состоянии охранить не в одиночку, а только в союзе с другими людьми» (5, II, 618). Государство — противоядие человеческому эгоизму, врожденной несправедливости человеческого рода. Без этого не было бы надобности ни в каком государстве, представляющем собой самооборону от принципа *homo homini lupus*. Не будь государственных затворов и цепей, разразилась бы гроза анархии. Государство и есть тот намордник, который сдерживает звериные зубы человеческого существа. «Поэтому, если представить себе государственную власть утратившей силу, т. е. этот намордник сброшенным, — то всякий понимающий содрогнется перед зрелищем, какого тогда

надлежало бы ожидать» (5, IV, 190). Перспектива отмирания государственной власти неизбежно повлекла бы за собой всеобщую свалку, в которой люди перегрызли бы один другого.

Шопенгауэр воспекает карательное право государства как главную опору человеческого сосуществования. Глубочайшее заблуждение, «будто государство есть учреждение для споспешествования морали... Еще превратнее теорема, будто государство есть условие свободы в моральном смысле и тем самым морали» (6, 360). Ничуть не бывало: «Государство ни малейше не заботится о воле и образе мыслей...» (там же, 359).

Категорический императив Канта совершенно ошибочно обосновывает оправдание государства как моральную обязанность. Государству нет дела ни до какой морали. Его дело не помыслы и побуждения, а лишь совершенные поступки, злодеяния. Аморальные корни эгоизма его несколько не заботят. Государство совершенно не направлено против эгоизма вообще, а исходит «из суммирования общего эгоизма всех и существует только чтобы служить ему». Оно направлено не против эгоизма, как такового, а только против неизбежных его последствий, проистекающих из столкновения «множества эгоистических индивидуумов» (там же, 360). Государственное принуждение и наказание исходят из убеждения в естественной порочности человечества.

Вот почему государственная власть не может и не должна допускать никакой свободы. «Избави нас бог от всякой свободы!» — восклицает Шопенгауэр в письме к Квандту (от 28.I.1849). «На свободу печати, — изрекает он, — следует

смотреть, как на разрешение продавать яд: яд для ума и души» (7, II, 298). Всякая свобода, всякая демократия грозит бесчинством, анархией. Свобода выборов, определяющая политическую линию большинством голосов, не учитывает такой простой вещи, что среди людей преобладают не добрые, а злые.

Какую же форму государственного правления следует предпочесть? «Устройство человеческого общества,— по мнению Шопенгауэра,— колеблется, как маятник, между двух зол» — деспотизмом и анархией. Из этих двух зол следует избрать меньшее. А гораздо менее опасным, чем анархия, является деспотия. «Следовательно,— заключает он,— всякое государственное устройство должно приближаться гораздо более к деспотизму, чем к анархии» (5, IV, 426); «Конечно, народ самодержавен, однако это вечно несовершеннолетний самодержец, который поэтому должен стоять под постоянной опекою и никогда не может распоряжаться своими правами» (7, II, 292).

Отсюда до предпочтения монархического строя республиканскому — один шаг. К чему приводит республиканский государственный строй? Взгляните на Соединенные Штаты Америки: «При полном материальном процветании страны — низменный утилитаризм, невежество, англиканское ханжество, глупое чванство, животная грубость, скудоумное поклонение женщине. Вопиющее рабство негров, открытое издевательство над правом и законностью в верхних сферах» (7, II, 301) — вот вам образец республики! Классовая сущность, экономический базис политической надстройки остаются, конечно, для Шопенгауэра, если говорить его языком, за по-

крывалом Майи. «Республики склонны к анархии, монархии — к деспотизму» (6, 358). Стало быть, монархия предпочтительнее. «Монархическая форма правления естественна и свойственна человеку... Напротив, республиканская система... противоестественна и несвойственна человеку» (7, II, 304). Притом не конституционная монархия, при которой «государя с богами Эпикура» (там же, 307), а «абсолютная, не ограниченная никакими законами, наследственная монархия, когда в лице одного человека полностью сконцентрирована независимая ни от какого права совершенно безответственная власть, перед которой все преклоняются, как перед существом высшего порядка, властелином божьей милостью» (3, V, 269; 7, II, 300). Кто говорит «а», должен сказать и «б»; превознося наследственную монархию, Шопенгауэр воздает должное и ее авангарду: «Дворянство, как таковое, приносит двойную пользу, помогая, с одной стороны, охранять право собственности, а с другой — прирожденные права государя» (7, II, 310).

Упомянутое в этой фразе право собственности занимает видное место в социальных суждениях Шопенгауэра, в его трактовке «триединства» функций «охранительной власти» государства, одной из которых является обеспечение частного права.

Шопенгауэр считает необходимым реабилитацию права собственности. «Только старческой слабостью Канта объясняю я себе все его учения о праве, представляющие странное сплетение влекущих друг друга заблуждений, равно как и то, что он право собственности желает основать на первом завладении» (6, 350). Вовсе нет, это

право, стало быть, законное завладение, а такового быть не может, существует лишь законное усвоение, приобретение вещи, которое требует усилия, траты сил. Право собственности — это морально обоснованное право, которое не может быть без нарушения справедливости у человека отнято. «Те, кому в наши дни приходилось бороться с коммунизмом аргументами, постоянно выдвигали вперед то основание, что собственность есть доход и результат труда, как бы воплощенная работа» (там же, 264). А если бы Шопенгауэра спросили, является ли результатом его труда унаследованный им от отца-банкира капитал, на который он прожил всю жизнь, он ответил бы цитатой из § 26 своего главного сочинения, что «морально обоснованное право собственности... дает, по своей природе, владельцу такую же неограниченную власть над вещью, какую он имеет над собственным телом; из чего следует, что свою собственность он может посредством мены или дарения переносить на других, которые затем владеют вещью с таким же моральным правом» (6, 351).

Богатому человеку, поучает Шопенгауэр, следует воздать должное, «ибо отдельный человек, именно потому, что он богат и силен, может оказывать всему человеческому обществу столь значительные услуги, что они уравниваются с унаследованным богатством, охранением коего он обязан обществу» (там же, 388), хотя, оговаривает Шопенгауэр, ничегонеделание при наследственной собственности можно уже считать моральной несправедливостью. Так что его в этом упрекнуть нельзя.

Богатые и сильные не только не заслуживают морального осуждения, а должны быть превоз-

несены в человеческом роде. «Великое стадо человеческого рода всегда и повсюду необходимо нуждается в вожде, руководителе и советнике...» И богатые и сильные, оказывающие благодеяние этому стаду («даже оптовые торговцы»), должны быть причислены к «этому привилегированному классу вождей» (7, II, 291).

Небезызвестный пропагандист кантианства «фикционалист» Ганс Файхингер в статье «Шопенгауэр и мы», опубликованной им в 1924 г. в газете «Фоссише Цайтунг», обрушивается, ссылаясь на Шопенгауэра, на социалистов, которые проповедуют, что стоит устранить зловредных капиталистов и трудящиеся устроят благую жизнь. «Этих безумных представлений,— заверяет Файхингер,— никогда не придерживались обученные шопенгауэрианству люди». А сорок три года спустя К. Нейрон решил опровергнуть это заверение, утверждая рассудку вопреки, будто Шопенгауэр был сторонником... этического социализма, поскольку различие между пролетариями и рабами он усматривал в том, что рабство — продукт насилия, а нищета и эксплуатация — продукт хитрости предпринимателей, гонящихся за непомерной роскошью. Увы, вздыхает Нейрон, голос Шопенгауэра остался «голосом, вопиющим в пустыне!» (47, XLVIII, 213). Нетрудно представить себе, какими язвительными афоризмами разразился бы Шопенгауэр по поводу зачисления его в «этические социалисты»!

Впрочем, Шопенгауэр не обходит молчанием вопрос о социальной утопии — «сказочной стране с кисельными берегами». Но это «как раз противоположно истинной цели жизни — познанию воли во всем ее ужасе» (5, IV, 421). А если уж

измышлять утопические планы, «то я говорю: единственным решением задачи была бы деспотия мудрых и благородных, истинной аристократии, истинной знати, достигаемой путем генерации, от браков благороднейших мужчин и умнейших и даровитейших женщин. Это предложение есть моя утопия, моя республика Платона» (7, II, 306). Ибо есть, согласно Шопенгауэру, «три вида аристократии: 1) по рождению и по чину, 2) денежная аристократия, 3) аристократия ума. Последняя по существу — наивысшая» (8, 146).

Вообразите себе, что эта утопия сбылась и воцарилась «аристократия ума». Что бы она делала? К чему привела? Доктрина Шопенгауэра дает на этот вопрос совершенно недвусмысленный ответ.

В шопенгауэровской «Утопии» восторжествовала бы этика со-страдания. Человеческое стадо прониклось бы резигнацией и аскетизмом. Отрекшись от воли к жизни, люди смиренно и покорно претерпевали бы свой скорбный удел, терпеливо ожидая смерти.

Но «Утопия» есть утопия. Она несбыточна. А в реальной действительности да здравствует абсолютная, наследственная монархия, неподвластная законам, насильственно подавляющая нарушения права собственности звероподобных существ, готовых уничтожить друг друга.

Такова жизнь. Социальный оптимизм лишен всякого основания. «Прогресс,— сказал в одной из своих бесед Шопенгауэр,— это сновидение XIX века, подобно тому, как воскресение из мертвых было сновидением X века; у каждого времени свои сны» (цит. по 31, 64). Нет большего безумия, чем усилия, направленные на из-

менение, преобразование мира из арены скорби в земной рай. Китайцы правы, когда «на самое бытие смотрят как на зло, и в мире видят попрание, на котором лучше было бы совсем не выступать» (5, III, 134). Никакие реформы (не говоря уже о революциях), «никакие конституции и законодательства, никакие паровозы и телеграфы никогда не сделают из нее (жизни) чего-нибудь истинно хорошего» (5, II, 457). Гуманизм иллюзорен, он «носит в себе оптимизм и потому ложен, односторонен и поверхностен» (5, IV, 489).

Этика со-страдания нераздельно срашивается с политикой ультраконсерватизма. Псевдофилантропическая теория камуфлирует мизантропическую практику. «Я замечаю на самом себе,— делится Шопенгауэр с читателями,— что в одно время я на все существа смотрю с сердечным сожалением, в другое же — с величайшим равнодушием, порою — с ненавистью, даже со злорадством» (5, IV, 413). Какой прок от просветителей, реформаторов, гуманистов? «Чего добились на самом деле Вольтер, Юм, Кант?» Все их старания — тщетные и бесплодные усилия, ибо «мир — это госпиталь неизлечимых» (там же, 425).

ЭСТЕТИКА САМОЗАБВЕНИЯ

После этики и метафизики эстетика занимает значительное место в философии Шопенгауэра. «Метафизика прекрасного,— сказал он в своей вступительной лекции в Берлинском университете,— связующее звено между метафизикой природы и метафизикой нравов» (5, IV, 613).

Если его метафизика природы дезавуирует объективность научного познания, а метафизика нравов — целесообразность активной, направленной на преобразование общественного бытия деятельности, то метафизика прекрасного имеет целью противопоставить как научной теории, так и общественной практике пассивное эстетическое созерцание как некий психологический транквилизатор объятых пессимизмом сознания.

Куно Фишер реалистически представил Шопенгауэра, который, сидя в удобном кресле, следит, как театральный зритель за разыгрывающейся на сцене трагедией мировой скорби, не переживая, а наблюдая ее (34, 133). Пассивное созерцание совершающегося заменяло ему активное участие в трагической борьбе. Искусство было для него не стимулом к действию, а противодействием. Превознося гениальность в противовес обыденности, он утверждал, что «гениальность прямо противоположна способности к

практической деятельности, особенно на высшем поприще этой деятельности — в политическом направлении дел» (7, III, 207). А в эстетическом созерцании она находит себе искомое пристанище. И в этом подлинное назначение художественного творчества.

Искусство и наука — два полюса нашего сознания. Доказательству этого тезиса уделены многие страницы третьей книги его основного труда, посвященной эстетике. Гениальность противопоставляется им не только социальной активности, но и логической рациональности: «Умный, поелику он таков и пока он таков, не будет гениальным, и гениальный, поелику и пока он таков, не будет умным» (6, 194). Вот почему, по его мнению, замечательные математики мало восприимчивы к произведениям изящных искусств. По этому поводу Шопенгауэр приводит анекдот о французском математике, который, прочтя «Ифигению» Расина, спросил, пожимая плечами: «А что это доказывает?» Сколько не анекдотов, а исторических фактов можно было бы привести в опровержение этого нелепого убеждения!

Все дело в том, полагает Шопенгауэр, что в отличие от науки искусству нет дела до установления отношений, согласно закону достаточного основания. Искусство он определяет как «род созерцания предметов независимо от закона основания» (там же, 189). Художник смотрит на мир другими глазами, нежели ученый. Он усматривает внутреннюю сущность вещей самих по себе вне всяких отношений. Объект эстетического созерцания не отдельная вещь, а идея, изъятая из-под действия закона основания, «идея» в платоновском смысле. Постигнуть ее нельзя

путем умозаключений, а лишь посредством интуиции. И в этом — превосходство искусства как непосредственного, первичного, созерцательного познания перед абстрактной, опосредованной, а потому вторичной наукой.

Шопенгауэр противопоставляет при этом «идеи» — «понятиям», как созерцательные интуиции — рассудочным абстракциям. Понятия необходимы для науки, но бесплодны для искусства. И это в равной мере относится к любому виду искусства: к музыке, живописи, поэзии. У науки и искусства разные орудия, так как у них различные задачи. Интеллект предназначен для служения индивидуальной воле, «поэтому его роль состоит исключительно в том, чтобы познавать вещи настолько, насколько они являются мотивами такой воли», а вовсе не в том, чтобы постигать вещи в их сокровенной сущности (5, II, 137—138). «Интеллект, наравне с копытами и зубами, не что иное, как орудие для служения воле» (5, II, 410). В науке в противоположность искусству теория служит практике. Задача искусства диаметрально противоположна — отвлечь, увести от практики, ее забот и тревожений. Лишение искусства его роли в общественной жизни — основное устремление эстетики Шопенгауэра.

Однако при всей порочности эстетической метафизики Шопенгауэра в целом и поляризации им идей и понятий в частности в ней есть все же некий просвет. Он выражен в формуле: «Цель всех искусств одна — *изображение* идеи» (6, 260. Курсив мой.— Б. Б.). При чем различие видов искусства состоит лишь в том, чем определяется материал изображения. Теми или иными средствами различные виды искусства осуществля-

ют объективацию идей посредством изображения отдельных вещей. «Сущность искусства в том и состоит, что в нем один случай отвечает за тысячу... Изображение индивидуума в нем есть откровение идеи его рода» (7, III, 263). При этом «искусство, выдвигая существенное, отбрасывает несущественное» (5, II, 380). По сути дела речь идет о соотношении образа и понятия, о воплощении общего («идей») в отдельном (художественном образе), о том, чтобы (поясняет Шопенгауэр на примере живописи) «схватить в постоянной картине мимолетный, непрерывно меняющийся мир в частных событиях, заступающих тем не менее место целого» (6, 238). Образ — это созерцательная идея, он по-иному, чем понятие, «заступает место бесчисленного количества отдельных вещей» (там же, 241) в художественных образах не путем логического отвлечения, не концептуально, в абстрактной общности, а путем интуитивного восприятия и представления. Несоввершенство аллегорических произведений искусства Шопенгауэр видит в том, что они преднамеренно предназначаются для выражения понятий, а не для воплощения «идей». Расщепление Шопенгауэром объективации на восприятие, понятие и идею используется им в эстетике для конфронтации науки и искусства как двух совершенно различных форм сочетания общего и отдельного.

На том же основании Шопенгауэр отдаляет философию от науки, сближая ее с искусством. Наука, объемлющая мир как представление, оперирует понятиями, тогда как философия по-иному, но подобно искусству, постигает сферу «идей». Философия превосходит при этом искус-

ство, возвышаясь над наглядными чувственными образами, не воплощая в них идеи, а извлекая из них самую сущность, эссенцию: «Философия так относится к искусству, как вино — к винограду» (5, II, 418). Но Шопенгауэр ни в коем случае не сказал бы этого о науке.

Как уже отмечалось, в противоположность практичности научного познания назначение искусства, согласно Шопенгауэру, отнюдь не практическая полезность. «Будет ли это музыка, философия, живопись или поэзия, гениальное творение не есть объект пользы. «Бесполезность — вот один из характерных признаков гениального произведения: это его дворянская грамота» (5, II, 399). Назначение эстетического восприятия — не польза, а наслаждение. Причем эстетическое наслаждение всегда основывается на восприятии некоторой платоновской идеи. Оно исходит не из предназначения объекта восприятия каким-либо полезным целям, служащим субъективной воле, а требует отвлечения от них, чистоты безвольного объективного созерцания, высвобождающего от всякого хотения.

Сказанное Шопенгауэр относит к любому эстетическому восприятию, в том числе к лицезрению предметов, предназначенных для полезных целей. Так, например, зодчество, архитектура является искусством не поскольку здание удобно, полезно, благоустроено, а в той мере, в какой зодчий способен достигнуть при этом чисто эстетической цели, которой является не что иное, как наслаждение прекрасным.

Полезному искусству противопоставляет прекрасное. «Истинная цель всякого искусства — прекрасное» (5, IV, 647), которое состоит в постижении идей, познание которых происходит

чисто созерцательно, «помимо закона основания» (там же). Восприятие прекрасного «объективно» не в том смысле, в каком это понятие употребляется в научном познании, а в смысле незаинтересованности, высвобождения от «субъективности» как волеизъявления. «Прекрасное явно пробуждает в нас удовольствие и отраду, не имея какого-либо отношения к нашим личным целям и, следовательно, к воле» (7, III, 254). В этом смысле оно есть объективное созерцание, при котором постигаются чистые идеи. «Если весь мир как представление — лишь видимость воли, то искусство есть уяснение этой видимости, сапега obscura, которая показывает предметы чище, позволяя лучше их обозреть в совокупности, представление в представлении, сцена на сцене в «Гамлете»» (6, 277).

Это приводит нас к самой сердцевине шопенгауэровской эстетики, вплотную смыкающейся с его этикой. «Все прекрасно лишь до тех пор, пока нас не касается... Жизнь никогда не бывает прекрасна; прекрасны только картины жизни... в очистительном зеркале искусства» (7, III, 333). Эстетика Шопенгауэра срастается здесь с его этикой: «прекрасное» с «квиетивом».

Под этим углом зрения Шопенгауэр анализирует категорию «прекрасное» в различных формах искусства, начиная с зодчества как низшей ступени, восходя затем к живописи, ваянию, далее к «словесным искусствам» (где оправданы аллегии), уделяя особое внимание поэзии.

Поэзия объективирует идею человека, отрешая ее «от всяких отношений к служению воле» (7, II, 42). Поэт «воспринимает идею, существо человечества, вне всяких отношений, вне всякого времени, адекватную объективацию вещи в себе,

на высшей ее ступени» (6, 253). Хотя, как всякий художник, поэт изображает всегда нечто частное, индивидуальное, но через него он передает нам познанное им общее, возносит нас до постижения платоновской идеи. «Поэт из бесконечной сутолоки пронсящейся в непрерывном движении человеческой жизни выхватывает отдельную сцену, порою даже только настроение и ощущение, чтобы показать нам в ней, что такое жизнь и существо человека» (7, III, 263). Но поэтическое познание — чисто созерцательное, лирическое состояние, и «никто не должен предписывать поэту быть благородным или высоким, моральным, благочестивым, христианским, таким или сяким, а еще менее упрекать его, зачем он то, а не это» (6, 258). Поэзия — «зеркало человечества», как же можно упрекать ее в том, что она отражает?

А вершиной поэзии, именно потому, что она есть зеркало человечества, следует признать трагедию, цель которой, как высшей поэтической деятельности, составляет «изображение страшной стороны жизни», выступающей перед нами как «невыразимое страдание, горе человечества, триумф злобы...» (6, 261). Для трагедии существенно только одно — «изображение великого несчастья», которое является не исключением, а самым непреодолимым существом человеческого существования*. Величие трагедии в

* В отличие от трагедии комедия, по словам Шопенгауэра, говорит нам, что жизнь очень хороша и, в особенности, сплошь забавна. Но «она должна заботиться о том, чтобы занавес всегда опускался вовремя, как раз в момент радости, дабы мы не видели, что будет потом». Трагедия же в этом не нуждается, так как в ней «потом уже ничего не может быть» (5, II, 451).

том, что, пробуждая сознание этого, она «побуждает нас отречься от воли к жизни, не хотеть этой жизни, разлюбить ее» (5, II, 446). Она пробуждает в нас «противоборство воли самой себе» (6, 262). А это и есть, для Шопенгауэра, краеугольный камень метафизики нравственности.

Но ни одно из искусств не является столь целительным, столь способствующим резигнации и квиетизму, ничто так не потворствует противоборству воли самой себе, как музыка.

В эстетическом учении Шопенгауэра музыка занимает совершенно особое, исключительное место среди других художественных творений. Это «великое и великолепное» искусство «стоит совершенно отдельно от всех других» (6, 265). Это «самое первое, самое царственное искусство» (5, IV, 326), самое могущественное и пронизательное из всех искусств.

В противоположность всем другим искусствам музыка (и в этом ее превосходство над ними) воссоздает не образы идей как объективаций воли, а изображает волю, как таковую, саму по себе, как вещь в себе. Поэтому, развивает Шопенгауэр свою спецификацию музыки, если мир есть воплощенная воля, то музыку нужно признать сокровеннейшим самопознанием воли. Композитор в своих творениях раскрывает скрытое от познания самое существо мира, высказывая глубочайшую мудрость. Шопенгауэр усматривает кровное родство между своей волюнтаристической философией и музыкой. Истинная философия и музыка говорят одно и то же, но на разных языках: философия — на языке понятий, музыка — на языке мелодии и гармонии. «Понятие здесь, как всюду в искусст-

ве, бесплодно» (6, 270), уверяет Шопенгауэр, сбрасывая со счетов художественную литературу, воплощающую понятия в образах. «Следивший за мной и сопричастный моему образу мыслей,— пишет он,— не найдет чересчур парадоксальным, если я скажу, что если бы удалось дать вполне верное, полное и доходящее до подробностей определение музыки, следовательно, подробное повторение в понятиях того, что ею выражается», то это было бы не чем иным, как «настоящей философией» (там же, 274). Сами же по себе понятия не только бесплодны в музыке, но выражающие их слова, тексты, даже зрительные образы засоряют ее чистоту, затемняют ее. «Фабула отвлекает, развлекает и делает менее всего восприимчивым к священному, таинственному, задушевному языку звуков» (7, III, 282). Опера, песни, балет не являются порождением чисто художественного вкуса, а скорее принижают его, противодействуют достижению музыкальной цели, являются чужеродным придатком к ней.

В чем подлинное величие музыки и искусства вообще? В ее этической функции — в том, что она отвлекает от субъективной воли, уводит от повседневной жизни, полной невзгод, страданий, скорби, погружает в безвольное чистое созерцание, доставляет «радость прекрасного», безмятежное наслаждение. Величие искусства в том, что оно дает самозабвение, «летаргию воли». В своем финале эстетика Шопенгауэра приобретает явственно выраженное этическое звучание.

Поскольку жизнь и страдание тождественны, и воля к жизни прямо пропорциональна безнадежным волнениям и тревогам, безвольное созерцание прекрасного, чуждого жизни приносит

освобождение от рабского служения воле, забвение созерцающей личности самой себя, вырывает нас из нашей губительной субъективности. Сознание как бы отворачивается от собственной воли, погружаясь в эстетическое наслаждение. Когда мы предаемся безвольному созерцанию прекрасного, всякое хотение умолкает, наши желания и заботы на время угасают. Мы как бы возносимся над ними. Мастера искусств своими творениями заглушают наши мотивы и приобщают нас к «единому великому квиетиву». Ты «забываешь собственный индивидуум, собственную волю и остаешься лишь чистым субъектом, чистым зеркалом объекта» (6, 183), сливаешься с ним воедино. Буре жизни, «которая несется без начала и цели, все преклоняя, шатая и унося с собою», словно перерезывает путь «покойный солнечный луч, которого она нимало не колеблет» (там же, 190). И нам становится тогда совершенно безразличным, откуда смотреть — «из темницы или из дворца на заходящее солнце» (там же, 202). «Колесо Иксиона остановилось». Беспросветный пессимизм Шопенгауэра обретает в его эстетике наркотическое самозабвение, навеивает отраду сновидения.

Но, как всякое сновидение, признает Шопенгауэр, художественное наслаждение кратковременно, преходяще, мимолетно. Оно порывает с жизнью как постоянным страданием «не всегда, а лишь на мгновения, и остановится... таким образом, не путем из оной, а лишь временным в ней утешением» (6, 277). Оно не исцеляет, не дает спасения.

Эстетика Шопенгауэра — это страстная пропаганда бесстрастия, безразличия, безволия, проповедь полного отказа от вторжения в

жизнь, от борьбы, от всякого противодействия злу. Прорицатели и эквилибристы модного в наши дни в капиталистических странах декадентского искейпизма по праву могут считать Шопенгауэра своим родоначальником. Это вовсе не эстетическая «башня из слоновой кости», а наркотическое самоотравление.

БЕЗБОЖНАЯ РЕЛИГИЯ

Несравненно более значительны и интересны, нежели плоские социально-исторические и политические высказывания Шопенгауэра, его суждения о религии.

Не случайно он предложил издателю сделать перевод двух антирелигиозных работ Юма: «Естественной истории религии» и «Диалогов о естественной религии», в которых, по его словам, Юм «выступает во всем своем величии» (5, II, 348).

Уже в своем первом произведении Шопенгауэр уделяет много внимания кантовскому опровержению доказательств бытия бога, со свойственной ему резкостью выступая против апологетов этих иллюзорных «доказательств». Заслугу Канта в этом опровержении он по достоинству ценил очень высоко. В его диссертации мы читаем: «...явился Кант, вот уже более шестидесяти лет назад написана «Критика чистого разума», и в ее результате все доказательства бытия божьего, которые предлагались в течение христианских веков и которые сводятся к трем единственно возможным способам аргументации, обнаружили свою несостоятельность; там обстоятельно а priori выяснена даже невозможность всякого такого доказательства...» (5, I, 110).

Не раз возвращается Шопенгауэр к прославлению этой «великой заслуги Канта»: «Об его критику всякой спекулятивной теологии, как известно, самые убедительные теологические аргументы разбиваются вдребезги, как стекло о стену...» (5, III, 5).

В специальном антирелигиозном диалоге в «Парергах» Демофил, полемизируя с Филалетом, заявляет: «Наконец, при Фридрихе Великом явился Кант, который отнял у веры и религии давнюю поддержку философии и освободил *ancillam theologiae* (служанку богословия)» (9, 29).

Примыкая к кантовским опровержениям и продолжая в своих работах их обоснование, Шопенгауэр упрекает Канта в том, что он, для того чтобы выяснить «совершенную недоказуемость и теоретическую необоснованность» теологических основоположений, назвал их идеями разума вопреки их полному неразумию. Здесь сказывается расхождение Шопенгауэра с Кантом, который в своем разоблачении паралогизмов и антиномий, неизбежных для сверхрассудочных претензий разума, использовал опровержение доказательств бытия бога, для отвергаемого Шопенгауэром агностицизма.

Казалось бы, после «поражения теистического догматизма, нанесенного Кантом» (7, II, 343), доказательства бытия бога должны были потерять кредит и выйти из употребления, тем не менее теологи и их философские прислужники не вняли неопровержимой критике, и Шопенгауэр возвращается к ее воспроизведению и обновлению.

«Онтологическое доказательство» ничего иного, кроме насмешек, не заслуживает. Самый про-

стой ответ его сторонникам, язвит Шопенгауэр, заключается в вопросе: откуда ты добыл это понятие, которое не может быть почерпнуто ни из какого опыта? «Если оно высижено из твоего собственного *sinciput* (головенки), то ему не помогут никакие его признаки: оно не более как химера, сотканная твоим мозгом» (5, I, 11). Выдумали некое понятие, произвольно включили в него любые признаки (совершенство, бесконечность и т. п.) и приписывают ему на этом «основании» реальное существование.

«Будь эта мысль не страшно так умна,
Ее назвать глупейшей было б искушение» (5, I, 10).

Как и онтологическому доказательству, Кант в своей «Критике чистого разума» нанес «смертельную рану» космологическому доказательству. Это «доказательство» держится на допущении *causae sui* — «самопричинности, или беспричинности». Должна, мол, быть первопричина, первоначало всего существующего, а раз она первична, то нелепо искать ее причину и рассматривать ее как следствие. Но измышление *causae sui* имеет предвзятую цель — оно «строит глазки космологическому доказательству» (5, I, 32). Доказательство это исходит из того, что мир и все, что в нем есть, существуют благодаря чему-то другому, не принадлежащему к этому миру, созданному при этом из ничего.

Автор «Четвероякого корня закона достаточного основания» не мог не ополчиться против беззакония полной безосновательности. *Causa sui* — логическая галиматья, *contraidctio in adjecto* (после, поставленное прежде). Что сделали для космологического доказательства,

«своего старого друга, притиснутого к стене, опрокинутого навзничь», в «Критике чистого разума» его приспешники? «Дружище, сказали они ему, твое дело стало скверно, очень скверно, с тех пор как ты на свою беду повстречался со старым кенигсбергским упрямым,— так же скверно, как дело твоих братьев, онтологического и физикотеологического доказательств. Но не падай духом: мы тебя все-таки не покинем» (5, I, 34).

А что есть на деле это вздорное «доказательство»? Не что иное, как «дерзкое требование перерезать бесконечную цепь причинности» (5, I, 15), ринуться в бездонную пропасть беспричинности. Но неумолимый закон причинности «не позволяет распоряжаться с собою, как с извозчиком, которого, доехав до цели, отпускают восвояси» (5, I, 33). Первопричина столь же несуразна, как первоначало времени или граница, где начинается или кончается пространство, столь же немислимые *contradictio in adjecto*. В космологическом доказательстве, останавливаемом на первопричине и не желающем идти дальше, принцип причинности «как бы кончает самоубийством» (5, II, 43).

Принцип причинности неразлучен с бесконечностью. Он обязывает понимать всякое возникновение иного, нового, как преобразование, превращение чего-то ранее существовавшего, но никоим образом не допускает перехода из небытия в бытие того, чего раньше совсем не было, творение из ничего. А на этом как раз и держатся все разглагольствования о сотворении мира, о том, что бог «извлек из себя, родил» мир,— лжеучение, несовместимое с законом достаточного основания, убеждающим, что мир яв-

ляется безначальным, что «мир не создан, ибо он был... от века».

Но вслед за этими словами следует аргумент, ограничивающий все опровержение космологического доказательства... миром как представлением, феноменальным миром явлений: «Ведь время, — гласит § 110 «Новых паралипомен», — обусловлено познающими существами, т. е. миром, а мир — временем». Вся остроумная и веская полемика против космологического доказательства, влекущая Канта к агностицизму, у Шопенгауэра значима лишь в пределах научно-го, а не метафизического познания.

Шопенгауэр использует опровержение космологического доказательства для критики абсолютного идеализма «нашего дорогого Гегеля». Вот какую штуку, пишет он, придумали послекантовские «философских дел мастера»: они просто-напросто перекрестили бога в Абсолют, переделали космологическое доказательство в одежды «абсолютной идеи», без которой не было бы ничего. Абсолют — «это звучит необычно, прилично и важно, а чего можно достигнуть у немцев важничанием, это мы очень хорошо знаем» (5, I, 34). И вот под именем Абсолюта «путешествует incognito космологическое доказательство» (5, I, 101). А не путешествует ли оно также incognito, — спросили бы мы Шопенгауэра, — в мире не как представлении, а как воле под именем абсолютной мировой воли, волюнтаристического Абсолюта? Не меркнут ли во тьме волюнтаристического идеализма, возносящегося над законом достаточного основания и причинной закономерностью в метафизическое царство иррационализма, все столь убедительные аргументы против *causa sui*? Правда, те-

перь уже это не божественная воля, но ей приписываются все функции отвергаемого Шопенгауэром божественного провидения. Коренное различие между Абсолютами Гегеля и Шопенгауэра в том, что первый — Абсолют рационалистический, второй — иррационалистический, первый — логичен, второй — алогичен. Надо все же признать, что *разумный* Абсолют имеет нечто общее с *божьей* волей, хотя она и логически неисповедима, тогда как Абсолют *неразумный*, шопенгауэровская безбожная Воля, в этом отношении расходится с божьей волей.

Но ни одно из всех мнимых доказательств не является столь чуждым всему духу мировоззрения Шопенгауэра, как физикотеологическое, презрительно уподобляемое им «кераунологическому» (громоносному) доказательству для народа (5, III, 50). Оно раздаётся словно гром среди ясного неба, явно лишённое всякого логического основания. «Три великих человека совершенно отвергли телеологию, или объяснение из конечных причин... Эти трое — Лукреций, Бэкон Веруламский и Спиноза. Но у всех у них достаточно ясен самый источник отрицательного отношения к телеологии: именно они считали ее нераздельной от спекулятивной теологии» (5, II, 347). Если у Канта критика этого (как и космологического) «доказательства» основывается на сведении его к пустословию онтологического «доказательства», то у Шопенгауэра его ниспровержение покоится на всей целокупности его пессимистического мировоззрения, на пронизывающее всю его философию убеждение в неразумности и бессмысленности мироздания.

Теодицея, неразлучная с физикотеологическим доказательством, — это антитезис к архи-

тезису шопенгауэрианства. Осуждая теодицею как вздорное и нелепое умопомрачение, он нокаутирует теизм сокрушительным ударом по вере во всемогущее, мудрое и благое божественное провидение.

Основной мишенью издевательств над теодицей, этой философской адвокатурой телеологического доказательства, Шопенгауэр, естественно, избрал «предустановленную гармонию» Лейбница, оправдывающую господя бога от непреложных обвинений в царящем в якобы сотворенном и опекаемом им мире зле и страдании. Именно Лейбниц изложил эту теорию «во всей ее чудовищной нелепости». Но нет ничего удивительного в том, что он прославил себя этой своей теорией: «Нелепому скорее всего везет в мире» (7, II, 344—345).

Лейбниц, развивая явно софистическое доказательство, что этот мир есть лучший из возможных миров, является «основателем систематического оптимизма» (там же, 243—244). А этот обманчивый оптимизм служит у него свидетельством божественного провидения. Шопенгауэр ссылается на письмо Лейбница к Никэ, в котором он пишет: «Конечные причины, или, что то же самое, созерцание божественной мудрости в строе вещей», не оставляя сомнений в идентичности своей теодицей с телеологическим доказательством. «А дьявол? — следует за словами Лейбница реплика Шопенгауэра. — И он то же самое?» (5, II, 347). Разве он с полным основанием не может взирать на содеянные им «конечные причины», на свое «провидение»?

Что такое «провидение»? Это, поясняет Шопенгауэр, «христианизированное понятие судьбы, превратившееся в божественную волю, на-

правляющую в мире все к лучшему» (7, III, 291).

Но если и верно, что «судьба всемогуща, а потому бороться с нею — самое смешное из всех дерзновений», ибо вопреки «шутовскому коньку всех неучей» — свободе воли все предопределено и предназначено (там же, 290), то абсолютно ложно, что в мире — все к лучшему. Как раз наоборот, и хотя совершенно очевидно, что мир существует, но — саркастически вопрошает Шопенгауэр — «я хотел бы знать только, кому от этого какая польза?» (5, IV, 450). И, глядя на существующий мир, «полный горя, вражды с самим собою, ошибки, глупости, злобы», существующий «благодаря тому, чего не должно быть» (5, IV, 442), гораздо справедливее было бы сказать, что не бог, а «дьявол создал мир» (там же, 443).

Опровержение физикотеологического доказательства бытия бога срастается у Шопенгауэра с самой сердцевиной его философии — с пессимистической безнадежностью, с нетерпимостью к оптимизму в любой обличовке, включая наиболее ослепляющую — теологическую. Существующий мир — «худший из возможных миров... Мир так дурен, как только быть может, если он вообще еще быть должен» (7, II, 244, 247).

В своей статье «Системы, проблемы, лейтмотивы» В. Р. Корти, характеризуя лейтмотив умонастроения Шопенгауэра, резонно констатирует, что «для Шопенгауэра невозможна никакая теодицея. Этот мир страданий, преступлений и бедствий не может быть творением мудрого, благого и всемогущего создателя... Для Шопенгауэра король является голым. Его (Шопенгауэра) слепая воля не есть бог и не может

быть богом... Бог и не умер, ибо он и не жил... Все мнимо утешительные, возвышенные иллюзии отпадают» (47, XLIX, 48). Величайшая заслуга книги Лейбница, заключает Шопенгауэр свой анализ «Теодицеи», в том, «что позднее она дала повод великому Вольтеру написать его бессмертный роман «Кандид» (5, IV, 447). А читая «Божественную комедию», «почти невозможно удержаться от предположения, что сам Данте втайне имел в виду сатиру на такой порядок вещей», который господствует во всемирной божественной трагикомедии» (7, III, 298).

Шопенгауэр, опровергая ортодоксальные доказательства бытия бога, не отождествляет, однако, религию с теизмом. Религия относится к теизму, наделяющему бога «признаком личности», как род к отдельному виду. Критика космологического доказательства, отвергающая первопричину, в равной мере отвергает тем самым и деизм.

Вместе с тем опровержение онтологического и телеологического доказательств служит достаточным основанием также и для отмежевания от пантеизма. Шопенгауэр подвергает критике только «номинальный», а не «истинный» характер, который приобретает понятие бога в учении Спинозы, то отношение, которое «так называемый бог» имеет у него к миру. «Безличный бог — это *contradictio in adjecto*» (5, I, 12), понятие, которое само себя уничтожает. Бог обратился у Спинозы в мир, а не противопоставляется миру, как в ортодоксальном теизме. Тем не менее «пантеизм Спинозы только реализация онтологического доказательства» (5, I, 14): божественные атрибуты приписываются реальному

миру. Шопенгауэр не признает Спинозу скрытым атеистом, лишь именуящим мир словом «Бог». И он дает философии совет: во избежание недоразумений «сохраняйте за словами их значение... и потому называйте мир — миром, а богов — богами» (5, III, 133).

Пантеизм — реализация не только онтологического доказательства, но и доказательства телеологического, «ибо в пантеизме мир — это *ens perfectissimum*, т. е. ничего лучшего быть не может» (5, II, 365), — реализация теодицеи. Пантеисты, придавая неизвестной им сущности мира титул «бог», полагают, «что делают этим нечто серьезное. Если верить им, то мир — какая-то теофания. Но пусть они не закрывают глаза на этот мир» (5, II, 359), худший из возможных миров.

Критику пантеизма Шопенгауэр распространяет и на замаскированную терминологией абсолютного идеализма гегелевскую философию. Мировому разуму «ложно и дерзко» приписывается сверхъестественная мудрость, абсолютность, бесконечность, т. е. по сути дела Разум обожествляется, бог фигурирует под псевдонимом Абсолютной идеи. В этой части шопенгауэровской критики следует различать две стороны: рациональную, направленную против решения основного вопроса философии абсолютным идеализмом, и иррациональную, направленную против рационализма, как такового, против панлогизма, устремляющего философию к безграничному рациональному познанию всего существующего*

* При этом не следует упускать из виду коренные различия между панлогизмом Гегеля и геометрическим методом Спинозы как в методологическом отношении

Антирелигиозная тенденция философии Шопенгауэра не ограничивается, однако, критикой претендующих на логическое доказательство бытия бога теологических построений. Опровержение Кантом этих доказательств побудило theologов (главным образом протестантских) и их философских поборников перестроиться. А зачем, собственно, доказывать бытие бога? «Дело, мол, само по себе так ясно, что смешно было бы еще его предварительно доказывать. Ах, если бы это раньше знали! Тогда в течение столетий не пришлось бы трудиться над подобными доказательствами, и Канту не надо было бы обрушиваться на них со всею тяжестью «Критики разума» (5, I, 110—111). Словом, дело обстоит точно так же, как в басне о лисице с зеленым виноградом: недоказуемость несколько не колеблет веры в бога, она непоколебимо держится на гораздо более прочной основе, чем логические доказательства, она зиждется на неприступном для логики откровении. Господин фон-Шеллинг, ехидно замечает (на сей раз с полным основанием) Шопенгауэр, постиг это в своей философии откровения.

Итак, опровержение доказательств бытия бога вынудило богословов перевооружиться фидеизмом. Разуму противопоставляется откровение, «совершенно чуждое философии и только увеличивающее путаницу» (6, 38), ибо «для света откровения, как и для других светил, необходимо условие некоторой темноты» (5, I, 108), а свет разума тому помеха. И если вдуматься как следует, на чем собственно основывается теизм, то

обеих форм рационалистической дедукции, так и в фундаментальном решении вопроса о соотношении атрибутов субстанции.

ответ будет такой: «1) на откровении, 2) на откровении, 3) на откровении и больше ни на чем в мире» (5, IV, 491).

Для фидеиста вера не только не нуждается в знании, она не считается с ним, игнорирует его, пренебрегает им, оттесняет его. Она властвует над сознанием сама по себе, самодержавно. Она подавляет разум. «Религия в течение 1900 лет держала разум в наморднике» (5, IV, 492). «Страшно подумать,— говорит Филалет в упомянутом диалоге Шопенгауэра «О религии»,— что каждому человеку, где бы он ни появился на свет, с самых юных лет внушаются известные положения с предупреждением, что малейшее сомнение в их справедливости приведет его к вечной гибели» (9, 8). При чем во все времена и у всех народов «религия всегда относилась враждебно к свободному высокому исканию чистой истины» (9, 14). Вера и знание несовместимы — она загоразживает путь к нему. «Вера и знание — это две чашки весов: чем выше одна, тем ниже другая» (9, 30). Необходимо выбирать. Одно из двух: либо — либо. «Кто любит истину, тот ненавидит богов, как в единственном, так и во множественном числе» (5, IV, 486).

Какой выбор делает Шопенгауэр, на какую чашку весов кладет он свою философию? «Я,— провозглашает он,— держался истины, а не Господа Бога» (5, IV, 566). И он убежден, что развитие культуры всячески способствует раскрепощению человечества от «тисков», в которых религия всегда держала умы людей. «Как только распространяется свет астрономии, естествоиспытания, геологии, истории, географии и народоведения, а затем наконец возвышает голос

и философия, всякая вера, основанная на чудесах и откровении, должна исчезнуть, уступив свое место философии» (9, 29). Потребность в знании постепенно вытесняет слепую веру. «Помочи детства» спадают с человеческого ума, он все решительнее «желает стоять на собственных ногах», — писал Шопенгауэр в своей диссертации. «На скале культуры есть точка кипения, где всякая вера, всякое откровение, все авторитеты испаряются, человек стремится к самостоятельному пониманию, готов поучаться, но хочет быть и убежденным» (5, I, 109).

Философия сокрушила доказуемость бытия бога. Но она вопреки Канту не желает потеснить знание, чтобы дать место вере. Она отменяет веру, чтобы открыть широкую, беспрепятственную дорогу знанию. Философия и религия взаимоисключаемы. Для верующих «все пути к истинной сущности и жизни природы наглухо забиты... Бог, дьявол, ангелы и демоны скрывают природу от глаз ученых» (9, 8).

Теологи не оставляют в покое философов. Им нужна философия, «посаженная на цепь» теологии. Им нужны философы, готовые даже «а ргіогі дедуцировать самого черта и его бабушку» (5, III, 22).

Шопенгауэр обращает внимание на то, что уже самый тот факт, что теология обращается за помощью к совершенно чуждой ей философии, вызывает предубеждение против ее домогательств. Это свидетельствует о том, что сама она не в силах справиться со своей задачей. «Да и зачем, — иронизирует Шопенгауэр, — нужна религии поддержка философских систем? И так ведь все на ее стороне: откровение, писание, чудеса, пророчества, правительственная охрана,

высший почет... дружная армия жрецов и — что самое главное — неоценимое право внедрять свои учения в пору нежного детства, вследствие чего они становятся как бы врожденными идеями» (5, II, 161). Но ей мало всего этого. С тревогой поглядывает она на философию. Как бы приручить ее? Как бы сделать ее своим цепным псом, стоящим на страже религии?

Но что может быть общего между философией и теологией, между верой и знанием? Ведь вера имеет дело с тем, что невозможно познать. Если бы это можно было познать, доказать, удостоверить, зачем нужна была бы вера, откровение, мифы? Уже само обращение за помощью к философии обнаруживает таящееся в сердцах теологов чувство собственной неполноценности. «Для того чтобы верить, не надо быть философом» (5, IV, 485). А для того чтобы быть философом, надо не верить, а думать, искать, знать, понимать. Для философа откровения ничего не стоят, «поэтому философ прежде всего должен быть неверующим» (5, III, 5). Нельзя сплавить религию и философию в одно целое: догматы и понятия несочетаемы, они портят, искажают друг друга. По самому существу своему философия в отличие от религии — «мировая мудрость», она имеет дело только с посюсторонним, а не с потусторонним миром, «а богов она оставляет в покое и надеется, что и ее за это боги оставят в покое» (5, II, 185). И лишь «у дураков, которые в наши дни пишут философские сочинения, есть глубочайшее и твердое убеждение... что последний пункт и цель всякого умозрения — это познание бога...» (5, IV, 481).

А таких «дураков» немало, сожалеет Шопенгауэр, ими полна вся университетская филосо-

фия, которая в действительности есть «не что иное, как замаскированная ancilla theologiae, и, подобно схоластике, предназначена служить теологии» (5, III, 14). И он обрушивается на унижающих себя своим прислужничеством теологии университетских профессоров. «Если наши профессора иначе понимают дело и полагают, что они не могут с честью вкушать хлеб свой, пока не возведут на престол Господа Бога — как будто Он нуждается в них! — то уже одно это показывает, почему им так не нравятся мои произведения и почему они считают меня человеком совсем не своего лагеря: действительно, я не могу служить в одном ряду с подобными людьми, и у меня нет, как у них, для каждой ярмарки новейших известий о Господе Боге» (5, I, 115). Как будто это дело философов! Как будто у философов нет другого дела! — негодует Шопенгауэр. Они без конца твердят о том, о чем ничего знать невозможно и, «быть может, справедливо даже сказать, что противоречия здравому смыслу и некоторые прямые нелепости составляют существенный элемент всякой развитой религии». Пожалуй, «Тертуллиан мог без всякой иронии сказать: вполне правдоподобно то, что нелепо; достоверно то, что невозможно» (5, II, 162). Как могут господа профессора, которые хотят «не искать истину, а жить на счет философии», как может «добрая питательная университетская философия», все время «имеющая перед глазами страх Господень, волю министерства, догматы местного исповедания, желания издателя», благосклонно относиться к его учению, как может она иметь дело с «неудовлетворяющей подобным требованиям, непреднамеренной и нехлебной, кропотливой философией, кото-

рая избрала своей Полярной звездой одну истину, нагую, ненаграждаемую, неприязненную, и часто преследуемую истину, и держит на нее путь, не озираясь ни направо, ни налево...» (6, XXVI—XXVII). Что может быть общего между мной и этими людьми, пишет Шопенгауэр А. фон Доссу, «эти господа ищут не истину, а бога! Так пусть же они идут к черту!» (от 21.8.1852).

«Поистине, нет худа без добра!» — думаешь, читая эту отповедь Шопенгауэра своим философским современникам.

Большой интерес представляют высказывания Шопенгауэра о религии как опоре господствующего политического строя. Он круто поворачивает стрелу Тертуллиана против фидеизма и его приспешников. «Теперь,— пишет этот злейший противник революции,— в 1851 году, после революции, по всем бумагомараниям профессоров философии и всех чающих видно, что они получили приказ вновь помочь милосердному богу стать на ноги à tout prix (любой ценой)» (5, IV, 359). Апологет абсолютной монархии тем не менее не скрывает того, что, «пока царства рождаются божьей милостью, алтарь и трон всегда будут в тесном союзе» (9, 45). Но тем, кто утверждает, что вера необходима для сохранения существующего общественного порядка и служит непрременной опорой государственного устройства, он, в лице Филалета, возражает: «Неверно, что государство, право и закон не могут существовать без поддержки религии и ее догматов» (9, 11). Наоборот, если бы все религии в один прекрасный день были бы объявлены ложными, мы под охраной законов, обеспечиваемых государственной властью, продолжали

бы жить по-прежнему. Мощное государство не нуждается в религиозной опеке. Оно размежевывает церковь и государство с такой же решительностью, как веру и знание, религию и философию.

Шопенгауэр отмежевывает от религии не только право, но и нравственность. Этика не только не нуждается в вере в бога и в церковных догматах, но и противоречит им. «Священники стараются выдать недоверие и имморальность за одно и то же» (5, IV, 246). Более того, религия утверждается в душах верующих главным образом с помощью своих этических назиданий, и дело доходит до того, что атеизм, или безбожие, стало синонимом отсутствия всякой нравственности. Нет, возражает Шопенгауэр, «чисто нравственный мотив по существу своему ни от какой религии не зависит» (9, 38). Этика должна основываться не на религии, а на метафизике. Обратимся к действительности, призывает Шопенгауэр своего оппонента: «Ты едва ли решишься утверждать, что с введением христианства человечество сколько-нибудь выросло в нравственном отношении» (9, 35). Вспомним о XIV веке, когда безраздельно господствовало религиозное мировоззрение: «Полюбуйся, как церковь сковала душу, а светская власть — тело человека для того, чтобы рыцари и попы могли навалить всю тяготу жизни на *третье сословие* (курсив мой.— Б. Б.), как на вьючный скот. Там увидишь ты в тесном союзе кулачное право, феодализм и фанатизм; их окружают ужасающее невежество, духовный мрак, религиозная нетерпимость, церковные раздоры, религиозные войны, крестовые походы, гонение еретиков и инквизиция» (9, 33). Борьба враждебных друг другу

философских лагерей — это борьба «систем убеждений», она ведется только словом и пером. Борьба же между враждующими «системами веры» ведется, кроме того, огнем и мечом. С годованием напоминает Шопенгауэр о кострах инквизиции, на которых были сожжены Бруно и Ванини. По последним достоверным сведениям, только в Мадриде, в одном из многих подобных «духовных разбойничьих притонов», за триста лет мучительно погибло триста тысяч «еретиков»! Разве это не чудовищное варварство? А крестовые походы? «Во славу бога было пролито, без всякого сомнения, больше человеческой крови, чем на алтарях всех языческих богов обоих полушарий вместе» (5, II, 359).

Да и что это за «мораль», которая основывается не на бескорыстных нравственных побуждениях, а на страхе перед божественным наказанием и в расчете на божественную награду? Какова идейная и моральная ценность поведения, исходящего из ничем не оправданной, сумасбродной веры в муки ада и райское блаженство бессмертной души?

«Что? вам еще нужен бог?» — насмешливо воскликнул Шопенгауэр в беседе с Людвигом Тиком (41, 75). Ведь это же наш фантастический вымысел, наше собственное бредовое порождение. «Не ищи бога вне самого себя», — приводит Шопенгауэр слова родоначальника немецкой мистики Майстера Экхарта.

«Я знаю, без меня нельзя жить богу дале:

Исчезни я, он сам испустит дух в печали», —

цитирует он другого немецкого мистика — поэта Ангелуса Силезнуса.

Почему же так долговечны, так прочно владеют сознанием миллионов людей религиозные бредни? В чем источник живучести этой безумной веры? Каковы ее корни и питательная среда? В своем ответе на эти вопросы Шопенгауэр следует «несравненной Естественной истории религии Юма», приближаясь в данном случае к взгляду, обоснованному ненавистным Шопенгауэру Фейербахом: религиозная вера возникла из чувства зависимости человека от неподвластных ему и непостижимых для него, устрашающих его сил. «Deus fecit timor» (бога создал страх), беспомощность, бессилие перед угрожающими человеку бедствиями и опасностями. Если начало философии в отличие от практической целенаправленности науки — это «чистое бесцельное размышление», то «начало теологии — страх» (5, IV, 336). Верующий находит в религии среди одолевающих его бесчисленных земных страданий «источник утешения и успокоения, который не покидает его и в час смерти» (9, 17), — оправдывает религиозную веру Демофил. Как мы уже знаем, религиозному наркозу Шопенгауэр противопоставляет эстетический наркоз. Это все же несомненный прогресс в истории наркомании: примитивный опиум для народа превзойден более изысканным суррогатом для духовной аристократии.

Было бы все же несправедливым и исторически совершенно неоправданным пренебрежительное отношение к воинствующему атеизму Шопенгауэра, несмотря на то, что он не был им последовательно проведен и деградировал в собственную противоположность — в некий безбожный религиозный ректификат.

В диалоге о религии Демофил («народолюб»),

отстаивая религиозные верования, различает две стороны религии: у нее, как у Януса, или как у брахманского бога Ямы, два лица. Если смотреть на нее с теоретической точки зрения, она выглядит мрачно, выступает как враг метафизики, если же посмотреть на нее с точки зрения практической — она выглядит ласково, как ее верный друг. «Ты видишь одно,— обращается он к Филалету («любителю истины»),— я — другое». На что Филалет отвечает: «Верно, старина!» (9, 46).

Антирелигиозные доводы Филалета Демофил парирует именно с этой позиции двойственности религии (отнюдь не «двойственной истины!»). Для темной, непросвещенной народной массы религия — общедоступная замена философии, «метафизика народа». Она рассчитана на низкий умственный и нравственный уровень простого народа. Она есть «истина, выраженная посредством мифов и аллегорий и ставшая благодаря этому доступной и понятной для всего человечества, которое в чистом виде, без примеси, не могло бы усвоить ее» (9, 13). На это Филалет возражает, что преподносить истину под покровом лжи — губительный союз для истины. Религия, насмехается он, — это как бы деревянная нога, заменяющая настоящую. Конечно, она необходима безногому, но «разница в том, что обыкновенно у человека бывает настоящая нога, прежде чем ему сделают деревяшку, а религия везде отбивает у философии первое место» (9, 16).

Тем не менее Филалет, вволю поиздевавшись над адвокатом религии, в конце концов уступает ему. Признав, что религия — «неизбежное зло, связанное с умственным убожеством огромного

большинства людей» (9, 19), он не отрицает того, что у религии два лица — лик истины и лик лжи. Лик истины, таящийся в религии, заключается в том, что «всякого рода демоны и боги — это все-таки ипостаси, с помощью которых верующие всех оттенков и сект уясняют себе то метафизическое начало, какое лежит за пределами природы, то, что дает ей бытие и устойчивость и потому царит над нею» (5, III, 118). Вероучение в конечном счете при всей своей обманчивости — это «мифическая одежда истин, недоступных грубому людскому уму» (6, 371). Оно направляет этот ум за пределы иллюзорного мира представлений в трансцендентный мир воли, выдаваемой за божественную волю. По сути дела Шопенгауэр *implicite* устанавливает здесь родство религиозной мифологии со своей идеалистической философией. Это одного поля ягоды: одна незрелая, другая зрелая. Религиозные системы предназначены для массы, которая неспособна к самостоятельному метафизическому исследованию и размышлению, «религия необходима для народа и оказывает ему неоценимое благодеяние» (5, II, 164). В конце концов Шопенгауэр не отбрасывает религию как сплошное лжеучение, а усматривает в ее двуличии присущий ей «лик истины», возводя скрытую в ней трансцендентную тенденцию в метафизический ранг, вознося с уровня веры на уровень интуиции.

Подводя итоги своему философскому учению, Шопенгауэр заключает: «И то, что я изобразил здесь лишь слабым языком и только в общих выражениях, — не какая-нибудь, выдуманная мною самим философская сказка и лишь со вчерашнего дня» (6, 400). Как бы ново ни было

философское выражение этого учения Шопенгауэром — по его собственному признанию, — это воззрение очень старо. Многие святые среди христиан, индусов, буддистов следовали тем же конечным выводам, к которым приводит его философия. И при всем различии тех догм, которые были внушены их разуму, непосредственное, внутреннее интуитивное познание неизбежно влекло их к истине. Истинная философия, «безразлично, исходит ли она из теистической или атеистической религии» (6, 402), отличается лишь тем, что она раскрывает существо мира в абстрактных, «всегда подручных» понятиях разума.

Христианская религия, включает Шопенгауэр, отнюдь не порочна по существу своему. Христианство состоит из двух частей: в нем следует различать пережитки зловредного иудейского догматизма, изложенного в Ветхом завете, от проникновенного духа Нового завета. К этому следует прибавить последующую зловредную рационалистическую деформацию христианского вероучения, «соединившуюся с христианством только историческим путем», ибо эта догматика (в частности, августиновская), ставши рациональной, «портит наравне со всеми другими науками и богословие» (6, 425). Эти христианские догмы в действительности чужды философии, но они привнесены в христианство и в сущности чужды также ему, и задача состоит вовсе не в том, чтобы отречься от христианства, а в том, чтобы очистить его от того, что искажает его сокровенную сущность, согласующуюся с конечными выводами этики Шопенгауэра, обоснованию которой посвящена вся его философия, — этики аскетизма, квиетизма, этики отри-

цания воли к жизни, этики безнадежного пессимизма. Христианское вероучение по существу своему отнюдь не благоприятно оптимизму, напротив, в евангелиях мир и зло употребляются почти как синонимы. А то, «что в новейшее время христианство забывает свое настоящее значение и переходит в плоский оптимизм, здесь до нас не касается» (6, 425). Его учение, утверждает воинствующий немецкий безбожник, следует признавать «подлинно христианской философией». И хотя она отнюдь не соответствует церковным догмам, она утверждает «дух Евангелия». Так гласит § 163 «Парерг и паралипомен».

Но для понимания того, как доходит до этого Филалет, как, начав за упокой религии, он кончает за ее здравие, следует прислушаться к заключительному аккорду шопенгауэровской философской дисгармонии — к его этическому *нигилизму*.

Эстетическое созерцание, наслаждение чистым искусством, преходяще и мимолетно. Оно уводит от царящего в мире горя и страдания лишь на мгновения. Приносимое им самозабвение — лишь кратковременный паллиатив. Оно не дает освобождения от воли к жизни, не исцеляет от жестокой неволи, которой покоряет нас воля. Оно не достигает устранения всякого хотения. Не уносит из мира страдания в царство благодати.

Спасение достижимо лишь путем «избавления от мира, коего все бытие оказалось для нас страданием» (6, 428). Оно требует полного отрицания, отмены воли, которая «в то же время есть отмена и исчезновение мира, ее зеркала» (там же, 429). Надо «переменить знаки», при-

знав все существующее, то, что мы принимаем за положительное, ничем, а *Ничто* — всем. Надо проникнуться сознанием того, что наше жалкое существование сравнительно с тем, что ждет нас, — *ничто*. А это не подчиненное никакому понятию абсолютное ничто, которое мы получаем взамен жизни, есть единственное возможное спасение, царство благодати, к которому ведет нас квиетизм. «С отрицанием воли тает самый мир, и перед нами остается одно пустое ничто». Мы пробуждаемся от «жизненного сна волящего человека», обретаем «тот мир, который превыше всякого разума» (там же, 430). Философия завершается отрицательным познанием, останавливающимся у границ того, положительной интуицией чего является житие святых, достигших совершенного отрицания воли, состояния, «которое обозначают именами экстаза, восторга, просветления, единения с богом» (там же, 429). У святых «воля обратилась вспять и отрицает себя», для них «весь этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — ничто». Этими словами заканчивается основное философское произведение Шопенгауэра. Последнее слово его учения — *Ничто*. «Моя философия, достигнув вершины, принимает негативный (отрицательный) характер и таким образом заканчивается отрицанием» (7, II, 329). Неверие ни во что обратилось в веру в *Ничто*, отрицание пантеизма — в утверждение иррационалистического паннигилизма. Иов воспрянул духом, уверовав в *Ничто* как в высшее благо.

Не Кант и Платон были подлинными вдохновителями Шопенгауэра. Не они привели его на вершину философского сумасбродства, а культ

Ничто. В век классической немецкой философии, послужившей родником творческой философской мысли, устремленной в будущее, он повернул философию вспять, в далекое, стародавнее религиозное прошлое, воскресив в философской обличовке антикварную мистику брахманизма и буддизма, возведя на философский алтарь *Нирвану*.

Для Шопенгауэра Веды — «плод высочайшего человеческого познания и мудрости, коего ядро дошло наконец к нам в Упанишадах, как величайший подарок этого столетия...» (6, 371). Уже в своей вступительной лекции в Берлинском университете он предупредил своих разбежавшихся слушателей, что «конечные выводы того учения», которые он намерен изложить им, «согласуются с древнейшим из всех мирозерцаний, именно с мировоззрением Вед» (5, IV, 591). А много лет спустя он обратился к своим читателям с напоминанием о «беспримерном согласии» его философии с творениями брахманизма и буддизма* и с уверением, что всякая философия, которая отвергает этот образ мыслей, является ложной. «В таком положении,— добавляет Шопенгауэр,— и находятся все европейские философские системы, за исключением моей» (7, II, 331—332).

Шопенгауэр уверяет, что его этика, которая вполне согласуется с очищенным от ветхозаветных мифов христианским вероучением, точно так же согласуется с этическими предписаниями священных книг Индии. «Моя этика,— утверж-

* Шопенгауэр игнорирует различия между обоими религиозными течениями, извлекая из них однородные пессимистические мотивы.

дает он, — вполне ортодоксальна как по отношению к Упанишаде священных Вед, так и по отношению к мировой религии Будды; мало того, даже с древним, истинным христианством не стоит она в противоречии» (5, III, 143), ибо в конце концов, «что бы ни говорили, христианство имеет в своих жилах индусскую кровь...» (5, I, 113).

Такова оборотная сторона шопенгауэровского «а-теизма», лицевой стороной которого оказывается не подлинный атеизм, неверие, а безбожная религия, мистический культ Небытия, заменяющего потусторонний мир антимиром, первородный грех — волей к жизни, райское блаженство — волей к безволию, апокалипсис — Ничто.

Глубоким заблуждением было бы сближать антирелигиозные выступления Шопенгауэра с подлинным атеизмом Людвиг Фейербаха, несмотря на провозглашаемую последним «религию любви» и ее девиз: «Человек человеку — бог». У Фейербаха эта терминология — не что иное, как превознесение, освещение гуманизма, у Шопенгауэра же она является выражением антигуманизма. «Тот, кто увлекается нирваной или какой-нибудь иной метафизической сверхчувственной реальностью или ничтожеством, как высшей для человека истиной, — писал о Шопенгауэре Фейербах, — для того человеческое, земное счастье является ничем, но ничем также является и человеческое страдание и несчастье, по меньшей мере, если он хочет быть последовательным» (28, I, 626). Этика «сострадания» приобретает чисто негативный характер в нигилистическом апофеозе философии Шопенгауэра.

Уже сто лет назад в своем предисловии к первому русскому переводу «Мира как воли и представления», сделанному нашим замечательным поэтом А. А. Фетом, Н. Н. Страхов заметил, что у Шопенгауэра пессимизм, закрывающий все выходы к оптимизму, имеет настоящий религиозный характер и его книга «может служить прекрасным введением к пониманию религиозной стороны человеческой жизни» (6, VII).

О шопенгауэровском мировоззрении в целом можно сказать, выражаясь его словами, что в жилах его течет злокачественная религиозная кровь, присущая всякой религиозной вере, какие бы розовые мечты она ни сулила обреченному на страдальческую жизнь человечеству — будь это царство небесное, или метемпсихоз, или блаженное растворение в Ничто.

Современные шопенгауэроведы, анализируя стремление Шопенгауэра срастить христианство с брахманизмом и буддизмом, западное верование с восточным, нередко указывают, что «познание того, что наше земное бытие не является самоцелью», служит основоположением всех религий. Статья К. Пфайфера, из которой взята эта формулировка, носит выразительное заглавие: «Шопенгауэр как христианнейший философ» (43, 74). А оксфордский профессор Дж. Сток в своей статье «Шопенгауэровская концепция спасения» оправдывает Шопенгауэра, утверждая, что тщательное изучение его доктрины «обнаруживает, что прокламируемый им атеизм, его цинизм, а порою и грубость есть лишь не что иное, как предохранительный щит (a protective shield), за которым скрывается вызывающее глубокую симпатию сердце, жаждущее истины, благодати и спасения» (43, 67).

Подобное помилование воинствующего безбожника — уникальное явление, и оно вполне заслужено Шопенгауэром. Его формула о религии как двуликом Янусе, имеющем два лица — лицо истины и лицо лжи, причем последнее затемняет первое, подобно бумерангу, возвращается к философии религии самого Шопенгауэра; проповедуемая им этика сострадания и безбожная религия — такой же двуликий Янус, подавляющий как искание объективной истины, так и борьбу за революционное преобразование мира.

ПРОРОК ДЕКАДАНСА

«Я,— писал Шопенгауэр в одной из своих рукописей («Spicilegia»),— шире распахнул завесу истины, чем кто-либо из смертных до меня. Но я хотел бы видеть того, кто мог бы похвалиться более ничтожными современниками, чем те, среди которых я жил». А другая его рукопись («Pandectae») гласит: «Мое время и я не соответствуют друг другу — это ясно». А в «О воле в природе»: «Я могу только находить себе утешение в том, что я человек не своего времени» (5, III, 94). Он уподоблял себя часам, которые показывают время, не соответствующее тому, которое показывают все городские часы и по которым жители города настраивают свои часы.

На ниве классической немецкой философии его пессимистическое брюзжание против интеллектуализма, полиморфный иррационализм, апокалипсический нигилизм, по существу чуждая гуманизму негативная этика безучастного «со-страдания», по его собственному выражению, «катафронантропия» (человеконенавистничество) были зловердными сорняками. И нет ничего

удивительного в полном пренебрежении к его философии современных ему передовых мыслителей. На фоне развития диалектической логики его «дьявольская» мировая воля выглядела темным пятном, звучала режущим слух диссонансом.

Сам он чувствовал себя героическим бунтарем, восставшим против «пошлости» наукообразной философии. По его выражению (заимствованному из знаменитого антирелигиозного памфлета позднего средневековья «De tribus impostoribus» — «О трех обманщиках»: Моисее, Иисусе и Магомете), Фихте, Шеллинг и Гегель были «тремя обманщиками», создавшими духовную атмосферу, в которой он был подобен чуждым жителям Земли пришельцам с Луны, его философия «не нашла ни успеха, ни приверженцев, мало того — была совершенно игнорирована, оставлена в тени и, по возможности, задущена» (7, III, 594—596).

Но нужду Шопенгауэр превращал в добродетель. Кто — его век или он — «выиграет процесс перед судом потомства?» — не вызывало у него никаких сомнений. Он был твердо уверен, что «придет поколение, которое будет радостно одобрять каждую мою строчку» (письмо Ф. А. Брокгаузу от 17.V.1843), что творения его предназначены не для настоящего, а для будущего, что настанет день возмездия, наступит время, когда того, кто не знает его мнения по любому вопросу, будут презирать как невежду.

Как мы уже знаем, после поражения революции 1848 г. и торжества реакции в безотрадной философской участи Шопенгауэра сверкнул луч надежды. Если ни Гегель, ни сменивший его

Шеллинг никогда даже не упоминали о нем, то теперь оживились безвестные экстравагантные приверженцы, избравшие Шопенгауэра своим кумиром. Его «апостолами» и «евангелистами», как титуловал их сам Шопенгауэр, были почему-то преимущественно юристы (Доргут, Беккер, фон-Досс, Гвиннер) и отдельные заурядные философы-самоучки (Фрауенштедт, Ашер).

По мере того как угасала классическая немецкая философия, оттесняемая реакционной идеологией, «обреченный на смерть профессорами философии человек снова воскрес к их вящему переполоху» (7, III, 596). В полном противоречии со своей философией Шопенгауэр превратился не из «ничто» в «ничто», а как раз наоборот (совсем по Гегелю) — из «ничто» в философское «Нечто».

Позднее его первым влиятельным эпигоном был Эдуард фон Гартман, эклектически разбавивший шопенгауэрианство гегельянскими и шеллингянскими приправами. В его метафизике бессознательного, пессимистических и волюнтаристических разглагольствований, в его «самопреодолении» христианства религией будущего доминируют шопенгауэровские мотивы.

Значительное влияние оказала философия Шопенгауэра на молодого Ницше. Его «Шопенгауэр как воспитатель» — непосредственное тому свидетельство. Уже в его ранней работе «Рождение трагедии из духа музыки» (1872 г.) явно выражено шопенгауэрианское умонастроение. Да и в последующем развитии его философии сохранилась волюнтаристическая доминанта, пессимистическая тенденция, нигилизм, равно как и противопоставление интуитивного созер-

цания научному познанию. А разве его «По ту сторону добра и зла», «Антихрист», «Сумерки божков» («Götzendämmerung») не гиперболы шопенгауэрианства? *

К концу XX в., со вступлением капитализма в русло империализма, внедрение шопенгауэрианских тенденций в буржуазную философию все более возрастает, приобретая разнообразные формы в различных идеалистических течениях. Наступает «шопенгауэровский ренессанс». В новейшее время «знать Шопенгауэра, рассуждать о воле и выдавать себя за пессимиста стало среди образованных людей признаком хорошего тона» (52, 105). В любом учебнике, в каждом курсе новой философии вы найдете теперь если не отдельную главу, то по крайней мере специальный параграф о Шопенгауэре. В своей фундаментальной «Истории новой философии» Кунно Фишер уделил Шопенгауэру целый том (600 страниц). «Он стал классиком философии, всячески превозносимым, хотя все еще мало читаемым... И все же он принадлежит не только истории, ибо и по сей день это все еще живой символ подлинной гуманности (!)... Хотя его философское учение и превзойдено его приверженцами», — заключает в 1960 г. свою книгу «А. Шопенгауэр. Сто лет спустя» швейцарский философ Ганс Вольф (там же, 108). Переводы его сочинений изданы на многих (притом не только европейских, но и на арабском, еврей-

* В «По ту сторону добра и зла» (афоризм 186) Ницше укоряет Шопенгауэра в непоследовательности: какой же он пессимист, атеист и нигилист, если он останавливается перед моралью, сохраняя право этики на существование?

ском, японском, корейском) языках *. Философская литература о нем необъятна.

30 октября 1911 г. во Франкфурте-на-Майне Паулем Дейсенем было основано международное «Шопенгауэровское общество», а год спустя начал выходить издаваемый этим обществом «Шопенгауэровский ежегодник», публикуемый и поныне. Созываются международные конгрессы этого общества: в 1955 г. — на тему «Шопенгауэр и современность»; в 1960 г. широко отмечалось, как на специальном конгрессе, так и в печати, столетие со дня его смерти, а конгресс 1961 г. был посвящен пятидесятилетию Общества. Темой этого конгресса было: «Шопенгауэр и экзистенциализм». Во главе Шопенгауэровского общества ** около сорока лет стоит франкфуртский философ Артур Хюбшер, всю свою жизнь и деятельность посвятивший культу личности и творчества своего земляка: архив, музей,

* Первое издание основного произведения Шопенгауэра вышло в русском переводе А. А. Фета в 1881 г. В его же переводе в 1886 г. опубликована диссертация Шопенгауэра «О воле в природе». Но уже до русских переводов работы Шопенгауэра были известны А. И. Герцену, который в своем ответе на письмо И. С. Тургенева писал: «Замечаешь ли ты, что ты со своим Шопенгауэром... становишься нигилистом» (17, 27, 264). В другом случае он называл Шопенгауэра «идеальным нигилистом, буддистом и мертвистом» (там же, 27, 266). А Л. Н. Толстой писал автору предисловия к переводу Шопенгауэра Фетом Н. Н. Страхову: «Пессимизм, в особенности, например Шопенгауэра, всегда казался мне не только софизмом, но глупостью, и вдобавок глупостью дурного тона...» (27, 64, 231). Однако Толстой не всегда придерживался такой точки зрения на Шопенгауэра.

** Один из почетных членов которого — основатель антимарксистской «Франкфуртской школы» Макс Хоркхаймер.

биография Шопенгауэра, нескончаемые статьи о нем, переиздания Собрания сочинений, редактирование «Ежегодника», организация конгрессов — его неустанная забота.

Но разностороннее влияние философии Шопенгауэра, равнение на Шопенгауэра посмертно получило широкое распространение далеко за пределами сравнительно узкого круга ортодоксальных его адептов. В сборнике под выразительным заглавием «Kreise um Schopenhauer» («Вокруг Шопенгауэра») известный неогегельянец Герман Глокнер констатирует, что «самые влиятельные и глубокомысленные личности двух последних десятилетий XIX века не могли уклониться от характерных настроений его (Шопенгауэра) учения» (43, 17). Хюбшер в полном соответствии с действительностью заявляет, что философия Шопенгауэра, утверждающая первоосновой всего сущего «слепую, неразумную, бесцельную волю», после него (речь идет, разумеется, о буржуазной, идеалистической философии.— Б. Б.) «стала развиваться в минорном аккорде в познании смерти и в осознании жизненного страдания и скорби...» (47, XLVIII, 22). Это слова из его статьи «Философия атомного века», написанной двадцать лет спустя после взрыва первой атомной бомбы, якобы доказавшей дальновидность «апокалипсических предвидений» Шопенгауэра и «ставящей под вопрос самую возможность дальнейшего сохранения существования человечества» (47, XLVIII, 11).

Беспросветный пессимизм, глубочайшая безнадежность и бесперспективность все глубже пропитывала и пропитывает буржуазную философию. Все настойчивее и решительнее она внедряла и продолжает внедрять иррационализм

как единственную адекватную бытию форму познания. Современник Шопенгауэра, Сёрен Кьеркегор, отметил в своем «Дневнике», что вопреки полному расхождению в выводах их взгляды во многих отношениях сходятся. *Concordia discors* (разногласное согласие), сказал бы Гораций. Кьеркегор направил свой иррационализм и отчаяние в сторону мистических миражей, Шопенгауэр же был провозвестником торжествующего нигилизма. Его учение стало в буржуазной философии эпидемическим вирусом неисцелимого вырождения рациональной научной теории и прогрессивной общественной практики.

В определенном смысле Шопенгауэр «опередил свой век». Его философия (которую правильнее было бы назвать мизософией) послужила источником — прямым или косвенным, сознательным или бессознательным — самых разнообразных идеологических течений эпохи загнивающего капитализма.

Самым ярким проявлением шопенгауэровской конфронтации интуиции рассудочному познанию стал получивший огромное влияние в идеалистической философии первой половины нашего века метафизический интуитивизм А. Бергсона, исходящий из инстинкта и противопоставляемый несовершенству понятийного мышления. Противоположность между интуитивным и отвлеченным, или рефлективным, знанием является существенной чертой философии Шопенгауэра. «Моя метафизика, — заявлял он, — это изложенное в отчетливых понятиях знание, почерпнутое из интуиции...» (5, II, 180). Его утверждение: «Всякая истина и всякая мудрость в конце концов лежит в интуиции» (5, II, 68) — может служить эпиграфом к сочинениям Бергсона. А раз-

ве «философия жизни» Дильтея, основанная на методологии «эмпатии» (вчувствования), не была эхом шопенгауэровского иррационализма, антиинтеллектуализма? А в «фикционализме» Файхингера не звучат ли нигилистические мотивы гносеологии «Мира как представления»? А фрейдизм, поныне не утративший своего влияния, не вдохновлялся ли шопенгауэровской бессознательной волей как перво двигателем всего сущего? Разве «libido» Фрейда не отголосок волюнтаризма и пессимизма? «Мы, — писал Фрейд, — открыто направили свой путь по стопам шопенгауэровской философии» (35, 47). А что служит вектором столь модной «философской антропологии»? «Издревле, — писал Шопенгауэр, — говорили о человеке, как о микрокосме. Я перевернул это положение и выяснил, что мир — это макроантропос...» (5, II, 669). Нельзя ярче выразить сокровенный дух этого учения. Даже, казалось бы, далекие от шопенгауэрианства направления, несут на себе следы его мизософии. Ведь прагматизм, низводящий объективную истину на уровень лишь практической целесообразности, воспроизводит иррационалистический принцип. Джемс не случайно восторгался интуитивизмом Берсона. А дочитывая знаменитый неопозитивистский «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна, нельзя не заметить в нем шопенгауэрианские нотки. Ведь даже полемизирующие с иррационализмом неопозитивисты и лингвистические аналитики применяют концепцию Шопенгауэра, согласно которой «изучение речи открывает сознанию весь механизм разума, т. е. самое существо логики» (5, I, 89). А разве в «негативной диалектике» Великого Отказа Маркузе

нет крепкого привкуса пессимистического нигилизма?

Но основное русло, по которому «в Европе поднималась волна ненависти к разуму», ставшая поистине тяжелым «недугом культуры» (13, 18 и 21), «климактерией западной духовности» (по меткому выражению Шпенглера) (30, 399), — это экзистенциалистская философия при всей неоднородности ее вариантов. В своем «Введении в метафизику» (39, 29) Хайдеггер пишет о фантомах современности, преследующих нас безответными вопросами: чего ради? зачем? для чего? Его принцип «заброшенности» человека в мире, да и вся в целом «хайдеггеровская концепция иррационального бытия, — философия социального пессимизма в духе Шопенгауэра» (24, 233). Но, несомненно, никто из экзистенциалистов не имеет больше права считать себя душеприказчиком Шопенгауэра, чем автор «Мифа о Сизифе», глашатай «философии абсурда» — Альбер Камю. Нелепость, бессмысленность нашего существования, а стало быть, воли к жизни — этот лейтмотив философии Шопенгауэра не покидает страниц экзистенциалистских писаний. «В каждый момент мы живем при полном сознании маленькой обыденной фразы: «человек смертен». И выбор, который делает каждый из нас в своей жизни и в своем существовании, — это аутентичный выбор, поскольку он сделан лицом к лицу со смертью» (46, III, 12). Чьи это слова: Артура Шопенгауэра или Жан Поль Сартра? Вся экзистенциалистская философия во всех ее разновидностях не что иное, как непримиримая борьба с «иллюзиями» рационализма и оптимизма, рассеять которые было основным устремлением всех философских усилий

Шопенгауэра. Никто другой с таким усердием не воспевал пессимизм и неразумие голосом философского «разума». Вся идеалистическая философия XX века — это хор, первым запевалой которого был не кто иной, как франкфуртский отшельник.

О. Пёггелер задает риторический вопрос: «Конечно, многие могут спросить, может ли нам Шопенгауэр еще и сегодня что-нибудь сказать, — сегодня, когда мир потрясают революционные мысли, презираемые Шопенгауэром?» (53, 386) — и дает на него положительный ответ. Он категорически отрицает, что от философии Шопенгауэра ведет свой род идеология буржуазного декаденса. Нет, уверяет он, Шопенгауэр ставит перед нами решающие вопросы, нисколько не потерявшие свою актуальность и способствующие рассеянию революционных иллюзий. «Шопенгауэр, — вторит ему П. Гардинер, — помог расчистить путь для огромных изменений, происшедших в подходе к духовной жизни... В его творчестве можно найти проникновение в идеи и проблемы, которые стали в центре внимания в тех областях современной философии, которые заключают раздумья о мышлении и поведении» (36, 304). К чему же приводят эти унаследованные от Шопенгауэра раздумья? Вот что отвечает на это полномочный представитель шопенгауэрианства А. Хюбшер: «Путь, который мы видим перед собой, направлен не прогрессивным развитием разума; он ведет в пропасть, и однажды, возможно уже скоро, покажут себя последние, наихудшие проявления слепой, самое себя раздвояющей, воли — завершат свое дело новые технические и химические оружия уничтожения, атомная бомба, — если в последний час

люди не придут в себя» (47, XLVIII, 22). Но ведь «прийти в себя» — значит для шопенгауэрианца отречься от воли к жизни, от воли к борьбе, обречь себя на смирение перед неизбежным, обрести вдохновение в наступающем, непреодолимом ничто.

В своей статье «Уникальная мысль Шопенгауэра» известный французский историк философии Э. Брейэ следующим образом характеризует крутой поворот, совершенный Шопенгауэром в истории философии: «До сих пор сознание было на службе неведомой ему драмы, подобно марионетке, воображающей, будто она действует свободно и не чувствует движущих ее нитей: сделанная для того чтобы служить, она не была способна управлять. Теперь все перевернулось; оно уловило всю драматическую интригу, оно достигает развязки спектакля и прекращает его» (48, I, 587). Марионетка осознает, что она есть, но ведь нити-то ею не обрываются!

Отголоски шопенгауэрианства звучат все громче и сильнее по мере инфляции буржуазной идеологии: «Мышление Шопенгауэра, первоначально неглижируемое как слишком банальное, несколько десятилетий позднее снабжало доводами и аргументами самые различные запросы» (48, IV, 1227), притом не только чисто философские. Философия Шопенгауэра, отмечает Байо в статье «Актуальность Шопенгауэра», «продолжает оказывать в настоящее время свое актуальное воздействие как в области философии, так и в области искусства и литературы» (43, 41). Декадентское искусство и литература наших дней все настойчивее и радикальнее осуществляют эстетические заветы Шопенгауэра, противодействуя социальной ответственности

художника, всячески стараясь использовать искусство как средство для увода от общественных интересов, от пробуждения и формирования политических убеждений, от активизации общественной деятельности. Деидеологизация, деполитизация, искейпизм стали широко распространенными и всячески поощряемыми средствами идеологического и политического воздействия реакционных сил на общественное сознание. Наркотическая эстетика Шопенгауэра стала нормативом для широко рекламируемых, отравляющих психику товаров «эстетического» ширпотреба.

Было бы нелепым объяснять деградацию, деморализацию и идеологическое уродство различных порождений современной буржуазной антикультуры тлетворным влиянием философии Шопенгауэра. Но если бы Шопенгауэр воскрес после более чем столетнего пребывания в блаженстве Нирваны, то, взглянув на охотно покинутый им «безумный, безумный, безумный мир» слепой воли и иллюзорных представлений, он мог бы самодовольно убедиться в том, что его творческие усилия по деформации общественного сознания не пропали даром и играют предназначенную им роль в борьбе против ненавистных ему революционных сил, что прогноз его: «Мое время придет» — сбывается.

* *
*

Невозможно судить о Шопенгауэре, руководствуясь пословицей: «Скажи мне, кто твои друзья, и я скажу тебе, кто ты». О нем нужно судить по формуле: «Скажи мне, чей ты враг, и я скажу тебе, кто ты». А количество тех, чьим

врагом он был, бесчисленно. Его первым врагом была классическая немецкая философия. Его злейшим врагом были революционные борцы 1848 г. Он был жестоким женоненавистником: целые страницы его «Афоризмов» испещрены злословием о «слабом поле». Он был свирепым антисемитом, возмущавшимся тем, что христианство не отреклось от иудейского Ветхого завета. Англичане — сплошные лицемеры. Главная черта в национальном характере итальянцев — это «совершеннейшее бесстыдство». Истинный характер американской нации — пошлость. А французы? «В других частях света есть обезьяны: в Европе же — французы. Это выходит на одно» (5, IV, 422). А его родной народ? «Нация, ученая каста которой битых тридцать лет считала за ничто, и даже менее чем за ничто, мои произведения, не удастанвая их взглядом» (7, III, 521), — это нация, у которой нет ни стыда ни совести. И «я исповедуюсь здесь на случай своей смерти, что я презираю немецкую нацию за ее чрезмерную глупость и стыжусь своей принадлежности к ней» (5, IV, 356). Он всячески восхвалял свое одиночество, свое отчуждение от «толпы», от окружающей его «черни». «Мизантропия и любовь к одиночеству — для него — синонимы» (5, IV, 532). Свое презрение к людям он отождествлял со своей гениальностью.

Свое основное произведение Шопенгауэр завершает словами: «...Для тех, у кого воля обратилась вспять и отрицает себя, весь этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — ничто». А что для них — последний Шопенгауэра — человечество, народные массы? Что для них общественная деятель-

ность, борьба, социальный прогресс, революционное преобразование всего этого «столь реального мира»? Ничто. Воля, обратившаяся вспять и отрицающая себя, превращает пассивность, апатию, квиетизм в Абсолют, выступает в авангарде ультраконсерватизма под черным знаменем: «Так было, так будет!»»

* *
*

Я не обнаружил никаких свидетельств того, что Шопенгауэру были знакомы произведения его младших современников — Маркса и Энгельса. Но нетрудно представить себе, в какое бешенство привел бы его «Манифест Коммунистической партии», как рассвирепел бы он, услышав о том, что призрак коммунизма бродит по Европе, какую гневную ненависть вызвал бы у него клич: «Пусть господствующие классы содрогаются перед коммунистической революцией».

Энгельс в одном из своих черновиков предисловия к «Диалектике природы» писал о Шопенгауэре в 1878 г.: «Среди публики получили... широкое распространение... приноровленные к духовному уровню филистера плоские размышления Шопенгауэра» (1, 20, 368). Как же так, возмутятся его поклонники: Шопенгауэр — филистер?! Да он же только и делал, что боролся с филистерством! Разве он в своих «Поучениях и правилах», пятой главе «Афоризмов житейской мудрости», не утверждал, что «человек, не имеющий вследствие — нормальной, впрочем, — ограниченности умственных сил никаких духовных потребностей, называется филистером...»? Но тут же он разъясняет: «С высшей точки зрения я дал бы понятию филистера та-

кое определение: это — человек, постоянно и с большой серьезностью занятый реальностью, которая в самом деле не реальна...» (8, 40).

А вот что реально, согласно кодексу его заповедей: «...для благоденствия существеннее всего здоровье, а после него средства к жизни, т. е. доход, могущий избавить нас от забот» (8, 53). Но все блага жизни относительны, «лишь деньги абсолютное благо, так как они удовлетворяют не одну какую-либо потребность — *in concreto*, а всякую потребность — *in abstracto*» (8, 45). Не вздумайте принять это за ироническую характеристику облика филистера, это — норматив образа жизни, избранного самим автором. Плушаем дальше его поучения житейской мудрости: «Скромность — это прекрасное подспорье для болванов; она заставляет человека говорить про себя, что он такой же болван, как и другие» (8, 60). А не болван «имеет непоколебимое внутреннее убеждение в своих непреложных достоинствах и особенной ценности» (8, 59). Все-го важнее — обрести спокойствие, которому всячески способствует замкнутый образ жизни: «Уединение избавляет нас от необходимости жить постоянно на глазах у других и, следовательно, считаться с их мнениями» (8, 58), а «ценить высоко мнение людей будет для них слишком много чести» (8, 53). Надо «довольствоваться самим собою, быть для себя всем и иметь право сказать: «*Omnia mea mecum porto*» (все свое ношу с собой) — это бесспорно важнейшее данное для счастья» (8, 130—131). И наконец, «будем откровенны: как бы тесно ни связывали людей дружба, любовь и брак, вполне искренно человек желает добра лишь самому себе, да разве еще своим детям» (которых

ность, борьба, социальный прогресс, революционное преобразование всего этого «столь реального мира»? Ничто. Воля, обратившаяся вспять и отрицающая себя, превращает пассивность, апатию, квиетизм в Абсолют, выступает в авангарде ультраконсерватизма под черным знаменем: «Так было, так будет!»»

* *
*

Я не обнаружил никаких свидетельств того, что Шопенгауэру были знакомы произведения его младших современников — Маркса и Энгельса. Но нетрудно представить себе, в какое бешенство привел бы его «Манифест Коммунистической партии», как рассвирепел бы он, услышав о том, что призрак коммунизма бродит по Европе, какую гневную ненависть вызвал бы у него клич: «Пусть господствующие классы содрогаются перед коммунистической революцией».

Энгельс в одном из своих черновиков предисловия к «Диалектике природы» писал о Шопенгауэре в 1878 г.: «Среди публики получили... широкое распространение... приноровленные к духовному уровню филистера плоские размышления Шопенгауэра» (1, 20, 368). Как же так, возмутятся его поклонники: Шопенгауэр — филистер?! Да он же только и делал, что боролся с филистерством! Разве он в своих «Поучениях и правилах», пятой главе «Афоризмов житейской мудрости», не утверждал, что «человек, не имеющий вследствие — нормальной, впрочем, — ограниченности умственных сил никаких духовных потребностей, называется филистером...»? Но тут же он разъясняет: «С высшей точки зрения я дал бы понятию филистера та-

кое определение: это — человек, постоянно и с большой серьезностью занятый реальностью, которая в самом деле не реальна...» (8, 40).

А вот что реально, согласно кодексу его заповедей: «...для благоденствия существеннее всего здоровье, а после него средства к жизни, т. е. доход, могущий избавить нас от забот» (8, 53). Но все блага жизни относительны, «лишь деньги абсолютное благо, так как они удовлетворяют не одну какую-либо потребность — *in concreto*, а всякую потребность — *in abstracto*» (8, 45). Не вздумайте принять это за ироническую характеристику облика филистера, это — норматив образа жизни, избранного самим автором. Плушаем дальше его поучения житейской мудрости: «Скромность — это прекрасное подспорье для болванов; она заставляет человека говорить про себя, что он такой же болван, как и другие» (8, 60). А не болван «имеет непоколебимое внутреннее убеждение в своих непреложных достоинствах и особенной ценности» (8, 59). Все-го важнее — обрести спокойствие, которому всячески способствует замкнутый образ жизни: «Уединение избавляет нас от необходимости жить постоянно на глазах у других и, следовательно, считаться с их мнениями» (8, 58), а «ценить высоко мнение людей будет для них слишком много чести» (8, 53). Надо «довольствоваться самим собою, быть для себя всем и иметь право сказать: *Omnia mea mecum porto*» (все свое ношу с собой) — это бесспорно важнейшее данное для счастья» (8, 130—131). И наконец, «будем откровенны: как бы тесно ни связывали людей дружба, любовь и брак, вполне искренно человек желает добра лишь самому себе, да разве еще своим детям» (которых

у Шопенгауэра не было) (8, 134). Таковы некоторые из пятидесяти трех нравоучений прославленного ныне франкфуртского философа, решительно осуждавшего эгоизм и волю к жизни. Энгельс знал, что кроется за самодовольным лицемерием хулителя «человеческой толпы всех времен и народов, в силу ее изменных помыслов, интеллектуальной тупости и грубости» (5, II, 654), ставшего классиком новейшей буржуазной философии. «Все свое» он оставил за собой. Энгельс знал, чего стоит теория Шопенгауэра на практике и какого рода «духовные потребности» она способна удовлетворить.

В своей статье «Снова о Шопенгауэре» Франц Меринг писал: «Не только невозможно, но прямо немыслимо, чтобы кто-либо находящийся в рядах борющегося под своим классовым знаменем пролетариата мог относиться иначе, чем, так сказать, со страстной антипатией к делу жизни человека, который был философом среди филистеров и филистером среди философов» (21, 253—254).

Предельный антагонизм социализма и шопенгауэрианства совершенно ясен как социалистам, так и шопенгауэрианцам. «Социалист не может теперь отказаться от ненависти к Шопенгауэру, который был индивидуалистом и проповедовал аскетизм как высший идеал. Социалист хочет создать на земле небесное равенство; но это еще не факт, а лишь идеал, который в его глазах является порождением извращенности и невежества мужчин и женщин — заблуждение, корнящееся в интеллекте. Шопенгауэр учил, что заблуждение — это «порождение сердца или воли, которая так устроена, что человек никогда не может стать счастливым». Это «глубокомыслен-

ное» разъяснение принадлежит перу Э. Пейна, одного из авторов номера «Шопенгауэровского ежегодника», посвященного столетию со дня его смерти (47, XLI, 115).

Что иное, кроме крайнего антагонизма, может быть между революционным научным мировоззрением и «оппонентом гуманистических идеалов и беспощадным критиком интеллектуальных воззрений, благодаря которым стали возможными как научное развитие, так и социальный прогресс»? И было бы совершенно абсурдным, продолжает автор новейшей монографии о Шопенгауэре П. Гардинер, представлять Шопенгауэра как некоего своеобразного приверженца идеалов эпохи Просвещения (36, 23 и 29). В отличие от Маркса, признает Гардинер, Шопенгауэру была чужда реформистская и революционная мораль, ему были противны всякие радикальные изменения социальной структуры. Он считал «ненужными и бесполезными попытки возложить ответственность за дурное положение вещей на системы или организации» (там же, 180). Для католического философа Т. Лангена нет никаких сомнений в том, что противопоставление Шопенгауэром мировой воли как абсолютного принципа разуму и реальному материальному принципу, утверждаемому Марксом (37, 58), уводит теорию и практику в противоположные стороны.

Философия Шопенгауэра — концентрат антидиалектического антиматериализма. Всякий историзм, а тем более диалектический, для него пустая «болтовня». «Ибо мы того мнения,— пишет он,— что бесконечно далек от философского познания мира всякий полагающий, что он может схватить сущность оного как-нибудь исто-

рически...» (6, 283). Истинное философское мирозерцание, уверяет он, отвергает «историческое философствование» с его «становлением», с его стремлением ответить на вопросы: откуда, куда и зачем.

А диалектическая логика, признающая движущей силой развития борьбу противоположностей, для Шопенгауэра — софистический вздор. «Да и каждый,— пишет он,— при надлежащем размышлении, наперед признает невозможным, чтобы понятия... согласно с логикой, соединенные в суждения и умозаключения, должны были приводить к противоречиям. Ведь в таком случае следовало бы допустить, что противоречия должны заключаться в самом созерцательно данном явлении... что невозможно... Что-либо реальное быть и в то же время не быть не может. Зенон элеатик — своими известными софизмами, а Кант — своими антиномиями, конечно, хотели доказать противное» (7, III, 533). Что уж говорить о сумасбродстве Гегеля!

Но, как мы знаем, решающим в борьбе философских направлений является не отношение к диалектике: метафизики, как и диалектики, стоят либо на идеалистической, либо на материалистической почве, и наиболее острая борьба происходит на этом именно фронте. «Философские системы (это совершенно ясно для Шопенгауэра) такой же неуживчивой натуры, как пауки... хищные животные, истребляющие друг друга. Борьба эта длится более двух тысячелетий» (7, III, 125). Место философии самого Шопенгауэра в этой непримиримой борьбе не вызывает никаких сомнений, как бы он ни ополчался против классического немецкого идеализма. «С происхождением высшего сознания,— гласит § 351

его «Паралипомен»,— весь этот мир исчезает, как легкая утренняя греза, как оптическая иллюзия». Что же остается? Ответ Шопенгауэра недвусмысленен: «Весь созерцаемый и объективно изображающийся мир, со включением собственного тела каждого вместе со временем, пространством и причинностью... принадлежит, как представление к идеальному; на стороне же реального остается единственно одна воля» (7, II, 368).

«Шопенгауэрианство» и «марксизм» — антонимы. Борьба против материализма, против диалектики, против понимания человека как общественного существа, против социальной, а тем более классовой, сущности морали, против осуществимости исторического прогресса — таково философское наследие Шопенгауэра, служащее долголетним источником инспирации последующей буржуазной философии, вступившей в ожесточенную борьбу против ненавистного ей, крепнущего и развивающегося, овладевающего умами прогрессивного человечества диалектического материализма.

«Шопенгауэр был интересным явлением духа того времени... но допустить его проникнуть в дух нации и в образование молодежи и в среду преподавателей, подобно Канту, Шеллингу, Гегелю — это было бы национальным несчастьем» (47, XLIX, 189). Эти слова Карла Гуцкова, сказанные в год смерти Шопенгауэра, поныне сохранили свое значение.

Если немецкая классическая философия была немецкой теорией французской революции, то философия Шопенгауэра была немецкой теорией немецкой контрреволюции и стала одной из влиятельных теорий, служащих философским

источником международной контрреволюции, оружием идеологической борьбы против научно обоснованного исторического оптимизма трудового народа. «Да, мы оптимисты, потому что мы борцы» (Ж. Марше) и мы борцы, потому что мы оптимисты,— борцы за правое дело, за дело, победа которого обеспечена объективной закономерностью исторического развития, научное познание которой — величайшее революционное завоевание философской мысли, впервые совершенное гениальными современниками Шопенгауэра — Марксом и Энгельсом.

На обращенное к его противникам восклицание Шопенгауэра: «Вы — туда, мы — сюда!» — История отвечает: Вы — в омут исторического вырождения, мы — на безграничный простор революционного обновления мира.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Анкетиль-Дюперрон 19
 Аристотель 29, 38
 Асмус П. 122
 Ашер Д. 183
- Беккер И. А. 79, 86, 87,
 183.
 Бенеке Ф. Э. 20
 Бергсон А. 187, 188
 Беркли Дж. 40, 44
 Боттигер К. 10
 Брейэ Э. 191
 Брокгауз Ф. А. 12, 21,
 22, 182
 Бруно Дж. 21, 170
 Бэкон Ф. 158
- Ванини Л. 170
 Виндельбанд В. 23, 64
 Виндишгретц А. 25
 Витгенштейн Л. 188
 Вольтер Ф. М. 141, 161
 Вольф Г. 184
- Гардинер П. 190, 197
 Гартман Э. фон 183
 Гегель Г. В. Ф. 12, 13,
 14, 51, 54, 92, 95,
 157, 158, 162, 182,
 183, 198, 199
 Гёдель К. 30
 Герцен А. И. 185
 Гёте И. В. 9, 10, 11, 15,
 18, 19, 21
 Гёте О. фон 15
 Гизо Ф. П. Г. 6
- Глокнер Г. 186
 Гоббс Т. 134
 Гольбах П. 44
 Гомер 39
 Граве Х. 59
 Грациано Б. 21
 Гуцков К. 199
- Данте А. 117
 Дейсен П. 185
 Декарт Р. 29, 68, 70
 Демокрит 48, 83, 84
 Дильтей В. 188
 Доргут Ф. 186
 Досс А. Л. фон 64, 168,
 183
- Зенон (элеат) 198
- Кабанис П. Ж. 48
 Камю А. 189
 Кант И. 9, 18, 26, 29,
 30, 31, 39—41, 46—51,
 53—66, 68, 70, 73, 83,
 92, 97—101, 106, 107,
 115, 116, 124, 135,
 136, 141, 153, 154,
 157, 158, 163, 198,
 199
 Квандт И. Г. фон 135
 Кьеркегор С. 187
 Корти В. Р. 160
- Лабес Г. В. 18
 Ламарк Ж. Б. 48
 Левкипп 48, 83

- Лейбниц Г. В. 29, 34,
51, 159, 161
Ленин В. И. 30, 86
Лихтенштейн М. 18
Локк Дж. 48, 101
Ломброзо Ч. 17, 18
Лукреций 158
- Маркет К. 13
Маркс К. 12, 85, 128,
194, 197, 200
Маркузе Г. 188
Марше Ж. 200
Мах Э. 86
Меринг Ф. 23, 105,
196
Меттерних К. Л. В. 6
Молешотт Я. 85
Мюллер Ф. фон 11
- Нейрон К. 139
Никэ 159
Ницше Ф. 183, 184
Ньютон И. 11
- Озаун Ф. Г. 13
- Пёггелер О. 190
Пейн Э. 197
Плавт Т. М. 132
Платон 9, 47, 62—65,
73, 134, 140, 176
Петрарка Ф. 26
Пфайфер К. 179
- Расин Ж. 143
Рёд В. 134
Рейнгольд К. Л. 9
Рихтер К. (Медон) 13
Руссо Ж.-Ж. 39
- Сартр Ж.-П. 189
Спиноза Б. 29, 77, 97,
102, 158, 161, 162
Сток Дж. 179
- Страхов Н. Н. 179, 185
- Теренций П. А. 114
Тертуллиан 167
Тик Л. 170
Толстой Л. Н. 185
Тургенев И. С. 185
- Файхингер Г. 139, 188
Фейербах Л. 24, 84,
104, 125, 171, 178
Фет А. А. 179, 185
Фихте И. Г. 10, 50, 51,
54, 62, 182
Фишер К. 25, 142, 184
Фортлаге К. 26
Фрауенштедт Ю. 14,
18, 20, 22, 24, 25, 84,
183
Фрейд Э. 188
Фридрих II 154
- Хайдеггер М. 189
Хоркхаймер М. 185
Хюбшер А. 185, 186,
190
- Швейцер А. 126
Шеллинг Ф. В. 50, 51,
54, 163, 182, 199
Шлегель Ф. 9
Шлейермахер Ф. Э. 10
Шмидт И. И. 21
Шопенгауэр Ад. 7, 8
Шопенгауэр Г. Ф. 7, 8
Шпенглер О. 189
- Экхарт М. 170
Энгельс Ф. 85, 128,
194, 196, 200
Эпикур 48, 137
- Юм Д. 21, 29, 141, 153,
171
- Якоби Ф. 58

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. М., 1955—1970.

2. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. М., 1958—1970.



3. *Schopenhauer A.* Sämtliche Werke. Wiesbaden, 1946—1950.

4. *Schopenhauer A.* Mensch und Philosoph in seinen Briefen. Wiesbaden, 1960.

5. *Шопенгауэр А.* Полное собрание сочинений. М., 1900—1910.

6. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. СПб., 1880.

7. *Шопенгауэр А.* Афоризмы и максимы. СПб., 1891—1895.

8. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости. СПб., 1914.

9. *Шопенгауэр А.* О религии. СПб., 1908.

10. *Шопенгауэр А.* О женщинах. СПб., 1900.



11. *Аристотель.* Метафизика. М.—Л., 1934.

12. *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1953.

13. *Бунге М.* Интуиция и наука. М., 1967.

14. *Виндельбанд В.* История новой философии в двух томах. СПб., 1902—1905.

15. *Вундт В.* Общая история философии. СПб., 1912.

16. Гегель. Сочинения в четырнадцати томах, т. XI. М.—Л., 1935.

17. Герцен А. И. Собрание сочинений в тридцати томах. М., 1956—1965.

18. Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1963—1966.

19. Каутский К. А. Шопенгауэр. В кн.: Столпнер Б. и Юшкевич П. История философии в марксистском освещении. М., 1924.

20. Ломброзо Ц. Гениальность и помешательство. СПб., 1892.

21. Меринг Ф. Некоторые поправки к отрицательному суждению Каутского о Шопенгауэре. В кн.: Столпнер Б. и Юшкевич П. История философии в марксистском освещении. М., 1924.

22. Меринг Ф. Литературно-критические статьи. М.—Л., 1964.

23. Меринг Ф. На философские и литературные темы. Минск, 1923.

24. Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971.

25. Радхакришнан С. Индийская философия в двух томах. М., 1956—1957.

26. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.

27. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. М.—Л., 1934.

28. Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955.

29. Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.

30. Шпенглер О. Закат Европы. М.—Л., 1923.

* * *

31. Brinkmann K. Die Rechts- und Staatsphilosophie Schopenhauers. Bonn, 1958.

32. „A Critical History of Western Philosophy”. Ed. by O'Connor D. J. London, 1964.

33. Cresson A. Schopenhauer, sa vie, son oeuvre. Paris, 1957.

34. Fischer K. Schopenhauer's Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, 1898.

35. Freud S. Beyond the Pleasure Principle. New York, 1950.

36. Gardiner P. Schopenhauer. Bungay, 1971.

37. Gilson E. Recent Philosophy. New York, 1966.

38. *Hasse H.* Schopenhauer's Erkenntnislehre. Leipzig, 1913.
39. *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik... 1963.
40. *Höffding H.* Histoire de la philosophie moderne. Paris, 1924.
41. *Hübscher A. A.* Schopenhauer. Ein Lebensbild. Leipzig, 1938.
42. *Hübscher A.* Denker unserer Zeit. München, 1958.
43. „Kreise um Schopenhauer“ Hrsg. Emge C. A. Wiesbaden, 1962.
44. *Levi A. W.* Philosophy and the Modern World. Bloomington, 1959.
45. *Rosset Cl.* Schopenhauer. Paris, 1968.
46. *Sartre J.-P.* Situations. Paris, 1948—49.
47. „Schopenhauer Jahrbuch“. Wiesbaden, 1912—1972.
48. *Sciacca M. F.* Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Milano, 1964.
49. *Thomas H.* Biographical Encyclopedia of Philosophy. Garden City. New York, 1965.
50. *Ueberweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. IV. Berlin, 1923.
51. *Urmson J. O.* Western Philosophy and Philosophers. New York, 1960.
52. *Wolff H. M. A.* Schopenhauer. Hundert Jahre Später. Bern, 1960.
53. „Zeitschrift für philosophische Forschung“. Meisenheim am Glan, 1960.
54. *Ziegenfuss W.* Philosophen-Lexikon. Berlin, 1949.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава I. Франкфуртский отшельник	6
Глава II. Философский дебют	28
Глава III. Покрывало Майи	39
Глава IV. Троянский конь	50
Глава V. За покрывалом	65
Глава VI. Рассудку вопреки	80
Глава VII. Антикритика практического разума	97
Глава VIII. Этика со-страдания	108
Глава IX. Наперекор прогрессу	127
Глава X. Эстетика самозабвения	142
Глава XI. Безбожная религия	153
Глава XII. Пророк декаданса	181
Указатель имен	201
Литература	203

Быховский Б. Э.
Б 95 Шопенгауэр. М., «Мысль», 1975.
206 с. (Мыслители прошлого).

Работа представляет собой критический анализ системы одного из своеобразнейших философов XIX в., Артура Шопенгауэра. Автор рассматривает важнейшие аспекты философии Шопенгауэра — его теорию мира как воли, гносеологию, этику, эстетику, а также место воззрений Шопенгауэра в современной буржуазной философии.

Б $\frac{10501-193}{004(01)-75}$ БЗ-38-2-75

И Ф

Быховский
Бернард Эммануилович
ШОПЕНГАУЭР

Редактор М. А. Рыжова
Младший редактор Н. Г. Кузнецова
Оформление серии В. А. Носкова
Гравюра художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесницкая
Технический редактор Е. М. Леонова
Корректор И. В. Равицкая

Сдано в набор 22 апреля 1975 г. Подписано в печать 26 сентября 1975 г.
Формат 70×90¹/₃₂. Бумага тип. № 2. Усл. печатных листов 7,60. Учетно-
издательских листов 7,65. Тираж 50 000 экз. А 01775. Заказ № 10222.
Цена 22 коп.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
г. Калининград (обл.), ул. Карла Маркса, 18.