

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена»

На правах рукописи

Манштейн Алексей Алексеевич

«Герменевтическая реконструкция ранней философии А. Шопенгауэра»

Специальность: 5.7.2. История философии (философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
А. С. Степанова

Санкт-Петербург

2024

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
Раздел 1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ ЛУЧШЕГО СОЗНАНИЯ	17
1.1. Дуализм мира и идея освобождения	17
1.2. История и сущность метафизики. О влиянии лекций Г. Э. Шульце	31
1.3. Роль И.Г. Фихте. Проблема границ трансцендентного.....	48
1.4. Воздействие идей Ф.В. Й. Шеллинга. Прорыв в трансцендентное. Абсолют и интеллектуальное созерцание	65
1.5. Задачи истинного критицизма. Дуализм лучшего и эмпирического сознаний	81
РАЗДЕЛ 2. ИСТОКИ КРИТИКИ ЭМПИРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ И РАЗРАБОТКА ПОНЯТИЯ ЗАКОНА ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ ..	89
2.1. Понятие причины и основания в свете идей Г.Я. Якоби	89
2.2. Маргиналии к новой критике разума Я. Фриза. Интеллектуальный характер и два определения жизни.....	98
2.3. Герменевтическая аналогия. К вопросу о влиянии Фр. Шлейермахера	109
2.4. Критика эмпирического сознания в проекции замысла диссертации «О четвероюм корне закона достаточного основания»	119
2.5. Эмпирическое сознание и идея временного существования.....	138
Раздел 3. УЧЕНИЕ О ЛУЧШЕМ СОЗНАНИИ. ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ	152
3.1. Назад к Канту. От критики разума к трансцендентальной идее счастья	152
3.2. Разум и воля. Проблематизация темы истока морали.....	170
3.3. Апофатика лучшего сознания, ее философские основания.....	181
3.4. Трансцендентальное многообразие в свете теории идей.....	192
3.5. Лучшее сознание. Основания для интерпретации с катафатических позиций.....	212
3.6. Закат философии лучшего сознания. Основные итоги	229
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	244
Список используемой литературы	252

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования.

Обращение к рукописному наследию Шопенгауэра, которое включает одиннадцать тысяч страниц в двадцати девяти томах, покоящихся в национальной библиотеке Берлина, представляется своевременным. Особенно актуально современное прочтение этого наследия, включающее реконструкцию и интерпретацию оригинальных текстов А. Шопенгауэра. Тем более это важно, поскольку в настоящее время не только не существует полного издания рукописных трудов философа, но многие документы до сих пор просто не расшифрованы, к тому же отсутствует общий регистр, предметный и алфавитный указатели. В это собрание вошли записи размышлений философа на разные темы, конспекты его лекций и книг, маргиналии к своим и чужим сочинениям, письма, стихотворения, деловые документы. Введение в научный оборот этого многогранного наследия – актуальная задача, связанная с прочтением и переводом с немецкого на русский язык разнообразных по содержанию и жанровости рукописных текстов. Особую актуальность как вследствие особенности наследия, так и в связи с необходимостью введения в научный оборот современных методов историко-философского исследования, приобретает проблема контекста возникновения и формирования рефлексии А. Шопенгауэра, – момент, недостаточно проясненный в современном изучении философского наследия Шопенгауэра. Особое значение приобретает задача интерпретации философии А. Шопенгауэра, что связано с проблемой соотношения раннего и позднего периодов его творчества, а также с пониманием идеи и понятия *лучшего сознания*. Можно сказать, что в настоящее время происходит процесс переоткрытия и даже реабилитации философии А. Шопенгауэра. В западной традиции несмотря на то, что работа философского

общества Шопенгауэра не прекращалась с самого его основания¹, в настоящее время также наблюдается новая волна интереса к философии автора. В этом году увидит свет полное переиздание первого издания диссертации А. Шопенгауэра², активизирована совместная работа всех членов общества по расшифровке рукописного наследия³, проводятся регулярные семинары и конференции⁴. Таким образом, происходит многогранная корректировка существующих представлений о философии Шопенгауэра, определение особенностей её идей и вектора развития. Представленная работа вносит свой вклад в ликвидацию дистанции, разделяющей международную и российскую шопенгауэриану. Речь, конечно, идет не о приспособлении к западной традиции, а об адекватном историко-философском представлении о философии Шопенгауэра, учитывающем культурно-исторический контекст её возникновения и богатство рукописного наследия философа, поэтому представленная работа основывает свою реконструкцию на анализе и интерпретации неопубликованного автором рукописного наследия, которое в России, в настоящий момент, является наименее исследованной частью его философии.

А. Шопенгауэр был современником романтизма, йенской эпохи, которая пыталась построить самобытную культуру на основе изучения национального наследия прошлого. В философии и метафизике того времени господствовало убеждение, что мир представляет собой отражение абсолютного духа и находится в стремлении к самому себе, национальная идея стала выражением

1 Философское общество Шопенгауэра основано в 1911 году другом Ницше Паулем Дойсенном, который поставил перед собой задачу распространить знания о философии Шопенгауэра и способствовать ее обновлению и актуализации в пространстве современной мысли.

2 *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde Eine philosophische Abhandlung*. Auflage 1813 Herausgegeben von Matteo Vincenzo d'Alfonso. Philosophische Bibliothek 755. 2023. 200 s.

3 <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/schopenhauer>

4 Из открытых источников можно узнать, что только за последнее время были впервые изданы переработанные лекции А. Шопенгауэра, которые он прочитал в качестве доцента в Берлинском университете, готовится к переизданию первая версия диссертации Шопенгауэра, коллегами из Университета Вашингтона организована международная рабочая группа для взаимодействия при переводе и интерпретации философии автора, профессором Р. Циммером организованы дискуссионные группы и ежемесячные лекции, Библиотекой Франкфуртского Университета совместно с Философским обществом Шопенгауэра организован «День перевода» для совместной расшифровки и перевода рукописного наследия Шопенгауэра, издана фундаментальная монография А. Новембре о становлении философии Шопенгауэра, издана работа о взаимовлиянии Гёте и Шопенгауэра Т. Регендли, проведен конкурс эссе по философии Шопенгауэра «Право и справедливость».

этой метафизической веры в возможность преобразования действительности на основе абсолютных ценностей. Подобные настроения стали основой для националистического фанатизма и грубого позитивизма науки, философии, идеологии того времени⁵. Эти установки характерны и для нашей современности: актуализация исторического права, идеализация прошлого, вера в прогресс, попытки построения идентичности через обращение к идеализированным образам прошлого. Шопенгауэр видел в подобной идее опасную иллюзию, в его ранней философии предложена своего рода альтернатива подобной парадигме. В ней заложена идея отказа от будущего, как бесконечно удаляющейся перспективы удовлетворения потребностей в идеальном государстве или загробной жизни, а также – требование мужества к свидетелю современности: смотреть на мир таким, каков он есть сейчас. Подобная идея может быть представлена через обращение к особому опыту времени. Основная интенция философии лучшего сознания заключается в преодолении времени, направленном не только на изменчивость как таковую, но на формы существования, которые, согласно Шопенгауэру, порождает время. Согласно Агамбену, опыт линейного и непрерывного времени (альтернативу которому можно найти у Шопенгауэра) составляет основу исторического материализма и процесса историзации/темпорализации субъекта. Можно сказать, что обращаясь к Шопенгауэру, мы обращаемся ко времени формирования истоков идеологии исторического материализма.

В самом деле, если В. Беньямин и Агамбен полагали, что в основе указанной идеологии, а также в её производных, идеологии прогресса и конформизма, находится неокантианская интерпретация кантовской концепции времени как непрерывного линейного континуума, то Шопенгауэр, в сущности, сформулировал противоположную кантовской концепции интерпретацию, в рамках которой предусмотрено отрицание идеи прогресса, основанное на специфическом понимании сущности времени. В его философском проекте

5 Horkheimer M. Die Aktualität Schopenhauers. // Schopenhauer-Jahrbuch. 1961. № 42. S. 12–26.

бескачественная, линейная, непрерывная хронология преодолевается в моральном и эстетическом опыте. В данной работе осуществлена попытка всесторонней реконструкции учения о лучшем сознании, исходя из его собственного генезиса при отказе от телеологического подхода, сводящего его к определенной ступени на пути развития метафизики воли.

Степень разработанности проблемы

Первые историко-философские исследования философии А. Шопенгауэра не придавали понятию *лучшее сознание* большого значения. В работе К. Фишера этот термин не упоминается вовсе⁶. Т. Лоренц и О. Вайс⁷ хотя и ссылаются на сам термин, но даже не признают его значение для развития системы Шопенгауэра. В статье Макрауэра⁸ ранние манускрипты Шопенгауэра рассматриваются исключительно в контексте истории понятия воля, а *лучшее сознание* выполняет функции более «совершенного» понятия «субъект чистого познания», в котором оно затем и растворяется. В. Шрёдер, в свою очередь, ограничивается простым и неразработанным суждением о том, что философия лучшего сознания является лишь выражением романтических настроений философа⁹, и как бы намекает читателю о рудиментарном характере подобных установок. И даже П. Дойсен в своей статье, посвященной столетию выхода в свет главного философского труда Шопенгауэра¹⁰, не упоминает понятие лучшего сознания в связи с генезисом этой философеми. Пожалуй, первым, кто обратился к философии лучшего сознания как таковой был Ханс Цинт¹¹, и, хотя он довольствовался лишь кратким изложением наиболее важных с его точки зрения аспектов этой теории, именно у него мы впервые встречаем признание того факта, что *лучшее сознание* составляло ядро всех размышлений А.

⁶ Фишер К. Артур Шопенгауэр. – СПб.: Издательство «Лань», 1999 г. – 608 с.

⁷ Lorenz Th. Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses, Diss. Berlin 1897. Leipzig 1897. Weiß O. Zur Genesis der Schopenhauersehen Metaphysik. Leipzig. 1907.

⁸ Mockrauer Fr. Zur Biographie Arthur Schopenhauers. Vermischte kleine Beiträge auf Grund neuen urkundlichen Materials. // Schopenhauer-Jahrbuch. 1921. №10. S. 81-120.

⁹ Schröder W. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie Schopenhauers mit besonderer Berücksichtigung einiger wichtiger frühkantischer Philosophen. Rostock. 1911.

¹⁰ Deussen P. Zum Jubiläumsjahre der Welt als Wille und Vorstellung. // Schopenhauer-Jahrbuch. 1919. №8 S. 3-16.

¹¹ Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewusstseins. // Schopenhauer-Jahrbuch. №10. 1921. S. 3-45.

Шопенгауэра. Исследования в этой области были возобновлены А. Хюбшером¹², главной заслугой которого, безусловно, является издание рукописного наследия Шопенгауэра, открывшее дорогу новым исследованиям:

Р. Сафрански¹³, Ю. Камата¹⁴, статье Ф. Декера¹⁵ и, наконец, фундаментальной работе А. Новембре¹⁶. В отечественной практике необходимо вспомнить непревзойденную и единственную в своем роде работу А.С. Саттар¹⁷, в которой впервые, после фрагментов из работы Р. Сафрански, на русский язык были переведены фрагменты, посвященные лучшему сознанию. Итог исследований философии лучшего сознания был обобщен в статье М. Сигал¹⁸. Предлагаемая герменевтическая реконструкция опирается также на исследования, в проблемное поле которых включалось не только рукописное наследие философа, но и ранняя философия А. Шопенгауэра, то есть философия лучшего сознания. В зарубежной исследовательской литературе тема лучшего сознания общеизвестна, однако специальных исследований на эту тему существует немного. Тем не менее анализ рукописного наследия, можно сказать, стал повседневностью. В этом направлении необходимо рассмотреть и проанализировать труды А. Хюбшера, Р. Сафрански, Г. Цолера, У. Аппа, М. Косслера, Ю. Каматы, А. Новембре, М. Сегал, Д. Шуббе, К. Джанаева, М. Альфонсо, Д. Картврайта, Н. Циан. В ходе работы также проанализированы и другие труды, посвященные философии А. Шопенгауэра, среди авторов: С.О. Грузенберг, Э.К. Ватсон, Д.Н.Цертелев, К. Фишер, П. Гардинер, Б.Э. Быховский, И.С. Андреева, А. В. Гулыга, Ф. Паульсен, Т. Рибо, А.А. Чанышев, А.А. Троцак, Н.Ю. Чепелева, А.Г. Корниенко, П. Вельсен, Т. Регендли, Х. Цинт, Р. Циммер, Б. Мэги, Г. Баум, Г. Атвел, М. Руффинг. Важным источником также выступает

¹² Hubsher A. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer. Gestern. Heute. Morgen/ Bonn: Verlag Bouvier. 1973. 355 s.*

¹³ Сафрански Р. *Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбэд Интерэтив. 2014. 590 с.*

¹⁴ Kamata Y. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. Freiburg; München, 1988. 586 s.*

¹⁵ Decker F. *Das "bessere Bewußtsein". Zur Funktion eines Begriffes in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 77.1996. S. 65-85.*

¹⁶ Novembre A. *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza. Diss. Mainz. 2011. 458 p.*

¹⁷ Саттар А.С. *Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. 456 с.*

¹⁸ Segala M. *The path to redemption between better consciousness and metaphysics of will // Schopenhauer-Jahrbuch. 2017. № 98. P. 71-101.*

ежегодник философского общества Шопенгауэра. Во многом, итог западных исследований подведен в изданной упомянутым обществом коллективной монографии: Schopenhauers Handbuch¹⁹.

Тем не менее представляется, что цельная реконструкция ранней философии А. Шопенгауэра, особенно с учетом исторического контекста, до сих пор не проводилась, а существующие попытки реконструкции предпочитают интерпретировать ранние размышления философа в качестве одной из ступеней формирования метафизики воли. С учетом актуальности и степени разработанности обозначенной темы сформулированы цель, задачи, объект и предмет диссертационной работы.

Объект исследования - ранняя философия А. Шопенгауэра, отраженная в текстах рукописного наследия.

Предмет исследования - метафизика лучшего сознания как ядро ранней философии А. Шопенгауэра и варианты интерпретации ее ключевых проблем и понятий.

Целью данной работы выступает герменевтическая реконструкция ранней философии А. Шопенгауэра, а именно учения о лучшем сознании, как её основной части, в контексте нюансов его становления, а также в проекции замысла, отраженного в стратегии концептуализации философом определяющей идеи.

Для достижения установленной цели, необходимо решить следующие **задачи**:

1. Реконструировать основную интенцию ранней философии А. Шопенгауэра через обращение к романтизму, как основному культурно-историческому контексту её возникновения.

2. Выявить и проанализировать характер и специфику влияния Фихте, Шеллинга, Шульце (в рамках Геттингенского и Берлинского периодов) на

¹⁹ Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Hrsgg. von Daniel Schubbe, Matthias Koßler. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart/Weimar 2014. 437 s.

формирование способов аргументации и терминологии в ранней философии А. Шопенгауэра.

3. Проанализировать развитие философских взглядов А. Шопенгауэра от полемики с оппонентами до возникновение замысла философской системы.

4. Реконструировать философию лучшего сознания в рамках авторского замысла через описание феноменов временного и лучшего сознаний, объединив в единый нарратив фрагменты ранних манускриптов Шопенгауэра.

5. На основании исследованного массива источников и их перевода продемонстрировать несводимость философии лучшего сознания к одному из этапов становления философии воли, указать на принципиальные различия философских концепций воли и лучшего сознания, а также, сформулировать точку зрения, в рамках которой возможен синтез приведенных позиций

Методология

Принцип предпринимаемой герменевтической реконструкции заключается в том, чтобы учение о лучшем сознании понималось имманентно, то есть исходя из себя самого, без применения телеологического подхода как способа разрешения противоречий и установления интенций философского учения. Имманентная перспектива вовсе не исключает генетического рассмотрения, структура работы подразумевает восхождение к учению о лучшем сознании от частей к целому, при этом генезис выступает в качестве отдельных частей, выполняющий двойную функцию: прояснение через познание другого (с помощью сравнения), а также уточнение смысла целого. Телеологический подход или историческая реконструкция представляет собой своего рода монолог; напротив, герменевтическая реконструкция нацелена на диалог и позволяет взглянуть на лучшее сознание как на своеобразное амбивалентное учение, с противоречиями которого не смог, как известно, совладать сам Шопенгауэр, поэтому в этой реконструкции учение схватывается в качестве не завершеного, но стремящегося к завершению. Таким образом, несмотря на предложенную Новембре методологию, в соответствии с которой герменевтическое усилие должно быть направлено на то, чтобы

продемонстрировать непротиворечивость философского текста Шопенгауэра²⁰, в данной работе избран другой подход. Только герменевтическая реконструкция обеспечивает неприкосновенность целостности исследуемого учения, сохраняя за текстом право остаться непонятым и признавая свое непонимание. Шопенгауэр стал первым философом, который лишил лучшее сознание этого права. В соответствии с герменевтической установкой²¹, мы стремимся понять автора лучше, чем он понимал себя, однако речь не идет об установлении однозначного и окончательного смысла, речь идет о том, чтобы позволить произведению творчески развертываться в самом себе, позволить проявиться смыслу. В плане герменевтической методологии диссертационное исследование опирается на работы Фр. Шлейермахера²², В. Дильтея²³, Г.Гадамера²⁴, Х. Зедльмайера²⁵, Р. Сафрански²⁶, А.А. Грякалова²⁷, Н.О. Гучинской²⁸.

В качестве целого (предпонимания), составляющего герменевтический круг, избрана реконструкция ранней философии в исполнении А. Новембре, Р. Сафрански, Ю. Камата, которая в данном исследовании корректируется и наполняется новым содержанием по мере понимания частей, обретая при этом качественно иной вид. Существенным моментом для избранного метода является проблема контекста. Основной контекст системы тождественен основному переживанию (*Grunderlebnis*) автора, то есть его жизненному миру. В соответствии с герменевтическим подходом возможность толкования основывается на направленности интерпретатора, на его собственном

²⁰ Novembre A. *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza*. Diss. Mainz. 2011. P. 24.

²¹ «Задачу можно сформулировать так: «понимать речь сначала наравне с автором, а потом и превзойти его». Шлейермахер Ф. *Герменевтика*. СПб. Европейский дом. 2004. С. 64.

²² Там же.

²³ Дильтей В. *Собрание сочинений*. Т. 1: Введение в науки о духе. СПб. 2000. 762 с.

²⁴ Гадамер Г.-Г. *Истина и метод: Основы филос. герменевтики*. М. Прогресс. 1988. 699 с.

²⁵ Зедльмайр Х. *Искусство и истина: О теории и методе истории искусства*. М.: Искусствознание, 1999. 366 с.

²⁶ Сафрански Р. *Шопенгауэр и бурные годы философии*. М. Роузбэд Интерэктив. 2014. 590 с.

²⁷ А.А. Грякалов. *Ночное при свете дня: к герменевтике субъективности // Архетип ночи в мировой культуре*. С. 215-225; А. А. Грякалов. *Поэтическая герменевтика времени (О поэзии Дмитрия Ивашинцова) // EINA1: Философия. Религия. Культура*. 2020. Т. 9. № 1 (17). С. 137-167; Грякалов А.А. *Неопределенность и событие*. Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2014. № 2. С. 12-21.

²⁸ Гучинская Н. О. *Hermeneutica in nuce: Очерк филол. герменевтики*. СПб. Церковь и культура. 2002. 122 с.

переживании, что позволяет воссоздавать в своей мысли жизненный мир интерпретируемого автора. Нам необходимо таким образом зафиксировать основное переживание, которое следует держать всегда на виду при интерпретации ранней философии А. Шопенгауэра. Герменевтическое сопереживание заключается в том, что я понимаю раннюю философию сквозь призму романтического переживания невозможности выражения, невозможности перехода из чистого мира фантазии в мир повседневности, и ежечасное проживание этого конфликта, порождающего дуализм, между внутренним и внешним. Конечно, это является гипотетическим предположением, которое, однако, позволяет интерпретировать философию Шопенгауэра наименее противоречивым образом, сохраняя при этом внутреннюю амбивалентность размышлений автора. Это основное переживание можно попытаться зафиксировать в следующей формуле: Романтик вступает в неравное сражение с реальностью, в котором обретает погибель, или навсегда остается наедине с болезненным вожделением абсолютного. Согласно Гадамеру, молчаливая предпосылка герменевтики Шлейермахера заключается в том, чтобы способствовать пониманию подлинного значения произведения и защищать его от ложного понимания и актуализации²⁹. В представленной работе ранним рукописным фрагментам Шопенгауэра возвращается их подлинное значение, которым они обладали изначально, через обращение к тому миру, который только и определяет их значимость, через восстановление первоначального состояния философа, восстановление его установок. Каждый фрагмент интерпретируется в качестве представителя целого или даже как само целое, завершенное в своём становлении³⁰, а не только лишь как стремящейся к завершению или обретающий полноту в единстве с философией других мыслителей. Философия Шопенгауэр интерпретируется не в категориях зависимости, но в категориях взаимодействия, что позволяет говорить об этом мыслителе как о своеобразном представителе движения романтизма, философия

²⁹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод : Основы филос. герменевтики. М. Прогресс. 1988. С. 111.

³⁰ Гучинская Н. О. *Hermeneutica in nuce*: Очерк филол. герменевтики. СПб. Церковь и культура. 2002. С. 69.

которого является уникальным калейдоскопическим образом этого духовного движения.

Методология диссертации также опирается на новейшие исследования, посвященные ранней философии А. Шопенгауэра: работы А. Хюбшера, А. Саттар, М. Косслера, А. Новембре, Альфонсо, Камата. В рамках определения хронологии ранних текстов я опираюсь на А. Хюбшера, при этом подавляющее большинство переведенных фрагментов (в диссертации представлен наш собственный перевод) приводятся по пятитомному изданию рукописного наследия 1978 г, за исключением лекций Шульце по Логике, изданных Альфонсо в 2019 г. , и цитат статей и монографий иностранных авторов.

Научная новизна диссертационного исследования

1. Данная диссертация является первой в отечественной философии герменевтической реконструкцией ранней философии А. Шопенгауэра. Предложены основные перспективы реконструкции ранней философии Шопенгауэра, обобщающие все ранние философские размышления автора, отраженные в рукописном наследии: критика эмпирического познания, характеристики временного существования, теория идей, апофатика лучшего сознания, эстетическое и этическое измерение лучшего сознания, противопоставление линейного и нелинейного времени, переход от дуализма лучшего и эмпирического к монизму воли.

2. Привлечены к рассмотрению тексты рукописного наследия философа, традиционные и новейшие издания ранних манускриптов, а также современные историко-философские исследования западных авторов, малоизвестные в отечественной философии. Осуществлен перевод и проведен анализ большого количества фрагментов из рукописного наследия философа, наиболее полно иллюстрирующих рассматриваемый период, в том числе конспекты лекций, записи в ученических тетрадях и маргиналии к личным экземплярам произведений.

3. Скорректировано представление о генезисе и содержательной части ранней философии автора. Выявлены доказательства о влиянии романтического

миросозерцания на ранний философский опыт Шопенгауэра; предпринят терминологический анализ фрагментов, раскрывающих смысл философского дуализма; осуществлен анализ актуализированных Шопенгауэром философских терминов немецкого идеализма.

4. Доказано, что критика эмпирического сознания А. Шопенгауэром не ограничивается учением о границах познания (гносеологией), но дополняется анализом временного существования в качестве переживания субъекта, то есть подчеркивает экзистенциальный смысл.

5. Предложена интерпретация, в соответствии с которой лучшее сознание рассматривается как опыт преодоления линейного времени, релевантный эстетическому и этическому опыту.

6. Проанализированы философские основания учения о непознаваемости лучшего сознания. Обосновывается необходимость использования предиката «апофатический» по отношению к гносеологии раннего Шопенгауэра.

Положения, выносимые на защиту

1. Основная философская идея раннего Шопенгауэра представляла собой дуализм лучшего и эмпирического сознаний, отраженный в художественных произведениях романтизма, который затем приобрел свое развитие в последовательном обосновании принципов существования как временного, так и лучшего сознаний, не находящихся в причинно-следственной связи.

2. Влияние Фихте и Шеллинга следует рассматривать в рамках конструктивной полемики Шопенгауэра с гносеологическими притязаниями идеализма, а не только в контексте рецепции Шопенгауэром их метода и идей, которым придавалась бы только качественно новая интерпретация;

3. Критика эмпирического сознания у Шопенгауэра не имела результатом демонстрацию возможности познания трансцендентного, с упразднением ранней апофатики лучшего сознания, но усиливала моменты трансцендентности и непознаваемости этого феномена, все больше отчуждая его

в область непознаваемого.

4. Специфика философии лучшего сознания раскрывается в рамках онтологического дуализма временного и вечного, который образует ряд производных бинарных оппозиций, составляющих дуалистическое восприятие автором всех феноменов жизни. В этот дуализм включается особый опыт времени лучшего сознания, противопоставленный линейному, историческому времени становления. Лучшее сознание выступает эпифанией подлинного настоящего, завершеного кайроса, обретая абсолютное выражение в упразднении времени в мгновении завершенности и перехода от бесконечности к вечности.

5. Всесторонняя реконструкция основной идеи ранней философии Шопенгауэра должна основываться на описании и анализе лучшего и временного сознаний в перспективе трансцендентальной аналитики познания, теории идей, апофатики лучшего сознания, интерпретации с катафатических позиций, анализе характеристик временного существования, а также в свете обращения к первому изданию диссертации «О четвероюм корне закона достаточного основания»;

Теоретическая значимость

Теоретическую значимость диссертации составляет проведенная реконструкция ранней философии А. Шопенгауэра, осуществленная на материале рукописного наследия философа, которое практически не обсуждается в современных российских исследованиях, посвященных Шопенгауэру. Таким образом, исследованы малоизученные в России тексты и проблематика, представлена оригинальная версия реконструкции ранней философии, что также позволяет сократить дистанцию между международными и отечественными исследованиями по философии А. Шопенгауэра.

Практическая значимость

Материалы и переведенные фрагменты текстов, представленные в диссертации, могут быть использованы при написании учебных пособий, монографий, в подготовке учебных программ по истории западной философии,

культуры, эстетики.

Апробация полученных результатов

Результаты реферируемого диссертационного исследования изложены в 6 научных статьях, опубликованных с 2017 по 2023 гг., пять из которых входят в перечень рецензируемых изданий ВАК. Также результаты были представлены в виде 7 докладов на научных конференциях в период с 2019 по 2023 гг.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Основные положения, методология и выводы диссертационного исследования были изложены в 5-ти научных статьях, напечатанных в рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки России для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук:

- Ранние манускрипты А. Шопенгауэра. Философема о лучшем сознании // Научное мнение. 2023. № 11. С. 50–54.
- Философия как истолкование. Герменевтика А. Шопенгауэра // Вестник русской христианской академии. 2022. №1. С. 39-45.
- Наука как призвание и профессия. Герменевтика и рефлексия // Эпистемология и философские науки. 2020. Том 57. Номер 3. С.190-200.
- О влиянии Жан-Жака Руссо на философию А. Шопенгауэра// Евразийский юридический журнал. 2020. №3. С. 447-450.
- Этика Канта в осмыслении А. Шопенгауэра и В. Виндельбанда // XII Кантовские чтения. Кант и этика просвещения; исторические основания и современное значение. 2019. С. 170-173.
- Герменевтика Фр. Шлейермахера и ее методологические и исторические основания // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2019. №2. С. 65-71.

Отдельные положения данного исследования нашли своё отражение в выступлениях автора на следующих научных конференциях:

15.05.2023 г. Научно-практическая конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Дни науки в институте образования и гуманитарных наук - 2023» Секция " Философия в истории и современности". Доклад на тему: «Генезис ранней философии А. Шопенгауэра».

04.04.2023 г. 25 Межвузовская студенческая научная конференция «Студент – Исследователь – Учитель». Доклад на тему: Метафизика лучшего сознания. Философия раннего А. Шопенгауэра.

24.06.2022 г. XXX Международная конференция «Универсум Платоновской мысли: Платон и европейская философия». Доклад на тему: Plato der gottliche. О влиянии Платона на философию А. Шопенгауэра. По следам рукописного наследия.

10.12.2021 г. Конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска». Доклад на тему: Критика исторического разума как проект трансцендентальной философии.

01.10.2021 г. Международная научная конференция «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций». Доклад на тему: Протестантизм и начала герменевтического мышления.

23.10. 2021 г. Всероссийская научная аспирантская конференция Культура и запрет. Доклад на тему: Запрет на понимание в науках о духе.

10.04.2019 г. XII Кантовские чтения. Кант и этика просвещения; исторические основания и современное значение. Доклад на тему: Этика Канта в осмыслении А. Шопенгауэра и В. Виндельбанда

Структура и объем диссертации

Работа состоит из введения, трех разделов, разделенных на параграфы, заключения и библиографии. Содержит 257 листов.

Раздел 1. Возникновение и генезис философии лучшего сознания

1.1. Дуализм мира и идея освобождения

Непосредственное воздействие романтизма связано с самым ранним периодом творчества Шопенгауэра, от самого этого времени до нас дошли лишь несколько стихотворений и писем. Вместе с тем под влиянием мы подразумеваем, прежде всего, некоторое воздействие, то есть мотив, выраженный в конкретной мысли, которая затем обретает развитие. С другой стороны, влияние можно трактовать как постоянное напряжение, заряжающее атмосферу жизненного мира автора. С последней точки зрения влияние романтизма на философию Шопенгауэра простирается достаточно далеко. Если следовать логике рассуждения Цинга³¹, философия Шопенгауэра начинается событием переживания и из него исходит, отметим, что событие Шопенгауэра необходимо истолковывать именно как романтическое, так как в нем заключались многие основные характеристики обсуждаемого духовного феномена³². В данном разделе будут продемонстрированы обе перспективы: первое знакомство Шопенгауэра с романтизмом и его идеями, которое происходило в специфической среде его воспитания; второе – влияние романтического мирозерцания на ранние философские построения Шопенгауэра.

Объясним необходимость обращения к биографии философа и раннему рукописному наследию: обращение к раннему отрезку жизни А. Шопенгауэра

³¹ Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewusstseins. // Schopenhauer-Jahrbuch. №10. 1921. S. 5.

³² Wolf H. Schopenhauers Verhältnis zur Romantik und Mystik // Schopenhauer-Jahrbuch. № 3. 1914. S. 277-281.; Gebhardt C. Schopenhauer und die Romantik. Eine Skizze // Schopenhauer-Jahrbuch. № 10. 1921. S. 46-57.

необходимо для представленного исследования, не случайно подобного подхода придерживались К. Фишер, Сафрански, Майер, О. Дёринг³³, Б. Наймайр³⁴, среди российских исследователей И. Андреева и А. Гулыга³⁵ Мы обращаемся здесь, быть может, к наиважнейшему периоду формирования философии А. Шопенгаэра, по крайней мере, по мнению франкфуртского отшельника. Ведь это было время чистого созерцания вещей субъектом, который не успел еще исказить своего созерцания философскими спекуляциями³⁶. Внимание к раннему периоду жизни Шопенгауэра должно показать нам его философские взгляды до его знакомства с историей философии. Последнее, впрочем, не совсем точно³⁷, ведь историческая реконструкция и исследование не смогли, да и не смогут, показать какие литературные, богословские и философские сочинения были прочитаны

А. Шопенгауэром в его еще совсем юном возрасте. Мы знаем только о его большой склонности к чтению, о богатой библиотеке отца, который почитал Вольтера и Руссо и о беспокойстве матери о чрезмерном увлечении чтением сына³⁸. Знаем мы о бюргерской культуре независимых городов от Голландии до Польши, в которых жил и воспитывался весь род Шопенгауэров, о восхищении английским образом жизни буржуазии и французскими идеями просвещения³⁹ – все это могло оказать влияния на юного философа.

Частые путешествия в составе независимой купеческой семьи, изучение европейских языков в других буржуазных семьях за пределами Польши и Германии, вывели А. Шопенгауэра далеко *за пределы национального культурного горизонта*. Во время путешествий Шопенгауэр гостил и обучался в

³³ Doering O. Aus Deutscher Kunstphilosophie (Kant, Schiller, Schelling, Hegel, Bischer, Schopenhauer, v. Hartmann, Lotze, Wundt). Leipzig. Velhagen & Klasing. 1928. S. 104.

³⁴ Neymeyr B. Ästhetische Autonomie als Abnormität: kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik. Berlin. New York. 1996. 430 s.

³⁵ Андреева И. С. Гулыга А. В. Шопенгауэр: жизнь и деятельность. М. Молодая гвардия. 2019. 364 с.

³⁶ Шопенгауэр А. Собрание сочинений: [перевод с немецкого] / Артур Шопенгауэр. М. Престиж Бук. 2011. 1031 с.

³⁷ App, U. Schopenhauers Kompass. UniversityMedia, Rorschach/Kyoto 2011. P. 44.

³⁸ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбад Интерэктив. 2014. С. 31.

³⁹ Mockrauer Fr. Zur Biographie Arthur Schopenhauers. Vermischte kleine Beiträge auf Grund neuen urkundlichen Materials. // Schopenhauer-Jahrbuch. 1921. №10. P 81-120.

других буржуазных семьях и всюду видел единый образ жизни, единую культуру. В этой среде он очень рано познакомился с сочинениями французских просветителей и воспринял порыв XVII столетия по освобождению человека от культурных и религиозных предрассудков для служения чистой, непорочной природе единого разума. Данное обстоятельство выделял еще К. Фишер, отмечавший, что по воле отца Шопенгауэр навсегда был лишен «родины», без возможности когда-либо приобрести её⁴⁰. Именно с этих пор единственное, что связывает его с какой-либо нацией – это ее литература и язык, искусство стало для него всеобщей *подлинной связью*. В отношении характера путешествий Шопенгауэра можно заметить, что Шопенгауэры стремятся как можно быстрее преодолеть феодальную, национальную культуру Германии – Вестфалия и западная Германия производят удручающее впечатление – разбитые дороги, разбойники, хамство и ругань в придорожных трактирах, наши путники как можно скорей хотят оказаться в процветающем мире французского театра, итальянской оперы и английских газет. Артур Шопенгауэр в этой ситуации находился как бы в отчуждении от идей немецких просветителей в духе Гёте и Гердера, поэтому *влияние идей* приведенных мыслителей, как мне представляется, достаточно проблематично толковать⁴¹. Гёте пытается создать высокую немецкую литературу и театральное искусство, в своих письмах к Гердеру и Кнебелю он выражает свои горестные впечатления от ужасающей материальной нужды народа⁴², которая совсем не трогает Шопенгауэра. Литература бури и натиска Гец, Вертер, штюрмерские драммы Ленца и Клингера пытались выразить национальное культурное самосознание Германии – выразить нечто уникальное по отношению к унифицированной культуре, образцы которой заимствовались от идеальных образов, точнее, от французов. А. Шопенгауэр подобные настроения, еще более явные в его отроческие годы,

⁴⁰ Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб. Издательство «Лань». 1999. С. 21.

⁴¹ См. Саттар А. Философская «системка»: к вопросу о влиянии Гердера на Шопенгауэра // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. Т. 33. Вып. 1. 2017. С. 30-35. Jakoby G. Herder und Schopenhauer. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 7. 1918. S. 156– 212.

⁴² Гёте И.В. Театральное призвание Вильгельма Мейстера. Ленинград. 1981. Издательство наука. С. 263.

совершенно игнорирует, не замечает и не понимает. Универсализм бюргерской жизни по английскому образцу – вот с чем он встречается. Взгляд А. Шопенгауэра будто бы а priori направлен исключительно на всеобщее, его не интересует сугубо немецкое или французское. Универсалии и общезначимое – вот что он ищет. Его пессимистический взгляд заставляет обнаружить это универсальное именно в феномене страдания⁴³. В дальнейшем (см. 2.5. Идея временного существования и его характеристики) понятие «страдание» в качестве универсальной характеристики человеческого существования и бытия природы, станет единственной обобщающей характеристикой для экзистенциального анализа эмпирического сознания. Совершенно иной смысл из путешествий усваивали герои романтической эпохи. Путешествие Вильгельма Мейстера – это поиск самого себя, который оказывается нетождественным поиску истины⁴⁴. Молодому актеру встречаются театры: от самодеятельного, до современного, подражающего французскому, до театра Зерло. При этом необходимо отметить, что театры, встречавшиеся Мейстеру не представлены в виде перспективы развития форм от одной к другой – каждая из них уникальна и имеет право на собственное существование. Мейстер собирается создать новую форму, словно выражая новую, зародившуюся на европейском пространстве культуру – культуру Германии. Мейстер и Гёте не выступают судьями для других форм, но ищут собственную форму выражения: «В каждом актере он готов видеть сознательного и бескорыстного служителя муз, которого самая его профессия настраивает на возвышенный лад»⁴⁵. То, что Гёте в своем романе позволяет себе иронизировать над Мейстером и называть его, например, «сумасшедшим»⁴⁶, говорит в подтверждение нашей точки зрения. Разрыв Мейстера с собственной бюргерской жизнью есть символ разрыва с буржуазным универсализмом – он избирает собственный путь. Последнее, действительно,

⁴³ Hauskeller M. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 84. 2003. S. 79.

⁴⁴ Ср. с Cysarz H. Goethe und Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 29. 1942. S. 1-23; Rintelen F. Goethes Welt- und Menschenverständnis Mit Hinblick auf Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 53. 1966. S. 14-29.

⁴⁵ Гёте И.В.. Театральное призвание Вильгельма Мейстера. Ленинград. 1981. Издательство наука. С. 166.

⁴⁶ Там же.

является единственным феноменом, по отношению к которому Гёте и Мейстер высказываются однозначно отрицательно: замкнутое в себе бюргерское царство, которое видится орудием универсализации, серости, убогости, стирающей индивидуальные черты⁴⁷. Шопенгауэр же ищет в путешествии истину, общезначимого, в этом смысле, он никогда не порывает с бюргерским взглядом. В одной из ранних записей, во время учебы в Берлине, Шопенгауэр признается в его страхе пред познанием индивидуального: «Философ же, напротив, пугается бесчисленных индивидуальных начал: и как у некоторых не хватает терпения отстраниться от индивидуального и многообразного, позволив ему раствориться, чтобы созерцать целое, так же не хватает терпения и философу, который прежде созерцания индивидуального обращается к целому»⁴⁸. Однако страх перед познанием индивидуального не заставляет Шопенгауэра отвернуться от типичного романтического архетипа: избрания собственной судьбы в противостоянии судьбе, навязываемой буржуазными отцами. Интерес к литературе и искусству для Шопенгауэра перестает быть исключительно формальным долгом образования, они становятся священными вещами. Сафрански полагает, что именно в «разрыве» Шопенгауэра со своим сыновьим долгом кроется источник дуализма раннего Шопенгауэра⁴⁹. С одной стороны, он должен жить в мире своего отца, в мире прагматичности, расчетливости, прибыли и постоянного общения с другими людьми; с другой стороны, он живет в собственном, одиноком, отдаленном мире созерцания, в котором он подобен альпинисту, взирающему на мир с высокой вершины⁵⁰. В этом мире для него важнее всего неприложимое к практике – его волнует чистое искусство, чистое созерцание. Шопенгауэр жаждет освобождения. Данные настроения, противостояние отцу и одновременно покорность перед ним находятся в предустановленной гармонии с знакомством с сочинениями Матиуса Клаудиуса

⁴⁷ Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. Ленинград. Художественная литература. 1973. С. 24, 52.

⁴⁸ A. Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 21.

⁴⁹ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбэд Интерэктив. 2014. С. 31.

⁵⁰ Сравни с A. Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 26.

и романтиков. С Маттиусом Клаудисом А. Шопенгауэр познакомился через своего отца, который подарил ему небольшую брошюру под заголовком «Моему сыну». В данной книге Клаудиус представил умеренный вариант раннего романтического дуализма: человек в существующем мире не дома, мир совершенно чужд ему, но вместе с тем мы не можем отказаться от него и должны и присутствовать в нем и, одновременно, дистанцироваться от него⁵¹. Немаловажно, что эту книгу Шопенгауэр сохранил до конца своих дней.

Необходимо продемонстрировать, что дуализм Шопенгауэра был гораздо шире противопоставления духа (искусства) и материи (долга перед отцом). Бинарные оппозиции становятся для Шопенгауэра способом познания мира и понимания самого себя, несомненно, ведущую роль в образовании этого «бинарного» мышления сыграл романтизм и его оперирование бинарными категориями.

Влияние романтизма отчетливо прослеживается в ранних заметках Шопенгауэра⁵². Он начинает превозносить высшие сферы человеческого духа, примечательно, что философия к ним не принадлежит: «Если мы изыдем из жизни немногие мгновения религии, искусства и чистой любви, что останется кроме череды тривиальных мыслей?». В выражении чистая любовь (*reine Liebe*), как можно заметить, также присутствует дуалистическое осмысление феноменов жизни Шопенгауэром, которое имеет идейно-содержательное сходство с произведением Л. Тика «Вильгельм Ловель»⁵³. Любовь, в начале романа изображаемая в качестве вечной душевной связи, в конце концов, обращается в похоть и сладострастие⁵⁴, но Шопенгауэру требуется не просто любовь, как существенное в жизни, а чистая любовь. Придаток «*reine*» нередко встречается в записях раннего Шопенгауэра, смысл этой характеристики связан с

⁵¹ Siebke R. Arthur Schopenhauer und Matthias Claudius // Schopenhauer-Jahrbuch. № 53. 1966. S.22-32.

⁵² A. Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 9-11.

⁵³ Zimmer R. Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2010. P. 300

⁵⁴ Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Hrsgg. von Daniel Schubbe, Matthias Kößler. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart/Weimar 2014. S. 99.

подчеркиванием дуалистического статуса бытия, в этом предикате заключается также значение «подлинности». Итак, предикат «*reine*», «чистый», «подлинный» встречается в следующих контекстах: для обозначения чистого вневременного образа зла⁵⁵, противопоставленного эмпирическому познанию отдельных проявлений; подлинность, «чистота» добродетели, как выражение вневременности, но также и порок, как подлинное выражение временного сознания⁵⁶; чистота и свобода являются основными характеристиками сознания, к которому должна привести философия⁵⁷; чистое познание противопоставляется «образному познанию» во временных категориях⁵⁸; чистая воля святого противопоставляется воле, преследующей эмпирические цели⁵⁹; подлинное моральное действие противопоставляется действиям по побудительным причинам⁶⁰; чистое христианство противопоставляется христианству историческому⁶¹. Можно обратить внимание, что «чистым» или «подлинным» Шопенгауэр называет не только «Лучшую» сторону бытия и сознания, но также временные стороны бытия, которые полностью выражают собственную сущность временного. Таким образом, дуализм Шопенгауэра вовсе не сворачивается в стремлении к преодолению, к признанию «ничтожности» мира, его иллюзорности. Бинарные оппозиции для Шопенгауэра реальны и не замещают друг друга.

Описываемый выше конфликт с отцом и собственным семейством, который на самом деле является конфликтом с действительностью А. Шопенгауэра, является для романтизма архетипическим. Мы уже упомянули Вильгельма Мейстера, который против воли своего отца посвятил жизнь театру, но А. Шопенгауэру хорошо было известно совершенно другое произведение,

⁵⁵ A. Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 7.

⁵⁶ Там же S. 38.

⁵⁷ Там же S. 75.

⁵⁸ Там же S. 20.

⁵⁹ Там же S. 179.

⁶⁰ A. Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 214.

⁶¹ A. Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 68.

которое духовно гораздо ближе к романтизму, речь идет о произведении Ваккенродера: «Достопримечательная музыкальная жизнь композитора Иосифа Берглингера». Знакомясь с главными героями романов молодого романтика, мы узнаем в них молодого Артура Шопенгауэра, будто бы изнутри видим переживания юного философа, который принужден быть коммерсантом. Главный герой романа - молодой человек из семьи врача, который буквально заколдован и пленен искусством музыки, но волею отца должен прилежно готовиться к участи врача. Можно представить себе Шопенгауэра, вне коммерческой конторы, в путешествии или при чтении литературных произведений, словами Иосифа Берглингера: «Настоящее перед ним исчезало; внутреннее существо его очищалось от всяких житейских мелочей, образующих пыль на блестящей поверхности души»⁶². Как видно, в приведенном фрагменте Ваккенродер противопоставляет житейскому бытию чистое, незамутненное бытие художника, который, однако, всегда возвращается в прозаическую действительность, как и Шопенгауэр вынужден был всегда возвращаться в Гамбург, в дом и контору своего отца, и вновь, подобно герою-композитору восклицать: «Как грустен был обратный путь! Каким жалким и подавленный чувствовал он себя опять в семье, все жите-бытие которой вертелось исключительно вокруг скудного удовлетворения самых насущных физических потребностей, и у отца, который так мало сочувствовал его склонностям. Последний относился с презрением и отвращением к его склонностям»⁶³. Само произведение является иллюстрацией двойственности человеческого существа, которое вынуждено находится в борьбе, по выражению автора, между небесным энтузиазмом и земными страданиями. В данном произведении Ваккенродера отчетливо прослеживается дуализм между миром действительности, повседневности и миром вечно вдохновенного искусства, данный дуализм также сопряжен с идеей освобождения, которого так

⁶² Ваккенродер В. Г. Об искусстве и художниках: Размышления отшельника, любителя изящного. М. 1826. С. 150.

⁶³ Там же. С. 152.

и не смог достигнуть главный герой, чье тело не выдержало мощных порывов творческого гения и погибло.

Но А. Шопенгауэр не отчаивается, с этого момента, начинается его философский поиск освобождения. Дуалистическое мирозерцание Шопенгауэр запечатлел в своих ранних стихотворениях. Так, в одном из ранних стихотворений, необоримым стремлением является освобождение от пустой и бедной жизни⁶⁴, ведь тоска раздирает сердце поэту, проходящему по пустынной земле⁶⁵. «Лишь созерцать и любить!», – вот первое решение, предложенное А. Шопенгауэром для спасения поэта, который не может совладать с действительностью. Данное решение также предлагалось Ваккенродером: «Должен ли я сказать, что он был, может быть, создать, скорее для того, чтобы наслаждаться искусством, чем чтобы заниматься им?»⁶⁶. Занятия искусством, процесс творчества выходят за рамки действительного мира, и потому романтический художник не способен жить в нем, его всегда подстерегает гибель. А. Шопенгауэр отдает предпочтение чистому созерцанию, а не самому процессу творчества в качестве пути к освобождению. Данное предпочтение созерцания творчеству концептуально оформится лишь в эстетической теории Шопенгауэра позднее в сравнении гения и святого⁶⁷, а пока он все еще в философском поиске, поэтому в другом стихотворении философ отыскивает иные пути разрешения противоречия между действительностью и её идеалом. Во фрагменте о поэтах Шопенгауэр пытается понять: изображает ли поэт объективное, существенное этого мира, выделяя его из случайного, или же это изображение субъективно, так как всегда исходит из внутренней чувственности поэта. Но главным вопросом в этом фрагмента становится для него следующее: «Должен ли мир, создаваемый поэтом, быть мозаикой из уже существующих

⁶⁴ A. Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 8.

⁶⁵ Ср. с.: Новалис. Гейнрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб. Евразия. 1994. С. 33.

⁶⁶ Вакенродер В. Г. Об искусстве и художниках: Размышления отшельника, любителя изящного. М. 1826. С.67.

⁶⁷ A. Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 149.

элементов? Разве он не может изобразить его с помощью *несвязанной* воли?⁶⁸». Употребление прилагательного «несвязанной» (*ungebundener*), возвращает нас к Вакенродеру и вечно вращающемуся колесу времени, которое образует связь мира, я имею в виду влияние другого произведения, а именно «Удивительной восточной сказке о нагом святом». Поистине Шопенгауэру требуется освободительная сила искусства, а не только созерцательная. В стихотворении о времени Шопенгауэр словно бы противопоставляет два вида времени – бегущее, завистливое, неумное, никогда не достигающее цели, и другое, которое впускает в свои объятия вечность: «Земная орбита остается под нами, и мы покоимся в звездах, Возвысившись над случайностью»⁶⁹. В другом юношеском стихотворении Шопенгауэр сетует на то, что он лежит в прахе земли, закованный в кандалы, низвергнутый с высоких небес сладострастием, чувствами и любовью, из-за всех сил пытаюсь вновь вознестись к трону вечности, в этом выражается мотив освобождения и стремления к «несвязанному». Еще в 1807 году, Шопенгауэр запишет в своем дневнике: «Как небесное семя смогло прижиться на этой грубой и суровой земле, где каждая десятина засеяна необходимостью и нуждой?». В этом небольшом фрагменте мы вновь сталкиваемся с бинарной оппозицией земного и небесного. При этом в данном фрагменте уже вырисовывается будущий дуализм, ведь автор занимает непримиримую позицию. В самом деле, ответить на этом вопрос можно следующим образом: Небесное семя не прижилось на этой земле, оно лишь вторгается в кратких мгновениях, но не существует, пребывает, но не становится, ибо ему нет места в мире становления. Шопенгауэр разделял взгляды Вакенродера и уже тогда превозносил искусство как способ манифестации божественного. Музыка выступала для него единственным свидетелем вечности, в следующем фрагменте Шопенгауэр сочетает эстетическое и религиозное переживание: «Пульсация божественного искусства музыки никогда не переставала пробиваться сквозь века варварства, сохранив для нас

⁶⁸ Там же S. 9.

⁶⁹ Там же S. 10.

непосредственный отзвук вечности»⁷⁰. Искусство становится для Шопенгауэра способом, благодаря которому божественное может сохранять свое присутствие в пространстве эмпирического, где нужда и грех, казалось бы, не оставляют места ничему другому. В одном из стихотворений Шопенгауэр вновь запечатлевает основной нарратив «удивительной сказки о нагом святом». Здесь преодоление временности, характеристиками которого служит постоянное становление и безмерные устремления человека, осуществляется благодаря музыке:

«Восходит солнце нового мира,

Новой жизни и новой власти,

В лучах его потонули людские порочные страсти.

Желания бег бесконечный,

Времени марш железный,

Козни духов несчастных,

Изгнаны и забыты потоком созвучий прекрасных!»⁷¹.

Таким образом, искусство становится для Шопенгауэра способом перехода из мира становления в лучший мир, способом преодоления временности, как основного выражения ничтожности жизни, в которой всё ускользает и растворяется.

К раннему образованию дуализма в философии Шопенгауэра восходит и его специфическое отношение к истории, которая становится частью временного сознания и временного бытия (см. 3.1. Апофатика лучшего сознания, её философские основания). В самом деле, стремление к освобождению от случайного, к обретению подлинной (другой) действительности, тесно связано со взглядами Шопенгауэра на историю. Сафрански полагал, что именно в это

⁷⁰ Z.Hans. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewusstseins // Schopenhauer-Jahrbuch. 1921. № 10. S. 9.

⁷¹ A. Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 9.

время резко выступили некоторые черты характера Шопенгауэра: его отчужденность от мира, желание находиться на расстоянии от вещей, людей, событий⁷². Одновременно с пессимизмом и романтическими идеями в мирозерцании Шопенгауэра, мы сталкиваемся с его высокомерием, нарциссизмом. Рюдигер Сафрански полагает, что неприятие истории восходит именно к ранним путешествиям Шопенгауэра. Якобы его позиция, отрицающая благие изменения в будущем, обуславливает пренебрежение историей. Однако, я полагаю, что истоки этого неприятия кроются совсем в другом. Все путешествия Шопенгауэра наполнены созерцанием страдания как феномена, определяющего всякое существование, и сопровождающего любое становление. Но, анализируя бытие, он выделяет существенное в несущественном. Его ранние стихотворение пронизаны единым сюжетом – противопоставлением времени и вечности, сожалением о невозможности и желанием отыскания возможности приблизиться к вечному. Как говорится в одном из его стихотворений, по пустынной земле юный философ хочет пройти поступью, чтобы прах не прилипал к его стопам, а глаза могли, не отрываясь, быть устремлены к небу⁷³. Вспоминая К. Фишера и его суждение о Шопенгауэре – философ без родины – можно предположить следующее: интерес к истории в современной Шопенгауэру Германии был связан с подъемом национальных настроений, романтики хотели знать историю «мистического коллективного тела» их культуры и государства. Но для Шопенгауэра национальное отождествляется с ограниченным, его пустынные листы конспектов книг по национальной истории это подтверждают⁷⁴. Юный философ из исторических книг записывает лишь забавные случаи и примечательные вещи, он не видит в истории развивающегося закономерного целого. В этом пункте находится граница влияния романтизма на Шопенгауэра. Он не воспринял интерес к индивидуальному и, соответственно, к истории, как нарративу о развитии индивидуального (культуры, цивилизации), с

⁷² Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбэд Интерэктив. 2014. С. 63.

⁷³ Там же.

⁷⁴ A. Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 3-4, 16.

другой стороны, стремление к преодолению любой формы временности не позволили Шопенгауэру строить философию истории в качестве стремления к решающему событию, упраздняющему все предшествующие беды и злключения человечества.

В завершение анализа следует остановиться на страхе Шопенгауэра перед познанием индивидуального, ведь Шопенгауэр не расширил своего познания от бинарных оппозиций к единству тотальности различного⁷⁵. Гений и художник в оптике Ваккенродера преодолевает бинарное мышление: «Он признает в каждом творении искусства, в какой бы стране оно не было, след той небесной, божественной искры, которая из Него исходила и воспламеняет грудь человека,....Для него Готический храм столько же благолепен, как и храм Греков; для Него грубая, воинственная музыка диких столь же благозвучна, как и обильные гармонией хоры и песни церковные»⁷⁶. Однако мысль Шопенгауэра стремится обобщить и свести индивидуальности к двум родам всеобщего – временного и вневременного, ему словно «некогда» останавливаться перед каждым явлением. Сравнивая путешествие Шопенгауэра и архетипический сюжет путешествия в романтизме, мы подчеркивали страх Шопенгауэра перед познанием индивидуального. Концепция созерцания идей, конечно, некоторым образом размыкает дуализм Шопенгауэра, но не приближает его к познанию индивидуального, потому что даже индивидуальность идей, в конечном счете, растворяется в бинарном противопоставлении временного и вечного. Знаменитый афоризм Шопенгауэра: «Философия – высокая альпийская дорога...философ видит мир под собою, и песчаные пустыни и болота этого мира исчезают, его неровности сглаживаются, его раздоры не доносятся наверх – проступает его округлая форма» может восходить содержательно именно к Ваккенродеру, однако приобретает совершенно иное значение, учитывая указанные нами границы влияния романтизма: «Мы, сыны сего века, имеем то

⁷⁵ Гайдено П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М. Наука. 1990. С. 64.

⁷⁶ Вакенродер В. Г. Об искусстве и художниках: Размышления отшельника, любителя изящного. М. 1826. С. 61.

преимущество, что находимся на вершине высокой горы, у подножия коей простираются ряды стран и столетий пред взорами нашими. Дайте же нам воспользоваться сим благом, и ясным оком обойти все времена и народы, дабы во всех разнообразных чувствованиях и творениях человека находить повсюду человеческое»⁷⁷. Но Шопенгауэр вовсе не собирается «обходить» народы и времена, но он намеревается над ними взойти, сгладить «национальные неровности», обратившись к самому себе. Гуманистическое всеобщее романтизма у Шопенгауэра будет заменено деспотическим всеобщим.

По аналогии с распространенным делением философии Шопенгауэра на периоды, соответствующие местам его обучения, рассмотренный период можно вполне охарактеризовать как «Гамбургский». Потому что даже в путешествии, при восхождении в горы и созерцании произведений искусства, Гамбург никогда не оставлял Шопенгауэра. Он понимал, что из уважения к отцу должен будет вернуться в Гамбург, начав работу в торговой конторе. Гамбургский период – это период формирования философии дуализма Шопенгауэра. Дуализм стал основной драмой гамбургского периода. Вместе с тем, именно в романтизме Шопенгауэр впервые увидел конгениальное отражение собственного мироощущения, поэтому изложение этого периода не может происходить в отрыве от исследования влияния романтизма на философию А. Шопенгауэра. Более того, мы не сможем понять генезис философии автора, если не усвоим, что к своим философским занятиям он подошел в качестве «представителя» романтизма как духовного движения. Итак, к философии, которую Шопенгауэр начал изучать в Геттингенском университете, Шопенгауэр подошел не с сформулированными философскими идеями, но с яркими экзистенциальными переживаниями дуализма мира и идеи освобождения.

⁷⁷ Там же С. 66.

1.2. История и сущность метафизики. О влиянии лекций Г. Э.

Шульце

Так называемый геттингенский период — это время первого знакомства Шопенгауэра с философией. Шопенгауэр, в это время уже прекрасный знаток европейской литературы, который на полях своих конспектов нередко цитирует Шекспира, Мильтона или приводит цитаты из Ветхого Завета. Молодой человек, осаждаемый множеством вопросов, имеющий к науке не прагматический, но, скорее, религиозный интерес, терзаемый романтической трагедией, выраженной в стихах бессмертного Гёте, приступает к изучению философии:

«Бог, обитающий в груди моей,

Влияет только на мое сознание.

На внешний мир, на общий ход вещей

Не простирается его влияние.

Мне тяжело от неполноты такой.

Я жизнь отверг,

И смерти жду с тоской».⁷⁸

Первым учителем философии А. Шопенгауэра является Готлоб Эрнст Шульце, известный также под именем Энизедем Шульце – критик кантовской философии и элементарной философии Карла Рейнгольда, занимающий важное место в ложе немецких философов конца 18 начала 19 века. Шопенгауэр был слушателем его лекций по метафизике, психологии и логике. В исследовательской литературе нет однозначной точки зрения на роль Шульце в

⁷⁸ Гёте И.В. Фауст. М. Правда. 1975. С. 480.

становлении философии⁷⁹ А. Шопенгауэра. В данном параграфе мы обратимся к наиболее собирательным точкам зрения, а также предложим собственную трактовку значимости Шульце для философии А. Шопенгауэр на основе интерпретации конспектов лекций по метафизике и психологии.

Куно Фишер описывает каноническую модель, восходящую к автобиографической заметке Шопенгауэра: Шульце обозначил горизонты развития философской мысли Шопенгауэра⁸⁰, Платон и Кант стали вечными спутниками его философии. Свою позицию Куно Фишер аргументирует обращением к поздним комментариям философии молодого Шопенгауэра франкфуртским отшельником. Учение Платона, в работах Шопенгауэра стало, согласно Фишеру, ключом к разрешению критической проблемы, поставленной Кантом. Однако данное утверждение также является спорным, так как не прослеживается сам генезис обращения Шопенгауэра к Платону⁸¹. Подобная позиция целиком и полностью находится в зависимости от единственного утверждения Шопенгауэра. И, хотя Фишер и Виндельбанд⁸² в своих лекциях по истории философии неоднократно проводили аналогии между учением Шульце и критикой Шопенгауэром кантовской философии, между учением о представлении Шопенгауэра и элементарной философией Рейнгольда, подобные отдельные высказывания не приобрели систематический характер, а сама модель рассмотрения стала энциклопедической и обобщающей, не раскрывающей содержания и не проблематизирующей высказывания Шопенгауэра о своей ранней философии. Особенно остается неясной связь между лекциями по метафизике Шульце и его главным философским произведением. Картврайт⁸³ в своей статье: «Становление автора Мира как воли и представления» также

⁷⁹ d'Alfonso M. V. Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810–11). Würzburg. 2008. 200 s.

⁸⁰ Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб. Издательство «Лань». 1999. 608 с.

⁸¹ Ingenkamp H.G. Der Platonismus in Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik // Schopenhauer-Jahrbuch. № 72. 1991. S. 45 -67.; Zint H. Schopenhauer und Plato // Schopenhauer-Jahrbuch. № 14. 1927. S. 17-42.

⁸² Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М. Гиперборей. Кучково поле. 2007. 353 с.

⁸³ Cartwright D. Becoming the Author of World as Will and Representation: Schopenhauer's Life and Education 1788–1818. Schopenhauer // The Palgrave Schopenhauer Handbook. Editor Sandra Shapshay Department of Philosophy Indiana University. Bloomington. 2017. P. 6-46

указывает на влияние Шульце. Приводя известную цитату Шопенгауэра о бессознательном плагиате, в некотором смысле, он обобщает модель, предложенную Юлиусом Фраунштетом, учеником Шопенгауэра. Данная цитата задает тон всей статье, философия Шопенгауэра раздробляется на отдельные элементы разных философских учений, вернее, их отдельных положений, зачастую помещенных вне их собственного контекста. Относительно Шульце для Картврайта важно, что он изобразил для Шопенгауэра историю развития философии и указал принципы ее дальнейшего развития⁸⁴. При этом Шопенгауэр не соглашался со скептической позицией Шульце и считал необходимым продолжить попытки обратиться к вещи в себе, отыскивая новые методы, которые бы позволили обнаружить существование вещи в себе без трансцендентального применения закона причинности: «Хотя позже он назовет Шульце самым пронизательным критиком Канта, и он примет утверждение Шульце о том, что Кант применил категорию причинности трансцендентно, то есть за пределами всего возможного опыта, он также обвинил Шульце в том, что он породил философию Фихте и общее убеждение в том, что сама концепция вещей в себе несостоятельна»⁸⁵. Картвrait также указывает на библиотечные архивы Геттингена, которые показывают, что Шопенгауэр, во время лекций Фихте, интересовался Шеллингом, Платоном, возможно, Рейнгольдом: «Между прочим, Шопенгауэр обращался к чтению Шеллинга, Платона и, возможно, Рейнгольда еще до начала лекций Шульце. Библиотечная картотека университета Гёттингена показывает, что Шопенгауэр бронировал философскую литературу в зимнем семестре 1810-1811 (совпадающем по времени с лекциями по метафизике Шульце, на которые был записан Шопенгауэр). Бронь включала в себя произведения Шеллинга “О мировой душе” (1798) и “Идеи к философии природы” (1797), а также диалоги Платона»⁸⁶.

⁸⁴ David E. Cartwright . Becoming the Author of World as Will and Representation: Schopenhauer's Life and Education 1788–1818. Schopenhauer // The Palgrave Schopenhauer Handbook. Editor Sandra Shapshay Department of Philosophy Indiana University-Bloomington. 2017. P. 24

⁸⁵ Там же P. 22.

⁸⁶ Там же P. 19.

Р. Сафрански, описывая Геттингенский период возвращает нас к традиционному контексту, а именно к Платону и Канту, однако эта интерпретация приобретает у автора неожиданный оборот. Сафрански обращает внимание, что Шульце способен балансировать между противоположными позициями⁸⁷: между метафизикой абсолюта и критической философией чистого разума. В самом деле, зная Шульце в изложении неокантианцев и по его строгим лекциям по метафизике, мы должны были бы удивиться тому, что он порекомендовал своему ученику именно Платона и Канта. Таким образом, Сафрански проблематизирует вопрос о принадлежности Шульце к определенной школе. В скептики Шульце был записан неокантианством⁸⁸, а его симпатии к Якоби, материал лекций по метафизике, психологии и логике, в сущности, не принимались во внимание в должной степени.

В современной коллективной монографии философского общества Шопенгауэра отмечается, что в основе лекций Шульце по метафизике находится подробный анализ философии Канта⁸⁹. При этом посткантовские системы рассматривались с критической точки зрения, в качестве уклонившихся от Канта эпигонов: «Всё, что эта школа [спекулятивной философии], рассуждающая об истоке познания, есть не более чем игра пустыми понятиями, а подлинная мудрость, к которой способен человек, изучающий свое познание, состоит в том, чтобы понять недостижимость его истока, не забываться в визионерстве (Schwärmerisch), и не обосновывать, и не искать никакой сверхчеловеческой точки зрения, с высоты которой за этим истоком возможно наблюдать, а, скорее, напротив, ограничивать тягу к знанию исследованием составных частей нашего познания и отличий между ними, а также законов, посредством которых определяется связь убеждения с различными типами познания»⁹⁰. Важно

⁸⁷ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбад Интерэктив. 2014. 590 с.

⁸⁸ Фишер К. От Канта до Фихте. М. URSS: ЛЕНАНД. 2016. С. 131.

⁸⁹ Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Hrsgg. von Daniel Schubbe, Matthias Köbler. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart/Weimar 2014. S. 221.

⁹⁰ Fischer E. Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Aarau. 1901. S. 37.

отметить, что критика визионерства и фантазерства (Schwärmerisch), являлась для Шульце системной и была идейно связана с Якоби и критикой системотворчества философов (прежде всего Фихте и Шеллинга, оперирующими пустыми понятиями основанными на фантазиях: «Если попытаться преобразовать это чувство... в видимые представления или *преобразовать ту уверенность из первых рук, что мы зовем верой, в некую уверенность из вторых рук, то в первом случае возникнет фантазерство, во втором – пустой формализм, немислимая философия посредством одной только логики*»⁹¹. Шопенгауэр, однако, несмотря на то что он разделял критику Шульце, и, может быть, во многом перенял её у своего учителя, высоко оценивал попытки фантазии истолковать непознаваемую истину (или непосредственное чувство Якоби), поэтому помещал их в один ряд с истинным христианством, учением о Я теософией⁹².

Данное обстоятельство также подчеркивают авторы Handbuch: Шопенгауэр мог перенять свои оценки различных философов из шульцевской критики профессоров философии. Интерес к берлинскому преподавателю философу Фихте немало обусловлен именно критикой Шульце, которая и познакомила Шопенгауэра с основными положениями работ Фихте. Автор обращает также внимание на то, что Шопенгауэр неоднократно в будущем вспоминал о Шульце, как о проницательном противника Канта, и противнике априорности категории причинности⁹³. Знаменательно, что Шульце критиковал Канта за то, что в трансцендентальной эстетике он исходил из причинно-следственной связи между аффицирующими вещами и субъектом, в то время как в трансцендентальной аналитике он рассматривал категорию причинности как субъективную форму мышления. Соответственно, о причинности можно

⁹¹ Jacobi F. H. Von den gottlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Wentworth Press. 2018. S. 238. (Перевод А.С. Саттар).

⁹² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 302-304.

⁹³ Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Hrsgg. von Daniel Schubbe, Matthias Kößler. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart/Weimar 2014. S. 205-210.

говорить только с точки зрения отношений между представлениями, а не самими вещами⁹⁴. Критика априорности причинности и невозможность доказательства существования вещи в себе войдут в систему критики кантовской философии Шопенгауэром. Автор также указывает, что Шопенгауэр мог подчеркнуть у Шульце идею о «взаимозависимости» объекта и субъекта: они не могут существовать друг без друга. Отсюда Шопенгауэр, по мнению исследователей, сделает вывод, что субъект и объект не находятся в причинно-следственной связи.

Разбирая подход к исследованию Саттар, следует согласиться с его мнением о том, что словам позднего Шопенгауэра не стоит слишком сильно доверять. Он оглядывал свое прошлое так же, как оглядывал и прошлое историческое – диктаторским взглядом, который интегрировал все события в его нынешнее понимание. Снисходительность франкфуртского отшельника достаточно редко позволяла высказываться молодому романтику Шопенгауэру. Саттар с первых страниц отмечает господствующую точку зрения о влиянии Шульце. По его мнению, первым философским автором, который возбудил интерес Шопенгауэра стал Шеллинг, чьи книги Шопенгауэр одолжил в библиотеке в 1810 году: «О мировой душе» и «Идеи к философии природы»⁹⁵. Ведь выходит, что Шопенгауэр приступил к лекциям Шульце после прочтения Шеллинга, стало быть, не он пробудил его интерес к философии. Тем не менее я полагаю, что путь Шопенгауэра в философию был предопределён его мирозерцанием, и для перевода на философский факультет ему не нужно было ждать Шеллинга или доброго совета старого геттингенского скептика. Анализируя рукописное наследие Шопенгауэра в издании А. Хюбшера, можно заметить, как романтический настрой Шопенгауэра сменяется философскими рассуждениями, которые прежде всего пытаются разрешить вопросы теодицеи, вопросы смысла существования и его наполненности в человеческой жизни.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 34.

Саттар видит в Шопенгауэре студента-медика, который принимает решение быть философом, с другой стороны, например, для Сафрански Шопенгауэр философ, который вынужден быть медиком, так как его поведение всё еще определяется волей отца⁹⁶. Сафрански в этом отношении подтверждает нашу точку зрения – Шопенгауэр уже был философом. Но ведь дело вовсе не в том, чтобы отыскать фигуру, которая пробудила Шопенгауэра к философии. Разумеется, этой фигурой не был ни Шульце, ни Фихте и не Шеллинг, чьи книги А. Шопенгауэр так старательно одалживал в библиотеке и о работе с которыми, как, собственно, и о целях, для которых они были взяты, нам ничего неизвестно. Задача в том, чтобы вновь обратить внимание на предустановленную гармонию, в которой как бы оказалась жизнь А. Шопенгауэра. Какие идеи выражал Шульце, которые также являются неотъемлемыми спутниками философии Шопенгауэра? Восстановление подлинной идеи кантовской философии (назад к Канту) и борьба с идеализмом. Но для Шопенгауэра осталась неприемлемой форма скептицизма, в которую была облечена философия Шульце, именно поэтому конспект лекций увенчан строками из Фауста в качестве эпитафии:

«Забыли, так попутал черт,

Где зад у них, где перед.

Нет, только тот во взглядах тверд,

Кто ничему не верит»⁹⁷.

При этом, нельзя согласиться с Саттар и в интерпретации приведенных им фрагментов: речь идет о фрагменте о существовании религии. Шульце утверждает, что религия произошла из «обожествления природных сил и гипостазирования внеприродного», но эта мысль едва ли созвучна Шопенгауэру, об этом можно судить не только по самому фрагменту, в котором он поправляет Шульце, но и по поздним пролегоменам к религии. Хотя нужно и оговориться, что в целом,

⁹⁶ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбэд Интерэктив. 2014. С. 155.

⁹⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 8.

взгляд на религию и историю народов, который Шульце преподавал в духе просвещения, цитируя Монтескье, действительно, соответствовал воззрениям Шопенгауэра. Фрагмент 67а также не поддается однозначной интерпретации, в данном фрагменте Шульце описывает тупик современных философских спекулятивных философских систем, которые никогда не могут достигнуть вечно отдаляющегося горизонта, Шопенгауэр же записывает: *«Истина – это кривая линия, а философия – совокупность касательных, которые, бесконечно приближаясь к ней, никогда ее не достигают»*⁹⁸. Для юного Шопенгауэра-романтика данный комментарий является лишь переводом выражения Шульце в метафорическую форму, что в принципе очень характерно для автора⁹⁹. В приведенных словах звучит некоторый вызов, ведь Шопенгауэр всё же пытается достичь ускользающего горизонта истины. Данный фрагмент я бы предпочел интерпретировать не сам по себе, а в контексте той судьбы метафизики, которую Шульце преподнес Шопенгауэру. Во фрагменте 68 Шульце говорит не о дефиниции науки и ее пределах, а о потребности разума в поиске безусловного для ряда обусловленного¹⁰⁰ (и эта мысль должна показаться очень верной, учитывая что лекции Шульце были построены на Кантовской трансцендентальной аналитике, а не только на Критике спекулятивной философии). Для Шульце, хотя и очевидна потребность разума в поиске безусловного для ряда обусловленного, ни во внешнем мире, ни во внутреннем бытии безусловного не существует, в этом он следует логике Канта. Шопенгауэра, однако, не устраивают подобные ограничения познания, он возражает: «безусловное существует во внутреннем мире», - сопровождая свое высказывание библейским выражением: ФЛ 4:7 «Мир Божий, который превыше всякого ума». Очевидно, что мы вновь здесь сталкиваемся с романтическими настроениями Шопенгауэра. Внутренний мир, лишенный всех пространственных ограничений, мир чистой мысли и фантазии, отождествляется

⁹⁸ Там же S. 7.

⁹⁹ Там же S. 8-9.

¹⁰⁰ Там же S. 5.

с миром Божиим. Примечательно, что романтический дуализм гармонирует с трансцендентальной философией, которая также вынуждена помещать Божественное в трансцендентную область вещей в себе, противопоставленную действительности. Нельзя, однако, не согласиться с Саттар, что Шопенгауэр-романтика не устроил тон «Критики теоретической философии» Шульце¹⁰¹, но вопрос отношения данного произведения к лекциям остается открытым. Шопенгауэр столкнулся не только с философом Шульце, но также и с преподавателем.

Фундаментальное исследование влияния Энизедема Шульце на философию А. Шопенгауэра представлено в трудах Маттео Винченсо Альфонсо¹⁰². В его работах мы встречаем наиболее глубокий подход к исследованию, в основе которого лежит реконструкция содержания лекций Шульце по метафизике, психологии и логике по материалам сохранившихся лекций и их конспектов. Альфонсо проанализировал содержание лекций Шульце, а также провел ряд продуктивных аналогий с философией Шопенгауэра, о которых нельзя не сказать. Во-первых, нужно признать, что к рукописному наследию самого Шопенгауэра необходимо относиться критически. В данном исследовании, однако, я не придерживаюсь оценок Альфонсо, в которых он назвал конспекты Шопенгауэра лишь стенограммой шульцовских лекций, сделанных кем-то другим. Конечно, ряд фрагментов действительно имеют стенографический характер и не представляют интереса, но это не простирается абсолютно на все содержание. Итак, согласно Альфонсо, Кант оказывается подлинным центром лекций по метафизике Шульце, здесь Шопенгауэр обретает понимание кантовской философии как необходимого поворота в западной мысли и едва ли не главного ее достижения. Философия Канта рассматривается между двумя полюсами: эмпиризмом Локка и

¹⁰¹ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 34-35.

¹⁰² D'Alfonso, M. V.. Schopenhauer als Schüler Schulzes: die Vorlesungen zur Metaphysik // Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule. Hrsgg. von Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Matthias Kößler. Königshausen & Neumann, 2009. S. 61-72.

рационализмом Лейбница¹⁰³, и впоследствии в своей критике кантовской философии Шопенгауэр именно таким образом будет обосновывать значение философии Канта для истории философии. Шульце, несмотря на известную критику Канта, представленную в знаменитом «Энизедеме», в своих лекциях, в сущности, реконструирует проект критической философии, в главные задачи которого входит обоснование метафизики в качестве строгой науки. Согласно Шульце, философия должна пользоваться лишь аподиктическими положениями: «Вполне может также статься, что в основе открытия истока человеческого познания вещей... лежит самообман, и это было бы немалой заслугой – вскрыть этот самообман вместе с его причинами и тем самым защитить разум от ошибок определенного рода»¹⁰⁴. В итоге Шульце направляет свою философскую мысль исключительно в гносеологическое русло. Познание познания становится для него источником аподиктических суждений и принципом безусловности, а значит истинности: «Именно такая философия и есть безусловное и в самом себе завершенное познание познания безусловного. Оно содержится в каждой подлинной науке, которая только потому действительно является наукой, что в силу принципов, на которых она покоится, представляет собой безусловное познание»¹⁰⁵. От Шульце Шопенгауэр усвоил не только историю философии, но также и ее современное состояние, вытекающее из главной проблемы картезианской метафизики (в Шульцевском понимании). В лекциях по метафизике подчеркивается, что философия Фихте и Шеллинга находится в полной зависимости от философии Канта, которая выступает ее основанием, при этом, сам Кант подвергается критике, а пределы человеческого знания становятся для эпигонов насмешкой. Интеллектуальное созерцание, позволяющие созерцать вещи в себе, та самая способность существование которой Кант отрицал, Шульце относит к неоплатонической традиции, которую вновь необходимо преодолеть за счет трезвого кантианства. Одобрения Шульце

¹⁰³ Там же S. 66

¹⁰⁴ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С.34.

¹⁰⁵ Там же S. 35.

заслуживает философия Якоби, которую он излагает не без собственной интерпретации. Реальность никогда не может быть доказана спекулятивным путем, она может быть познана исключительно непосредственным образом. Согласно Шульце, реальность окружающего мира непосредственна, и эта непосредственность не зависит от силлогизмов разума¹⁰⁶. Идеализм запутывает человека, уводя его от реальных вещей, ведь для идеализма существует только игра представлений, в которой настоящая действительность оказывается невозможной. При этом непосредственным является не только действительность, но и бытие Бога, вера в которого не зависит от понятий и доказательств, но также есть непосредственное знание. В целом, можно судить, что изложение философии Якоби оказывается очень сдержанным.

Нужно признать, лекции Шульце крайне плодотворны при изучении критической философии. Шопенгауэр получил от них представление о философии от Локка до Фихте, Шеллинга и Якоби. Основание современной метафизики Шульце видит в Декарте¹⁰⁷. Основной же проблемой – проблему реальности. Телесность становится основным ключом к разрешению проблемы и преодолению метафизической картезианской традиции. Телесность (*Körperlichkeit*) становится отправной точкой подлинного чудесного откровения: «Вся эта мудрость (картезианская философия) становится позором, как только вы бросаете взгляд на сознание Я, каким оно является в действительности...это всегда сознание тела»¹⁰⁸. Основной вопрос по Шульце теперь заключается в том, чтобы прояснить эту чудесную взаимосвязь духовного и физического, прояснить процесс взаимодействия и ту вечную связь между душой и телом. При этом данные рассуждения развиваются в логике нарратива о развитии философии от онтологии к метафизике, от познания условного к познанию безусловного. Несмотря на то, что кульминация диссертации Шопенгауэра завершается именно

¹⁰⁶ d'Alfonso M. V. Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810–11). Würzburg. 2008. S. 67.

¹⁰⁷ Там же S. 14.

¹⁰⁸ Там же.

проблемой телесности, взаимосвязь и существование которой он вынужден назвать, подобно Шульце, чудом, свою философию Шопенгауэр также направит на познание безусловного (идей), а не обусловленного (то есть связей между вещами), при этом теория познания станет основой для философской аргументации автора, влияние Шульце все же, в большей степени, остается направляющим. В нем Шопенгауэр увидел общее направление своей философии в контексте современной ему мысли. Телесность, чудо, безусловное станут для Шопенгауэра предметами философским размышлений только после того, как он сам пройдет весь историко-философский путь, указанный Шульце.

Однако, в таком случае, чем был вызван разрыв Шопенгауэра с Геттингеном? Зачем он направился в Берлин? Почему Шопенгауэр занимает оппозицию по отношению к Шульце и называет его мизософом? Оставаясь в Геттингене, Шопенгауэр словно бы согласился с умеренной позицией Шульце о возвращении к Канту, к отказу от понятия вещи в себе, к исследованию аподиктических суждений и законов познания, это была бы уже рафинированная версия Канта. Но выбор Берлина – это выбор дерзновенных поисков вещи в себе¹⁰⁹. Шопенгауэр, по-видимому, подозрительно относился к пониманию феномена «телесности» у Шульце – телесность не становилась вещью в себе, но размывала границы явления и иллюзорности мира, она еще больше сковывала, нежели высвобождала познание. Тело — это тайна. И Шопенгауэр отправляется в Берлин для открытия этой тайны, не отказываясь от философии вещей в себе. В самом деле, основное расхождение Шопенгауэра и Шульце начинается именно с понимания природы «телесного», для Шульце тело становится доказательством реальности мира¹¹⁰, для Шопенгауэра тело остается загадкой, которую нужно разгадать на пути к утверждению иллюзорности мира, ибо он ищет романтического избавления и спасения, не признавая монополии реальности за действительностью. Нам нужно здесь напомнить себе: кто

¹⁰⁹ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М. Республика. 1997. С. 27.

¹¹⁰ d'Alfonso M. V. Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810–11). Würzburg. 2008. S. 56.

является слушателем лекций Шульце? Это, прежде всего, романтик, для которого несовершенство мира отождествляется с иллюзорностью и является знанием непосредственным, и потому ему совершенно чужды филистерское самодовольство реального мира в философии Шульце и Якоби, провозглашающего свою непосредственность. Недовольство миром, убежденность в его иллюзорности и существовании подлинного бытия, находящегося под покровом философской тайны, жажда обретения истинного мира – вот что движет мыслями Шопенгауэра. Однако, для Шопенгауэра здесь была сформулирована существенная философская проблема: как согласовать непосредственность восприятия тела и одновременно ее непосредственную иллюзорность. В своем главном труде, для Шопенгауэра будет крайне важно утвердить это чувство непосредственной иллюзорности бытия и показать, что вовсе не картезианская метафизика заставила философов сомневаться в действительности – еще одна причина разрыва с Шульце и Геттингеном.

Так все-таки зачем отправляется Шопенгауэр в Берлин? Я отстаиваю точку зрения, согласно которой у Шопенгауэра появились значительные «философские амбиции», конечно же, для него уже была характерна любовь к истине, теперь к этому примешалось тщеславие. Вспомним, как назывались лекции по метафизике Шульце? «Руководство по исцелению различных устремлений человеческого разума», – молодой медик Шопенгауэр едет в Берлин с визитом к пациенту, чтобы лучше ознакомиться с болезнью и уточнить диагноз своего собственного учителя. Это объясняет также обстоятельство, почему Шопенгауэр в критике кантовской философии перечеркнет всех философов между собою и Кантом, тем самым он словно пытается «исцелить» разум читателя. В Берлин Шопенгауэр отправляется романтиком, изведавшем ту истину, что современная философия говорит на языке Канта и открывшим, что язык философии Канта способен выразить его романтическое мирозерцание, но что еще важнее – собственное мироощущение Шопенгауэра. Здесь начинается симпатия к Канту, что стало также одной из причин разрыва с Шульце. Судя по лекциям, Шульце был гораздо

более внимательным к противоречиям кантовской философии, чем к своим собственным, как мне представляется, этим он заслужил и подозрение со стороны Шопенгауэра. В собрании Артура Хюбшера¹¹¹ можно найти последнюю лекционную запись Шопенгауэра о лекциях Шульце. Шопенгауэр обещает не пойти на следующую лекцию и обвиняет Шульце в том, что тот не верно интерпретирует Канта.

Нельзя не отметить также и расхождение в понимании понятия «непосредственность». Можно сказать, что Шопенгауэр заподозрил Шульце в том, что понятия тело и непосредственность – это пустые понятия без созерцания. Шульце не знал Гёте – такой фразой можно охарактеризовать общее недовольство Шопенгауэра, наградившее Шульце званием Мизософа. По прибытию в Берлин Шопенгауэр вспоминал Шульце в контексте высказывания Фихте о философии, которая отказывается от познания внутреннего мира, предпочитая получать знания лишь извне. Подобные философы оказываются неспособны на интуитивность и непосредственное знание: «эта упёртость характерна для геттингенского профессора Шульце», - записывает Шопенгауэр¹¹². В самом деле, здесь наиболее ярко отражено различие между восприятием понятия «непосредственное» у Шопенгауэра и у Шульце. Для Шопенгауэра непосредственность – это прежде всего внутренняя действительность Я. Шульце же, скорее, соглашается с Якоби – непосредственность – это внешнее восприятие и Бог.

Расхождение с Шульце было вызвано также и интерпретацией платоновского термина «идея», содержание которого заимствуется из критики чистого разума. Во фрагменте 67а Шульце излагает мысль Канта об Идеях, как принципах руководства нашего разума по расширению опыта: «Однако неудачу действительного намерения рассуждений о мире можно понять, не бросаясь в объятия скептицизма и не предполагая, вместе с Кантом, что идеям принципов

¹¹¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band V. Randschriften zu Büchern. S. 161.

¹¹² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 26.

(Grundsätze) разума суждено стать лишь идеалами для расширения эмпирического знания в пределах нашего рассудка. Если задача философии бесконечна, и мы можем только приближаться к ее решению, никогда не достигая его, то эта неудача всегда будет неизбежной»¹¹³. В этом фрагменте, Шульце, по-видимому, имеет в виду идеи, создаваемые разумом, в качестве безусловных для ряда обусловленного и выступающих регулятивными принципами познания разумом действительности. Фрагмент 68 подтверждает мою мысль: «Наш разум, исследуя причины бытия, не находит удовлетворения, пока не достигнет безусловного, которого, однако, нет ни во внешнем, ни во внутреннем мире»¹¹⁴. Однако Шопенгауэр еще не находится всецело в рамках терминов и ограничений критической философии, когда Шульце произносит слово «разум/Vernunft», Шопенгауэр воспринимает его ассоциативно, имеющего сходство с душой, сознанием, рассудком и т.д. Шопенгауэр указывает на «внутреннее» бытие как на источник безусловного, сравнивая его с Царством Божиим. Когда Шопенгауэр начнет активно репрезентировать кантовскую терминологию, разум действительно станет для него инструментом, который исследует причины бытия, но никогда не находит безусловного. Но на момент лекций Шульце Шопенгауэр лишь покорно записывает за учителем: Разум – это способность формирования идей и идеалов¹¹⁵. По-видимому, именно лекции Шульце, а по мнению Саттар и история философии Тенненмана, а в сущности – знакомство с кантовской философией и первые попытки размышления в её рамках, заставили Шопенгауэра строго относиться к употребляемой им терминологии. Его несогласие с кантовской интерпретацией термина «идея» как регулятивного принципа разума¹¹⁶ объясняется не различием в понимании термина «разум», но – термина «идея». Ведь если признать, что идеи – есть творения разума, значит образы, которые изображают поэты¹¹⁷, являются только субъективными

¹¹³ Там же S. 5.

¹¹⁴ Там же S. 6.

¹¹⁵ Там же S. 15.

¹¹⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 96.

¹¹⁷ Там же S. 11.

представлениями. Мы уже упоминали отношение Шульце к фантазерству, которому бы следовало сдерживать себя в границах гносеологии. Однако Шопенгауэр на полях лекций по психологии возражает учителю: «Фантазерство/визионерство - перенос бесконечности, принадлежащей только идеям разума, на объекты эмпирического мира»¹¹⁸. Идеи, согласно Шопенгауэру, являются отражением подлинной и объективной реальности¹¹⁹. Шопенгауэра не устраивали отношения между идеей и разумом в философии Шульце. Свое первое философское размышление в дневнике под заглавием «К Платону», Шопенгауэр посвящает не только проблеме отношения идеи и абстрактного понятия, но и впервые осмысляет различие между разумом (Vernunft) и рассудком (Verstand). Разуму здесь отводится лишь функция создания абстрактных понятий из данных ему рассудком материалов, познание форм природы; идеи – это реальности, присутствующие в Божестве, в соответствии с которыми произошло творение, между идеями и понятиями находится непреодолимая пропасть, сравнимая с пропастью, разделяющей человека и Бога¹²⁰. Именно после этих размышлений о сущности разума и идеи Шопенгауэр записывает парадигмальное для своей философии противопоставление Платона и Аристотеля: «Божественный Платон стремится к единству и сокровенной глубине, и все вещи для него - лишь знаки, по которым прочитываются божественные идеи. Аристотель, напротив, всегда остается на поверхности, он перечисляет бесконечное количество вещей, классифицирует, разделяет, не основываясь, однако, ни на чем, кроме какого-то научного произвольно созданного понятия; он больше имеет дело со словами, чем с вещами, не подозревает и не стремится к истинной глубине»¹²¹. Приведенная формулировка: оставаться на поверхности (stehen auf der Oberfläche) станет в дальнейшем для Шопенгауэра ключевой характеристикой для обозначения познания в пределах

¹¹⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S.15.

¹¹⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 6.

¹²⁰ Там же S. 11.

¹²¹ Там же S. 16.

закона достаточного основания. Данное познание всегда будет находиться на поверхности, ему противопоставляется познание идей и непосредственное проникновение в суть вещей. Противопоставление категорий «глубины» и «поверхности», в качестве гносеологических метафор, демонстрируют нам еще один ракурс на шопенгауэровский дуализм. Шульце относится Шопенгауэром именно к философам, подобным Аристотелю, он никогда не покидает поверхность разума, не обращается к вещам.

Однако Шульце, «пребывая на поверхности», все же обладает некоторой проницательностью. В Берлинских записях Шопенгауэр, рефлексируя над проблемой достаточного основания в рамках осмысления философии Якоби и Фриза, обращается именно к лекциям по логике Шульце¹²². В этих лекциях Шопенгауэр впервые столкнулся с различием понятия «основание» и «причина»¹²³ (Grund und Ursache). Согласно Шульце, закон достаточного основания (principium rationis sufficientis), может быть выражен следующей формулой: Всякое истинное суждение есть следствие другого суждения. Этот закон имеет отношение только к связи представлений, но не к связи действительных предметов опыта. Шопенгауэр усвоит урок логики своего учителя и предьявит его в маргиналиях к Якоби (см. 2.1. Понятия причины и основания в свете идей Якоби.. Шопенгауэр лишь добавляет в своих маргиналиях к Шульце, что суждение может иметь своим основанием не только другое суждение, но и наглядное представление, или же опираться на один из четырех законов. То есть с одной стороны он подчеркивает эмпирические основания суждения, с другой – металоогические¹²⁴.

Можно сделать вывод, что сквозь лекции Шульце Шопенгауэр обрел видение истории философии в преломлении своей современности. Постулат о

¹²² Там же S. 62-63.

¹²³ D'Alfonso, M. V. Anmerkungen Zu G.E. Schulzes Vorlesungen Zur Logik (Göttingen 1811). 2018. [Электронный ресурс]: academia.edu. Режим доступа: https://www.academia.edu/88886559/Arthur_Schopenhauer_Anmerkungen_Zu_G_E_Schulzes_Vorlesungen_Zur_Logik_G%C3%B6ttingen_1811_. (дата обращения: 09.11.2023).

¹²⁴ Там же.

том, что Фихте и Шеллинг не преодолели кантовскую философию, станет основным принципом при апологетике Канта перед Фихте и Шеллингом, что будет показано в соответствующих разделах. При этом справедливо отметить, что Шульце повлиял на Шопенгауэра в большей степени как преподаватель и историк философии, нежели философ. Возвращаясь к нашему определению понятия «влияния», можно сказать, что хотя Шопенгауэр не подчерпнул ни одной руководящей идеи для собственной мысли из философии Шульце, однако рамки, заданные лекциями геттингенского профессора истории философии, и обозначение предельных проблем картезианской метафизики (тело) и вольфианской логики (причина и основание) стали для Шопенгауэра отправными точками рассуждения в рамках собственной философии, а взгляд на современную историю философии стал для тем самым зарядом, создающим напряжение в его философском творчестве.

1.3. Роль И.Г. Фихте. Проблема границ трансцендентного

В оценках влияния Фихте необходимо быть крайне осторожным, исследователь здесь сталкивается с двумя соблазнами: сделать «сенсационное» заявление и объявить о масштабном влиянии Фихте на философию Шопенгауэра, тем самым оспорив утверждения самого Шопенгауэра, или не рефлексивно принять точку зрения Шопенгауэра и вовсе отказаться от рассмотрения влияния Фихте. В данном разделе я попытаюсь достичь золотой середины. Поэтому, обсуждая поездку Шопенгауэра в Берлин для обучения у Фихте, не стоит однозначно утверждать, что Шопенгауэр искал в Фихте метафизика, преодолевшего Канта и открывшего интеллектуальное

созерцание¹²⁵. К этой точке зрения, обыкновенно, добавляют еще неудовлетворение Шопенгауэра скептической философией Шульце¹²⁶.

Первыми лекциями Фихте, которые посещал Шопенгауэр, были лекции о Фактах сознания. Уже с первых занятий Шопенгауэр начинает в своих конспектах полемизировать и возражать Фихте. Однако возражения связаны, скорее, с попытками творческого развития философии лектора, нежели с отрицанием его философии как таковой. К примеру, на одной из лекций Фихте подробно останавливается на отличии феноменов оригинальности, безумия, обыденного знания и животного состояния¹²⁷. Полемизируя с Фихте, Шопенгауэр отмечает, что он не может согласиться с тем, что безумие тождественно животному состоянию, а гениальность является определенной степенью благоразумия. Гениальность и безумие схожие состояния, но их уникальность не сводима к обыденным состояниям. Гений, безумец, поэт принадлежат божественному миру: «Гений, или поэзия, божественны и безграничны. Гений видит сквозь те ограничения, которые являются условиями эмпирического познания, и познает свою сущность и сущность вещей в себе, пытаясь на протяжении всей жизни передать это познание»¹²⁸. Поэту доступен мир вещей в себе, но безумец тоже оказывается способен к подобному познанию, однако он не способен о нем сообщить, его восприятие является как бы разорванным: он одновременно воспринимает и мир явлений, и мир вещей в себе. В то же время, рассудок животных и обыденный рассудок человека направлены исключительно на чувственный мир. Из этого фрагмента можно вывести определенные следствия: Шопенгауэр не считал познание вещей в себе более высокой степенью познания в пределах чувственного мира, но совершенно отдельным видом познания, которое, правда, еще четко не сформулировал. По

¹²⁵ Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Hrsgg. von Daniel Schubbe, Matthias Koßler. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart/Weimar 2014. S. 261.

¹²⁶ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 35.

¹²⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 17.

¹²⁸ Там же.

мнению исследователя Маттео Альфонсо¹²⁹ в данном фрагменте впервые возникает теория Шопенгауэра о двойственном познании тела, как объекта среди объектов и как воли, поскольку гений может сознавать двойственность всего мира, включая и собственное тело. Однако совершенно неслучайно Шопенгауэр говорит именно о поэтах и гениях, здесь романтический дуализм Шопенгауэра начинает интегрировать себя в философию и теорию познания, кристаллизуясь в полемике с Фихте и апологетике Канта. В данном, казалось бы, небольшом и незначительном фрагменте, мы действительно впервые обнаруживаем переход романтического дуализма в философский. Возникает первая попытка построения бинарной оппозиции между эмпирическим познанием (Erfahrungserkenntnis) и познанием сверхъестественным (Ubersinnliches), которую гений обретает через принадлежащую ему силу (Kraft), позволяющую преодолевать эмпирическое познание. В данном случае, я предпочел перевести *ubersinnliches* – как сверхъестественное, а не как сверхчувственное, именно потому, что здесь Шопенгауэр еще не опирается на трансцендентальную философию, и его суждение, в большей степени, наполнено романтическим мистицизмом, нежели строгостью теории познания.

Но вместе с тем, *сверхъестественное* в мышлении Шопенгауэра пытается упорядочить себя в терминах философии, поэтому общей причиной постоянной полемики Шопенгауэра с Фихте в первых лекциях служило слишком смелое преодоление кантовской мысли¹³⁰. Для Фихте свойственно трансцендентальное использование интеллекта в качестве способа выйти за пределы возможного опыта, подобные попытки Шопенгауэр отвергает, ссылаясь на Канта, при этом сам Шопенгауэр нередко критикует Канта и не принимает полностью

¹²⁹ d'Alfonso, M. V. Schopenhauer als Schüler Fichtes. // Fichte Studien. Fichtes Spätwerk im Vergleich. Amsterdam 2006. S. 201–211.

¹³⁰ Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Hrsgg. von Daniel Schubbe, Matthias Koßler. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart/Weimar 2014. S. 231.

«критическую точку зрения»¹³¹. Однако ограничение рассудка чувственным опытом уже выступает максимой его философской мысли¹³².

Одновременно с лекциями Фихте, в ранних записях Шопенгауэра в дневнике уже начинается его первая метафизика: метафизика Лучшего сознания. Нередко Шопенгауэр использует свою, смутно осознаваемую им самим, философскую концепцию для критики оппонентов. В исследовательской литературе верно отмечается¹³³, что данная критика, с помощью собственной метафизики, обретет полную последовательность лишь в более поздних фрагментах юного Шопенгауэра¹³⁴. При этом также отмечается, что двойственная метафизика лучшего сознания может восходить к влиянию Фихте¹³⁵. Так Фихте утверждал¹³⁶, что фокусом обыденного сознания являются вещи как таковые, а философское сознание направлено на «высшее сознание», чьим фокусом является восприятие восприятия вещей, то есть их знание. При этом каждый философ должен возвыситься до этого второго сознания. Но шопенгауэровское определение лучшего сознания было прежде всего связано с дуализмом романтическим, а не гносеологическим (см. 3 Раздел.). Дуализм мира в философской системе Шопенгауэра, и, как следствие, дуализм сознания, восходит не к Фихте, а к романтическому мирозерцанию, которое в рамках трансцендентальной мысли обретает гносеологический характер. В 1811 году, Шопенгауэр записывает в своем дневнике «Во мне порою возникает живейшее

¹³¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 21, 60.

¹³² Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Hrsgg. von Daniel Schubbe, Matthias Koßler. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart/Weimar 2014. S. 261; Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 20 p.

¹³³ Metz W. Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer. // Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus. Ergon Verlag, Würzburg 2006. S. 387-400.; Kamata Y. Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. Freiburg; München, 1988. 586 s.; Decher F. Schopenhauer und Fichtes Schrift »Die Bestimmung des Menschen« // Schopenhauer-Jahrbuch. № 71. 1990. S. 45–67.

¹³⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 315, 340-360.

¹³⁵ Саггар А.С. Этика Канта и Фихте как один из источников философии Шопенгауэра // Кантовский сборник. 2016. № 2 (56). С. 49-67.; Koßler M. Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers // Schopenhauer-Jahrbuch. №83. 2002. S. 119–133.

¹³⁶ Фихте И.Г. Факты сознания: Лекции, чит. в Берлин. ун-те в зим. семестре 1810-1811 г. Иоганном-Готлибом Фихте. СПб.Брокгауз-Ефрон. 1914.

сознание...». Этот термин, *Живейшее сознание* (das Lebhafteste Bewusstsein)¹³⁷ также может выступать прообразом лучшего сознания, как и работы Фихте в этом ключе, в которых Шопенгауэр находит лишь выражение своих мыслей в терминологии спекулятивной философии и наукоучения.

По конспектам и протоколам лекций Фихте отчетливо видно, как творчески развивается и формулируется мысль Шопенгауэра. Правда, по большей части именно в оппозиции к Фихте, а не поддержке его. Уже в первых маргиналиях к лекциям об изучении философии проступают будущие черты философского учения Шопенгауэра, которые станут ключевыми для его диссертации. Обратимся к контексту высказываний Шопенгауэра. Фихте пытается объяснить сущность научного знания, которая заключается в поиске причин. Так как причины не даны нам в чувственном восприятии: «Aus der Wahrnehmung selbst diese Begriff [Kausalität] nicht abstrahirt»¹³⁸. Причины обнаруживаются нами с помощью вопроса «Почему?», то есть являются некоторой способностью, или знанием, благодаря которому вопрошающий уверен, что на всю совокупность «почему» существует совокупность «потому что», и, таким образом, так как мы не заимствуем принцип причинности из чувственного мира, Фихте объявляет науку областью сверхчувственного. Любая указанная причина и формулируемый закон оказываются, таким образом, сверхчувственными, так как не находятся непосредственно в восприятии, например, закон тяготения. Конечно, для молодого кантианца Шопенгауэра, данное утверждение представляется парадоксальным. Более того, мы уже указывали, что понятие сверхчувственного больше тяготеет у Шопенгауэра к сверхъестественному, нежели к рациональному. Поэтому Шопенгауэр возражает: «Я объясняю постановку вопроса о причине согласно Канту: причина всецело возникает из восприятия, но вовсе не является простым результатом

¹³⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 15, 22.

¹³⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 20-21.

чувственного познания, как это стремится показать Фихте. С помощью чувственности мы ничего не познаем; познание данных предметов осуществляется через категории рассудка, которым органы чувств дают материал... Категории формируют понятия из созерцания, и через них мы познаем все вещи в их отношениях посредством категории причинности... категория причинности всегда и вечно спрашивает почему, и будет спрашивать до тех пор, пока дух, стремящийся к единству, познает внешний мир только с помощью рассудка, схватывающего многообразие. Рассудок познает только то, что показывают органы чувств; причинность - это та великая связь, которая удерживает вместе разрозненные познания чувственного мира (Erfahrungserkenntnis) и придает им некоторое единство: без причинности не бывает ни одного самого заурядного знания... Я думаю, что вопрос "почему" относится не к сверхчувственной причине, а к связи одного восприятия с другими. Но если через этот вопрос я ищу сверхчувственную причину, то я применяю рассудок трансцендентным образом»¹³⁹. Как можно заметить, Шопенгауэр строит свою аргументацию в согласии с кантовской критикой чистого разума. Предметы даются с помощью чувственности, рассудком они мыслятся, вещи и их отношения познаются исключительно через категории, в том числе, через категорию причинности, которая вечно требует «почему» вещей и это является неизбежной судьбой рассудка до тех пор, пока он останавливается на познании многообразного содержания чувственного созерцания. Познанные причины не могут быть сверхчувственными, так как познаются с помощью априорного закона причинности. Законы, которые абстрагируются из отношений вещей, также не являются таковыми, ибо представляют собой только абстрагирование отношений, создаваемых рассудком. В данном фрагменте обращает на себя внимание, что теория интеллектуального восприятия еще не разработана Шопенгауэром, хотя и отчасти используется, ведь он утверждает, что любое чувственное познание не

¹³⁹ Там же S. 21.

обходится без категории причинности, а значит любое чувственное познание невозможно без категории, стало быть, чистая чувственность не является условием данности предметов рассудку¹⁴⁰. Но Шопенгауэр в данном фрагменте не развивает свою концепцию, всецело приписывая её Канту. Интересно, что Шопенгауэр все же не отрицает существование сверхчувственной причины, он лишь указывает на невозможность ее познания с помощью рассудка, который познает исключительно отношения вещей.

Заинтересованность Шопенгауэра в осмыслении данной проблематики, можно заметить также в том, что он в своих размышлениях пытается предугадать ход мыслей Фихте, и вывести следствия из уже принятых оснований. И так, так как любой закон является лишь абстрагированием отношений чувственности, то и закон тяготения это всего лишь абстрагирование некоторых отношений в чувственном созерцании, и потому он не может быть сверхчувственным законом, но Фихте спешит вперед и уже в следующих репликах говорит: «Закон тяготения это сверхчувственный, духовный и непосредственно божественный закон, хотя и находится в самом низу ряда, как и каждая сила».¹⁴¹ Таким образом, у Фихте смешиваются сверхчувственное, духовное и божественное, в сущности, помещаясь в сферу познания разума. Для романтика-дуалиста это просто невозможно. Но молодой философ всё же извлечет из этих лекций положительный урок. Шопенгауэр соглашается с Фихте, что за каждой цепью природных причин стоит сверхчувственная сила, но эта сила не должна входить в ряды причин и становится безусловным, финальным положением в их ряду, который по своему существу не предполагает ничего необусловленного. Если мы признаем ее «сверхчувственность» или безусловность, то мы признаем также и то, что она не является причиной. Однако Шопенгауэр еще не может выразить и объяснить, какие могут существовать отношения между Силой и порожденным ею предметом за пределами причинно-следственных отношений. Для Фихте

¹⁴⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Харвест. 2011. С. 665.

¹⁴¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 21.

наука – это познание сверхчувственного. Шопенгауэр же последовательно отстаивает точку зрения, согласно которой наука остается в пределах только чувственного¹⁴². И если для Фихте обыденное противопоставляется научному, то для Шопенгауэра наука является лишь увеличенной степенью обыденного. Фихте теперь переходит к новому понятию, на которое исследователи обращали внимание неоднократно: Вспышка очевидности (*Blitz der Evidenz*). Согласно Фихте¹⁴³, так как наука это область сверхчувственных причин, а мы (разумные существа) рождаемся в мире хаотичных явлений чувственного мира, то каждый должен, совершив над собой усилие, перейти из мира видимости (*Chaotisch Erscheinungen*) в мир сверхчувственных причин, обретя первое научное познание, которое должно, подобно вспышке очевидности, осветить его душу в одно мгновение, доставив сознание непогрешимой истинности собственных суждений¹⁴⁴. Вспышка очевидности также является подлинным критерием истинности гипотезы (*eigentliche Kriterium der Wahrheit*). Фихте утверждает, что опыт неисчерпаем, а ряд восприятий всегда является неполным (*nie vollständig*), поэтому всякая гипотеза заимствует свою силу не из схватывания всех возможных отношений вещей, но именно из вспышки очевидности, некоторой интуиции возможных отношений, в которых находятся вещи. И хотя Шопенгауэр признает существование этой вспышки очевидности, он кардинально не согласен с содержанием самого понятия, которое в него вкладывает Фихте. Логика подобного подхода к фихтевской философии проста – Шопенгауэр не пытается понять самого Фихте и поэтому позволяет себе его исправлять в выражениях вида: подобное явление существует, но оно существует иначе. Однако, отметим, что объяснение Шопенгауэра в корне изменяет смысл понятия, так как способ существования описываемого явления оказывается иным. В момент лекций Шопенгауэра не интересует философия Фихте сама по себе, но ее отношение к истине, при этом сам Шопенгауэр также

¹⁴² Там же S. 24.

¹⁴³ Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. М. АСТ. 2000. С. 120.

¹⁴⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 23-24.

a priori полагает, что Фихте стремится к истине, а значит его замечания уместны. Шопенгауэр утверждает, что *вспышка очевидности* не может выступать критерием истинности, так как совершенно неясно, почему тогда определенные теории получают всеобщие одобрение научного сообщества, а другие нет? Означает ли это, что все ученые испытывают одну и ту же вспышку очевидности, пока не придет другой, который этой вспышки не испытал и опровергнет существующую теорию? Данная иллюстрация является лишь частным случаем общего и основного контраргумента против вспышки очевидности. Согласно Шопенгауэру, который пытается довести суждения Фихте до их логического завершения, вспышка очевидности не способна произвести сверхчувственное знание, то есть не позволяет нам судить о вещах в себе. В дальнейшем, Шопенгауэр даже не будет использовать это понятие для обозначения интуиции, которая способна схватывать причинные ряды в соответствии с законом достаточного основания, не смотря на содержательное сходство этих понятий¹⁴⁵. Заметим, что Шопенгауэр следует уже не за Фихте, а за своими собственными маргиналиями к предыдущим лекциям, развивая их логику. «Любое знание в границах опыта является чувственно обусловленным», - записывает Шопенгауэр. И, отыскивая причину какого-либо явления, мы всегда сталкиваемся с новым почему и снова обращаемся к поиску причины, и единственная истина, к которой мы можем прийти на пути этого познания, заключается в осознании, что никакой последней и твердой истины в опыте не существует¹⁴⁶. Шопенгауэр в данных рассуждениях вновь опирается на Канта, «показавшего ничтожность времени и пространства», именно из этого фрагмента мы также узнаем, что эпитет «самоубийца рассудка», относимый к Канту, является положительной, а не отрицательной характеристикой. Но чем же, в

¹⁴⁵ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6. М. Терра — Книжный клуб; Республика. 1999. С. 124.

¹⁴⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 23.

таком случае, для Шопенгауэра является вспышка очевидности, если не «молниеносным» схватыванием связей в опыте?

Такая вспышка очевидности, действительно, существует, но только там, где открывается царство истинного знания, превышающего всякий опыт. Наступает мгновение, когда весь мир явлений исчезает, затмеваемый Я, которое осознает собственную реальность и реальность сверхчувственного мира; тогда загорается свет и игра теней исчезает. Подобный момент может наступить для немногих, истинных философов...лишь немногие действительно вдохновлены Богом.¹⁴⁷

«Вдохновенность Богом» отождествляется Шопенгауэром с философским отчуждением от мира, что является «признаком» истинного философа. В конспектах лекций о фактах сознания, мы также находим примечательный в этой связи комментарий Шопенгауэра. Фихте пытается объяснить слушателям, что за обыденным восприятием следует более высокая степень рефлексии, которая связывает все отдельные восприятия, данная степень называется восприятием восприятия. При этом тот мыслитель, который не возвышается до восприятия восприятия, не может быть назван философом¹⁴⁸. В комментарии мы встречаем возражение Шопенгауэра. Понятие *мир* характеризуется им в качестве тотальности возможных предметов восприятия, с помощью которого обыденное сознание связывает предметы, фихтевское рассудочное понятие, восприятие восприятия, в сущности, также не расширяет нашего познания, являясь пустым понятием без содержания. Сосредоточенность, рефлексия, то есть увеличение степени интенсивности нашего познания всей тотальности возможных предметов не выводит нас из круга явлений, как выразил эту мысль Сафрански: «Таким путем нельзя вырваться за пределы имманентности»¹⁴⁹. Шопенгауэр пока не критикует Фихте,

¹⁴⁷ Там же S. 24.

¹⁴⁸ Там же S. 30.

¹⁴⁹ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбад Интерэктив. 2014. С. 206.

но старается его поправлять: «Мне кажется, Фихте хочет сказать следующее...Состояние абсолютной сосредоточенности[...]независимое от восприятия и не данное посредством него сознание[...] является источником философского отчуждения от мира»¹⁵⁰.

Однако Шопенгауэр пытается отыскать познание за пределами рефлексии, от рефлексии независимое, поэтому я нахожу проблематичными исследования, который пытаются свести термин лучшее сознание к термину абсолютная сосредоточенность¹⁵¹. Шопенгауэр очень строго проводил различие между восприятием восприятия и философским отчуждением, которым обладают лишь истинные философы, и потому противопоставил Фихте и Платона. Восприятие восприятия, равно, как и абсолютная сосредоточенность, станет для Шопенгауэра не высшей формой рефлексии, а низшей, которая рефлексиирует не над жизнью, а над философской системой жизни. Восприятие не мира, и даже не собственного восприятия, но восприятие восприятия кантовской философии приводит к еще большему непониманию между Шопенгауэром и Фихте. В третьей лекции Фихте, по-видимому, определяет восприятие пространства, при этом Шопенгауэр возмущается – Почему Фихте не обращается к Канту? Каким образом возможно разделить пространство и воспринимать его по частям? «Я не понимаю, почему бы ему не представить великое открытие Канта по-своему, тем более что он не отрицает его, не показывает, где в нем недостаток, не дает вместо него лучшего или даже сколько-нибудь полезного объяснения, даже такого, которое говорит то же самое»¹⁵². К пятой лекции противоречия только усиливаются. Когда Фихте утверждает, что с помощью саморефлексии достигается просветление сознания, которое ведет к уничтожению бытия¹⁵³,

¹⁵⁰ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 31.

¹⁵¹ Koßler M. Der Gipfel der Aufklärung. Aufklärung und Besonnenheit beim jungen Schopenhauer // Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft. Berlin. 2006. S. 207–216.; Novembre A. Schopenhauers Verständnis der Fichteschen "absoluten Besonnenheit" // Schopenhauer-Jahrbuch. № 92. 2012. S. 53-65.

¹⁵² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 33.

¹⁵³ Там же S. 36-37.

Шопенгауэр записывает: «Всё сказанное представляется мне очень темным»¹⁵⁴. В конце концов, лекции Фихте пробуждают у Шопенгауэра желание приставить в груди лектора пистолет¹⁵⁵.

Изучение Фихте не ограничивалось для Шопенгауэра исключительно лекциями, имело место и старательное чтение философских трудов берлинского профессора. В этой связи, особое место занимает Учение о нравах. В нескольких отрывках из своих записных книжек 1811/12 годов Шопенгауэр возражает против концепции "интеллектуального восприятия" Фихте и Шеллинга, согласно которой самопознание субъекта вообще невозможно: "То, что субъект никогда не может стать объектом для самого себя, следует из той простой истины, что тогда не останется ничего, для чего этот объект [субъект] был бы объектом"¹⁵⁶. Поэтому следует сказать: "Субъект не узнает себя"¹⁵⁷. Эти утверждения основаны на предпосылке, что "понятие субъекта [...] имеет только одну характеристику, а именно то, что он воспринимает объекты"¹⁵⁸, т.е. субъект является только воспринимающим или познающим. Если бы субъект был только чем-то познающим, то его самопознание заключалось бы в том, что он осознавал бы себя как познающего. Но Шопенгауэр в труде Фихте смог найти вторую "характеристику" субъекта: Волю. Эта теорема гласит: "Я нахожу себя, как себя, только желающим"¹⁵⁹. Из глоссы Шопенгауэра к этому произведению ясно¹⁶⁰, что для него это было большим открытием. Ведь он смог найти у Фихте ответ на вопрос, который он сам выдвинул против Фихте и Шеллинга, упрекая их в невозможности исчерпания сущности человека одним лишь познанием. Если субъект является одновременно познающим и желающим, его самопознание больше не является противоречием: субъект, как желающий, может, тем не менее, "стать объектом" для себя как познающего. Исследователи также

¹⁵⁴ Там же

¹⁵⁵ Там же S. 64.

¹⁵⁶ Там же S. 335.

¹⁵⁷ Там же S. 336.

¹⁵⁸ Там же S. 332.

¹⁵⁹ Там же S. 347-352.

¹⁶⁰ Там же S. 348.

отмечают¹⁶¹, что многие отрывки, касающиеся воли в Диссертации Шопенгауэра почти дословно соответствует отрывкам из «Системы нравоучения» Фихте¹⁶².

Фихте оказал на Шопенгауэра существенное влияние в плане переосмысления своего дуализма в терминах трансцендентальной философии, хотя это влияние лишь негативно, так как Шопенгауэр слишком часто обращается к Канту. Тем не менее, проблема причинности, как я полагаю, невозможность разрешить ее в рамках имманентной философии и догматизма, становится для Шопенгауэра ключевой темой, так как не разрешив ее, невозможно прорваться к познанию трансцендентного. Кроме того, для Шопенгауэра открывается *Воление* и желающая сторона субъекта как существенная составляющая природы человека. До сего момента Шопенгауэр не конкретизировал эмпирическую и сверхчувственную природу, останавливаясь либо на романтическом дуализме, либо на анализе познания, но воля, в сущности, оставалась за пределами его размышлений до тех пор, пока он не приступил к изучению этики Фихте и Канта. Нельзя также упускать из виду, что в рамках полемики с Фихте Шопенгауэр в одном из фрагментов отождествляет понятие воли и понятие вещи в себе «акт воли, подобно вещи в себе, возвышается над всяким временем». Однако стоит обратить внимание, что данный фрагмент начинается, традиционно, с обращения к Канту¹⁶³. В самом деле, ведь по словам Шопенгауэра именно Кант указал на то, что поступки (то есть акты воли) относятся к миру вещей в себе. Однако развитие подобного суждения в рамках ранней философии автора не происходит. Акты воли рассматриваются Шопенгауэром до 1814 года в большей степени в контексте причинно-следственных отношений¹⁶⁴. Из данного фрагмента следует, что Шопенгауэр еще уточнял для себя отношения воли к вещи в себе, ибо не всякий акт воли может

¹⁶¹ Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Hrsgg. von Daniel Schubbe, Matthias Kofler. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart/Weimar 2014. S. 247.

¹⁶² Там же.

¹⁶³ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 56.

¹⁶⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Fruhe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 33.

выступать в качестве мотива к моральному поступку. Тем более, остается неясным: каким образом на данном этапе соотносить волю и Лучшее сознание? С другой стороны, отождествление воли и вещи в себе выглядит достаточно странно, если обратить внимание, что в конспектах о системе нравственности Шопенгауэр говорит, что чисто моральный мотив уничтожает меня как желающего, ибо его закон «никогда более не желать». Можно предположить, что отношения лучшего сознания и воли строились именно в этом ключе – лучшее сознание уничтожало желание и не оставляло ему места в качестве одной из характеристик эмпирического, то есть не смотря на то, что акт воли подобен вещи в себе. Отождествление воли и вещи в себе Шопенгауэр осуществил гораздо позднее, уже на исходе своей ранней философии и метафизики Лучшего сознания¹⁶⁵. Но даже несмотря на то, что Шопенгауэр не только подмечает сущность человека в качестве волящего, воление и желание понимается им во многом через Канта, и еще не онтологизируется. Сверхчувственная свобода умопостигаемого характера и воля не отождествляются Шопенгауэром, поэтому свободой воли является свобода «нежелания». Прекращение «самоволия» и бытия «желающим» является, в сущности, проявлением свободы¹⁶⁶, которая является последним основанием моих поступков¹⁶⁷. Постулирование свободы в качестве силы моих поступков в начале чтения учения о нравах Фихте не теряет своей силы после прочтения о желающей стороне субъекта, но, наоборот, укрепляет ее. Поэтому не стоит преувеличивать событие знакомства Шопенгауэра с волей в данном контексте. Известная онтология воли не развивается и даже не начинается здесь, хотя, несомненно, играет большую роль при написании диссертации.

Возвращаясь к проблеме влияния романтизма вспомним, что Фридрих Шлегель считал философию Фихте одним из трех ключевых явлений эпохи

¹⁶⁵ Там же S. 330.

¹⁶⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 349.

¹⁶⁷ Там же S. 347-348.

романтизма. Сам Шопенгауэр, наряду со всей критикой, столь высоко оценивал учение о Я (Ich-Lehre), что приводил его в одном ряду с истинным христианством, учением об экстазе и теософией¹⁶⁸. Противоречие между критикой и благоговением Шопенгауэра разрешается в том, что Шопенгауэр, скорее, видел в учении о Я некоторый общий романтический принцип – принцип абсолютной свободы. Шопенгауэр был восхищен самим принципом превознесения Я, но он не мог разделить с Фихте спекулятивную путаницу в выведении не-я из Я¹⁶⁹ и попытку преодоления дуализма подлинного бытия и бытия становления, то есть упразднения единственного основания для утверждения онтологического дуализма Я и не Я, поэтому Шопенгауэр и не принимает Фихтеанского способа рассуждения и дедукции. Методологическое расхождение Шопенгауэра с Фихте можно проиллюстрировать на примере попытки Фихте преодоления независимого от Я бытия, которое он пытается свести к деятельности самого Я через понятие воображения. Вспомним, каким образом Фихте устраняет существование независимого от Я бытия, которое воздействует на Я, когда оно неактивно? Взаимосмена действия и страдания должна выводиться из самого Я. Именно продуктивная способность воображения и есть независимая деятельность, которая определяет взаимосмену действия-страдания и сама в свою очередь определяется этой взаимосменой. Действие полагает свою противоположность и ею ограничивает себя. Но чтобы это могло протекать в одном и том же Я, единство Я обеспечивается независимой деятельностью. Обоюдное определение независимой деятельности и взаимосмены есть взаимное определение конечной и бесконечной деятельности Я: «Это взаимосмена Я в себе и с самим собой, в которой оно одновременно полагает себя конечным и бесконечным, – взаимосмена, которая состоит как бы в некотором борении с самим собою и таким образом воспроизводит себя самое тем, что Я хочет объединить несоединимое, - то пытается принять бесконечное в форму конечного, то, будучи оттеснено назад, снова полагает его вне конечного

¹⁶⁸ Там же S. 304.

¹⁶⁹ Ср. с S. 369.

и в тот же самый момент опять старается уловить его в форму конечного, - это взаимосмена есть способность силы воображения»¹⁷⁰. Таким образом, в философии Фихте, Воображение – это колебание Я между требованием синтезировать противоположности и невозможностью это сделать. Подобное раздвоение Я также характерно для философии Шопенгауэра, и выражается в существовании временного и вечного сознания, которые не могут упразднить друг друга, а человек вынужден всегда находиться либо всецело в одном сознании, либо всецело в другом. Однако для Фихте это вопрос трансцендентальной аналитики познавательных способностей, а для Шопенгауэра это вопрос экзистенциальный: каким образом существует не-Я и Я? При этом для Шопенгауэра, в отличие от Фихте, не характерны попытки преодоления существующего дуализма. Однако само развитие рассуждения Фихте также имеет сходство с развитием мысли Шопенгауэра, ведь для Фихте продукт воображения, то есть теория, перестают иметь онтологическое значение, перестают относиться к бытию, являясь лишь продуктами интеллектуальной деятельности: «Нигде нет ничего постоянного, ни вне меня, ни во мне, есть только непрерывная смена. Я нигде не знаю никакого бытия...Есть образы: это единственное, что существует...Я сам один из этих образов...Вся реальность превращается в чудесную грезу, без жизни, о которой грезят, без духа, который грезит»¹⁷¹. Однако для раннего Шопенгауэра было характерно подчеркивание реальности действительного мира, его активного воздействия на человека и невозможности его упразднения, при этом его трансцендентальная идеальность не отрицается. В духе ранней философии Шопенгауэра вернее было бы сказать: его онтологическая относительность не отрицается, так как наряду с ним существует бытие другого порядка.

В данном параграфе, я пытался показать, как Шопенгауэр воспринимал Фихте, не пытаясь выводить влияние Фихте из его философии самой по себе, для

¹⁷⁰ Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М. Наука. 1990. С. 44.

¹⁷¹ Там же.

нас было важным именно каким Шопенгауэра видел Фихте, а не каким он являлся для себя или для других философов, поэтому основным материалом выступили не философские работы Фихте, а фрагментарные маргиналии Шопенгауэра и конспекты лекций. В сравнительных исследованиях мы не должны упускать из виду перспективу анализируемого автора, в значении его понимания. Действительно, с философией Фихте мы можем провести множество продуктивных аналогий созвучных философии Шопенгауэра, как это делали еще неокантианцы¹⁷². Однако данные идеи не подвергались развитию, не осмыслялись Шопенгауэром. К примеру, выделяемые Деккером или Цоллером аналогии¹⁷³ учения Шопенгауэра о воли с производением Фихте «о назначении человека», не смотря на их продуктивность и демонстрацию определенной морфологической идентичности, однако вынуждают нас не только предположить, вслед за Цоллером, что Шопенгауэр уничтожил свой экземпляр книги (чтобы скрыть факт знакомства с ней), но и приписать Шопенгауэру замысел работы «Мир как воля и представление», потому что именно с этим производением данное влияние связывают. В самом деле, большинство работ проводит аналогии именно с приведенным производением, к философским записям в дневнике рассматриваемого периода упомянутое влияние Фихте не относится, ровно как и к тому, что я называю ранней философией Шопенгауэра. Для нас важно обозначить, что влияние Фихте на раннюю философию Шопенгауэра выражается в возросшей интеграции дуализма Шопенгауэра в термины трансцендентальной философии: гениальное и обыденное познание понимаются в терминах эмпирического познания и познания вещей в себе, рефлексия и интуиция отождествляются с научным познанием на «поверхности явлений», прорыв в трансцендентное – с познанием вещей в себе, термин лучшее сознание восходит к терминологии Фихте «Высокое сознание», «Высокая

¹⁷² Фишер К. От Канта до Фихте. М. URSS: ЛЕНАНД. 2016. С. 131.

¹⁷³ Decher F. Schopenhauer und Fichtes Schrift »Die Bestimmung des Menschen« // Schopenhauer-Jahrbuch. № 71. 1990. S. 45–67.; Zoller G.K. Ursprung von Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung in Fichtes Wissenschaftslehre 1812 und System des Sittenlehre // Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausgang vom Deutschen Idealismus. Hrsgg. V. Lore Huhn. Würzburg: Ergon. 2006. 372 s.

сосредоточенность», «Абсолютная сосредоточенность», тем не менее, содержание сформулированного Шопенгауэром понятия, кардинально отличается от приведенных дефиниций Фихте. Несомненно, основной темой для Шопенгауэра в этом контексте стала проблема определения трансцендентного, которая решалась в рамках дуализма, предполагавшего два типа философствования. Первый – оставался в рамках науки и был направлен на познание связей наших представлений, второй – направлялся в глубину явления на познание сущности. Однако философия Фихте всё же не смогла предложить Шопенгауэру нужного языка для выражения этой проблемы, она продолжала пребывать в рамках кантианской парадигмы, а значит всё еще не могла быть обращена на вещи в себе, на лучшее сознание.

1.4. Воздействие идей Ф.В. Й. Шеллинга. Прорыв в трансцендентное. Абсолют и интеллектуальное созерцание

В небольшой заметке Шопенгауэра «По поводу Канта» одним из источников богословия (собственно, и философии) является непостижимое, выразителями которого являются практический разум Канта, истинное христианство, философия Я и визионерство (*der Schwärmerei*)¹⁷⁴. По контексту очевидно, что Шопенгауэр превозносит приведенные источники откровения божественного¹⁷⁵. При этом необходимо отметить, что Шопенгауэр, упоминая Философию Я, имеет в виду не только Фихте (а может и не столько), но и

¹⁷⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 304.

¹⁷⁵ Примечательно, что в данном фрагменте Шопенгауэр разделяет непостижимое как таковое и трансцендентальные идеи, то есть вопросы, которые теоретический разум ставит перед познанием, и которые также являются источниками богословия. То есть непостижимое имеет онтологический статус и характер воздействия, находясь за пределами рациональной сферы.

Шеллинга¹⁷⁶, так как именно у последнего мы встречаем наиболее близкую раннему Шопенгауэру философскую архитектонику, по крайней мере, приблизительные ее образцы. Неслучайны поэтому проведенные А.С. Саттар сравнительные перспективы, посвященные методу философии¹⁷⁷. В самом деле, формулировка Шеллинга о задачах философии из лекций о методе университетского образования была очень близка взглядам Шопенгауэра: «Можно, пожалуй, сказать, что изучать такую философию хуже, чем не знать вообще никакой. Изначальная задача всякой философии именно в том и состоит, чтобы через факты сознания выйти к чему-то такому, что является абсолютным в себе самом; выдавать же за такую задачу голое перечисление фактов, даже не пришло бы в голову тем, кто имеет обыкновение это делать, если бы им не предшествовала истинная философия»¹⁷⁸. Напомним, что Х. Цинт полагал¹⁷⁹, что избрание Шопенгауэром термина *лучшее сознание* связано именно с тем, что в нем подчеркивалось наличное переживание, то есть факт сознания, условно «эмпирическая составляющая», не выводимая и не сводимая к спекулятивным конструкциям. Приведенная цитата Шеллинга важна для нас не только подчеркиванием факта сознания в качестве основания познания, но противопоставлением обыденного рассудка и истинной философии. Именно из этого сочинения Шопенгауэр усваивает, что философия есть наука об идеях, как единствах, находящихся в основаниях всего, каждое из которых содержит равную абсолютность¹⁸⁰. Подобные противопоставления были крайне характерны для Шопенгауэра этого периода. Противопоставление в этом контексте Платона и Аристотеля, которые олицетворяли для него два основных типа философов, имели общее место: «Божественный Платон неизменно стремится к единству и подлинной (*ergrundender*) глубине, все вещи для него –

¹⁷⁶ Здесь подразумевается раннее сочинение Шеллинга «О Я как принципе философии», которое было знакомо Шопенгауэру.

¹⁷⁷ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 58-59.

¹⁷⁸ Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования. СПб. Издательский дом «Мир». 2009. С. 55.

¹⁷⁹ Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewusstseins. // Schopenhauer-Jahrbuch. №10. 1921. S. 3-45.

¹⁸⁰ Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования. СПб. Издательский дом «Мир». 2009. С. 66.

лишь знаки, через которые прочитываются божественные идеи. Аристотель, напротив, всегда остается на поверхности (*auf der Oberfläche*), он бесконечно перечисляет, классифицирует и разделяет вещи, опираясь на произвольное рассудочное понятие; не понимая и не обнаруживая истинной глубины, он больше имеет дело со словами, чем с вещами»¹⁸¹. Противопоставление двух способов познания мира (и отношения к миру) станут для юного Шопенгауэра парадигмальными и зафиксированы, в конце концов, в противопоставлении разумного и гениального познания. Метафора «поверхности» станет для философа ключевой для обозначения познания на пути закона достаточного основания. Философия, которая только оперирует разными концепциями, станет для Шопенгауэра вечным противником, а переживание подлинной глубины станет целью его философии, к которой он должен будет подвести читателя. Приведем более поздний фрагмент для прояснения мысли Шопенгауэра: «Всех философов можно разделить следующим образом: 1) кто из разнородных и противоречивых фактов жизни пытается создать синкретичное целое, в котором божественное перемешивается с низменным[...]2) кто приписывает реальность и победу только божественному, во главе чьей стоит Платон, совершенным выражением этой идеи будет истинный критицизм»¹⁸². Отметим, что характер данных фрагментов демонстрирует, что рассудочный или разумный способ познания не является менее совершенным по отношению к познанию идей. Здесь сохраняется дуализм Шопенгауэра, рассудочное познание – это особый способ отношения к миру, характерный для сознания эмпирического, отнюдь не случайно Шопенгауэр упоминает здесь истинный критицизм, в задачи которого входит углубление онтологического дуализма (см. 1.5). В данных фрагментах отражается не просто влияние Шеллинга, но уже заключена специфика философии раннего Шопенгауэра. Не случайно в приведенном фрагменте мы обнаруживаем отсылку к произведению Л. Тика «Путешествие за хорошим

¹⁸¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 12.

¹⁸² Там же S. 37

вкусом», в котором Шопенгауэр видел аллегория борьбы рассудка и гения, в котором чистая божественная поэзия противопоставляется рассудочному познанию филистера. При этом гений и его поэзия остаются принципиально непознаваемы для рассудка, а значит необъяснимы, что говорит о том, что Шопенгауэр всё же проблематизировал положение философии по отношению к наукам. Об этом говорит и упоминаемая концепция «истинного критицизма», которая должна была подчеркивать дуализм, а не упразднить его за счет обнаружения «первоначальных знаний» и «первоначальных фактов». Одним из выражений двойственного способа познания стало разделение Шопенгауэром догматизма и критицизма, отнюдь не случайно, что самые лестные комплименты в адрес Шеллинга мы находим именно на полях к письмам о догматизме и критицизме. Шопенгауэр оперировал и этими обозначениями для подчеркивания обсуждаемой бинарной оппозиции: «Критицизм — это попытка пробуждения от грез жизни, а догматизм, напротив, - лишь гораздо более сильное усыпление. Тот факт, что многие представители других искусств, ревностно выступают против философии, объясняется тем, что они знают природу догматизма, в то время как критицизм, в силу своей сложности, им совершенно неизвестен»¹⁸³. В 31 и 32 фрагментах Шопенгауэр обозначает специфику истинного критицизма, противопоставляя его идеям Шеллинга, как их понимал сам Шопенгауэр: «Кант показал, что религиозные истины и недостижимы, и непроверяемы для рассудка. Фихте и Шеллинг попирают ногами объявленный несостоятельным рассудок; они видят, что божественное доступно человеку лишь с помощью других способностей (*andere Fähigkeiten zugänglich*): и вот они возвещают откровение в созерцании без всякого на то основания и не обращают внимания на то, что учение их противоречит основным законам рассудка»¹⁸⁴. Однако, согласно убеждению Шопенгауэра, божественное открывается человеку свыше всякого рассудка (*das Göttliche das, über allen Verstand, dem Menschen sich offenbart*), и потому достичь его с помощью рассудка невозможно, а попытки

¹⁸³ Там же S. 39, 74.

¹⁸⁴ Там же S. 21.

осуществить это, собственно, и представляют из себя догматизм. Критика Канта Шеллингом, исходящая из положения, что Кант осмыслял сознание как рефлексирующее над собственными актами, то есть исключительно как эмпирически обусловленное Я, а также не Я, в синтезе с Я¹⁸⁵, представлялась Шопенгауэру совершенно непоследовательной. Предположение о существовании абсолютного Я, обуславливающего собой Я эмпирическое, и дедуцируемое с помощью категорий рассудка представляется Шопенгауэру абсурдным. Поэтому Шопенгауэр ставит перед истинным критицизмом задачу обнаружить сверхчувственное не с помощью рассудка, но для рассудка, не повредив его законам¹⁸⁶, речь идет как будто о простой демонстрации. При этом уже в следующем фрагменте Шопенгауэр допускает силы, благодаря которым обнаруживается сверхчувственное: «Чувственный и сверхчувственный мир отделены друг от друга, они не являются континуумом. Разум видит, что там, где [догматики] пытались установить связь, её быть не может. Тем не менее, человек познает сверхчувственное с помощью других способностей (durch andere Kräfte). Это разделяет чувственный и сверхчувственный мир: показывает, что они не являются континуумом¹⁸⁷». На самом деле, мы вынуждены констатировать, что именно рассуждения Шеллинга об эмпирически обусловленном Я, то есть об обусловленном эмпирическом сознании стали основным импульсом для Шопенгауэра в доказательстве трансцендентальной видимости подобной постановки проблемы. Ведь он не единожды подчеркивал «бессмысленность» вопроса о причине самого эмпирического сознания, потому что для него важно было обозначить невозможность возведения эмпирического к безусловному, бессмысленность, с точки зрения рассудка, подобного вопроса о причине, или о безусловном, самого эмпирического сознания, для того чтобы навсегда оставить его в рамках мира как становления, в рамках познания исключительно

¹⁸⁵ Резвых П.В. Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного. Режим доступа:

<https://cyberleninka.ru/article/n/ranniy-shelling-i-kant-poiski-bezuslovnogo/viewer>. (дата обращения 09.11.2023).

¹⁸⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818).

Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 21.

¹⁸⁷ Там же S. 21-22.

отношений вещей, а не их сущности. В самом деле, в достаточно позднем фрагменте уже 1814 года, Шопенгауэр запишет в своем дневнике, что одной собирается представить учение Шеллинга об абсолютном Я в чистом виде, чтобы продемонстрировать подлинные «основания» бесконечности субъекта и объекта¹⁸⁸, по-видимому, свою задачу Шопенгауэр видел в том, чтобы освободить дедукцию абсолютного Я от эмпирических вопросов, связывая саму концепцию с отражением искомого высшего сознания. Таким образом, если Шеллинг полагал, что в критике Канта абсолютное Я лишь всюду предполагается и завершение системы кёнигсбергского мыслителя заключается в том, чтобы провозгласить, наконец, более высокие принципы, то Шопенгауэр, напротив, намеревался продемонстрировать, что в пределах рассудка не существует никакой возможности выхода за пределы рефлексивного Я. Тем не менее, приведенное выше предположение Шопенгауэра, высказанное с определенной уверенностью, о существовании «других сил» для познания сверхчувственного, вынуждают его обратиться с пристальным вниманием к концепции интеллектуального созерцания и понятию Абсолют.

Само понятие «интеллектуальное созерцание» обозначает гипотетическую способность познания вещей в себе, способность познания за пределами рассудка, разума и чувственности. Нужно признать, что Шопенгауэр действительно отнесся к понятию «интеллектуальное созерцание» с сильнейшей симпатией, так как оно наиболее полным образом отражало на философском языке его стремление к познанию божественного: «Интеллектуальное созерцание возникает тогда, когда мы перестаем быть объектом для самих себя, когда созерцающее Я, замкнувшись в себе, становится тождественным созерцаемому Я. В этот момент созерцания для нас исчезают время и длительность: не мы находимся во времени – или скорее не время, а чистая абсолютная вечность – находится в нас. Не мы растворились в созерцании

¹⁸⁸ Там же S. 140-142

объективного мира, а мир растворился в нашем созерцании»¹⁸⁹. В этом фрагменте мы видим все интимные чаяния души юного философа: упразднение времени (самое главное!) и тождество субъекта и объекта (упразднение эмпирического созерцания). Именно интеллектуальное созерцание дает человеку, согласно Шопенгауэру, первое постижение единого во многом, то есть позволяет преодолеть рассудочное познание: «Это единство можно постичь только через интеллектуальное созерцание, поскольку оно, соответственно, выше всякого рассудка, поскольку нарушает закон тождества и противоречия, также как некогда учение о триединстве»¹⁹⁰. Таким образом, интеллектуальное созерцание претендовало на основное орудие истинного критицизма, противопоставленного догматизму, оперирующему исключительно рассудком. Другие характеристики интеллектуального созерцания Шеллинга еще больше раскрывают перед нами природу лучшего сознания: «Должно существовать некое абсолютное состояние, в котором мы, наличествуя только для самих себя, довлея только самим себе, не нуждаясь в объективном мире и именно поэтому свободные от его границ, живем высшей жизнью [...]. Они чувствовали, что их *лучшее* Я беспрестанно стремится к этому состоянию, никогда полностью не достигая его. Они мыслили это состояние как постоянную цель, достигнуть которое требует то *лучшее*, что в них есть»¹⁹¹. Конечно, это не столь значительные свидетельства, но Шеллинг не впервые употребляет не безразличный для Шопенгауэра предикат «*лучший*»: *лучшее я, лучшее, что в нас есть, лучший гений*, чье познание направлено на познание целого в противовес мелким обыденным интересам¹⁹². При чем во всех случаях *лучшее* связано с преодолением и противопоставлением эмпирическому. При чем *лучшее* в данном контексте у Шеллинга ускользало от объективирования, что соответствовало духу раннего Шопенгауэра: интеллектуальное созерцание не должно

¹⁸⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 томах. М. Мысль. 1987-1989. Т1 С. 68-69.

¹⁹⁰ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 26.

¹⁹¹ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 томах. М. Мысль. 1987-1989. Т1 С. 70.

¹⁹² Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования. СПб. Издательский дом «Мир». 2009. С. 6.

приниматься за созерцание объекта вне себя. Удивительно, но Шопенгауэру не могли быть не созвучными некоторые аспекты критики визионерства и философов, приводимые в этом же месте Шеллингом. Историческое объяснение как попытка продемонстрировать переход от абсолютного к обусловленному¹⁹³ станет для Шопенгауэра, с одной стороны, объяснительным способом для разума, который познает лишь исторические отношения¹⁹⁴, с другой, метафора грехопадения станет единственным способом объяснения отношений между лучшим и эмпирическим сознанием¹⁹⁵. Даже опыт осмысления смерти, описываемый Шеллингом в примечании, становится для Шопенгауэра одним из ярчайших примеров, иллюстрирующих двойственность человеческого бытия¹⁹⁶. Если Шеллинг связывал радостную мысль о смерти с предположением о продолжении моего бытия в небытии и наслаждением этим небытием, то для Шопенгауэра наслаждение мыслью о небытии связывалось именно с философским предчувствованием абсолютного состояния, свободного от мира, наполненного высшей жизнью. Таким образом, словами Шеллинга, именно осознание абсолютной свободы нашей сущности объясняет радость, встречающую смерть, с другой стороны, именно погружение в эмпирическое сознание объясняет тот страх, что мое бытие продолжится в небытии, ибо это означало лишь бесконечное сохранение моего эмпирического без достигнутого лучшего, чего боится и сам Шопенгауэр¹⁹⁷. В этом смысле Шопенгауэру совершенно незнаком тот робкий страх, который Шеллинг испытывает перед уничтожением собственного, приписывая мечтателю и мистику подмену абсолютного объекта и божества собственным я, которое позволяет радоваться мысли поглощенности бездной божества¹⁹⁸. Радость смерти рождается именно из господства высшего сознания, при этом, конечно, она не является постоянным

¹⁹³ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 томах. М., Мысль. 1987-1989. Т1 С. 71

¹⁹⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 53-54.

¹⁹⁵ Там же S. 68, 85.

¹⁹⁶ Там же S. 53.

¹⁹⁷ Там же S. 42.

¹⁹⁸ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 томах. М., Мысль. 1987-1989. Т1 С. 69.

спутником мистика и мечтателя, покидая их в самые тяжелые мгновения жизненных испытаний, подобно священнику, покидающему преступника перед казнью.

В приведенном расхождении уже заключается трудность в интерпретации текста. В самом деле, не совсем остается ясным, что же заслуживало высшую похвалу Шопенгауэра «здесь содержится великая истина», тем более, что уже через несколько страниц Шопенгауэр называет рассуждения Шеллинга «бредовыми» и обвиняет его в том, что тот насильно заставил Канта и Платона свидетельствовать в свою пользу¹⁹⁹. Положения самого Шеллинга? Или описываемое им и критикуемое визионерство? Быть может критикуемый спинозизм? Здесь мы должны, собственно, выделять именно то, что соответствует духу учения о лучшем сознании. Дело в том, что и размышления Шеллинга, и критикуемые им положения равным образом могли вызвать восхищение Шопенгауэра, потому что он впервые встретился с ними в столь чистой и ясной форме. В самом деле, едва ли Шопенгауэр мог посчитать великой истинной критику визионерства, учитывая, что он ставил его откровения в один ряд наряду с философией Я и практическим разумом Канта. Безусловно, Шопенгауэру импонировал сам принцип визионерства, исходным пунктом которого выступало интеллектуальное созерцание, тождественным которому выступал сверхчувственный мир вне меня, и которому человек мог поручить собственное высшее сознание, мысля там бытие своего лучшего Я. Тем не менее, Шопенгауэр и соглашался с Шеллингом, видя в визионерстве лишь один из элементов догматизма, так как объективирование его в систему могло быть осуществлено на пути рассудка, однако едва ли Шопенгауэр стал бы критиковать поэтов и мистиков, избравших другие формы «объективации», высокая оценка Якоба Бёме подтверждает нашу точку зрения. Следующий фрагмент, хотя и заслужил высшую похвалу Шопенгауэра, уже содержал принципиально

¹⁹⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 221.

расхождение философов: «Нам всем присуща таинственная, чудесная способность, возвращаться от изменчивости времени к нашей внутренней сущности, освобожденной от всего того, что пришло извне, и там в форме неизменности созерцать в себе вечное. Такое созерцание есть самый глубокий внутренний опыт, от которого зависит все то, что известно нам о сверхчувственном мире, на чем основана наша вера в него. Это созерцание впервые убеждает нас, что нечто есть в подлинном смысле слова, тогда как все остальное, на что мы переносим это слово, только является»²⁰⁰. В целом, данный фрагмент действительно можно смело приводить в качестве характеристики лучшего сознания. Однако для Шопенгауэра было важно подчеркнуть спонтанность интеллектуального созерцания, в противоположность произвольности. Шопенгауэр безусловно соглашается с тем, что отличием чувственного созерцания от интеллектуального является его «неданность», оно не является непосредственно данным, но имеет свой источник в свободе. При этом сознание существования этой глубины может быть подавляемо властью объектов, от которой необходимо освободиться. Для Шопенгауэра было столь важно это последнее, словами Шеллинга: обретение свободы, победившей силу объектов²⁰¹, что он нередко бросался на Шеллинга пламенными речами, напоминая ему об императиве освобождения от мира сего: «Неужели все злодеяния и террор этого мира лишь наша фантазия? Разве его конечная цель состоит не в том, чтобы люди считали себя всецело природными существами? Разве не видишь ты духа земли на его троне? [...]Ему нужна лишь непрерывающаяся возня, неиссякаемый поток поколений без отдыха и покоя, без возможности поднять глаза к лучшему бытию»²⁰². Однако Шопенгауэру важно замечание Шеллинга о том, что даже при отсутствии усилий со стороны человека у него есть косвенный опыт интеллектуального созерцания, философ подчеркивает не свободу в качестве произвола по производству

²⁰⁰ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 томах. М.: Мысль. 1987-1989. Т1 С. 69

²⁰¹ Там же С. 68.

²⁰² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 340.

интеллектуального созерцания, но спонтанность в проявлении этого созерцания. Основным разногласием между философами стала спонтанность и произвольность, отдаление Шопенгауэра от Шеллинга лишь возросло, когда он понял, что область интеллектуального у Шеллинга есть область эмпирического сознания²⁰³. Поэтому Шопенгауэр вынужден защищать от Шеллинга фантазерство/визионерство (как олицетворение спонтанности), которое ему уже приходилось защищать от Шульце на лекциях по психологии: «Я совершенно отрицаю такое интеллектуальное созерцание, зависимое от эмпирической воли и рассудочной деятельности. При этом я не отрицаю то, что визионеры называли просветлением свыше, а Платон – восхождением к духовному солнцу, что не зависит ни от эмпирической воли, ни от интеллектуального уровня»²⁰⁴. Таким образом, Шопенгауэр пока не критикует сам принцип интеллектуального созерцания, но только его связь с произвольностью и способностями интеллекта. Согласно этому комментарию Шопенгауэра, даже внутренняя сущность гения не может быть схвачена в понятиях, ровно как и сущность его произведений. Спонтанность созерцания означала для Шопенгауэра вместе с тем и то, что визионерство не принимает самого себя за созерцание объекта вне себя, то есть не объективируют интеллектуальное созерцание, в чем и состоял упрек Шеллингу. В различном понимании значения этих понятий кроется следующее расхождение в рамках понимания сути интеллектуального созерцания. Конкретизация понятия интеллектуальное созерцание концептуально связано с пониманием природы *Абсолютного* и *Абсолюта*, на который, собственно, и направляется интеллектуальное созерцание, открывающее завесу абсолютного знания. Однако для Шопенгауэра философия не является знанием об абсолютном: «Философия – это обусловленное знание об Абсолютном. Доказательство: Если бы оно не было обусловленным, оно было бы абсолютным, а Абсолют, в соответствии с самим понятием, есть Единое, Бытие, не являющееся знанием, и не нуждающееся в знании. Там, где необходимо знание,

²⁰³ Там же S. 328.

²⁰⁴ Там же (перевод А.С. Саттар).

возникает обусловленность. Знание существует только для рассудка и разума, значит они обусловлены. Они являются способностями создания новых понятий из уже существующего. Поэтому понятие обусловлено: следовательно, оно никогда не адекватно Абсолюту. Если, следовательно, Абсолют должен быть выражен в понятии, то это может произойти только при ограничениях, которые накладываются на рассудок и разум, то есть это выражение лишь условно: таким образом, любое знание является обусловленным. Высшее знание – это знание об абсолютном (das vom Absoluten), т.е. философия: однако, согласно предыдущему, и оно, как знание, остается неизбежно обусловленным; следовательно, это обусловленное знание абсолюта»²⁰⁵. Единственно верный путь к Абсолютному Шопенгауэр видит в том, что безусловное постижение Абсолюта возможно не в качестве познания разумом, но в качестве становления Абсолютом, а не философствования о нем ²⁰⁶: «В той мере, в какой человек приближается к Абсолюту безусловно (как он может и должен), он не знает об Абсолюте, но сам является Абсолютом. Но в той мере, в какой он философствует, он этого не делает». Данное высказывание можно сравнить с положением Шеллинга: «Достигая абсолюта, все противоборствующие принципы, все противоречивые системы становятся тождественными. Тогда конечному субъекту остается только одно – уничтожить себя в качестве субъекта, чтобы посредством самоуничтожения стать тождественным этому субъекту»²⁰⁷. При этом, отметим, что отождествление интеллектуального созерцания и абсолюта также восходит к Шеллингу, ведь подобное понимание уже содержалось в характеристиках интеллектуального созерцания, хорошо знакомых Шопенгауэру: «Поскольку он созерцал в себе интеллектуальное, абсолют уже не был для него объектом. Это был опыт, допускавший двойное объяснение: либо он стал тождественным абсолюту, либо абсолют стал тождественен ему [...]. Он полагал, что тождественен абсолютному объекту и

²⁰⁵ Там же S. 316.

²⁰⁶ Там же.

²⁰⁷ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 томах. М.: Мысль. 1987-1989. Т1 С. 80

растворился в его бесконечности»²⁰⁸. Тождество объекта познания и способа познания содержалось и характеристика абсолюта, приводимых Шеллингом в «идеях к философии природы», ведь идея абсолютно идеального определялась как идеальное знание и абсолютный акт познания²⁰⁹. Таким образом, мы можем через эти определения также описывать и лучшее сознание, учитывая комментарии Шопенгауэра. В соответствии с подобным подходом лучшее сознание есть абсолютность, которая равна лишь себе самой, не зависящая от объективности или субъективности, которая не может быть ни субъектом, ни объектом. Лучшее сознание есть вечный акт познания, оно заимствует свою «форму» лишь из самого себя, сущность и «форма» в нем одно и то же, а именно равная чистая абсолютность, в нем не имеется никакого до и никакого после, никакого выхождения из самого себя и переходения к действию. Оно есть лишь лучшее сознание без дальнейшего определения, и тем не менее в этом единстве непосредственно кроется всеединство.

Мы обозначили здесь эти скудные характеристики лучшего сознания лишь для описания самого феномена и демонстрации, почему Шопенгауэра изначально привлек сам термин «интеллектуальное созерцание» и «абсолют». В этих характеристиках, как можно заметить, отсутствуют все производные от рассудочных понятий, а некоторые заключены в кавычки, которые употребляются самим Шеллингом²¹⁰, и которые, как было показано, противоречили методу Шопенгауэра. Шопенгауэру требовались способности, которые привели бы его в сверхчувственный мир, и интеллектуальное созерцание и абсолют действительно могли, на первый взгляд, помочь философу прорваться в трансцендентное. Однако разочарование последовало практически незамедлительно, хотя нужно сказать, что и восхищению всегда сопутствовал призрак сомнения, что отражается в комментариях Шопенгауэра.

²⁰⁸ Там же С. 69.

²⁰⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования. СПб. Издательский дом «Мир». 2009. С. 134.

²¹⁰ Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб. НАУКА. 1998. С. 133-140.

Для Шопенгауэра упразднение субъекта и объекта, переход к высшему способу восприятия не выступал в качестве лишь интеллектуального приема или способа аргументации, но подразумевал деятельное воплощение. К примеру, если для Шопенгауэра уничтожение субъекта было тождественным его телесной аннигиляции²¹¹, для Шеллинга оно представляло, скорее, часть акта интеллектуального созерцания или своего рода интеллектуальное ограничение. Согласно Шопенгауэру, Шеллинг не ставит вопрос о: почему мы вечно не находимся в абсолютном состоянии? – но сразу отвечает на него утвердительно: философия находится в абсолютном мире²¹². Для Шопенгауэра, однако, философия возникает именно как стремление к абсолютному: «Поэтому я философствую, движимый сознанием того, что субъект-объективность не есть мое абсолютное состояние, но состояние, от которого я жажду освобождения»²¹³. Абсолютное бытие Шеллинга, упраздняющее различие между субъектом и объектом в форме тождества, порождающее абсолютное единство, которое охватывает мир, будучи абсолютно тождественно миру, так как он не может быть его частью, не может быть его причиной, является одновременно вечным изменением переходящим в бесконечное из конечного и обратно, оставаясь вечным тождеством и абсолютным единством²¹⁴, схватывается и воспринимается именно интеллектуальным созерцанием. Словом, в понятии абсолюта снимаются все противоположности, как в интеллектуальном созерцании – все противоречия и законы логики. Шопенгауэр не может принять снятия (*Aufhebung*) закона противоречия, поэтому, когда Шеллинг просит читателя удерживать перед собой интеллектуальное созерцание чистой абсолютности, то Шопенгауэр возражает ему. Лучшее сознание не может быть удержано или схвачено в понятиях, так как абсолютное не может быть относительным, не может находиться в ряду удерживаемых мною представлений:

²¹¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 275.

²¹² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 317.

²¹³ Там же.

²¹⁴ Там же S. 318.

«Абсолют как таковой предполагается просто оторванным от этой цепи, бытием, без причины: поэтому получается, что, имея его, он исчезает: ведь рассудок устанавливает все условия, но затем отменяет одно, самое необходимое, поэтому оно рушится, как здание, у которого отнимают фундамент; ибо то, что для тела является землей, которая его поддерживает, для рассудка является вечной цепью причин и следствий»²¹⁵. Философствование в логически невозможных выражениях, согласно Шопенгауэру, является символическим освобождением от власти рассудка и эмпирического сознания, но освобождение, которое Шопенгауэр пытается обрести, есть актуальное состояние. Понятие абсолют является ключевым для «символического» освобождения, а значит становится объектом критики философа: «Я возражаю против вашего абсолюта так же, как против бога деистов: но скажите им обоим, что их понятие (абсолют и бог) так же беспочвенно, как понятие кентавра: оно есть произведение трансцендентного рассудка, возникшее оттого, что человек не захотел отделить свое высшее внутреннее существо²¹⁶ и способность от рассудка (что как раз и должен делать истинный критицизм), сделав его единственным и безусловным средством познания, полагая через него достигнуть всякого знания»²¹⁷. Несмотря на построения логически невозможных выражений и снятие законов логики, понятие абсолют оказывается произведением рассудка, которое Шопенгауэр сравнивает с абсолютной причинностью, стало быть, такая философия остается на почве догматизма и использует категории трансцендентным образом, что для Шопенгауэр является недопустимым. Таким образом, противоречивое познание, свободное от закона основания познания (от законов логики) не является познанием свободным от рассудка и эмпирического сознания: «Поэтому вся эта шеллингианская доктрина должна быть отвергнута по той же причине, что и догматика Вольфа: а именно, из-за трансцендентного использования категорий и сущности чистых чувств²¹⁸». Вместе с тем, необходимо отметить, что

²¹⁵ Там же S. 319.

²¹⁶ Внутренняя сущность для Шопенгауэра – это и есть лучшее сознание.

²¹⁷ Там же S. 328.

²¹⁸ Там же.

осмысление Шопенгауэром понятия Абсолют и абсолютных отношений стали первой попыткой осмысления отношений между лучшим и эмпирическим сознанием, Шопенгауэр поставил перед собой проблему познаваемости Лучшего сознания и его действия на нас. Так как познание абсолюта может быть осуществлено только в рамках становления абсолютом, понятия интеллектуальное созерцание и абсолют сливаются, способ познания оказывается тождественным с предметом, на который познание направлено. Лучшему сознанию действительно можно приписать некоторые характеристики интеллектуального созерцания, но также и логику познания и существования абсолютного, которую развивал Шопенгауэр. Отношения в самом лучшем сознании оказываются скрытыми и таинственными для рассудка, они могут быть выражены, например, через отношения в Святой троице, в которой три являются одним²¹⁹.

Таким образом, критику Шопенгауэра по отношению к Шеллингу можно свести к двум принципам: 1) он создает новую догматику, которую пытался преодолеть Кант, то есть остается в рамках метафизики Вольфа²²⁰, однако, оперируя уже терминологией трансцендентальной философии; 2) ему не знакомо мистическое созерцание, он не имеет опыта подлинного «откровения». Фихте Шопенгауэр противопоставляет Платона, а Шеллингу – Якоба Бёме, оба философа заслужили от Шопенгауэра исключительного звания «Божественные»: «Почему, однако, для меня невыносимы и смешны в работе Шеллинга те же самые образы, формы и выражения, которые, я с удивлением и с благоговением читаю у Якоба Бёме? Потому что я понимаю, что у Якоба Бёме в этих образах выражается признание вечной истины.... Если бы в нем действовало, то же божественное знание, которое жило в Якобе Бёме, оно нашло бы различные выражения в соответствии с его индивидуальностью²²¹». Таким образом, мы вновь возвращаемся к факту первичного опыта созерцания божественного

²¹⁹ Там же S. 327.

²²⁰ Там же S. 316-320.

²²¹ Там же S. 314.

(лучшего сознания), из которого исходят все размышления Шопенгауэра. И первые попытки прорыва к трансцендентному с помощью философии Фихте и Шеллинга, в сущности, провалились, тем не менее работа с сочинениями философов составили богатый теоретический опыт для Шопенгауэра, но философия последних теперь также носила отпечаток прежнего догматизма, который должен отступить перед истинным критицизмом, перед философией лучшего сознания.

1.5. Задачи истинного критицизма. Дуализм лучшего и эмпирического сознаний

Мы рассмотрели в предыдущих разделах влияние романтизма, Шульце, Фихте и Шеллинга на раннюю философию Шопенгауэра в контексте формирования проблематики философии лучшего сознания. Уже в берлинских лекциях Фихте и конспектах к Шеллингу термин «лучшее сознание» начинает все чаще фигурировать в мысли Шопенгауэра²²². Мы не можем пока полностью раскрыть значение этого термина и философии, поэтому, в соответствии с методом работы, в качестве предпонимания мы принимаем формулу Цинта²²³. Лучшее сознание выражает собой особый опыт мистического переживания, который выступает недогматической основой построения всех дальнейших размышлений философа, таким образом переживание (Gründerlebnis) предшествует логическому рассуждению и задает ему направление и цель²²⁴. Этот мистический опыт²²⁵ содержит в себе три основных элемента: эстетический, религиозный и этический: «Что останется от жизни, кроме ряда

²²² Hübscher A. Notizen zu Schelling // Schopenhauer-Jahrbuch. № 34. 1951-1952. S. 95-97.

²²³ Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewusstseins. // Schopenhauer-Jahrbuch. №10. 1921. S. 3-45.

²²⁴ Там же S.30

²²⁵ В духе раннего Шопенгауэра мы, конечно, должны были бы выразиться «лучший опыт».

тривиальных мыслей, если мы изыдем из нее те немногие мгновения религии, искусства и чистой любви?»²²⁶. Именно эти основные переживания подлинной религиозности, мгновений созерцания и символа самопожертвования стали фундаментом для формирования контраста между лучшим и эмпирическим сознанием. Если мы все-таки рассуждаем о Шопенгауэре в лоне романтизма (см.1.1.), то мы должны сказать, что эстетическое переживание выступало здесь первичным, эстетическое созерцание постигало то, что никогда не может быть обнаружено в обыденной действительности, так как художник творит идею. По-видимому, этот контраст составил первичное разделение между лучшим и эмпирическим.

Рассматривая влияние Шульце, Фихте и Шеллинга, мы обнаружили как основное переживание было поднято до уровня рефлексии и стало оформляться в терминах немецкого идеализма. При этом основная дуалистическая интенция мысли автора не нарушалась, и не преломлялась, но вступала в полемику с оппонентами. Даже избрание термина «сознание» для обозначения дуалистического переживания во многом связано не с терминологией Фихте в его лекциях²²⁷, но отражает именно собственный внутренний опыт. Лучшее сознание – это прежде всего переживание определенных состояний, которые Шопенгауэр пытается концептуально описать и оформить в систему рефлексии²²⁸.

Сам юный философ называл свой будущий философский проект «истинным критицизмом»²²⁹. Данное понятие связано с представлением о возможности познания сверхчувственного, которому не сможет повредить ни одна критика разума²³⁰, с одной стороны, а с другой, подобная философия

²²⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 10.

²²⁷ Novembre A. Schopenhauers Verständnis der Fichteschen "absoluten Besonnenheit" // Schopenhauer-Jahrbuch. № 92. 2012. 53-65 s.

²²⁸ Ср. Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewusstseins. // Schopenhauer-Jahrbuch. №10. 1921. S. 6.

²²⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 20, 34,36,37.

²³⁰ Там же S. 20.

преодолевают ограниченности прежнего догматизма, как философского, так и религиозного. Догматическая часть религий представляет собой ответы на трансцендентальные вопросы²³¹, при этом догматическое объяснение всегда вынуждено оперировать к вере, так как неспособно дать удовлетворительные для рассудка ответы. Согласно рассуждению Шопенгауэра, удовлетворение притязаний рассудка возможно только через критику, по его выражению, через убийство рассудка, через ограничение его притязаний. Здесь Шопенгауэр, в сущности, рассуждает в духе Канта. Ведь при трансцендентальном применении категорий, рассудок не встречает сопротивления, потому что он находится в «безвоздушном пространстве», он никуда не продвигается, и потому трансцендентальное применение не может иметь никаких «границ», которые бы могли даже очертить неведомую область интеллектуального созерцания. Ничто не может ограничить рассудок, согласно Шопенгауэру, кроме него самого. Поэтому философ и называет «Критику чистого разума» самоубийством рассудка. Завершенная система критики станет истинной и последней философией, то есть истинным критицизмом. Очевидно, что в этом рассуждении содержатся установки по предотвращению трансцендентального применения рассудка, за что Шопенгауэр критиковал Шеллинга (см.1.4.). В контексте критики Шеллинга истинный критицизм противопоставляется синкретизму философии тождества, которая пытается найти точку объединения для двух миров – лучшего и эмпирического, подобная философия должна была бы упразднить и гносеологическую дистанцию между интеллектуальным и чувственным бытием, однако этого не мог допустить молодой кантианец Шопенгауэр. Философ рассуждает довольно лаконично: никакое тождество идеального и реального невозможно, ибо само понятие объединения, тождества – это понятие рассудка, и поэтому его нельзя применять по отношению к идеальному²³². Истинный критицизм, таким образом, должен углубить

²³¹ Бог, свобода и бессмертие.

²³² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 34-35.

романтический дуализм идеального и реального, лучшего и эмпирического, при этом в основе его аргументации находится теория познания в духе кантовской философии, к которой Шопенгауэр скоро обратится с новым энтузиазмом²³³. Подобная направленность истинного критицизма формируется именно в полемике с Шеллингом и Фихте, не случайно первая постановка задач собственной философии сделана именно в ученических тетрадях и на полях книг. В комментарии к «Философии и религии» Шеллинга Шопенгауэр формулирует две бинарные пары: лучшую и эмпирическую волю, и лучшее познание и эмпирическое познание. Святой (добродетельный) человек освобождает свою лучшую волю от эмпирических условий²³⁴, он отказывается возводить желание (то есть эмпирическую волю) в абсолют, признавая независимость лучшей воли и позволяя ей раскрываться. Философ совершает то же самое в отношении познания, он освобождает его от эмпирических условий: «Истинный критический философ отделяет свое лучшее познание от эмпирических условий...холодно и непоколебимо оставляет условия эмпирического знания позади себя удовлетворенный тем, что напрочь отделил лучшее познание и признал двойственность (Duplicität) своего бытия»²³⁵. Обратим внимание, что отказ от эмпирических условий - это не отказ от логической аргументации, это не еще один способ трансцендентального применения категорий вопреки критике чистого разума, напротив, это есть требование прекратить использовать категории трансцендентально, потому что в этом кроется ограничение лучшего познания, которое приобретает эмпирические характеристики. Фактически задача философа здесь сводится к признанию двойственности бытия и только, но эта двойственность должна быть обоснована с помощью теории познания, то есть двойственность должна стать очевидной для рассудка: «Всякая истинная философия, отныне, вместо того

²³³ Estermann A. 'also ist obige Behauptung falsch'. Ein wieder aufgetauchtes Kant-Handexemplar Schopenhauers. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 79. 1998. 57—85 s.

²³⁴ То есть делает свои поступки независимыми от обстоятельств, внешних побуждений и обещанных наград в потустороннем.

²³⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 329.

чтобы создавать голема из двух параллельных миров, как это делала прежняя философия, будет работать над их все более полным разделением, то есть будет истинным совершенным чистым критицизмом, раскрывая по возможности бытие высшего мира перед рассудком, показывая где этот высший мир своими лучами вторгается в его темницу». Вышеприведенный фрагмент записан уже на полях к Фихте, завершается же он постановкой задачи перед истинным критицизмом: «Истинный критицизм отделит лучшее сознание от эмпирического, как золото от руды, представит его чистым, без всякой примеси чувственности или рассудка, представит его цельным, соберет и объединит в одно единство все, посредством чего оно открывает себя сознанию: затем он также сохранит эмпирическое чистым, классифицирует его по его различиям: такая работа будет усовершенствована в будущем, разработана более точно и тонко, сделана более понятной и простой....наступит золотой век философии, исполнится заповедь Дельфийского храма: $\gamma\upsilon\omega\delta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ ²³⁶». Таким образом, истинный критицизм приобретает две магистральные перспективы: учение об эмпирическом сознании и учение о лучшем сознании. Классическая философская кварта гносеология, онтология, этика и эстетика приобретает совершенно иные черты. Этика и эстетика входят в область лучшего сознания, гносеология представляет собой критический базис обоих направлений, а онтология, казалось бы, и вовсе перестает существовать, хотя учение Шопенгауэра об идеях (см.3.1.) будто бы и является онтологией, которая находится в пограничном состоянии между лучшим и эмпирическим сознанием. Однако понимание философии через приведенную кварту в значительной степени затруднительно, так как эмпирическое сознание обладает своими этическими и эстетическими учениями (см.2.4). Поэтому в структуру данной работы было заложено основное магистральное деление философии лучшего сознания: учение об эмпирическом сознании и учение о лучшем сознании. Следовательно, следующие главы должны будут раскрыть эти две перспективы

²³⁶ Там же S. 360.

с учетом неупомянутого в первой главе влияния других персоналий и философских систем.

В общем виде, философия лучшего сознания представляет собой учение о двух независимых друг от друга мирах, в котором лучший мир проводит интервенции в мир эмпирический, а последний нередко может выступать в качестве искушения для первого. Представляется, что все разрозненные размышления раннего Шопенгауэра можно объединить в следующие рубрики, что позволит наиболее полно реконструировать, выделить и описать специфику данного философского учения:

- 1) Лучшее сознание как бытие вне времени (или особый опыт времени), пространства и причинности, истолкование с катафатических позиций;
- 2) Непознаваемость и апофатические определения Лучшего сознания;
- 3) Трансцендентальное многообразие. Мир идей. Амбивалентность теории.
- 4) Критика эмпирического сознания в проекции замысла диссертации «О четвероюм корне закона достаточного основания».
- 5) 2.5. Идея временного существования и его характеристики
- 6) Закат философии Лучшего сознания

Пункты 1,2, 3 и 6 должны относиться к учению о лучшем сознании, а пункты 4 и 5 – к учению об эмпирическом. Таким образом, благодаря подобным рубрикам не останется ни одного фрагмента раннего рукописного наследия, который нельзя было бы подвести к этой модели, истолковать и согласовать с другими.

Необходимо только объяснить теперь, какая блажь заставила автора этой работы называть раннюю философию Шопенгауэра именно Философией лучшего сознания, и не Философией двойственного сознания или Философией истинного критицизма. Цинт, как основоположник исследований о лучшем

сознании²³⁷ назвал ранние «предфилософские» заметки Шопенгауэра учением о двойственном сознании²³⁸, на том основании, что само учение, в соответствии с рассмотренными нами выше задачи истинного критицизма, разделено на две части, и этот ход Цинта совершенно оправдан. Стоит правда отметить, что сам Шопенгауэр в рамках характеристики собственной философии использовал только термин «истинный критицизм». Подход Цинта, на самом деле, не может быть применен потому, что философия двойственного сознания имеет очень сильную ассоциативную связь с поздней мыслью Шопенгауэра и нередко эта двойственность интерпретируется в рамках двойственности воли и представления²³⁹ (хотя это и не совсем верно). То же самое относится и к понятию «истинного критицизма», которое Шопенгауэр активно использовал и в позднейших своих работах, характеризуя им философию воли, которая, правда, уже совсем не соответствовала тем задачам, которые сам автор поставил перед чистым и истинным критицизмом²⁴⁰. Таким образом, только нарицательное имя «Философии лучшего сознания» позволяет подчеркнуть уникальность рассмотренной проблематики, без ассоциативной связи с философией воли и без попыток телеологической интерпретации первой. К тому же, именно с переживания «лучшего» опыта, с момента постижения лучшего сознания и начинается вся философия автора, переживание мгновений религии, искусства и чистой любви становятся фундаментом²⁴¹, на котором возводится философское здание, в основе мысли автора находится невыразимое переживание, познание которого затруднительно объяснить на языке рассудка (см. 3.1.). В соответствии с этим, я считаю приемлемым требование принятия некоторой тавтологии, в

²³⁷ Bernhard A. Zenta Maurina - Über Schopenhauer und Hans Zint. Ein Beitrag zur Schopenhauer-Rezeption // Schopenhauer-Jahrbuch. № 71. 1990. S. 169—183.

²³⁸ Bernhard A. Zenta Maurina - Über Schopenhauer und Hans Zint. Ein Beitrag zur Schopenhauer-Rezeption // Schopenhauer-Jahrbuch. № 71. 1990. S. 5; 38.

²³⁹ Ruffing M. Die Duplizitätsstruktur des Bewußtseins bei Schopenhauer und C.G. Jung, oder 1+1=1. in: // Schopenhauer-Jahrbuch. № 86. 2005. S. 195-212.

²⁴⁰ Koßler M. Einrich Günther: Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 72. 1991. S. 161-166.

²⁴¹ Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewusstseins. // Schopenhauer-Jahrbuch. №10. 1921. P. 3-45. 6 p.

соответствии с которой Философия лучшего сознания включает в себя учение о лучшем сознании и учение об эмпирическом сознании.

РАЗДЕЛ 2. Истоки критики эмпирического сознания и разработка понятия закона достаточного основания

2.1. Понятие причины и основания в свете идей Г.Я. Якоби

В разделе о Шульце и в материалах по Фихте и Шеллингу было продемонстрировано, что Шопенгауэр усвоил себе шульцевскую парадигму истории философии. В этой парадигме особое место занимала философия Якоби. Поэтому мы можем ожидать особого внимания к философии Якоби со стороны Шопенгауэра. Рассмотрение Фриза обусловлено упоминаемым нами понятием интеллигибельного характера, а также интерпретацией Виндельбанда, которая полагала «психологическую» критику Фриза основой для направления философии Шопенгауэра, которая также определялась в качестве философии, развивающей трансцендентальную эстетику Канта.

На Якоби мы могли уже обратить внимание в связи с конспектами Шеллинга. В известном споре о божественных вещах, Шопенгауэр не сторону ни одного из философов, хотя идейно ему ближе позиция Якоби. Маргиналии на полях полемического сочинения Шеллинга более чем скромны (3 заметки) и содержат замечания Шопенгауэра, направленные против Шеллинга в защиту Якоби, суть их заключается в том, что Бог оказывается не познаваемым в соответствии с любым законом чувственной природы, иначе это бы означало, что Бог существует, потому что существует закон, с чем Шопенгауэр не соглашается²⁴². Маргиналии к сочинению Якоби также не содержал значительных выписок по поводу полемики или комплиментов автору, однако

²⁴² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 366-367.

критика Шопенгауэром учения Шеллинга о свободе и другие маргиналии к его сочинениям, имеют определенное сходство с положениями философии Якоби²⁴³, поэтому я позволю себе здесь несколько сравнительных перспектив.

В самом деле, критика Спинозизма как принципа науки и последовательной формы пантеизма, сводящего Бога к объектам²⁴⁴, в некоторой степени перекликается с идеей Шопенгауэра о законе достаточного основания как области «почему», то есть области сугубо научной, сферы познания, на пути которого не возможно выйти за пределы возможного опыта (то есть к Божественному). Тождество Бога и природы, согласно Якоби, приводит к постулированию природных сил, которые составляют детерминированный мир²⁴⁵. Примирение Спинозизма и теизма для Якоби невозможно, Бог не может выступать в качестве одной из детерминированных сил в системе Спинозизма, что соответствует репрезентируемой выше критике Шопенгауэра, который это положение, по-видимому, все-таки разделял. Данная оппозиция Якоби характеризуется через оппозицию рассудка и разума: «Изолированный рассудок материалистичен и неразумен, он отрицает Дух и Бога. Изолированный разум идеалистичен и нерассудочен, он отрицает природу и обожествляет себя»²⁴⁶. Разумеется, Шопенгауэр не мог принять подобное вольное истолкование терминов Канта, за что Якоби заслужил не только критику, но и обвинение²⁴⁷. Однако если данная оппозиция может быть упразднена за счет союза рассудка и разума, то оппозиции бытия и небытия, свободы и необходимости, безусловного и условного исчезнуть не могут, для Якоби они являются непосредственными чувствами, без которых деятельность разума невозможна. Критика Шеллинга Шопенгауэром также направлена на невозможность упразднения противоречий,

²⁴³ Baum G. Freundschaft und Liebe im Widerstreit von Ideal und Leben. F. H. Jacobis Moralphilosophie in ihrem ideengeschichtlichen Verhältnis zu Arthur Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. №10. 1921. S. 103-115.

²⁴⁴ Золотухин В.В. Спор о божественных вещах: конфликт философских теологий. Вопросы философии. 2012 г. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=623. (дата обращения 09.11. 2023).

²⁴⁵ Jacobi F. H. Friedrich Heinrich Jacobi von den göttlichen dingen und ihrer Offenbarung. - Leipzig, 1811. S. 157, 186, 190.

²⁴⁶ Там же S. 34.

²⁴⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 369.

является ли это критика конгениальной Якоби или выступает в качестве инструмента, который он усвоил на лекциях Шульце или при прочтении Якоби – неясно. Шопенгауэр также полагает, что установленные противоположности свобода-необходимость, тело – душа, не могут быть упразднены, единственный способ их упразднения заключается лишь в объединении в более общей противоположности, которая будет лучше соответствовать созерцанию²⁴⁸, затем Шопенгауэр в духе Якоби упрекает Шеллинга в том, что Бог не может выступать в качестве основания для существования вещей материалистическим образом, при этом Шопенгауэром допускается образное предположение Бога в качестве основания. В этом контексте Шопенгауэр также не допускает, чтобы существование человека понималось как материалистическое и историческое: «Явление человека во времени основано на чем-то, что лежит вне всякого времени, как вне всяких условий опыта: если кто-либо захочет приспособить эти условия к другому «правильному» понятию этого чего-то, то получится чудовище²⁴⁹». «Чудовище» Шопенгауэра вполне может соответствовать пониманию Якоби спинозизма, который ведет к атеизму и фатализму, в котором Шопенгауэр также упрекает Шеллинга на этой же странице²⁵⁰. Таким образом, аналогия между Якоби и Шопенгауэром вовсе не лишена оснований. Критика Шопенгауэра напоминает критику Якоби, он выступает в некоторых местах его апологетом.

Однако с первых заметок к философским произведениям Якоби становится ясно, что Шопенгауэр вовсе не разделял восторженное отношение Шульце к его мысли. Если Шеллинга и Фихте Шопенгауэр причисляет к философии критицизма, хоть и критикуя их вариант, то Якоби, по его мнению, занимается исключительно синкретизмом, далеким от истинной философии. Конечно, и эти

²⁴⁸ Там же S. 370.

²⁴⁹ Там же.

²⁵⁰ Там же.

записи не обошлись без апологетики учения Канта, не понимание которой стало основной претензией к Якоби.

Возвращаясь к лекциям Шульце, вспомним высказывание геттингенского профессора, сделанное на манер Якоби: «Суть религиозности заключается в идее высшей, сверхчеловеческой и непознаваемой власти, которая дает о себе знать через вещи в мире... Это представление сначала дает о себе знать в форме чувства, восприятия, и лишь позднее трансформируется в понятие божественного; оно уже овладело человеческим сердцем, прежде чем мысль занялась им»²⁵¹. Шопенгауэр может лишь сказать в комментарии: «невозможно». Хотя мы видим здесь вполне шопенгауэровский ход: от непосредственного восприятия к понятию. Однако для Шопенгауэра знание о Боге не представлялось непосредственным, религия Шульце и Якоби в его глазах представляла собой систему догматизма. Примечательно, что, не будучи последовательно выведенным из системы, непосредственное, восприятие «сердцем», восприятие чувством бытия Бога, не обращает на себя внимание Шопенгауэра несмотря на то, что он, в своих ранних заметках о лучшем сознании, как раз и пытается обнаружить нечто непосредственное²⁵². Стало быть, трансцендентальная установка Шопенгауэра настолько над ним возобладала, что он не признает нечто непосредственным, если оно также не будет последовательно выведено с помощью философии и критицизма. Впрочем, для Шопенгауэра было характерно недоверие ко всем, кроме самого себя. Путь Шопенгауэра к этому непосредственному еще раз уточняется в заметках к философским произведениям Якоби, к которым мы переходим.

Якоби, в своей работе о Дэвиде Юме, выделял несколько видов объяснения *principium fiendi*, то есть объяснение вещи через физическую причину и *principium compositionis* – то есть объяснение через способность действовать. Шопенгауэру

²⁵¹ d'Alfonso M. V. Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810–11). Würzburg. 2008. S. 200.

²⁵² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 1-20.

уже было знакомо разделение принципов оснований по логике Шульце (см. 1.2.), ему необходима была теперь их активная рецепция в философии, которую он не обнаружил у Якоби, поэтому я сомневаюсь, что здесь, в этом аспекте, мы можем обнаружить влияние на Шопенгауэра ²⁵³. Тем не менее, эта часть учения Якоби стала для Шопенгауэра объектом критики за «абсолютное непонимание философии Канта», хотя различие причин и оснований занимает существенную часть его мыслей этого периода.

Основное внимание Шопенгауэра, при работе с произведениями Якоби, направленно именно на критику: Шопенгауэр отвечает на вопросы, которые Якоби задает Канту, подразумевая невозможность ответа на них сквозь призму критической философии. Философ обращает внимание на то, что доказательство существования чувственного мира не происходит на пути рассуждения. Достоверность чувственности непосредственна и не может быть доказана рассуждением. Существовать – означает быть в нашем сознании, и даже сами понятия причинности и зависимости существуют только для эмпирического сознания²⁵⁴, и даже восприятие самих себя существует для нас в качестве явления чувственности: «Но познание самого себя, отличается от познания чувственных явлений, так как оно представляет собой не отношение субъекта к объектам, в таком познании самого себя объекты уже не могут существовать, так как они существуют только при существовании субъекта, а где не существует объектов не может быть и речи о существовании их зависимости от субъекта²⁵⁵». Мы можем только догадываться о том мысленном контексте, в который включено это высказывание, слишком многие элементы в нем присутствуют: и непосредственность чувственного восприятия, и границы эмпирического сознания, и субъект-объектные отношения, и непосредственное самопознание вне субъект-объектных отношений. Столь пестрый набор философских

²⁵³ Вопреки Саттар А.С.: Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 188-189.

²⁵⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 366.

²⁵⁵ Там же S. 367.

принципов, которые в дальнейшем Шопенгауэр будет развивать, заставляет нас предположить, что они находились в гораздо более широком контексте, чем просто прочтение Якоби. Сталкиваемся ли мы здесь со следами осмысления собственной философии Шопенгауэра? В самом деле, границы эмпирического сознания ведут нас по пути познания субъект-объектных отношений, отношений зависимости, в которых даже сами категории причины и зависимости принадлежат структурам эмпирического сознания, в то время как существует и другой способ познания, который уже не может рассуждать в данных категориях, так как не находится в пределах субъект-объектных отношений. В данном рассуждении также выделяется двоякое познание самого себя: как чувственного явления и как «другого» по отношению к этому явлению²⁵⁶. Но быть может мы сталкиваемся здесь вновь с программной критикой с кантовских позиций? Шопенгауэр не может обойти вниманием вопрос, заданный на полях Д. Юма Якоби Канту: «Согласно Канту, весь опыт есть не что иное, как явление. Каким образом Кант доказывает, что внешний предмет производит воздействие на мою чувственность?»²⁵⁷. Ответ Шопенгауэра можно резюмировать следующим образом: в той мере, в какой Я входит в понятие, оно существует также исключительно как явление, и мы познаем себя как трансцендентальный объект столь же мало, сколь и любую внешнюю нам вещь. Шопенгауэр заключает: воздействие внешнего объекта на мою чувственность должна быть признано как воздействие любого другого объекта опыта на другой, то есть как явление. Сам ход рассуждения Шопенгауэра нуждается в пояснении. Шопенгауэр обращает внимание, что наше собственное Я также является объектом среди других объектов, то есть существует как явление²⁵⁸. С одной стороны, опять-таки, перед нами апология Канта, с другой стороны, это уже развитие учения Шопенгауэра,

²⁵⁶ Обратим внимание, что понятие «воля» всё еще не фигурирует в рассуждения Шопенгауэра, не смотря на то, что к этому времени он уже записал восторженный фрагмент к Фихте по поводу «волящей» стороны субъекта. d'Alfonso, M. V. Schopenhauer als Schüler Fichtes. // Fichte Studien. Fichtes Spätwerk im Vergleich. Amsterdam 2006. S. 201–211.

²⁵⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 367.

²⁵⁸ До сих пор Шопенгауэр не говорит ни слова о желающей стороне субъекта.

который всегда подразумевает существование Лучшего сознания, иначе бы выражение: «в той мере, в какой оно входит в понятие», не имело бы смысла, а означает оно лишь то, что, будучи вне понятия и познания (эмпирического), наше Я является трансцендентальным объектом.

В заметках к сочинению «О божественных вещах» Шопенгауэр развивает свое учение о причинности. Развитие это, по обыкновению, происходит в полемике. Отметим, что в данных фрагментах мы впервые встречаемся с различием Шопенгауэром понятий *Ursache* и *Grund*, при этом данные понятия развиваются в логике уже приводимого нами рассуждения о бесконечности вопроса *Wagun* (см. 1.3.), который направлен на познание чувственного мира, то есть причин *Ursache*. Данное рассуждение приурочено к небольшому высказыванию Якоби: "Если ничто не является действительно безусловным, тогда всё есть ничто"²⁵⁹. По убеждению Шопенгауэра, подобное высказывание мог позволить себе только философ, который не понял «Критику чистого разума». Признавая законы разума относительными, а не абсолютными, Шопенгауэра полагал, что обусловленное и безусловное, в качестве понятий, существуют лишь в рамках соотнесения друг с другом в качестве категорий. Но там, где начинается лучшее сознание – все противоположности исчезают. Таким образом, задаваться в философии вопросами о происхождении эмпирического сознания, о происхождении мира, природы – означает находиться в догматическом сне, будучи не пробужденным критикой чистого разума: «Ибо такой вопрошающий хочет получить объяснение, т.е. вывод из признанных законов: но что это за законы? Законы разума, рассудка, ибо мы встаем на их точку зрения, как только начинаем говорить. Но возникновение этого эмпирического сознания, из самих этих законов, не подлежит объяснению: если я объясняю его из самих этих законов, я делаю нечто совершенно абсурдное, напоминающие дедукции Фихте»²⁶⁰. Примечательно, что Шопенгауэр, в

²⁵⁹ Там же S. 369.

²⁶⁰ Там же.

сущности, приводит здесь известную ему аргументацию Якоби о невозможности доказательства Бога с помощью какого-либо закона, мы обнаруживаем здесь определенную аналогию, которую Шопенгауэр переносит на познание человеком самого себя – его познание становится невозможным, исходя из любого закона, так как он находится Выше него. Таким образом познание человека, ровно, как и познание Бога, становится невозможным, исходя из материалистических или исторических соображений. Подобные попытки Шопенгауэр критиковал также и при прочтении Шеллинга, что вновь указывает на активную рецепцию учения Якоби.

Но что же тогда нам остается, если мы не можем использовать законы явлений для познания происхождения эмпирического сознания? Если оно не может быть объяснено из этих законов? Точно также и происхождение природы не должна быть объясняемо, исходя из законов причинности, неделимости материи и т.д. Вопрошающего о причине природы и эмпирического сознания Шопенгауэр сравнивает с бароном Мюнхгаузеном, который вытаскивает себя и свою лошадь из реки за собственную бородку. Выход за пределы природы – это выход за пределы рассудка, ибо они существуют друг для друга. Анализируя полемику с Якоби, мы обнаруживаем другой способ. Рассудок может познавать исключительно внешнюю сторону вещей, но не внутреннюю. К примеру, добродетельное поведение человека является лишь видимостью, за которой скрывается причина (*das Warum*), которую рассудок не может постичь. Выход за пределы рассудка, за пределы природы оказывается возможным только благодаря Лучшему сознанию, однако подробнее в этом месте Шопенгауэр не говорит нам ничего. Более того, неудачность в применении им собственной терминологии и вхождение в противоречие с собственными рассуждениями, которые мы рассматривали при изучении Фихте, заставляет нас задуматься, что между Фихте и Якоби Шопенгауэр подробно не продумывал данную проблематику. В самом деле, еще в конспектах Фихте Шопенгауэр подчеркивал, что рассудок познает именно в соответствии с *Warum*, то есть причины,

отыскивая для каждого «почему» «потому что». Однако в приведенном рассуждении он использует слово *Das Warum*, для обозначения причины, которую не может познать рассудок. Либо мы сталкиваемся здесь с недостаточно строгим использованием собственной терминологии, либо Шопенгауэр начинает различать виды причин, одна из которых должна относиться не к чувственному миру, а к миру лучшего сознания. Можно, конечно, и не обращать на это внимание, так как Шопенгауэр сам себя поправляет уже в следующей заметке: «Хотя на самом деле в этой области (Лучшего сознания, внутреннего бытия) нет ни причины *Warum*, ни следствия *Darum*». Данное противоречие обращает наше внимание на неопределенность, в которой схватывается напряженное развитие мысли Шопенгауэра. Однако философ продолжает углублять проблематику различения причины и основания: «То, что следствие (*Folge*) относится к основанию (*Grunde*), как часть к целому, не соответствует действительности. К следствию от основания я всегда прихожу с помощью умозаключения, оно необходимо в этом процессе. Ведь основание и следствие – это всего лишь функции моего дискурсивного мышления (*Verstandes*). Иначе обстоит дело с причиной (*Ursache*) и действием (*Wirkung*), субстанцией и акциденцией; их познание непосредственно, и происходит через категории»²⁶¹. Поясним – причины даны нам и познаются непосредственным образом, а основание мы отыскиваем с помощью функций рассудка. Основание вещи и ее причина – не одно и то же. Правда, опять-таки терминология Шопенгауэра здесь всё еще недостаточно точна, возможно, к развитию этого фрагмента будет относиться недовольство Шопенгауэра Кантом: «Мне кажется, что здесь смешаны закон достаточно основания с законом причинности. И происходит это неизбежно оттого, что причина, основание и мотив, три в высшей степени разные вещи, еще нигде четко не определены и не отделены, а путают их оттого, что они все отвечают на вопрос «почему»²⁶².

²⁶¹ Там же S. 371.

²⁶² Там же S. 272-273.

Как видно, Шопенгауэр сам путался в видах причин до разработанной им концепции о законе достаточного основания, поэтому последним фрагментом мы можем объяснить и вместе с тем заставить развитие его мысли, от бесконечного «почему» и различия *warum* и *Das Warum* – к различию основания-следствия и причины-действия. Тем не менее, работы Якоби послужили серьезным импульсом к развитию учения Шопенгауэра о законе достаточного основания, то есть об эмпирическом сознании. Именно при чтении «Божественных вещей» Якоби, Шопенгауэр начинает активную рецепцию разделения причины и основания²⁶³. Причинность – господствует в природе, закон достаточного основания – в рассудке; оба понятия объединяются в эмпирическом сознании, о причинах и основаниях которого я не могу спрашивать, ибо только оно является условием возможности всякого «почему?», подобно Богу, который является создателем законов природы в философии Якоби.

2.2. Маргиналии к новой критике разума Я. Фриза.

Интеллектуальный характер и два определения жизни

Влияние Фриза связано не только с уточнением аргументации Шопенгауэра, но также с открытием принципа, который мог бы объединить эмпирическое и Лучшее сознание, прояснив их отношения: интеллектуальный характер²⁶⁴. Фрагменты к Фризу достаточно сложно интерпретировать, так как, с одной стороны, мы сталкиваемся уже с концепцией воли, с другой, с одним из этапов ее формирования: с утверждением жизни, как сущности, выходящей за

²⁶³ Там же S. 368.

²⁶⁴ Koßler M. Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 76. 1995. S. 195-203.

пределы мира как представления, то есть за пределы форм восприятия, с другой стороны – с обыденной риторикой последовательного проведения кантовских принципов, которая характерна для лекций Шульце и Фихте, и вместе с тем с объявлением «кантианской глупости», что для этого периода не характерно, а, скорее, принадлежит уже осмыслению кантовского учения о добродетели. Поэтому мы должны здесь либо определить датировку этих фрагментов как более поздних по отношению к фрагментам к Якоби, Фихте и Канту, либо находить более нетривиальную интерпретацию Шопенгауэра в контексте самих произведений Фриза, которые вызывают к жизни подобные небезыңтересные высказывания.

Мы уже упоминали интерпретацию Фризом понятия интеллигибельного или умопостигаемого характера, который Шопенгауэр мог положить в основу своих рассуждений об Идеях и, вместе с тем, использовать это понятие для объяснения своего понимания свободы. Сейчас мы должны рассмотреть заметки Шопенгауэра к произведениям Фриза с тем, чтобы обнаружить некоторые точки контакта и возможного влияния.

В первых записях к «Новой критике разума» Шопенгауэр впервые выступает со своим пониманием жизни, в значительной мере подрывающей не только основу рассуждения Фриза, но и привычное истолкование жизни западной метафизикой. Дело в том, что Шопенгауэр совершенно не приемлет понимание жизни исключительно на пути рационального познания. Мышление, записывает он, не составляет существо жизни: «Жизнь – это место, где прерывается ряд причинно-следственных связей и возникает действительность, которую мы больше не считаем за действие»²⁶⁵. Данная тема является одним из важнейших вопросов, которые продумывает молодой философ Шопенгауэр. В самом деле, здесь мы вновь обращаемся к проблеме оснований, к проблеме «почему», в которых запуталась, по мнению мыслителя, философия.

²⁶⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 361.

Шопенгауэр пока еще сам не нашел методологического основания своим рассуждения и поэтому вынужден, как и в случае с Якоби, когда он говорил о причине, которая не является причиной, говорить о действии, которое не является действием, о жизни, которая не является частью эмпирического сознания, но остается жизнью. То есть мы обнаруживаем здесь становление проблематики его диссертации о четвероюком корне закона достаточного основания. Мы уже знаем, что учение о Лучшем сознании указывает нам путь на познание, отличное от познания причинно-следственных связей. Шопенгауэровское понимание жизни как бесосновного имеет своим источником именно размышление о границах причинно-следственного познания, то есть познания с помощью разума, который оказывается бессильным перед познанием жизни, для чего необходимо Лучшее сознание. Нужно сказать, что из этого фрагмента совершенно неясно, что конкретно Шопенгауэр подразумевал под понятием жизнь (см. 3.1).

Комментарии Шопенгауэра к Фризу содержат большое количество критики, вернее даже не критики, а скорее неприятия определенных положений, в которой вновь узнается кантианский ригоризм мыслителя. Шопенгауэр не соглашается с Фризом, что чувственное восприятие является непосредственным и не является результатом аффицирования внешнего предмета, к критике данного положения он также вернется и в середине книги Фриза. Дело в том, что для Фриза непосредственность означает отсутствие рефлексии, то есть существование чувственного мира непосредственно, так как не требует моих познавательных усилий, я воспринимаю объекты без того, чтобы осуществлять процедуру поиска причины моего ощущения, по крайней мере, так понимает его Шопенгауэр²⁶⁶. Но в отличие от поздних своих работ, он может здесь выразить лишь свое несогласие, но не обосновать непосредственность данного предмета через его теорию закона достаточного основания, которая оставит за восприятием непосредственность и независимость от рефлексии, вместе с

²⁶⁶ Там же S. 370.

причинным аффицированием предмета. Не соглашается Шопенгауэр и с объяснением памяти, объяснением «темных представлений», с пониманием времени и пространства, ни даже с примером гипотетического суждения, которое Шопенгауэр считает априорным²⁶⁷. Шопенгауэр подмечает развитие мысли Фриза и начинает выжидать, когда наконец, проявится «проклятое пятно»²⁶⁸. При этом Шопенгауэр так уверен в последовательной непоследовательности Фриза, что даже позволяет себе его неверно цитировать²⁶⁹, приписывая ему высказывание о Боге как врожденной идее, хотя данное утверждение, скорее, является высказыванием самого Шопенгауэра, который объяснял таким образом самому себе, почему изучаемые им философы всегда возвращаются к Богу как объяснительному и философскому принципу²⁷⁰. Дело в том, что к моменту чтения Фриха Шопенгауэр, по-видимому, полностью отказался от Бога как принципа философии²⁷¹.

Кантианский настрой Шопенгауэра настолько велик к этому времени, что истина превращается у него в гносеологическую категорию: Истина — это соответствие знания его предмету. Поэтому Шопенгауэр отрицает возможность ложного познания, объясняя утверждение Фриза тем, что он не провел разницу между ложным познанием (*falschen Erkenntnissen*) и ложной концепцией (*falschen Begriffen*). В целом вся критика Шопенгауэра, по обыкновению, сводится к следующей его цитате: «Это великая ошибка всех, кто не понял "Критику чистого разума" во всей ее глубине: великий смысл, ключ ко всей мудрости, заключается в лучшем ее понимании»²⁷². Собственно, мы видим, как последовательно проводимые Фризом рассуждения абсолютно не принимаются Шопенгауэром, в отличие от отдельных положений. Теория познания Фриза,

²⁶⁷ Там же S. 361-363.

²⁶⁸ Там же: «И вновь возвращаются в философию изгнанные Кантом идеи Бога, свободы и бессмертия».

²⁶⁹ Там же S. 468.

²⁷⁰ Там же S. 363.

²⁷¹ см. Malter R. Schopenhauers Verständnis der Theologie Martin Luthers // Schopenhauer-Jahrbuch. № 63 .1982. S. 22-54.

²⁷² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 363.

основа его учения, оказывается в опале. При этом Шопенгауэр совершенно последовательно отвергает все ее положения: от непосредственности восприятия, которое не может быть таковым, до возникающего фихтеанского понимания возросшей степени рефлексии, которая должна прояснять наше смутное познание действительности²⁷³, которое Шопенгауэр критиковал еще при чтении Фихте²⁷⁴.

Однако неокантианцы нередко упрекали Шопенгауэра в том, что он радикализировал психологизацию Фризом кантовского учения. «Психологическая» интерпретация Фризом учения Канта, заключается в следующем: кантовская априорность начинает пониматься в качестве фактов нашего сознания, фиксацией определенного его содержания, а стало быть, называем ли мы его эмпирическим, чувственным, трансцендентальным, - все это составляет исключительно эмпирическую деятельность сознания²⁷⁵, обнаруживаемую нами в опыте, поэтому все кантовское исследование, как исследование познания, носит психологический характер. Интересно, что Шопенгауэр полностью отрицает подобное понимание эмпирического. Ведь в подобном (генерализующем) понимании эмпирического всякое познание становится идентичным – всякое эмпирическое содержание сознания становится психологическим, а стало быть, даже «лучшие» проявления должны быть поняты в рамках психологии. Шопенгауэра беспокоят именно выводы, к которым приходит Фриз, отождествляя познание вещи в себе и трансцендентальное познание. По мнению Шопенгауэра, Фриз не понял, что быть – уже означает быть воспринимаемым, и что утверждение: «всё что «есть» – есть мною воспринимаемое», – совершенно бессмысленное утверждение, которое не расширяет нашего познания. А значит и утверждение, что любое познание является эмпирическим, также бессмысленно.

²⁷³ Там же S. 361-366.

²⁷⁴ Там же S. 22.

²⁷⁵ Grundl W. J. Die Psychische Anthropologie von Jakob Friedrich Fries — eine historisch-systematische Diskussion zur Philosophie des Geistes. Diss. Würzburg. 2006. S. 218.

Интересное рассуждение провоцируется мыслями Фриза о добродетели, в котором он утверждает, что добродетель, будучи внутренней силой разума, вступая в конфликт со склонностями, имеющими внешний источник в природе, определяется сильнейшим импульсом, то есть собственной степенью, и что в природе существует для каждой добродетели возможная степень чувственного побуждения, которая заставит волю подчиниться. Шопенгауэр отвечает: «*Моя воля абсолютна, стоит выше природы и всего телесного мира, она изначально священна и святость ее безгранична. Напротив, власть мира надо мной ограничена, а границей ее является уничтожение (Vernichtung) моей личности, тогда она уже не для меня: поэтому моя свобода есть абсолютный закон, и для нее нет невозможного*»²⁷⁶.

Таким образом, Шопенгауэр отрицает суждение Фриза, утверждая, что воля превосходит любые возможные склонности, а не склонности превосходят любую степень моей воли. Однако, что в данном рассуждении примечательно? То, что Шопенгауэр не апеллирует здесь к своему учению о лучшем Сознании, но обращается к понятию воли. Не лучшее сознание является основой для риторики освобождения от мира, как освобождения от познания на пути закона причинности, но воля, будучи абсолютной, превосходит мир природы и мир телесный²⁷⁷. Несомненно, здесь мы обнаруживаем следы влияния Канта, стоит только сравнить это с рассуждением кёнингсбергского мыслителя: «Долг! Ты возвышенное, великое слово[...] *перед тобой замолкают все склонности,* хотя бы они тебе втайне и противодействовали, - где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникает необходимые условия твоего достоинства, которое только люди могут дать себе?...*Это не что иное как личность, т.е. свобода и независимость от механизма природы,*

²⁷⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 365.

²⁷⁷ Конечно, подобное рассуждение может быть интерпретировано в рамках разделения воли на лучшую и эмпирическую, в котором первая соответствует образу святого, который, как раз-таки, способен обладать абсолютной волей.

рассматриваемая вместе с тем, как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам».²⁷⁸ Но слово долг, не может быть усвоено свободолюбивым романтиком Шопенгауэром, и оно трансформируется сразу же в понятие воля, задавая совершенно иную нравственную и метафизическую проблематику. И хотя Шопенгауэр видит в личности исток абсолютной свободы, независимости от природы, собственный закон, он все же вынужден задать себе вопрос, и тоже совершенно в духе кантовской критики практического разума, возможно ли воплощение (*Menschwerdung*) воли в чувственном мире? Насколько неразделимыми являются понятия воплощения и несвятости (*unheilige*)²⁷⁹? В этом проявляется уже романтическая интерпретация Канта, но которая вновь ограничивает себя кантианством, ведь Шопенгауэр признается, что данный вопрос выходит за пределы нашего познания.

Справедливости ради отметим, что помимо отрицаний основ философии Фриза, Шопенгауэр все-таки одобрял отдельные рассуждения, тем не менее доминирующей тенденцией стало признание Фриза «мелковатым» (*Seichtigkeit*) философом. Тем не менее нельзя не признать, что рассмотрение данного ракурса интерпретации и попытки творческого развития кантовской мысли навели Шопенгауэра на существенное осмысление и обогащение собственной философии, поставили перед ним ряд вопросов, ответы на которые, внесут значительный вклад в его философскую доктрину. Речь идет не только о начале осмысления «Жизни» как философского понятия, актуализации воли – как категории онтологии, но также о существенной романтической проблеме: проблеме воплощения в реальном мире.

Перейдем теперь к понятию интеллектуального характера, в интерпретации Фриза: «Если мы свойство нашей воли с учетом ее добродетели

²⁷⁸ Кант Им. Критика практического разума. М. Наука. 2007. С. 195-196.

²⁷⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 365.

назовем характером, то тогда, во-первых, мы сможем описать эмпирический характер, который находится в нашей внутренней природе, а вместе с ней — и в истории, и во времени. Этот эмпирический характер — только явление интеллигибельного характера, находящегося в бытии вещи в себе в рамках вечного порядка вещей по отношению к своему основанию, где заключено его истинное бытие. В дальнейшем интеллигибельный характер переходит в мир свободы, и посредством его я сужу о своей воли как о свободной. Я также могу оценивать ее как свободное основание всех проявлений моего эмпирического характера, — это означает то, что как в каждом отдельном решении, так и на протяжении всей истории моей жизни я сужу о ней как о свободной. Данное отношение моей свободы к ее действиям на самом деле основывается не на бессвязных отдельных действиях при их выборе, а на каждом конкретном случае только лишь посредством всеобщей связи. При помощи тех же основных законов воли, согласно которым я поступал вчера, я также буду необходимо поступать и сегодня, и во всей моей жизни. Но этот основной закон является свободно полученным [angenommene] принципом моего характера. Свобода интеллигибельного характера связана со всей совокупностью волевых актов моей жизни, в которой проявляется мой эмпирический характер, и посредством этого я сужу о себе как о свободном зачинателе каждого отдельного своего деяния. Если, к примеру, кто-то скажет: «В чем же моя вина, если я стал таким человеком, только благодаря своему происхождению и воспитанию?» — то получит ответ: «Если бы в твоём интеллигибельном характере не было бы такого человека, то у тебя никогда не было бы в такой жизни явлений, которые могут быть. Необходимая цепочка событий в природе, которая тобой руководит, относится только к форме, насколько ты осознаешь свои действия; поступки же сами по себе являются свободными действиями твоего интеллигибельного характера»²⁸⁰.

По мнению Косслера данный фрагмент подчеркивает все особенности

²⁸⁰ Kofler M. Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 76. 1995. S. 195-203. (Перевод Трощак А.И.).

шопенгауэровского понятия интеллигибельного характера, с этим утверждением нельзя не согласиться. При этом важно отметить, что онтологизация ноуменального характера и помещение его в мир идей Шопенгауэром происходила не без влияния Шеллинга, который рассуждал об интеллектуальной сущности каждой вещи, которая делает невозможной случайность в отдельном действии и проявлении²⁸¹. 87 фрагмент из дневников в издании Хюбшера, по-видимому, инспирирован именно Фризом. Шопенгауэр утверждает²⁸², что у человека, как и у каждого живого существа, есть собственный вневременной характер, противопоставленный видимому характеру (*erscheinenden Karakter*), при этом человек способен изобразить для сознания только видимый характер, так как познает жизнь в качестве непрерывной цепи, что перекликается с приведенным фрагментом Фриза, в котором эмпирическое сознание существует как история. Немного позднее этого размышления, Шопенгауэр запишет рассуждение о жизни, исходя из понимания им природы ноуменального характера: «Жизнь — это становление видимостью интеллектуального характера: он изменяется не в жизни, а вне жизни и вне времени, в результате самопознания, доставляемого жизнью. Жизнь — это только зеркало, в которое смотрят не для того, чтобы оно отражало, а для того, чтобы узнать себя в нем»²⁸³. В этой формулировке жизнь более не является действием вне причинно-следственных связей, но скорее разворачиванием не-действия в действие для собственного понимания. Интеллектуальный характер становится сущностью, выражающей себя в эмпирическом мире. В диссертации Шопенгауэр объявит²⁸⁴, что этот характер свободен от всех форм отношений субъекта и объекта, что повлечет за собой в исследовательской литературе отождествление лучшего сознания и ноуменального характера²⁸⁵. Тем не менее, такое понимание не

²⁸¹ Шеллинг Ф. В. Й. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. М., 1989. С. 86—159.

²⁸² Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818)*. Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 50.

²⁸³ Там же S. 89.

²⁸⁴ Саттар А.С. *Истоки и генезис философии Шопенгауэра*. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 207.

²⁸⁵ Там же С. 205-210.

совсем соответствует природе Лучшего сознания, подобное понимание несовместимо с характеристиками абсолюта и интеллектуального созерцания (см. подраздел по Шеллингу). Я бы предпочел, скорее, следовать той мысли²⁸⁶, которая отождествляет интеллектуальный характер и термин идея, от которых, по словам Шопенгауэра, лучшее сознание должно быть свободно²⁸⁷. Понимание идеи в качестве «принципа» становления вещи действительно восходит к влиянию Фриза и его пониманию природы интеллектуального характера. Интеллектуальный характер подразумевает некоторую длительность, он делает случайные проявления неслучайными, становление характера видимостью не может протекать в логике Лучшего сознания, которое не может явиться, не упразднив себя. Становление лучшего сознания становится невозможным (подробнее см. 3.3). Согласно фрагменту 106 познание отношений вещей, то есть познание явлений, то есть видимости интеллектуального характера не приближает нас к познанию сущности, но если это познание не приближает нас к познанию сущности, то каким образом осуществляется жизнь как самопознание интеллектуального характера? В жизни как становлении вообще не должно ничего познаваться как сущность.

Можно сказать, что Фриз заложил заряды под философию лучшего сознания Шопенгауэра, которая теряла свою силу именно вместе с интеграцией в это учение понятия интеллектуального характера, которое, по своей сути, упраздняло дуализм и сводило его к монизму, в котором проявление не только зависело от сущности и им определялось, но и являлось подлинным отражением интеллектуального принципа, таким образом антиномия между эмпирическим и лучшим сознанием просто упразднялась: «Эта антиномия лежит не в разуме, а является поворотным пунктом, на вершине которого балансирует мир: она - одно из выражений противоположности между эмпирическим и лучшим сознанием: каждая из ее антитез истинна и ложна, в зависимости от того, на какой точке

²⁸⁶ см. Чепелова Н.Ю. Теория идей у Шопенгауэра *Философский журнал* 2021. Т. 14. № 2. С. 95–110.

²⁸⁷ Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818)*. Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 75.

зрения человек стоит»²⁸⁸. Но эти две точки зрения, в сущности, обретали синтез в трансцендентальной мысли Шопенгауэра, синтез, сравнимый с синтезом кантовской антиномии о свободе. Последнее упоминание термина лучшее сознание связано с 279 фрагментом, осмысление Шопенгауэром природы интеллектуального характера и дедукция учения о самопознании воли начинается примерно с 240 фрагмента и заканчивается 278. Каждый непосредственный объект познания становится объектом воли, более того, лишь материальной видимостью воли, и не существует более такого объекта, которые не был бы видимостью воли²⁸⁹, подобно тому, как не существует случайных действий в поведении человека, согласно Фризу. Таким образом, Шопенгауэр приходит к следующему: «Мир как вещь в себе есть великая воля, которая не знает, чего она хочет; ибо она не знает, а только хочет, именно потому, что она есть воля и ничто иное. Мир как видимость есть познание себя, которое преподается этой воле: в нем она познает, чего она хочет»²⁹⁰.

Таким образом, влияние Фриза может определяться негативно по отношению к метафизике лучшего сознания. С другой стороны, в моральной проекции лучшего сознания, понятие интеллектуального характера также фигурирует, что позволяет Шопенгауэру создать некоторую длительность в проявлении лучшего сознания, в качестве следования моральным принципам²⁹¹.

Понятие интеллектуального характера Фриза конкретизировало уже существующую у Шопенгауэра интуицию, связанную с пониманием природы Идей, а также с принципиально другим родом познания, противопоставленному чувственному познанию. Указание Шопенгауэра на лучшее сознание, как на познание сущности вещей, в противоположность сознанию эмпирическому, познающему исключительно отношения, может быть связано не только с

²⁸⁸ Там же S. 150-151.

²⁸⁹ Там же S. 140-141.

²⁹⁰ Там же S. 169-170.

²⁹¹ Там же S. 45-50.

влиянием философских писем Шеллинга, но также и с влиянием Шлейермахера, к рассмотрению которого мы приступаем.

2.3. Герменевтическая аналогия. К вопросу о влиянии Фр. Шлейермахера

В настоящее время новые исследования по философии Шопенгауэра обращаются к его философии, с точки зрения её герменевтической составляющей²⁹². Отметим, что к герменевтической стороне учения Шопенгауэра обращаются не только исследователи Шопенгауэра, но и исследователи герменевтики, например, Фердинанд Фельман, в своей книге о Дильтее²⁹³. Подобные исследования не обходятся без сравнительной перспективы по отношению к Фридриху Шлейермахеру и изучению оказанного немецким теологом влияния на Шопенгауэра. Известно, что Шопенгауэр посещал лекции Ф. Шлейермахера, а также других филологов, развивавших в Берлинском университете герменевтические идеи и методологию²⁹⁴. К моменту посещения лекций, 1812 год, Шлейермахер уже издал работы по Диалектике и Герменевтике, однако, по мнению исследователей²⁹⁵, Шопенгауэр не был знаком с «Диалектикой» Шлейермахера. Питер Вельсен также считает, что Шопенгауэр не придавал особого значения учению Шлейермахера, приводя в качестве

²⁹² Welsen P. Hermeneutic des Willens // Schopenhauer und die Deutung der Existenz. 2016 J. B. Metzler Verlag. S. 157-171; Regehly T. »Niemand versteht zur rechten Zeit«. Schopenhauer, Goethe und die Hermeneutik // Schopenhauer und die Deutung der Existenz. 2016 J. B. Metzler Verlag. S. 171-193; Zaborowski H. Schopenhauer und der späte Heidegger. Unterwegs zu einem Gespräch. // Schopenhauer und die Deutung der Existenz. 2016 J. B. Metzler Verlag. S. 193-212; Философия как истолкование. Головин А.А. Философия как истолкование. Герменевтика А. Шопенгауэра // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 23. № 1. 2022. С. 39-45; Birnbacher D. Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie // Schopenhauer-Jahrbuch. № 69. 1988. S. 7–19.

²⁹³ Fellmann F. Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey. Reinbek bei Hamburg. 1991. S. 320.

²⁹⁴ Мы имеем в виду Августа Бека и Фридриха Вольфа.

²⁹⁵ Regehly T. Der Atheist und der Theologe. Schopenhauer als Hörer Schleiermachers // Schopenhauer-Jahrbuch. № 71. 1990. S. 7–16.

аргумента позднее сравнение Гегеля и Шлейермахера²⁹⁶. Исследователь также отмечает, что Шопенгауэр был далек от осмысления герменевтических проблем своего времени: проблемы языка и истории. Однако его метафизический метод и попытки прорыва к вещи в себе за пределами рационального познания, то есть мышления и языка, безусловно характеризуются им как герменевтические²⁹⁷, так как обращаются к непосредственному восприятию цельной индивидуальности (*personlichkeit*), что имеет морфологическое сходство с понятием чувства (*das Gefühl*) у Шлейермахера, как оно представлено в речах о религии. Чувство – это способность воспринимать какой-либо феномен как целое, при этом в каждом отдельном явлении мы можем усмотреть именно выражение определенного целого, которое может по-разному себя выражать и воплощать, однако оставаясь самой собой, таким образом, познание явлений приобретает дуалистический аспект: «У Шлейермахера в понятии чувства тесно связаны между собой два аспекта – субъективный и объективный: тем, что субъект воспринимает объективную связь целого и отдельного в модусе чувства, он одновременно воспринимает самого себя»²⁹⁸. В общих чертах концепция Чувства очень схожа с метафизической концепцией Шопенгауэра, для которой мир представляет собой «Самопознание воли», а значит везде присутствует и выражает себя исключительного «одно» целое, единство, которое мы познаем во всяком явлении, не с помощью разума, но с помощью других способностей нашей души (*Gemüht*).

Можно предположить, что именно со Шлейермахером, с его герменевтическим влиянием, связан поворот в гносеологии Шопенгауэра к познанию сущности вещи, от субъект-объектных отношений. В самом деле, в предыдущих разделах мы показали, что Шопенгауэр, осмысляя послекантовскую философию, всегда замыкает свои размышления на проблеме

²⁹⁶ Welsen P. *Hermeneutic des Willens // Schopenhauer und die Deutung der Existenz*. 2016 J. B. Metzler Verlag. S. 157-171.

²⁹⁷ Там же.

²⁹⁸ Дмитриева Н. А. *Русское неокантианство: "Марбург" в России: историко-философские очерки*. М. Росспэн. 2007. С. 30.

оснований, поиск которых никогда не может привести молодого философа к истине. Он нуждается в способе познания, который мог бы выходить за пределы причин и следствий, за пределы мира объектов, но он совершенно не удовлетворен реабилитацией интеллектуального созерцания, поэтому ему нужен более обоснованный методологически, и в духе кантовской критики, способ познания «вещей в себе». Предполагаю, что молодой Шопенгауэр, при осмыслении лекций Шлейермахера, обнаружил путь, который он затем охарактеризует словами: «за пределами закона достаточного основания». Впервые этот путь появился в качестве противопоставления науки и искусства в личных заметках Шопенгауэра: «Рассудок, мышление в понятиях, познает только отношения вещей, их последовательность в пространстве и времени: все это составляет сущность многообразия. Но созерцание (интуиция) постигает внутреннюю сущность, платоновскую идею, значение знаков бесконечно многообразной видимости. Поскольку такое познание, отделение ядра от оболочки, является целью истинной философии, то названная духовная сила (*Geisteskraft*) необходима для нее, и сама она является не наукой, а искусством»²⁹⁹. Данный фрагмент инспирирован Шеллингом, о чем говорит нам рецепция Шопенгауэром понятия «созерцания», от которого он еще не отказался из-за принципиальных расхождений с Шеллингом. Тем не менее, обратим внимание, что понятие *Anschauung* Шопенгауэр используется не в качестве способности рассудка, но в качестве духовной силы (*Geisteskraft*). Объявление философии искусством, а не наукой, также морфологически схоже с пониманием Шлейермахером сущности герменевтики, которую он определял как искусство: «Герменевтику нужно мыслить только в связи с искусством, то есть философски»³⁰⁰. В этой формулировке Шлейермахер подчеркивал, что герменевтика не может быть механизирована, то есть не может стать своего рода техническим воспроизводимым методом. Техническая воспроизводимость и

²⁹⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 30-31.

³⁰⁰ Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб. Европейский дом. 2004. С. 43.

доступность интеллектуального созерцания усилию мысли, как было показано в разделе о Шеллинге, стало основной из причин в несогласии Шопенгауэра с Шеллингом. Философия является искусством, потому что её методы невоспроизводимы.

Для реконструкции отношения Шопенгауэра к Шлейермахеру, мы обращаемся к конспектам его лекций по истории философии, а также к записям в дневнике молодого философа. Судить о содержании самих лекций Шлейермахера достаточно сложно, так как их полное издание до сих пор не осуществлено. Заметки Шопенгауэра к конспекту лекций достаточно сдержанные и отличаются отсутствием резких высказываний о личности Шлейермахера, что было характерно для Фихте и Шульце, тем не менее, Шопенгауэр на полях тетрадей несколько раз изобразил карикатурный портрет Шлейермахера. Карикатуры эти связаны с тем, что Шопенгауэр видел в Шлейермахере исключительно теолога, историка философии, но не философа.

По мнению А. Шмидта, по обсуждаемым лекциям можно проследить отказ Шопенгауэра от теологии в пользу философии³⁰¹, однако заметки в дневнике свидетельствуют скорее об актуализации Шопенгауэром проблемы отношений между философией и религией, нежели чем о полном отказе от нее. Так, несмотря на утверждение о принципиальном отличии религии от философии: «Это наглое навязывание концепции Бога. Философия как таковая ни из чего не исходит, это простое размышление, умозрение. В целом, он, кажется, путает трансцендентальную философию с метафизикой, которые, в конце концов, являются величайшими врагами»³⁰². Шопенгауэр поясняет эту мысль в своих дневниках более обстоятельно: «Религия – это произвольно предполагаемое и изобразительно представленное соединение иллюзорного мира с реальным. Рассудочное познание— это познание чувственного мира в его целостности[...] Чем дальше, тем больше раскрывается произвольный,

³⁰¹ Schmidt A. Die Wahrheit im Gewände der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie. München 1986. S. 132.

³⁰² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 224.

необоснованный характер предполагаемой связи со сверхчувственным миром[...] Таким образом, чувственный и сверхчувственный миры отделяются друг от друга, таким образом, очевидно, что они не являются континуумом. Разум видит, что там, где была установлена связь, ее нет. Тем не менее, человек познает сверхчувственное через другие способности»³⁰³. Тем не менее, необходимо отметить, что несмотря на критику догматических попыток объяснения мира и сведения Бога к причине мироздания, в мировоззрении Шопенгауэра религия занимала существенное место: «Религия, создание гения, была дана всем временам и народам во спасение. Даже мыслящие, оказываются полны веры в её истины; они говорят: то, чему она учит, мы признаем необходимым; но необходимым может быть только следующее из точных предпосылок, которые наш рассудок должен отыскать и достичь через них, шаг за шагом, религиозных истин, отталкиваясь от того, что общеизвестно и неоспоримо. Они обманывались, причисляя религиозную необходимость не к категории необходимости в собственном смысле слова, а только к образному способу выражения – так же, как и истины ее всего лишь образны. Так возникла догматика, которая была, к тому же, часто непоследовательна»³⁰⁴. При этом, мы видим, что Шопенгауэр называет религию «созданием гения», что характерно для философии религии Шлейермахера, но он также следует линии рассуждений Шлейермахера в его лекциях: «В религии (познание Бога) происходит в форме чувства, в философии – в форме понятий и созерцаний. Но оба признают объект другого идентичным своему собственному»³⁰⁵. Несмотря на протесты Шопенгауэра во время лекций против утверждения столь близкой связи между философией и религией, в своих заметках и размышлениях он, все же, вынужден признать таковую. Но А. Шмидт, в некотором смысле, прав: для Шопенгауэра

³⁰³ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 20.

³⁰⁴ Там же S. 19.

³⁰⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 261.

начинает стираться грань между религией, как формой чувства, и религией, как догматикой и способом объяснения мира, отсюда и его критика Шлейермахера.

Доказывая отличие религии от философии, религия помещается Шопенгауэром в контекст истории философии, в которой он интерпретирует ее в качестве просто объяснительного принципа, некоторой конечной причины становления, поведения и т.д. От которого мы вынуждены отказаться с прогрессом человеческого знания и осознанием, что сверхчувственный мир не может быть выведен из чувственного, ровно, как и наоборот³⁰⁶. При этом в приводимом фрагменте Шопенгауэр не отрицает существование сверхчувственного, которое познавалось ранее через форму религии, что соответствует высказываниям Шлейермахера в его лекциях: «Философия имеет общую с религией цель - познание Бога»³⁰⁷. Шопенгауэр всего лишь ставит на место понятия Бога понятие Сверхчувственного. И несмотря на полемику с Шлейермахером, все же вынужден согласиться с ним в приведенном аспекте. В приведенных фрагментах можно также ухватить развитие мысли Шопенгауэра, ведь он уже предполагает «другие» способности для познания сверхчувственного (*erkennt der Mensch durch andere Kräfte das Übersinnliche*). При этом, упомянутые способности, противопоставляются концепциям, выдвинутыми послекантовской философией: «Фихте и Шеллинг попирают ногами объявленный несостоятельным рассудок; они видят, что божественное доступно человеку лишь с помощью других способностей (*andere Fähigkeiten zugänglich*): и вот они возвещают откровение в созерцании без всякого на то основания и не обращают внимания на то, что учение их противоречит основным законам рассудка...Догматики искали через него. Мы должны искать для него»³⁰⁸. Обращает на себя внимание, что в последнем высказывании присутствует герменевтическая проблематика. Если догматизм использовал

³⁰⁶ То есть речь здесь идет о прогрессе истинного критицизма, который докажет невозможность выведения одного из другого.

³⁰⁷ Там же S. 261.

³⁰⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 19.

религию и ее понятия Бог, свобода, душа, бессмертие в качестве объяснительных принципов в пределах мира объектов, то Шопенгауэр предлагает отказаться от объяснительных стратегий, которые вытесняются на периферию прогрессом философии, прежде всего Кантом, и обратиться к другим методам. Ближе к нашей теме стоит здесь важное разделение вопросительных суждений, о котором говорит Шлейермахер в Речах о религии: «Чувство стремится воспринять нераздельное впечатление чего-то целого; оно хочет созерцать, какова каждая вещь сама по себе, и познать каждую в ее самобытной природе; им же для их понимания этого не нужно: «„Что” и „Как” слишком далеки для них, им нужно лишь „Почему” и „Зачем”, и при том не по существу, а лишь в определенных отношениях»³⁰⁹. Приведенный фрагмент отражает как раз то, что является принципиальным для становления герменевтического мышления: само рассмотрение Шлейермахером феномена «Чувства» - это одна из стратегий преодоления критики Канта и выхода из неё путем открытия новых познавательных способностей через обращение к внутреннему опыту, ведь разделение этих суждений покоится на разделении двух видов познания: интуитивного и рассудочного³¹⁰, при чем первый открывает путь к вещи в себе. Само противопоставление по логике течения речей о религии возникает именно из противопоставления объяснения и понимания: «Чувство самодеятельно отыскивает свои предметы, оно идет навстречу им и отдается их объятиям; оно сообщает им нечто, что делает их его достоянием, его созданием, оно хочет находить предметы и открывать им себя; объяснение же ничего не знает об этом живом усвоении, об этой озаряющей правде и подлинно угадывающей интуиции»³¹¹. Всё же, необходимо констатировать, что восприятие религии сквозь призму догматики пересилило восприятие сквозь мистику, поэтому Шопенгауэр вынужден утвердить определенную противоположность между религией и философией, полемизируя в более поздних лекциях с утверждением

³⁰⁹ Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М. «REFL-book».1994. С. 159-160.

³¹⁰ Crouter R. Friedrich Schleiermacher Between Enlightenment and Romanticism. Cambridge. 2005. S. 122.

³¹¹ Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М. «REFL-book».1994. С. 159-160.

Шлейермахера о том, что каждый философ должен быть религиозным, а религиозный человек должен философствовать: «Религиозные люди не стремятся к философии, она им не нужна. И кто действительно философствует, тот не религиозен: он продвигается вперед без подстраховки, он рискует, но остается свободным»³¹². Шопенгауэр всё же не может согласиться с Шлейермахером в его последовательном проведении прежних догматических понятий, хотя и использованных уже иначе. Шлейермахер постулирует возможность созерцания Бога, которая должна наличествовать в сознании постоянно, однако Шопенгауэр возражает: «Я либо не признаю термин "созерцание Бога", либо он должен означать "высшее самопознание человека, настолько независимое от его чувственной природы, насколько это возможно»³¹³. Независимость от чувственной природы, в данном контексте, означает независимость от рассудка, так как именно он выступает основным условием чувственности. Мы видим, что тон Шопенгауэра здесь значительно смягчен и он не бросается с критикой на Шлейермахера, но уже пытается интерпретировать его высказывания. Понимание Бога в значении высшего самопознания человека связано с лучшим сознанием. Мы помним, что в соответствии с характеристиками интеллектуального созерцания и абсолюта, созерцание абсолюта не имеет ничего общего с созерцанием объекта, само созерцание уже выступает в качестве абсолюта, то есть высшее созерцание Бога выступает в качестве высшего созерцания самого по себе, не направленного ни на какой объект, но само являющееся этим объектом. С этим переживание связаны и надежды Шопенгауэра на то, что Бога нет³¹⁴. Шопенгауэр стремится обрести лучшее сознание, то есть принципиально другое бытие, а не оказаться самим собой (то есть человеческим, а значит и временным существом), находящимся перед Богом. Бог для Шопенгауэра, при всем

³¹² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 264.

³¹³ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 264.

³¹⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 41.

сохранении христианских эпитетов лучшего сознания, становится всего лишь схоластическим понятием, несовершенным выражением бытия лучшего сознания.

Именно на лекциях Шлейермахера Шопенгауэр впервые познакомился с философией Мальбранша, которую всегда высоко ценил, называя его имя в ряду с Беркли в качестве главных предшественников Канта³¹⁵. В дальнейшем Шопенгауэр рассматривал разрешенную им проблему идеального и реального как последовательное разрешение той же задачи, стоящей перед Мальбраншем и его *causes occasionnelles*³¹⁶. В связи с этим, мы можем рассматривать впечатление молодого философа от Мальбранша именно с точки зрения разрешения проблемы идеального и реального, в терминологии молодого Шопенгауэра: чувственного и сверхчувственного мира. Причины-поводы (*causes occasionnelles*), причины-возможности, которые не являются действительными причинами явлений, и, вместе с тем, Бог как единственно действующее начало в вещах, послужили основанием для переосмысления собственной философии Шопенгауэра, поэтому он не случайно возвращается к лекциям Шлейермахера в 1817 году, чтобы записать на полях: «Бог является непосредственной причиной всех событий и движений по своей воле: Причины, из которых мы понимаем движения, называемые вторыми причинами, естественными причинами, являются просто причинами возможности, являются лишь поводами, согласно которым Бог, но в соответствии с определенными установленными им общими правилами, называемыми законами природы, движет и изменяет вещи в целом по своей воле»³¹⁷. До сих пор Шопенгауэр не осмыслял трансцендентальную идеальность действующих причин, не пытался обнаружить за ними единое действующее начало, за пределами чувственного мира и рассудка. Его развиваемая концепция лучшего сознания не могла выступать в качестве

³¹⁵ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. М. Терра — Книжный клуб; Республика. 2000. С.17.

³¹⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 225-230.

³¹⁷ Там же S. 229.

действующего начала в вещах. Вместе с тем, проблема оснований приобрела новые очертания – за случайными причинами (Ursache) и основаниями (Grund) должно было находиться единое действующее начало. Данные размышления о случайном характере причин, как простом способе проявления и выражения сущности, не имеющем в самом себе основания, дали Шопенгауэру повод утверждать, что Я является независимым от мира объектов и выступает Абсолютным Субъектом, находящимся за рамками причинно-следственных связей, не являясь ни причиной, ни следствием изменений в мире объектов. К этому заключению мы приходим, если к анализу конспектов Шлейермахера добавляем еще анализ дневников Шопенгауэра, в которых он сравнивает идею случайных причин и идею предустановленной гармонии, данное сравнение всегда будет сопровождаться изложением философии Мальбранша: «Идея заранее предустановленной гармонии (как ранее случайных причин), как мне кажется, основана на живом познании того, что субъект (Я) полностью отделен от всех объектов и не подчиняется их законам, а значит, не подчиняется и законам причинности, следовательно, не может подвергаться воздействию, или выступать причиной. До сих пор не обращали внимания, что то, что я признаю себя не только как вещь в себе, homo noumenon, абсолютный субъект, но и как homo phaenomenon, и я признаю себя таковым именно потому, что, являясь объектом, я признаю воздействие на объекты»³¹⁸. Своего рода герменевтический поворот обозначил существенное развитие системы Шопенгауэра, которая до сих пор находилась в «тупике оснований». Неслучайно он возвращается к лекциям Шлейермахера и Мальбраншу именно в 1817 году. В этот период он все чаще обращается к герменевтическим понятиям. При этом он сравнивает эмпирическую реальность, представленную в опыте, с "неизвестным сценарием"³¹⁹ или "загадочными письменами", которые должны быть расшифрованы. А для характеристики процесса «дешифрования» он использует такие выражения,

³¹⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S.29.

³¹⁹ Reuter H. R. Die Einheit der Dialektik F. Schleiermachers: Eine systematische Interpretation. München 1979. S. 9.

как "интерпретация" (Deutung) и "истолкование" (Auslegung) или "смысл" (Sinn) и "значение" Bedeutung. В свою очередь, Циммер подчеркивает, что Шопенгауэр, ограничивая познание рамками опыта и «наличными» внешними и внутренними представлениями³²⁰, стремится понять что он (опыт) собственно «значит», поэтому, заключает исследователь, можно говорить о том, что «идеализм» Шопенгауэра в конечном счете принимает облик «герменевтической метафизики». Первая часть лекций Шлейермахера по общей герменевтике 1809 года, прочитанных в Берлинском Университете, начинается с предложения: "Герменевтика основывается на факте непонимания речи". Шопенгауэр мог бы сказать, что философия начинается с непонимания факта мира, объявленного иллюзией, познание которого неспособно приблизить нас к истине. С данным фактом связано осознание, что понимание должно быть направлено на нечто принципиально отличное от чувственного мира.

2.4. Критика эмпирического сознания в проекции замысла диссертации «О четвероюм корне закона достаточного основания»

Если Шопенгауэр переработал в 1847 году свою диссертацию с целью уточнения её эпистемологии и более «точного» отражения его метафизического учения о мировой воле, то для нас важно вернуть диссертацию в исторический контекст ее возникновения. При этом наш подход, в отличие от Альфонсо³²¹, который стремился возвращением в контекст представить контраст, в соответствии с которым можно было бы лучше понять все изменения, связанные

³²⁰ Zimmer R. Schopenhauer und die Folgen. Stuttgart. 2018. S. 18.

³²¹ Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Hrsgg. von Daniel Schubbe, Matthias Koßler. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart/Weimar 2014. S. 19-20.

с интеграцией сочинения в метафизику воли: «Таким образом, изложение первого вопроса позволяет рассмотреть значение, которое имеет исследование закона достаточного основания, для понимания в какой степени положения сочинения могут получить новую интерпретацию, учитывающую метафизику воли»³²². Для нас важнее вопрос о лучшем сознании: какое место занимает диссертация Шопенгауэра в контексте философии лучшего сознания, и каким образом учение о законе достаточного основания проясняет содержание приведенного понятия?

Существенной методологической трудностью на пути анализа диссертации является также вопрос о целях, поставленных Шопенгауэром. Камата сделал вывод³²³, что Шопенгауэр отказался от концепции двойственности сознания именно во время подготовки к диссертации, в которой он не использует это понятие. В этом случае, правда, остается необъяснимым, почему лучшее сознание и идея двойственности сознания продолжает развиваться Шопенгауэром в дневниках вплоть до 1814. Напротив, Циан выдвинула гипотезу³²⁴, что Шопенгауэр предпочел углубленное исследование эмпирического сознания для того, чтобы проанализировать его структуру, подобный подход усиливает Новембре³²⁵. Подобный подход строится в соответствии с задачей, поставленной Шопенгауэром перед своей философией: «Истинный критицизм отделит лучшее сознание от эмпирического, как золото от руды, представив его незамутненным... затем он также изобразит чистым эмпирическое [сознание], классифицирует его по проявлениям»³²⁶. Соответственно в задачи диссертации входила «классификация» эмпирического

³²² Там же

³²³ Kamata Y. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*. Freiburg; München, 1988. S. 148.

³²⁴ De Cian N. *Redenzione, Culpa, Salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*. Trient. 2002. P. 15.

³²⁵ Novembre A. *Die Dissertatiom 1813 als Einleitung zu einer geplanten grosseren Schrift uber das bessre Bewusstsein*. // *Schopenhauer-Jahrbuch*. № 97. 2016. S. 133-146.

³²⁶ Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlass in funf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*. Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. P. 499. 360 p.

сознания по его проявлениям без «примеси»³²⁷ Лучшего сознания. Саттар³²⁸ предполагает, что одной из задач работы являлось также указание на возможность преодоления эмпирического сознания. Саттар связывает эти возможности с созерцанием материальной составляющей идей, а также с понятием воли и интеллектуального характера. Однако совершенно неясно, какое место в таком случае занимают завершающие работу комментарии Шопенгауэра: «Говоря в целом, моим намерением является не затрагивать в этой философской монографии ничего чужеродного, а именно этического и эстетического, поскольку они не создают новые классы объектов[...]Но что же такое глубочайшая сущность художника, что есть глубочайшая сущность святого, являются ли они, быть может, одним и тем же – высказываться об этом здесь было бы против моего намерения»³²⁹. Образ художника и святого³³⁰ – это два основных измерения наиболее близких к Лучшему сознанию³³¹. Можно предположить, что из приведенного фрагмента следует, что этическое и эстетическое не создают новые классы объектов: закон достаточного основания действия (закон мотивации) не имеет никакого отношения к этике, а созерцание идей – к закону достаточного основания бытия. В самом деле, в отношении этики данное утверждение не должно нас удивлять, ибо святость не имеет никакого отношения к учению о добродетели (см. 2.4.). Если Шопенгауэр пытался быть последовательным, в соответствии с задачей истинного критицизма предполагалось «работать над все более полным разделением» лучшего и эмпирического, то подобное разделение не должно удивлять, и именно через него нам необходимо понимать диссертацию. В данном контексте,

³²⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 46.

³²⁸ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 189.

³²⁹ Там же С. 398.

³³⁰ Предположительно, именно с фрагментами, в которых Шопенгауэр обещает читателю другой философский труд, в котором раскроется сущность святого и художника, то есть будет изложена этическая и эстетическая части его учения, связано восхищение Шульце из рецензии на диссертацию Шопенгауэра: "прекрасные надежды, на которые дают право философские таланты автора и его рвение к самому высокому в философии".

³³¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 43, 84, 122.

правомерность отождествления воли и интеллектуального характера с лучшим сознанием³³² остается проблематичным. С этой точки зрения видится оправданным подход, при котором воля рассматривается исключительно как эпистемологическая категория³³³. В данном разделе мы предпочли обратить внимание на оба ракурса: обозначить и возможные пути преодоления эмпирического сознания, а также продемонстрировать интерпретацию, в соответствии с которой это преодоление должно оказаться лишь мнимым, оставаясь в области эмпирического.

Диссертация представлялась Шопенгауэру в качестве предварительного проекта, подобного Критике чистого разума Канта, более того, юный философ и вовсе утверждал, что его работа является едва ли не продолжением труда Канта и вполне с ним согласуется: «Нетрудно заметить, что, вместо того, чтобы разделять эти четыре формы Закона достаточного основания...я мог бы просто привести свою классификацию оснований в соответствии с четырьмя кантовскими основоположениями и четырьмя способностями души....Также я мог бы привести эту классификацию в соответствии с основанными Кантом дисциплинами, так что закон причинности стал бы частью трансцендентальной логики, закон основания познания – всеобщей логики, закон основания бытия – трансцендентальной эстетики, а закон мотивации, наконец, - частью учения о нравах»³³⁴. Подобная дедукция приводилась Шопенгауэром, по-видимому, лишь в качестве примера, для того чтобы продемонстрировать читателю, что автор остается исключительно в рамках «Критики чистого разума», сюда относятся также замечания Шопенгауэра, связанные с дедукцией аналогий опыта³³⁵, доказательства априорности причинности³³⁶, а также критике космологического

³³² Ср. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 206.

³³³ Согласно Камата «воление» используется в диссертации 1813 г. в эпистемологическом смысле Kamata Y. Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. Freiburg; München, 1988. S. 148.

³³⁴ Там же S. 190.

³³⁵ Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т3. Малые философские сочинения. М. Республика. 2011. С. 71.

³³⁶ Там же С. 65.

и онтологического доказательств³³⁷. Новизна этой работы, представляющей новую дедукцию уже известных кантовских положений, связана было вовсе не с репрезентацией Канта, но с существенным дополнением его «критики»³³⁸. И хотя дедукция Шопенгауэром четырех видов закона основания исторически не связана со способностями души Канта, тем не менее, одна из первых рецепций (см. 2.1.) закона достаточного основания связана с критикой Канта.

Благодаря лекциям Шульце по логике Шопенгауэр уже усвоил различие между причиной и основанием, записывая за своим учителем: «Всякое истинное суждение всегда является следствием другого суждения, на основании которого рассудок устанавливает отношение между субъектом и предикатом не противоположное основанию»³³⁹. Чтобы подкрепить эту интерпретацию, Шульце добавляет к этому абзацу следующее замечание: «Поскольку основание часто означает также и причину, закон достаточного основания часто путают с законом причинности, который относится к связи изменения и его причины, однако первый относится к порядку представлений в мышлении»³⁴⁰. Подобную непоследовательность Шопенгауэр обнаруживает не только у немецких идеалистов³⁴¹, но и у самого Канта. Именно с последним связан следующий шаг в развитии мысли Шопенгауэра. Идея тотальности всех условий на стороне обусловленного (см. 1.2) уже подвергалась резкой и саркастичной критике Шопенгауэра, однако он всё же не мог не согласиться с Кантом, что синтетическим основоположением разума является «поиск безусловного для обусловленного рассудочного знания». Импульс для поиска условия для обусловленного Шопенгауэр отождествляет с законом достаточного основания познания: «Рассудок можно назвать способностью, которая ищет причину

³³⁷ Там же С. 112-115.

³³⁸ Kamata Y. Die Kant-Rezeption des jungen Schopenhauer in Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde // Schopenhauers Wissenschaftstheorie. Würzburg, Königshausen und Neumann. 2015. S. 45-58.

³³⁹ D'Alfonso, M. V. Anmerkungen Zu G.E. Schulzes Vorlesungen Zur Logik (Göttingen 1811). 2018. [Электронный ресурс]: academia.edu. Режим доступа: https://www.academia.edu/88886559/Arthur_Schopenhauer_Anmerkungen_Zu_G_E_Schulzes_Vorlesungen_Zur_Logik_G%C3%B6ttingen_1811_. (дата обращения: 09.11.2023).

³⁴⁰ Там же.

³⁴¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 367-371.

изменения, а разум – тем, что ищет причину суждения. Оба ищут условия, но весьма различные: наше суждение может быть обусловлено другим суждением или наглядным представлением; изменение обусловлено другим изменением»³⁴². Однако поиск условий на стороне обусловленного не ограничивался Шопенгауэром с помощью идей тотальности на стороне условия, то есть не приводил к идеям разума, но уходил в бесконечность³⁴³. Предполагается, что именно первое подробное прочтение Шопенгауэром критики чистого разума, к которой он обращается из-за постоянной полемики с немецкими идеалистами о границах возможного опыта, связано с открытием общего корня между познанием причины и познанием основания³⁴⁴ – закон достаточного основания становится главным пульсом причинности во всех её видах: в изменении, в суждении и мотивации. В качестве предварительного определения этого закона Шопенгауэр использует формулу Вольфа: "Ничто не существует без основания для своего бытия»³⁴⁵. Четверем формам закона достаточного основания соответствуют четыре класса объектов/представлений: наглядные созерцания, понятия, чистые созерцания, действия. Стоит отметить, что формулировка закона достаточного основания в первом издании диссертации отличалась от второго издания некоторым дополнением³⁴⁶. В первом издании закон достаточного основания гласит: «Наше сознание, пока оно проявляется как чувственность, рассудок и разум, распадается на субъект и объект и не содержит ничего другого»³⁴⁷. В этой формулировке содержатся элементы дуализма, упраздненные затем в связи с монистической метафизикой воли. В самом деле, ведь распадение на субъект и объект происходит постольку, поскольку сознание проявляется в границах трех познавательных способностях, а использование выражения «nichts außer dem» указывает на ограничение, которое существует

³⁴² Там же S. 276.

³⁴³ Там же S. 278-282.

³⁴⁴ Ср. там же S. 268, 270; Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 60-68.

³⁴⁵ Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т3. Малые философские сочинения. М. Республика. 2011. С. 8.

³⁴⁶ Novembre A. Die Dissertatiom 1813 als Einleitung zu einer geplanten grosseren Schrift über das bessere Bewusstsein. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 97. 2016. S. 138.

³⁴⁷ Там же.

лишь для эмпирического сознания, в распадении на субъект и объект³⁴⁸. А. Новембре совершенно точно подчеркивает сходство между этим фрагментом диссертации и рукописным фрагментом № 96. В этом фрагменте эмпирическое сознание описывается как рассудок и понимание, в противоположность лучшему сознанию, находящемуся за пределами субъект-объектных отношений. Во втором издании фраза «до тех пор, пока оно проявляется как...», заменена на фразу «проявляется как», Шопенгауэр упраздняет ограничение «до тех пор». Из 42 параграфа Шопенгауэр также изымает дополнение, обещавшее читателю изложение той части философии, которая бы ответила на вопрос почему сознание предстает в качестве субъекта и объекта³⁴⁹. Фактически, Шопенгауэр убирает все фрагменты, отсылающие другому определению сознания за пределами субъект-объектных отношений³⁵⁰. Однако первое издание отсылает нас именно к совершенно другой форме сознания. Обращаясь к фрагменту из дневников № 234, мы видим, как Шопенгауэр описывает лучшее сознание в оппозиции к эмпирическому: «Теперь для сознания становится очевидным, что оно может проявляться иначе нежели в качестве субъекта, тут возникает свобода, теоретическая возможность уничтожить мир...Наконец, переход к лучшему сознанию уничтожает не один класс объектов, а все. Данный переход стоит совершать с той точки, которая у всех классов объектов общая, т.е. от субъекта»³⁵¹. Всё же Шопенгауэр остается в достаточной степени сдержанным, поэтому даже первое издание диссертации содержит не так много фрагментов, отсылающих к философии лучшего сознания.

Первым выражением закона достаточного основания, к которому обращается Шопенгауэр, является закон достаточного основания становления (*principium rationis fiendi*), связывающий весь комплекс наглядной реальности

³⁴⁸ Там же S. 138.

³⁴⁹ Там же.

³⁵⁰ Novembre A. Die Dissertatiom 1813 als Einleitung zu einer geplanten grosseren Schrift uber das bessre Bewusstsein. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 97. 2016. S. 139.

³⁵¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in funf Banden. Band I. Fruhe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 135-137.

(мир видимых объектов). Собственно, именно эту форму Шопенгауэр называет законом причинности, в соответствии с которым рассудок предполагает, что каждому наличному состоянию предшествовало другое состояние³⁵². Причинный ряд или причинная цепь представляют собой отношение, где каждое наступившее изменение предполагает предшествующее ему изменение, именуемое причиной, а по отношению к предшествовавшему себе изменению именуемое действием³⁵³, что также предполагает, что каждое состояние предполагает собственное условие. Таким образом причинный ряд не имеет начала, а форма представления делает невозможным наглядное созерцание объекта вне этой связи.

Важным королларием этого закона является постоянство субстанции. Так как закон причинности относится исключительно к изменению состояний, а не возникновению и уничтожению самих объектов, то субстанция (материя) пребывает постоянно – данное положение является априорным. Здесь Шопенгауэр следует Канту, определяя субстанцию в качестве постоянной величины, в соответствии с которой только и можно определить все временные отношения явлений. Подобное содержание закона причинности еще не доказывает его априорности, так как для этого необходимо показать, что он является условием возможного опыта, а не просто усвоенной последовательностью изменений, из которой абстрагировано понятие причинности. Согласно Шопенгауэру, благодаря причинности становится возможным весь внешний мир объектов, в противном случае, мы бы воспринимали исключительно изменения состояния нашего тела, чьи чувства подвергаются аффицированию. Если у Канта чувственность «дается» рассудку, который её мыслит, то для Шопенгауэра «дается» исключительно тело, и уже благодаря априорной категории причинности становится возможным

³⁵² Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т3. Малые философские сочинения. М. Республика. 2011. С. 28.

³⁵³ Сравни с «Изменение есть один способ существования, следующим за другим способом существования того же самого предмета. Поэтому то, что изменяется, есть сохраняющееся, и сменяются только его состояния». Кант И. Сочинения = Werke: на немецком и русском языках М. Наука. 2006. С. 313, 319.

восприятие внешних объектов (то есть их данности), на самом же деле все внешние объекты являются, согласно Шопенгауэру, лишь модификациями тела, точнее телесных чувств, которые помещаются рассудком в априорную форму созерцания пространства и времени. В качестве подтверждения понимания тела как условия единства опыта, можно обратиться к фрагменту³⁵⁴, в котором тело определяет границы существования времени и пространства. При этом аргументация Шопенгауэра отчасти напоминает кантовское определение времени, которое принадлежало явлением лишь постольку, поскольку является представлением субъекта: «Все представления... принадлежат сами по себе как определения нашей души к внутреннему состоянию, и поскольку последнее подчинено формальному условию внутреннего созерцания, а значит именно оно есть непосредственное условие внутренних явлений и тем самым косвенно также условие внешних явлений»³⁵⁵. Понятие тела выполняло для Шопенгауэра двойную функцию. С одной стороны, оно позволило ему провести свое доказательство априорности закона причинности; с другой, тело выступило условием единства опыта. Предполагается, что в понятие единства опыта входит не только возможность отнесения всех изменений к единому субъекту, но также способность отличить представление от образа фантазии. Этим объясняется два направления размышлений Шопенгауэра: объяснение порядка последовательности реальных объектов и единство субъекта, позволяющего воспринимать всякое изменение. В самом деле, несмотря на то, что Шопенгауэр демонстрирует дедукцию закона постоянства субстанции, в своих маргиналиях он противопоставлял этому положению единство субъекта. Если для Канта при познании изменения одной части явления (акциденций) необходимо

³⁵⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 70.

³⁵⁵ Сравни: Внешнее чувство является объектом внутреннего чувства, и последнее повторно воспринимает восприятия первого. Таким образом, субъект с точки зрения непосредственного присутствия представлений в его сознании остается подчиненным единственно только условиям времени как форме внутреннего чувства (перевод Саттар А.С.: Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 111.

предполагалось сохранение другой части (субстанции)³⁵⁶, то для Шопенгауэра возможность такого познания объяснялась через тело – как способа сохранения континуума восприятия.

Таким образом, все наглядные представления находятся в причинной связи с непосредственным объектом – телом. Когда мы бодрствуем, тело непосредственно присутствует в нашем сознании, тогда как все остальные представления присутствуют лишь опосредованно, то есть в какой-то связи с телом. Рассудок, применяя принцип причинности, приписывает представлению объективное существование. Благодаря такому постоянному применению принципа причинности, согласно Шопенгауэру, мы воспринимаем мир как совокупность внешних по отношению к нам объектов, вместо того чтобы замечать изменения только одного объекта – нашего тела. Наконец, именно осознание причинно-следственной связи между телом и представлениями позволяет нам отличить бодрствование от сна. Поток представлений в этих двух состояниях совершенно не отличается от простой последовательности представлений в сознании. Единственное, что меняется, — это возможность установления причинной связи между отдельными представлениями и телом. Однако, что касается намеренных воспроизведений в нашем сознании образов фантазии, которые создают представления, не связанные с причинностью нашего тела и не относящиеся к ней, их последовательность и возникновение не связано с изменением состояний, поэтому их объяснение должно быть независимым от закона достаточного основания становления, но связано с законом мотивации (четвертым классом объектом), который мы раскроем позже.

Закон достаточного основания становления ограничивает эмпирическое сознание следующим образом: отношение реальных объектов — это отношения изменений, а не возникновения и уничтожения. Соответственно ни о каком возникновении или сотворении не может быть и речи – они

³⁵⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 292.

необъяснимы, а их постулирование связано с трансцендентным применением этого принципа. Понятие субстанции всех изменений также является основоположением рассудка, то есть не обладает трансцендентной природой. Вопрос о реальности существующих представлений (о реальности мира) объявляется Шопенгауэром бессмысленным. Мир – это тотальность всех наглядных представлений, созданная разумом. Закон причинности имеет дело исключительно с изменениями состояний объектов наглядного созерцания, он не может быть применен к самой «тотальности».

Второй класс объектов — это понятия. Они получаются путем абстрагирования от наглядных созерцаний, при котором сохраняются лишь общие черты. Разум, отвечающий за абстрагирование, выступает в качестве способности представления представлений: «Разум есть также способность связывать понятия, т.е. способность суждений и соединения их определенно данным образом с умозаклучениями. Наличие этого класса представлений, иными словами, деятельность разума, есть мышление в собственном смысле слова»³⁵⁷. Мышление связывается Шопенгауэром со способностью связывать понятия в суждения и выводить из них умозаклучения. Эта способность принадлежит только человеку. Правильное обращение с понятиями является основой наук, цель которых заключается в установлении необходимых связей между понятиями, в формулировании истинных суждений. При этом истина является для Шопенгауэра лишь соответствием между суждением и объектом. Закон достаточного основания познания требует основания для любого высказанного суждения. Шопенгауэр выводит четыре возможных основания для суждений – эмпирическое, логическое, металолическое, трансцендентальное.

Исходя из поставленных задач, мы не будем здесь раскрывать всю трансцендентальную логику Шопенгауэра. Для нас важно, что разум объявляется лишь аналитической способностью, единственным синтетическим

³⁵⁷ Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т3. Малые философские сочинения. М. Республика. 2011.С. 76.

постулатом которого выступает требование основания для высказанного суждения. Суждение оказывается всегда вторичным по отношению к наглядному познанию, суждение способно либо обладать трансцендентальной истинностью, объясняя себя законом логики или трансцендентальным положением³⁵⁸, или возвращаясь к наглядному конкретному представлению.

Столь скромная и сугубо аналитическая роль, отведенная разуму, контрастирует с тем значением, которое придавал ему Шопенгауэр в своих рукописях³⁵⁹. Пожалуй, от этих размышлений в диссертации остался лишь небольшой раздел «Представители понятий. Способность суждения»³⁶⁰, а также единственное предложение, в котором упоминается влияние понятий на мотивацию³⁶¹. Мы уже упоминали роль разума в признании существования лучшего сознания. Именно разум создает понятие, которое отсылает нас к эмпирической истине испытанного таинственного состояния. Путем абстракции разум создает представление представления лучшего сознания³⁶². Разум не способен приблизить нас к лучшему сознанию, сформулированные им максимы поведения не способны изменить человека, его познание сугубо аналитическое, а философия, опирающаяся на мертвые абстракции, пуста и бесполезна. Но именно из абстракции разума может возникнуть дивный образ фантазии, адекватный представитель понятия, который Шопенгауэр называет лучшим сознанием. Тем не менее это лишь способность мыслить Лучшее сознание, но не приближать его³⁶³. С этой точки зрения, наличие разума не позволяет человеку быть ближе к лучшему сознанию. Превосходство человека над животным исключительно эмпирическое, так как разум позволяет человеку поступать более «разумно», «прагматично»: «*Dux vitae ist die Vernunft, aber nicht Dux ad*

³⁵⁸ К примеру, следующее суждение: «всё в природе имеет свою причину», - имеет трансцендентальное основание, то есть основывается на законе достаточного основания становления

³⁵⁹ Alsberg P. Zur Grundbestimmung der Vernunft // Schopenhauer Jahrbuch. №18. 1931. P.179-202.

³⁶⁰ Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т3. Малые философские сочинения. М. Республика. 2011. С. 77

³⁶¹ Там же С. 74.

³⁶² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 100-102.

³⁶³ См. Там же S. 102: «Неприятная часть этого положения дел разрешается тем соображением, что не дела делают нас блаженными, а вера (т.е. лучшее сознание)».

soelum»³⁶⁴. Формальная часть целокупных представлений составляет третий класс объектов: «формы априорного созерцания внешнего и внутреннего бытия, пространства и времени». Во времени каждый момент определяется последовательностью всех предыдущих; в пространстве – положение каждой его части, точки, линии, поверхности, определяется каждой другой частью. Принцип, регулирующий взаимоотношения частей времени и пространства, Шопенгауэр называет принципом основания бытия. Подобные объекты являются предметами чистого априорного созерцания. Рассматриваемый раздел диссертации Шопенгауэра, в сущности, повторяет тезис кантовской трансцендентальной эстетики (обоснование априорности арифметики и геометрии)³⁶⁵, исходя не из понятий о чистой чувственности, но из закона достаточного основания бытия. Оговоримся, что мы не считаем целесообразным отождествление идеи с созерцанием нормы для того, чтобы в рамках диссертации показать освобождающую функцию эстетического опыта³⁶⁶, так как это не входило в задачи, поставленные перед собою Шопенгауэром.

Последний класс объектов имеет существенную особенность, его составляет лишь один предмет: воля. Самосознание распадается на субъект познания (познающее) и субъект хотения (познаваемое), человек познает самого себя именно как желающего (wollen): «Исходя от познания, можно сказать, что «я познаю» - аналитическое суждение; наоборот, «я хочу» – синтетическое, и притом а posteriori, иначе говоря, данное опытом, и в этом случае – опытом внутренним»³⁶⁷. Другой особенностью этого закона, именуемого законом достаточного основания действия (закон мотивации), является отсутствие проводимой в других разделах трансцендентальной диалектики. Здесь действительно уже не идет речи об ограничении познания. Шопенгауэр больше

³⁶⁴ Там же S. 119. «Разум – поводырь для жизни, а не для неба».

³⁶⁵ Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т3. Малые философские сочинения. М. Республика. 2011. С. 99-104.

³⁶⁶ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 199.

³⁶⁷ Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т3. Малые философские сочинения. М. Республика. 2011. С. 99-116.

внимания уделяет анализу самого объекта – воли. Действием он называет волю, ставшую каузальной, внешним условием проявления воли – способность; воление, которое не стало каузальным, то есть не претворилось в действия – желанием. Но чем определяется воля? Ответ на вопрос «почему» в отношении действий заключается в познании мотива (Triebfeder). Представляется неясным, подчиняется ли воля, согласно Шопенгауэру закону мотивации или же она остается свободной? Воля мыслилась Шопенгауэром исключительно в кантовском понимании как спонтанность, способность быть причинной своих представлений³⁶⁸, при этом необходимо отметить сближение понятия воли и лучшего сознания в манускриптах Шопенгауэра: «Двойственность нашего сознания отчасти проявляется в двойственности воли, раздвоенная сущность которой не вытекает одна из другой, не подчиняется одна другой, не может быть объединена без полного отречения от другой»³⁶⁹. Стало быть, необходимо задаться вопросом: о какой воле говорит Шопенгауэр в своей диссертации? О Лучшей воле или об эмпирической?

Область действия четвертой формы закона достаточного основания Шопенгауэр сравнивает с областью свободы (Gebiet der Freiheit)³⁷⁰. Саттар полагает, что Шопенгауэр говорит именно о лучшей воле, используя понятие интеллектуального характера для обозначения принципа, превосходящего мир явлений и выступающим «истинным субъектом принятия решений, не включенным в казуальную цепь», иллюстрируя свою позицию цитатой Шопенгауэра: «Возможно, я лучше, хотя и только иносказательно, опишу то, что я имею в виду, если назову это лежащим вне времени универсальным актом воли, в отношении которого всё происходящее во времени является только проистеканием, явлением. Кант назвал это умопостигаемым характером;

³⁶⁸ Kamata Y. Die Kant-Rezeption des jungen Schopenhauer in Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde // Schopenhauers Wissenschaftstheorie. Wurzburg. Konigshausen und Neumann. 2015. S. 49.

³⁶⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in funf Banden. Band I. Fruhe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 135-136

³⁷⁰ Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т3. Малые философские сочинения. М. Республика. 2011. С. 99-116, 205.

возможно, правильнее было бы назвать его непостижимым». ³⁷¹ Но при подобной интерпретации мы должны заключить о лучшей воле, как об универсальном принципе, в соответствии с которым происходит становление – здесь дуализм Шопенгауэра не сохраняется, ибо эмпирическое сознание никогда не являлось проистеканием лучшего, но было ему противоположно (см. 3.1; 3.2.). Более того, в манускриптах Шопенгауэр возводит лишь чистые моральные действия к сверхчувственным причинам ³⁷², а не все действия вообще. При этом Шопенгауэр в диссертации в принципе не упоминает ни этическую проблематику, ни выражения, подчеркивающие независимость моральных действий от эмпирических условий. Тем не менее, действительно, поступки освобождаются от естественной причинности, но лишь для того, чтобы подчиниться закону мотивации. При этом логика рассуждения Шопенгауэра строится в подражании Канту. Утверждение Канта о том, что если предположить исключительно лишь природную причинность, то воля должна была бы подчиняться её воздействиям, а всякая свобода была бы упразднена, соответствует рассуждению Шопенгауэра о необходимости предположить в отношении поступков совершенно особую форму причинности, отличную от естественной. Описание предшествующего изменению состояния не объясняет поступка (действия), как это было возможным в рамках закона основания становления, поступки не вытекают лишь из ряда измененных состояний: «Закон причинности проходит через безвольный мир так же уверенно, как закон достаточного основания бытия – через пространство и время: но как только причинности встречается существо, наделенное спонтанностью, она теряет всякую определенность, т.е. *ratio fiendi* (основания становления) становится теперь только *ratio agendi* (основания действия)» ³⁷³. Совет Шопенгауэр обратиться за разъяснениями к Канту и Шеллингу не облегчает задачу исследования, а лишь иллюстрирует противоречие. Даже Кант не вполне уверенно в критике чистого разума проводит

³⁷¹ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 206.

³⁷² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. P. 60.

³⁷³ Там же С. 63-67 с.

различие между свободой как трансцендентальной идеей и вещью в себе. При этом ссылка на Шеллинга будто бы указывает на онтологическую интерпретацию интеллектуального характера³⁷⁴. В самом деле, стоит ли предполагать в интеллектуальном характере Шопенгауэра лишь форму априорного синтеза или придать ему онтологическое значение³⁷⁵: «Так как этим путем нельзя получить абсолютной целокупности условий в причинной связи, то разум создает себе идею спонтанности, способной само собой начинать действовать без предшествующей другой причины, которая в свою очередь определяла бы ее к действию по закону причинной связи»³⁷⁶. При трансцендентальном понимании в соответствии с приведенным высказыванием Канта, от нас ускользает предложение Шопенгауэра назвать интеллектуальный характер – непостижимым характером, что мистифицирует его понимание. С другой стороны, онтологизация интеллектуального характера в духе Шеллинга: «Деяние, которым определена его жизнь во времени, само принадлежит не времени, а вечности: оно не предшествует жизни по времени, а проходит сквозь время как вечное по своей природе деяние»³⁷⁷, - вынуждает нас отказаться от дуализма, в соответствии с которым эмпирическое не выводимо из лучшего.

Анализ текста диссертации демонстрирует, что Шопенгауэр больше придерживался кантовской интерпретации, а его ссылка на Шеллинга была лишь формальностью³⁷⁸. Эмпирический характер у Шопенгауэра выступает не только как посредническое звено между желанием и действием, но и как отражение вневременного, интеллектуального характера: «Поскольку эти проявления эмпирического характера единичны, но указывают на его единство и неизменность, он должен быть мыслим в качестве явления некоего совершенно

³⁷⁴ Hühn L. Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers // Christian Iber/Romano Pocaï (Hg.): Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe. Cuxhaven/Dartford 1998. S. 60.

³⁷⁵ Koßler, M. Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character Schopenhauer // Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value. Ed. by Alex Naill and Christopher Janaway. Wiley-Blackwell. 2009. P. 80.

³⁷⁶ Кант И. Сочинения: В 6 т. Москва. Мысль. 1963. Т.3. С. 126-128.

³⁷⁷ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 томах. М. Мысль. 1987-1989. Т.2. С. 130-131.

³⁷⁸ Cartwright, D. E. Schopenhauer. A. Biography. Cambridge University Press. 2010. P. 225.

непознаваемого, лежащего вне времени и вместе с тем постоянного состояния субъекта воли»³⁷⁹. Собственно подобным образом, в полном соответствии с Кантом, Шопенгауэр действительно продемонстрировал синтез свободы и необходимости, свободы – с точки зрения непостижимого сверхчувственного принципа, необходимости – с точки зрения эмпирического характера, который является несовершенным отражением этого принципа, изучением которого занимается психология. Тем не менее, при втором издании диссертации Шопенгауэр в значительной степени отказался от проводимой им линии рассуждения, сведя все проявления воли к закону достаточного основания действия, то есть ограничив формой явлений³⁸⁰. Подобный ход можно воспринять как устранение неуверенности молодого человека, который слишком сильно опирался на Канта там, где это совершенно не соответствовало замыслу самого Шопенгауэра.

Пожалуй, наилучшим способом завершить изложение четвертого класса объектов и противоречий, связанных с ним, позволит объявление Шопенгауэром самосознания принципиально непознаваемым и необъяснимым феноменом: «Тождество познающего с познаваемым в качестве волящего, т.е. тождество субъекта и объекта, дано непосредственно. И кто глубоко поймет необъяснимость этого тождества, то вместе со мною назовет его чудом»³⁸¹. Во многом, диссертация о четвероюм корне закона достаточного основания представляла собой реактуализацию кантовской критики разума, можно сказать, новую интерпретацию на известную тему, обновление её в духе известной Шопенгауэру полемики. Шопенгауэр не только обращается к Рейнгольду, чтобы сформулировать «элементарный закон сознания»³⁸², но и предлагает новое доказательство априорности причинности, опровергнутое Шульце. И все это лишь с одной целью – вновь ограничить познание. В

³⁷⁹ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 207.

³⁸⁰ Там же С. 208.

³⁸¹ Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т3. Малые философские сочинения. М. Республика. 2011. С. 107.

³⁸² Bondeli M. Reinhold und Schopenhauer: Zwei Denkwelten im Banne von Vorstellung und Wille. Schabe Verlag Basel. 2014. S. 17.

заключительном параграфе особенно очевидна полемическая интенция его работы по отношению к идеалистической философии его времени. Четыре формы закона достаточного основания должны применяться исключительно в отношении представлений мира явлений, трансцендентальное использование этих форм и их короллариев запрещается. Кантовское доказательство вещи в себе является результатом подобного применения, вещь в себе не может быть основанием возникновения. Подобная опрометчивость Канта, согласно Шопенгауэру, открыло идеалистам возможность реабилитировать догматическую философию. Таким образом Шопенгауэр полагает, что ключевые понятия идеалистической философии (причина и основание), наряду с понятием абсолюта, должны быть запрещены в философском дискурсе.

Завершающие абзацы обещают читателю другое произведение, которое должно затронуть этическую и эстетическую области философии, не рассмотренную в представленном сочинении, целью которого было именно создание границ познанию, в частности, актуализация невозможности космологического и онтологического доказательств. Скромным комментарием о целях работы в манускриптах соответствует фрагмент 96, завершающий тему диссертации на полях дневника Шопенгауэра. В соответствии с этим фрагментом можно сделать вывод, что диссертация должна была продемонстрировать замкнутую имманентность эмпирического сознания: познание причин изменений, суждений и поступков, – и ничего более, эмпирический мир ограничен этими отношениями. Шопенгауэр также утверждает, что ни одно из мыслимых возможных отношений между лучшим и эмпирическим невозможно, так как уже предполагает эмпирическое сознание: «Но все возможные отношения это всего лишь определения эмпирического сознания, они существуют только для мышления, которое является определением эмпирического сознания, выступающего как рассудок и разум. Поэтому вопрос об указанном отношении вообще не имеет смысла: ведь он упраздняет эмпирическое сознание и спрашивает об отношении, которое тем не

менее устанавливается только этим сознанием»³⁸³. В данном свете, отождествление отношений между интеллектуальным характером и эмпирическим с отношениями между Лучшим и эмпирическим сознанием становится невозможным. Возможно, путь к «вещам в себе», к Лучшему сознанию мыслился Шопенгауэром не через практическую сферу кантовской философии, но через веру Якоби, которая противопоставлялась всему эмпирическому. Закон достаточного основания утверждает, что человек не способен познавать ничего отдельного и обособленного до тех пор, пока сознание проявляется как чувственность, рассудок и разум, распадаясь на субъект и объект³⁸⁴. С этой точки зрения платоновские идеи (как вечные формы вещей) представляют собой ничто: «Все, что не заполняет пространство, что не является видимой материей, является для нас пустотой, сюда относятся и платоновские идеи, вечные формы вещей. Как мне кажется, на этой точке зрения стоит Джордано Бруно, эти объясняется его рвение против платоновских идей, доказательство и превознесение бесконечности материального мира, внутреннюю движущую силу которого (майя Вед) он называет Богом»³⁸⁵. Если для эмпирического сознания эстетический опыт, то есть созерцание платоновских идей, представляет собой ничто, то я не вижу оснований, на которых мы могли бы утверждать значимость для него этического опыта, несмотря на явные аллюзии положений диссертации Шопенгауэра с кантовским учением о свободе. В приведенном фрагменте свобода отождествляется не со способностью быть причиной собственных представлений, но со способностью уничтожить эмпирический мир. Подобное восприятие свободы уже демонстрировалось Шопенгауэром: «Свобода воли – это свобода нежелания»³⁸⁶. В соответствии с этим так называемая «область свободы» в рамках четвертой

³⁸³ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 108.

³⁸⁴ Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. М. Терра — Книжный клуб; Республика. 2001. С. 23.

³⁸⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 135.

³⁸⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 350.

формы закона основания должна была бы означать лишь возможность в любой момент сбросить ограничения времени и ничего не желать в принципе, то есть стать лучшим сознанием, но Шопенгауэр не мог подобного утверждать. Стало быть, предположение об априорном синтезе и трансцендентальной видимости в отношении определения интеллектуального характера вполне правдоподобно.

После демонстрации формальных границ эмпирического сознания необходимо теперь перейти к содержательному содержанию этого феномена. Если говорить словами Шопенгауэра: продемонстрировать саму идею временного бытия³⁸⁷.

2.5. Эмпирическое сознание и идея временного существования

В соответствии с изначальной интенцией лучшего сознания по преодолению времени, временность становится общим выражением всех четырех принципов закона достаточного основания, то есть эмпирического сознания³⁸⁸. В этой характеристике выражается зависимость, относительность, брэнность, замкнутость, непостоянство: «Весь смысл закона основания вообще сводится к тому, что всегда и всюду каждый бывает лишь посредством другого»³⁸⁹. Этот раздел должен реконструировать содержательную часть учения об эмпирическом сознании. В самом деле, замысел Шопенгауэром грандиозного философского труда³⁹⁰, включал в себя не только критику эмпирического

³⁸⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 76.

³⁸⁸ Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. М. Терра — Книжный клуб; Республика. 2001. С. 117.

³⁸⁹ Там же С. 8.

³⁹⁰ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 55, 67, 68, 75.

сознания и демонстрацию невозможности выведения одного из другого. Философия, понимаемая как искусство, должна была представить разуму эмпирический мир *in abstracto*, при этом исходить она должна не из познания временных явлений, но из созерцания вечных идей (форм явлений). Данный раздел попытается реконструировать то, что Шопенгауэр назвал идеей временного мира.

Несмотря на попытки интеграции теории идей и концепции интеллектуального характера, лучшее сознание не становится подлинным бытием по отношению к «пещерному» эмпирическому сознанию. Согласно фрагменту 210, мы необходимым образом должны признать, что лучшее сознание не находится за пределами эмпирического, подобно скрытой тайне временного мира, которую пытались найти догматические философы: «Пусть философ взойдет как Адам перед новым творением и даст каждой вещи собственное имя, постигнув идею всего, что предстает сознанию как объект: тогда придаст он мертвым понятиям форму вечно существующих идей, как скульптур придает форму мрамору»³⁹¹. Одной из этих идей, которую должен изобразить философ, является идея временного бытия. В данном фрагменте Шопенгауэр характеризует временное бытие как царство случая, заблуждения, злобы, борьбы со смертью, страданием. Отметим, что ненависть к времени и отождествление эмпирического сознания с временностью как таковой, восходит к трагическому восприятию романтизма (см.1.1.), не случайно, что в этом фрагменте Шопенгауэр описывает время как уничтожение одного мгновения другим, вечное вытеснение (одна секунда пожирает предыдущую), схожий фрагмент Шопенгауэр записывает у Ваккенродера: «Минуты... – это черви, пожирающие все великое и смелое»³⁹². Однако романтическая трагедия уже обрела в лице Шопенгауэра философское выражение. У невозможности

³⁹¹ Там же S. 115.

³⁹² Cartwright D. *Becoming the Author of World as Will and Representation: Schopenhauer's Life and Education 1788–1818*. Schopenhauer // *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Editor Sandra Shapshay Department of Philosophy Indiana University. Bloomington. 2017. P. 10.

утверждения великого, смелого (пусть даже и злодеяния), невозможности существования вечной радости или бесконечных страданий, неизбежности падения появилось философское обоснование, которое мы должны реконструировать.

Временное бытие – это бытие тела. Тело, как непосредственный объект, создающий единство опыта, не относится к лучшему сознанию и имеет значение лишь для рассудка³⁹³, ограниченность тела и ограниченность рассудка, в сущности, тождественны. Согласно нашему предположению, тело представляет собой историческое бытие, которое мыслится разумом как историческое представление, по определению самого Шопенгауэра³⁹⁴. Под понятием «исторического» здесь понимается простая хронологическая последовательность событий. Подобная историческая последовательность жизни тела представляется Шопенгауэру в достаточно мрачных тонах, как вечно замедленное падение и вечно замедленное умирание³⁹⁵, при этом предикат «вечный» исключает из его понимания «христианскую» историческую перспективу завершения истории в смерти. Дословный перевод прилагательного *fortdauernd* должен заставить нас, скорее, использовать слово «непрерывный», что позволяет отличить «вечность» (*ewigkeit*) как характеристику лучшего сознания от непрерывности течения временного, которое не обладает вечностью. Противопоставление вечности и бесконечности/нескончаемости очень характерно для Шопенгауэра. Ибо вечность означает блаженное пребывание, состояние святости, а бесконечность – обманчивую игру теней, которая пытается в нескончаемом чередовании выдать себя за вечность: «Бесконечность (*Unendlichkeit*) и ничтожность (*Nichtigkeit*) времени вытекают друг из друга. То, что существует из неиссякаемости, без конца и меры, может быть только ложью, само по себе не может быть ничем, не может иметь никакой ценности³⁹⁶.

³⁹³ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 1-85.

³⁹⁴ Там же S. 143.

³⁹⁵ Там же S. 75.

³⁹⁶ Там же S. 81.

Пожалуй, обманчивость является ключевой характеристикой бесконечности. Временность выдает себя за мгновение, и тут же уничтожает его следующим, бесконечность обещает возвращение счастливого мига, но лишь для того, чтобы вновь продемонстрировать ничтожность его пребывания: «Время – это то, что, обманув нас неделимым мгновением (настоящим), видимостью существования, обращается в полное ничто (прошедшее). К тому же оно не скрывает это небытие за искусственной видимостью, чтобы обмануть нас. Нет, в наших объятиях оно свободно и беззастенчиво превращается в ничто. Для нас нет ничего, кроме неделимого мгновения (настоящего), а до и после него - чистое ничто. Это наше состояние и называется жизнью. Людям оно настолько нравится, что они утешают себя надеждой, что после этой жизни начнется новая!»³⁹⁷. Но Шопенгауэр, кажется, вовсе не разделяет удовольствие жизнью, он хочет представить её читателю как пугающую. Так как возникновение и уничтожение невозможно, то и физическая смерть тела не означает вовсе окончания временного существования, непрерывное «умирание» которого является его определением. Временное существование, превосходящее границы тела, оказывается анфиладой удушливых снов: «Как во сне не осознаем мы смерти ушедших людей, явившихся нам, так и после нынешнего сна жизни, прошедшего через смерть, тут же возникнет новый, ничего не знающей о прежней жизни и смерти»³⁹⁸. Исходя из этой точки зрения, жизнь понимается исключительно в терминах непрерывного становления. Идея блаженной жизни после смерти или посмертного вознаграждения воспринимается Шопенгауэром как величайшее заблуждение, так как блаженство противоположно желанию жизни³⁹⁹. Существование тела, «я», воспринимающее объекты, имеющие к нему отношение, может быть исключительно временным. Но человеческое существование, хоть и может всецело находиться во временном сознании, однако чаще характеризуется Шопенгауэром по большей части как эксцентричное⁴⁰⁰.

³⁹⁷ Там же S. 130.

³⁹⁸ Там же S. 77.

³⁹⁹ Там же S. 87.

⁴⁰⁰ Там же S. 114.

Человек, согласно Шопенгауэру, не способен обрести единство и гармонию с самим собой, его бытие представляет собой внутренний разлад между вечным и временным: «Решившись на святость, он должен, как существо, преданное удовольствиям, умерщвлять себя всю жизнь, а не раз и навсегда: ведь таким он остается до тех пор, пока жив. Если он принял решение в пользу удовольствия, какими бы средствами оно ни достигалось, он всю жизнь борется с собой как существо, которое хотело бы быть чистым, свободным и святым: ибо эта склонность остается с ним, он должен подавлять ее каждое мгновение».⁴⁰¹ Таким образом, называя человека «и победителем и побежденным», Шопенгауэр, в сущности, утверждает, что человеческое существование не ограничивается лишь идеей временного бытия, но представляет из себя нескончаемую борьбу. Утверждается (см. 3.1), что «смесь вечного и временного»⁴⁰² в качестве определения сознания существует исключительно в представлении, но это представление имеет также и активный характер, выражающийся в постоянном вытеснении и уничтожении одного другим⁴⁰³. Под свободой Шопенгауэр понимал именно возможность утверждать себя как временное или как вечное существо, при этом утверждение себя как вечного, в сущности, означает принятие смерти, самоуничтожение, но в данном разделе мы рассматриваем не саму свободу, как свободу к смерти, а иллюзию свободы, как она воплощается в эмпирическом сознании.

Итак, временность, как таковая, не обманывает человека, обманывается сам человек, разум которого содержит трансцендентальную идею счастья – как видимость удовлетворения всех желаний⁴⁰⁴. Более того именно разум придает мимолетным явлениям видимость длительности: «Идея практического разума отражает полноценное удовлетворение всех желаний нашей чувственной природы и без дальнейшего вожделения полное примирение с состоянием

⁴⁰¹ Там же S. 133.

⁴⁰² Там же S. 45.

⁴⁰³ Там же S. 67.

⁴⁰⁴ Там же S. 45.

временности»⁴⁰⁵. Просвещенческий проект идеального общества и государства (см. 2.5.), а также проекция этого идеала, как совокупности удовлетворений, в будущее измерение – суть именно действие трансцендентальной идеи как регулятивного принципа познания. Эта концепция позволяет человеку смириться с состоянием вечного стремления его чувственной природы от желания к удовлетворению. На более низком уровне рефлексии «идеальному» обществу соответствует образ обывателя или филистера. Не случайно в этом фрагменте Шопенгауэр вспоминает комедийный образ Никанора и его «рассудочную» поэзию. Подобная поэзия, как бы мы могли сказать: поэзия в рамках разума, - представляет собой идеальную философию обывателя, подразумевающую отказ от всего, что разумность превышает. Упомянутые Шопенгауэром персонажи понимают это и потому боятся, что поэтические образы приведут их души к безумию⁴⁰⁶. По характеру приводимых Шопенгауэром цитат заметно, что автор имел в виду и собственную личную трагедию: навязываемую судьбу умеренного коммерсанта (см. 1.1.). Идеал обывателя, примирившегося с временным состоянием, заключен в образе человека в кругу благополучной семьи, читающего гамбургского корреспондента⁴⁰⁷. Конечно, ссылка на комедию Л. Тика демонстрирует личное отношение Шопенгауэра к подобному образу мысли, который он, в сущности, высмеивает⁴⁰⁸. Оппозицию этим образам со стороны лучшего сознания мы рассмотрим в другом разделе (см. 3.2.).

Можно также отметить, что идея мнимого счастья и достигнутого «мгновения» простирается в двух перспективах – в прошлое и будущее. Про гипостазирование будущего уже было сказано, но прошлое также оказывается

⁴⁰⁵ Там же.

⁴⁰⁶ Есаков В.А., Логвинова И.В. Синтетическая Природа Образов Комедии Л. Тика "Принц Цербино" // Вестник Московского Государственного Университета Культуры и Искусств. № 6. 2016. С. 88.

⁴⁰⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 45.

⁴⁰⁸ Никанор, один из героев сказки, считает самыми разумными существами столы и стулья, так как они выражают собой стремление стать утилитарно полезными предметами, стремление к освобождению от природного тождественного бесполезному, праздному пребыванию природы как объекта созерцания.

предметом идеализации для разума, что, как считает Шопенгауэр, также необходимо объяснить⁴⁰⁹. Обращаясь к прошлому, человек встречает лишь объекты, а не страдающий субъект, таким образом, он освобождается от страдания в настоящем: «Оно освобождает нас от жалкого, вечно вожделеющего субъекта... Именно поэтому, внезапное воспоминание о том времени, где не было наших страданий, вызванное в час тревоги и мук, пролетает мимо нас, подобно потерянному раю.»⁴¹⁰. При этом роковое заблуждение заключается здесь в том, что мы полагаем, что вспоминаемое время обладало той же свободой от страдания, что и созерцающий прошлое субъект в настоящем. Помимо обращения человека временного сознания к прошлому и будущему, понимаемым то ли в качестве иллюзий, то ли в качестве симулякров лучшего сознания, существует и другой путь – погружение в настоящее, как единственно подлинное бытие. Для иллюстрации подобного выбора Шопенгауэр обращается к эпикурейцам. Лирика Горация отражает идеал безмятежного существования: течение времени, смена времен года и погибающие цветы выступают символами быстротечности времени, поэтому мысль о будущем не способна принести никакой отрады, лишь новое разочарование⁴¹¹. Шопенгауэр видит в подобной философии возможность избежать страданий, осознать преходящий характер всего бытия и наслаждаться лишь мгновением: «Если я размышляю о себе как о временном [существе], то мне принадлежит только настоящий момент (во времени только он обладает реальностью, прошлое и будущее – ничто). Я должен воспользоваться им, ибо только в нем я реален и существую. Смерть придет и положит конец мне и моим удовольствиям: это наставляет меня, творение времени, распоряжаться им: но это не пугает меня, ибо небытие не страдает, и пока я есть, смерти нет, а когда смерть есть, меня нет: чего же бояться?»⁴¹². Подобное избавление от страданий не является спасением, то есть

⁴⁰⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 46-47.

⁴¹⁰ Там же.

⁴¹¹ Тронский И. М. История античной литературы. Ленинград. 1957. С. 27.

⁴¹² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 38.

не подразумевает переход к лучшему сознанию, контекст высказывания делает очевидным, что для Шопенгауэра мгновения удовольствия не тождественны мгновениям лучшего сознания. Однако в удовольствии действительно представлено мгновение, избавляющее человека от времени (то есть от временного сознания), еще Аристотель указывал⁴¹³, что удовольствие всегда является завершенным и самодостаточным, оно не имеет длительности.

Этические размышления эпикурейцев, стоиков⁴¹⁴, Аристотеля⁴¹⁵ Шопенгауэр не удостоивает статуса моральных доктрин, так как мораль имеет дело лишь с лучшим сознанием (см.3.4), эти учения представляют собой лишь учения о благоразумном поведении, наставления к счастливой жизни. В мире времени беспрепятственно властвует случай, а вместе с ним и его вассалы – заблуждение, случай, злоба⁴¹⁶, благоразумное поведение позволяет ограничить власть случая, делая все возможное, что зависит от временного субъекта⁴¹⁷. Предполагается, что взгляд Шопенгауэра на стоицизм и эпикурейство во многом перекликается с Шеллингом, и что понимание этих феноменов последним может также охарактеризовать и позволить лучше понять самого Шопенгауэра. Трансцендентальная идея счастья, блаженство, которое выступает целью этих философских систем, достигается за счет стремления к независимости от власти объектов и чувственных побуждений⁴¹⁸. Стоик ищет независимость на пути полного отказа от чувственного и обретения мудрости, эпикуреец – удовлетворяя все чувственные потребности. При этом оба направления деятельности Шеллинг характеризует как бесконечные стремления⁴¹⁹, что созвучно определению временного сознания Шопенгауэром – освобождение не достигается ни на пути погружения в чувственные удовольствия мгновения, ни

⁴¹³ Аристотель. Никомахова этика. СПб. Азбука-Аттикус. 2022. С. 112.

⁴¹⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 108-109.

⁴¹⁵ Там же S. 82.

⁴¹⁶ Там же S. 81.

⁴¹⁷ Там же.

⁴¹⁸ Ср. с Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 томах. М. Мысль. 1987-1989. Т.2. С. 78.

⁴¹⁹ Там же.

на пути полного отказа, таким образом и стоицизм, и эпикурейство оказываются лишь двумя полюсами временного сознания. При этом, стоическую мудрость Шопенгауэр⁴²⁰ понимает как признание невозможности счастья в чувственном мире. Именно на стоическом пути достигается невозмутимость по поводу несчастий и радостей жизни, доставляемых лишь случаем и имеющих лишь временный характер. В этом контексте Шопенгауэр противопоставляет мудрость (Weise) разумности (vernünftig). Мудрость выражает собой понимание идеи временности и ничтожности всего обретенного, отказ от игры на ставку, в надежде, что случай будет благоволить нам⁴²¹, ибо все благосостояние человека – его интеллект, богатство, здоровье – лишь случайные величины. Мудрость является тем, что человек обретает, осознавая временный характер бытия. Разумность – представляет собой вечное стремление к земному счастью, поступки и жесты, регулирующие сиюминутное благополучие. В разумности заключается вся суть обывателя, чье благополучие также может оберегаться догматической частью всех религий⁴²² или учением о добродетели, которая давала бы ему надежду на безопасность в этой жизни и/или блаженство в следующей. Однако нельзя упустить из виду, что и стоицизм, подобно эпикуреизму, обладал способностью если не преодолевать, то сопротивляться вечно изменяющемуся временному сознанию. Для стойков, однородное, бесконечное, количественное время, распадающееся на бесконечное количество отрезков, было несущественным и нереальным временем⁴²³, которое олицетворяло собой жизнь как вечное ожидание, фундаментальную болезнь, не позволяющую обрести полноту существования: «Против этого, стойками был установлен освобождающий опыт времени, не как что-то не объективное и не находящееся вне нашего контроля, но проистекающие из действий и решений человека[...]Кайрос, резкое и внезапное соединение, где решение захватывает

⁴²⁰ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 108.

⁴²¹ Там же S. 165.

⁴²² Там же S. 19.

⁴²³ Agamben G. Infancy and History. The Destruction of Experience. Translated by Liz Heron. VERSO. London. New York. P. 91.

возможность и жизнь исполняется в данный момент⁴²⁴. Особый опыт времени лучшего сознания, в сущности, имеет сходство с приведенным значением «Кайроса» у Агамбена. Лучшее сознание приостанавливает длительность, снимает бесконечность, упраздняет временное сознание, которое не может обрести свою полноту, придавая сознанию модус вечно настоящего мгновения (см.3.2.).

Наивная умеренность обывателя, светлое спокойствие, стремящегося к освобождению мудреца, беспечное счастье эпикурейца, удачливость азартного игрока, попытки построения идеального общества не исчерпывают содержание эмпирического сознания. Порок является самым зловещим его выражением, направленным не просто на поведение в соответствие с временным сознанием, все-таки включающим в себя мотивы «как если бы» существовало нечто высшее, но направленным на отрицание существования вечного как такового, на отрицание мудрости, невозмутимости, добродетели. Порок представляет собой нескончаемое самоуничтожение⁴²⁵ – яростный порыв воли к жизни, обращается, в конце концов, против самого человека⁴²⁶, в эмпирическом сознании порок порождает муки, страх, преступления, убийство и упоение разбоем. Идея порока запечатлена поэтами, согласно Шопенгауэру, в образах Ричарда III, Леди Макбет и Франца Моора⁴²⁷. Король Ричард и Франц Моор убивают братьев, присваивают их жен и имущество, насилюют, грабят собственных крестьян и уничтожают всё, что может оказаться в их власти. Гениальность поэтического дарования демонстрирует обыденность их коварства, которое рождается в логике эмпирического сознания, не лишённого жизненной правды: их мотивы это месть за то, что они оказались лишёнными жизненных благ⁴²⁸. Порождая насилие, они

⁴²⁴ Там же.

⁴²⁵ Когда в трагедии Шекспира Ричард III убийцы приходят за Кларенсом, они обвиняют его в лицемерии – он просит их следовать заповеди Божьей, но сам является братоубийцей.

⁴²⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 90-91.

⁴²⁷ Там же S. 45.

⁴²⁸ Филиппова С. А. Воплощение зла или униженный сын? Образ Франца Моора на немецкой сцене XVIII–XIX вв. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/voploschenie-zla-ili-unizhenyy-syn-obraz-frantsa-moora-na-nemetskoj-stsene-xviii-xix-vm>. (дата обращения: 09.11.2023).

не становятся владыками эмпирического бытия, но лишь добычей самого порока, так поместье Франца Мора становится добычей мести брата и грабежа его разбойников. Порок также представляет собой то, с чем ведет борьбу добродетель, как часть эмпирического сознания. Но эта борьба никогда не завершается победой, подлинное стяжание которой возможно лишь за пределами эмпирического. Осознание существования в мире порока и несправедливости настраивает Шопенгауэра против любых попыток обожествления природы и эмпирического сознания: «Неужели все злодеяния и террор этого мира лишь наша фантазия? Разве его конечная цель состоит не в том, чтобы люди считали себя всецело природными существами? Разве не видишь ты духа земли на его троне? [...] Ему нужна лишь непрекращающаяся возня, неиссякаемый поток поколений без отдыха и покоя, без возможности поднять глаза к лучшему бытию»⁴²⁹. Этот непрекращающийся карнавал духа земли (выражение временности) не позволяет ничему воплотиться, поэтому ему безразличен любой индивид, но важна лишь форма самого существования⁴³⁰, то есть сам поток. Поэтому ни одна идея, даже злодеяния, не может воплотиться, ни один характер не может обрести полноценность. Горькая судьба добродетели, которая обречена на гибель, разделяется и пороком, который не может себя реализовать,⁴³¹ но только хочет, подобно идее, пытающейся произвести реальность: «Никто никогда не обладал характером в полном смысле этого слова, даже Христос и Бонапарт. Кто действительно обладает характером, сохранил бы свою индивидуальность и через смерть: ведь ни смерть, ни жизнь не могли бы ничего в нем изменить: он был бы единством вечным и неразрушимым, как платоновская идея»⁴³². Но в эмпирическом сознании нет ничего неразрушимого и вечного, именно поэтому мы вновь вспоминаем записанные Шопенгауэром слова Л. Тика: «Ничто не выстоит в преходящей

⁴²⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 340.

⁴³⁰ Там же.

⁴³¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 139-140.

⁴³² Там же S. 192.

жизни: ни бесконечные страдания, ни вечная радость; нет ни долговечных воспоминаний, при продолжительного воодушевления, ни благородного решения, которые не менялось бы в течение жизни. Всё растворяется в потоке времени». Злодейство и порок тоже оказываются временными спутниками эмпирического сознания (что Шопенгауэр относит к одному из утешений эпикурейства⁴³³). Злодей погибает либо от мук совести (как леди Макбет), либо от мести обиженных (Король Ричард), либо от таких же преступников (Франц Моор).

Итак, эмпирическая жизнь, с точки зрения Шопенгауэра, — это беспокойная борьба без победы, при этом борьба вовсе не осознается каждым причастным к этому бытию существом. Однако, кажется, у Шопенгауэра нет и тени сомнения, что он способен вывести человека из замкнутого круга утешения, счастья, злодейства, справедливости, указав путь от разумности к мудрости, продемонстрировав всю суть этой борьбы. В самом деле, свое описание временного сознания Шопенгауэр рассматривал как спасительное учение, которое должно привести человека к пониманию греховности и ничтожности временного существования. Мотивы жизни как борьбы и страдания заслоняют собой гедонистическую жизнь. Его рассуждения о необходимости страданий⁴³⁴ напоминают по своему характеру утешительную проповедь, нежели последовательное рассуждение в рамках философии дущего сознания: «Радуйся, если случай к тебе благосклонен, если дарует тебе гораздо больше, чем всем тем, с кем ты собираешься идти в одну ногу, не ревнуй к обладанию его дарами, не злоупотребляй ими, смотри на них как на дар благодушного господина, распоряжайся ими с мудростью и добротой»⁴³⁵. Эти немногие фрагменты, говорящие о радости счастливого существования, идущие под руку с увещаниями о мудрости о доброте, заслоняются пессимистическим пониманием жизни. В самом деле, как бы Шопенгауэр не хотел обосновать

⁴³³ Там же S. 39.

⁴³⁴ Там же S. 81,87.

⁴³⁵ Там же S. 81.

самодостаточность временного сознания⁴³⁶, его рассуждения⁴³⁷ всегда приходят к необходимости отрицания, ибо он действительно уверен, что описание страданий должно привести человека к мудрости. К тому же, так как Шопенгауэр полагал, что зло и порок сами себя изживают, то и они должны обратиться к отрицанию временного сознания и возжелать вечного: «Или мы последуем за тьмой, за неистовым порывом воли к жизни, погружаясь все глубже и глубже в порок и грех, в смерть и небытие, пока мало-помалу ярость жизни не обернется против самой себя, пока не станет ясно, какой путь был выбран, какого мира мы желали, пока через муки, ужас и страх, мы не обратимся к себе, и из боли не родится лучшее знание»⁴³⁸. Должно ли из этого фрагмента, который утверждает, что стремление к лучшему сознанию является основным мотивом творения, сделать вывод, что любое временное существование должно обратиться ко злу и пороку, чтобы изжить себя в этих муках? По крайней мере, Шопенгауэр ничего не говорит об «умеренных» сторонах эмпирического сознания, обыватель, эпикуреец и игрок не изживают себя, и не направляются к лучшему сознанию, если, конечно, не подразумевать, что временность извращает их бытие до порока и злодеяния. Впрочем, «лейтмотив творения» это всего лишь неудачная метафора, которой никак нельзя охарактеризовать раннюю метафизику Шопенгауэра, поэтому мы предполагаем, что здесь главным сюжетом остается самовырождение зла, а не телеология морали. Тем не менее, мы можем выделить данное направление мысли Шопенгауэра: стремление показать эмпирическое сознание как страдательное «небытие», ничтожность, которую необходимо преодолеть в лучшем сознании, но этим рассуждения Шопенгауэра не исчерпываются.

Мудрость, к которой Шопенгауэр хочет привести читателя, заключается в отказе от трансцендентальной идеи счастья (перспективы будущего блага и потерянного рая): «Он сделал большой шаг на пути к мудрости, ему теперь

⁴³⁶ Там же S.40.

⁴³⁷ Там же S. 81, 85, 89, 99, 130.

⁴³⁸ Там же S. 91.

совершенно ясно, что разница между прошлым, настоящим и будущим – лишь видимость и при том совершенно ничтожная. Теперь он признает, что вместо того, чтобы тосковать по будущему, возвращаться в прошлое и страстно томиться по бесплотному настоящему, нам остается лишь постичь вечную платоновскую идею жизни, а затем решить, нужна нам подобная жизнь или нет. То, что мы выберем, возникнет для нас из неисчерпаемого источника [...] И этот выбор – единственное, что действительно происходит»⁴³⁹. Но отрицание временного сознания оказывается лишь одной из сторон выбора, между эмпирическим и лучшим сознанием, между утверждением и отрицанием воли. Таким образом, мысль Шопенгауэра, в рамках описания эмпирического сознания, развивается в трех направлениях: в направлении самопознания, после которого должен последовать акт выбора, в направлении описания филистерской самодостаточности (вынужденной, правда, всегда обнаруживать разочарование в мнимой самодостаточности) временного сознания, которое исключает всякую возможность философствования и поэзии (то есть познания идеи), в направлении страдания, как исцеляющей силе, способной освободить человека от эмпирического сознания.

⁴³⁹ Там же S. 99.

Раздел 3. Учение о лучшем сознании. Опыт реконструкции и интерпретации.

3.1. Назад к Канту. От критики разума к трансцендентальной идее счастья

«Все философы не правы перед Кантом, но Кант неправ только перед истиной».

Приведенный эпиграф не является фигуральным выражением Шопенгауэра, но фундаментальным отношением Шопенгауэра к Канту. Правда, подобное отношение не представляет из себя константу, оно подвергалось в мышлении юного философа, по крайней мере, двум радикальным метаморфозам. Впервые познакомившись с Кантом на лекциях Шульце, Шопенгауэр, без сомнения, всерьез воспринял кёнигсбергского философа, однако он еще не видел в нем «служителя» истины, о чем свидетельствуют сравнения его с Платоном⁴⁴⁰. Кант выступал для Шопенгауэра, скорее, современным скептиком, и он жаждал преодоления этого скептицизма в новой метафизике, истинном критицизме. И хотя Шопенгауэр активно пользовался положениями критики чистого разума для опровержения своих заочных оппонентов, коими являлись все философы между ним и Кантом, он не уделял должного внимания изучению самого Канта, познакомившись с Критикой чистого разума⁴⁴¹ значительно позднее лекций профессора Шульце. Отношение Шопенгауэра к Канту, действительно, было своеобразным и говорило о недостаточном еще знакомстве с его философией.

⁴⁴⁰ Там же S. 13.

⁴⁴¹ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 90.

К примеру, Шопенгауэр своеобразно понимал кантовскую вещь в себе. Он не отождествлял вещь в себе с подлинным миром, объективной действительностью или истинной, а ее непознаваемость не становилась для Шопенгауэра мотивом к немедленному прокладыванию пути в пустоту. Шопенгауэр находился под влиянием своего учителя Шульце, который видел в вещи в себе излишнее понятие, предмет которого невозможно без противоречия дедуцировать. Об это говорят фрагменты из учения о добродетели, в котором Шопенгауэр отказывается даже от попыток понять, что оно означает, а также из конспекта пролегомен ко всякой возможной метафизике, в которых Шопенгауэр записывает: «Вещь в себе – слабая сторона доктрины Канта. Непонятно, как Кант не рассмотрел это понятие более внимательно и не учел, что бытие, употребляемое во втором и третьем лице, означает не что иное, как чувственно познаваемое, так что из такого бытия, после вычета чувственно познаваемого, остаток - или вещь в себе равно нулю»⁴⁴². Однако, Шопенгауэр уже тогда предполагал наличие сверхчувственного мира⁴⁴³, стало быть, можно с уверенностью утверждать, что для раннего Шопенгауэра и его первого знакомства с Кантом, вещь в себе относилась к миру явлений и миру чувственному, как бы странно это не противоречило самому определению вещи в себе. Вещь в себе не была тождественна сверхчувственному миру Шопенгауэра, но, по-видимому, так как попытки прорыва к трансцендентному у Фихте и Шеллинга были связаны именно с понятием вещи в себе, Шопенгауэр в итоге переосмыслил свои поспешные заключения.

Для раннего этапа знакомства с Кантом для Шопенгауэра характерно использование лишь собственной критики, в дальнейшем он предпочтет критиковать Канта с его собственных позиций и обвинять в непоследовательности. В конспектах *Метафизических оснований естественных наук*, Шопенгауэр практически не использует терминологию

⁴⁴² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 266.

⁴⁴³ Там же S. 22, 366.

трансцендентальной философии⁴⁴⁴, поэтому, можно предположить, что данную работу он прочитал еще в Гёттингене, а единственная данная Шопенгауэром ссылка на собственные аргументы восходит к натурфилософии Шеллинга, с которой он также познакомился в Гёттингене⁴⁴⁵. Более того, встречаясь с проблематикой, которую он будет более подробно разрабатывать в диссертации, я имею в виду проблему оснований, Шопенгауэр не пользуется даже начальной терминологией своей теории, что еще раз подтверждает наш тезис, что она сформировалась при штудировании Фихте и Якоби и других «посткантовских» философов. Поэтому Шопенгауэр не понимает, почему, по выражению Канта, «целое должно заранее содержать в себе все части, на которые оно может быть разделено». Любое явление для Шопенгауэра всегда является целым, а его разделение представляет собой произвольный акт нашего рассудка, не имеющий отношения к самому предмету. В данном фрагменте отчетливо прослеживается проблематика различия закона достаточного основания становления и закона достаточного основания познания, однако Шопенгауэр может здесь лишь выразить негодование и предложить решение, которое он не может еще полностью обосновать: возможность деления (явления) бесконечна, но относится только к рассудку, а не к предмету восприятия, стало быть, Шопенгауэр еще проводил различие между законом достаточного основания становления и законом достаточного основания познания, противоположную ситуацию мы наблюдали в конспектах к Якоби⁴⁴⁶ (см.2.1.).

При анализе записей Шопенгауэра в отношении «Пролегомен», мы обнаруживаем схожую ситуацию: Шопенгауэр по-прежнему не погружен в проблему оснований, а к философии Канта продолжает относиться скептически, в одной из записей Шопенгауэра читаем: «Я пока не понимаю, как Кант, доказав, что использование категорий распространяется только на объекты опыта, тем не

⁴⁴⁴ Там же S. 251-256.

⁴⁴⁵ Hübscher A. Notizen zu Schelling // Schopenhauer-Jahrbuch. № 34. 1951-1952. S. 96.

⁴⁴⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 253.

менее рассуждает о вещи-в-себе как о причине возникновения»⁴⁴⁷. Приведенный фрагмент вновь иллюстрирует активную рецепцию Шопенгауэром критики Шульце, которую он пытался понять и апробировать по отношению к философии Канта. Заметим, что Шопенгауэр вовсе не стремится раскритиковать Канта, как в предыдущих своих записях⁴⁴⁸, но обращает внимание на проблему, рефлексируя над скептицизмом Шульце и его критикой кантовской философии. Данная запись является рефлексией Шопенгауэра над фрагментом, в котором Кант пытается прояснить различие между причиной в явлениях и причиной явлений как таковых. Кант предполагает существование «закона», в соответствии с которым явления бы являлись действием неизвестной причины, то есть вещи в себе. Стало быть, предполагается существование двух видов причинности, причинности для явлений, в которой не существует ничего абсолютно необходимого, и причиной самих явлений, которая является абсолютно необходимой. Таким образом, вторая причинность не является причинностью явлений, то есть не является применением законов рассудка за пределами опыта, так как это отношение не является отношениями явлений в рассудке. Гораздо позже, уже после издания своего основного произведения, Шопенгауэр запишет на полях конспектируемой книги: «Разве не эту загадку разрешает моя философия?»⁴⁴⁹. Но юный Шопенгауэр пока еще не готов даже воспринять всю фундаментальность поставленного вопроса, к которому он вернется позднее, после изучения философии Фихте, Якоби и Шлейермахера и открытия первых стратегий построения независимой от эмпирического мира причинности. По пролегоменам Шопенгауэр делает вывод, что главное положение философии Канта заключается в запрете на использование категорий за пределами возможного опыта⁴⁵⁰, а мы уже продемонстрировали, что данное положение было для Шопенгауэра основным для критики Шеллинга, Якоби,

⁴⁴⁷ Там же S. 267.

⁴⁴⁸ Там же S. 265-266.

⁴⁴⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band V. Randschriften zu Büchern. S. 344.]

⁴⁵⁰ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 264.

Фихте. Но, помимо обусловленного познания с помощью рассудка, Шопенгауэр также предполагает абсолютный способ познания: Лучшее сознание, которое противопоставляется рассудку и которое защищает себя с помощью истинного критицизма: «Истинный критицизм учит нас, что рассудок — это обусловленный способ познания, а лучшее сознание (и не только) – абсолютный способ»⁴⁵¹. Что означает выражение: «и не только оно», – остается загадкой. По-видимому, Шопенгауэр предполагал разные варианты абсолютного познания и на момент комментария всё еще не проводил четкого разделения между лучшим сознанием и интеллектуальным созерцанием (см. 1.4.). Но когда Шопенгауэр начнет чтение (или осуществит новое прочтение) критики чистого разума, после знакомства с Фихте, Якоби, он запишет: «Мне кажется, что закон достаточного основания путают с законом причинности (*ratio cognoscendi* с *ratio essendi*), и это происходит потому, что причина, основание и мотив, три очень разные вещи, до сих пор четко не определены и не классифицированы, а путают их потому, что все они отвечают на вопрос "почему"»⁴⁵². В данных фрагментах отчетливо видно, что Шопенгауэр уже значительным образом продвинулся в осмыслении проблемы оснований, что позволяет ему применять свою теорию для критики Канта. Но до тех пор, Шопенгауэр не испытает особого интереса к философии кёнингсберского мыслителя, основными положениями для него являются, пожалуй, запреты на познание за пределами возможного опыта, что, как надеялся Шопенгауэр, преодолевается Фихте и Шеллингом. Критика чистого разума, как и философия Канта в целом, была чужда Шопенгауэру до тех пор, пока он не обнаружил в практической философии Канта, а именно в определении свободы – путеводную нить для собственной мысли. Перемена в отношении к Канту произошла именно во время знакомства с этическими сочинениями философа, поэтому нам необходимо обратиться к анализу конспектов Шопенгауэром этических работ Канта.

⁴⁵¹ Там же S. 268.

⁴⁵² Там же S. 272.

С первых строк конспекта метафизики нравов, Шопенгауэр упрекает Канта в том, что тот незаметно для себя и для других подкладывает в основу морального закона – общественное благо, тем самым ликвидируя автономию практического разума, направляя его по пути гетерономии. Негодование Шопенгауэра имеет прекрасную аналогию с суждениями самого Канта в его «Основах метафизики нравственности»: «Человеческий разум, когда устает, охотно отдыхает на этом мягком ложе и в сладких обманчивых грезах (которые заставляют его вместо Юноны обнимать облако) *подсовывает нравственности какого-то ублюдка, состряпанного из членов совершенно разного происхождения, который похож на всё, что только в нем хотят видеть, но только не на добродетель для тех, кто хоть раз видел ее в ее истинном облике*»⁴⁵³. В самом деле, в метафизике нравов, Кант, в некоторой степени, отступает от учения о чистой морали и переходит к учению о добродетели, которое должно строиться, исходя из соотношения с действительностью. Шопенгауэр же пытается обнаружить в этике Канта нечто совершенно иное, нежели чем «аскетическая гимнастика» бодрого духом человека, заражающего всех своим примером⁴⁵⁴. Противопоставление морального закона здравому смыслу находит свое место еще в ранних заметках Шопенгауэра, в которых подчеркивается, что юный философ не собирается идти даже на малейший компромисс с действительностью и всецело устремлен к истине: «Государство и Царство Божие, или моральный закон, настолько различны, что первое — пародия на второе, горький смех над его отсутствием, костыль вместо ноги, машина вместо человека»⁴⁵⁵. Данное утверждение образует уже привычную для нас бинарную оппозицию добродетельного и порочного, ноуменального и феноменального. Анализируя фрагмент «Zu Kant», мы можем обозначить основную интенцию, с которой Шопенгауэр подходит к чтению этических произведений Канта. Именно эта установка оказала на Шопенгауэра наибольшее

⁴⁵³ Кант Им. Критика практического разума. М. Наука. 2007. С. 188.

⁴⁵⁴ Там же.

⁴⁵⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 18.

влияние: безусловное значение этических поступков, независимых от каких-либо чувственных обстоятельств, то есть принцип свободный от влияний любых причин. В метафизике нравов данное положение находит свое отражение в понятии безусловного долженствования, которое Шопенгауэр понимает, как способность умозаключения и определения (*Vorausbestimmung*) опыта в соответствии с сокровенным основанием нашего абсолютного бытия⁴⁵⁶. Данное понятие принадлежит человеку, как предикат принадлежит субъекту, а значит, рассуждает Шопенгауэр, характеристика предиката является характеристикой субъекта: человек становится ноуменальным существом. Наличие у человека понятия о безусловном долженствовании, то есть знание собственной ноуменальной природе, является, по Шопенгауэру, основным источником подлинного христианства, понимаемого им в духе учения об освобождении: «Непостижимое, своего рода откровением которого является практический разум Канта, является вдохновителем истинного христианства, учения о Я (*Ichlehre*), теософии, визионерства... [Это откровение еще никогда] не было представлено в чистом виде. Если это произойдет, мы получим истинную и последнюю философию... духовную химию, истинный критицизм»⁴⁵⁷. В самом деле, выделение этических поступков из области явлений стало для Шопенгауэра едва ли не откровением. Мир поступков имеет отношение к подлинному бытию Я: «Закон (нравственность) не по тому имеет для нас силу, не потому что он нас интересуется (имеет отношение к гетерономии), а потому он нас интересуется, что имеет силу для нас как людей, ввиду того что он вытекает из нашей воли как мыслящих существ, стало быть, из нашего подлинного Я (*aus eigentlichen Selbst*)»⁴⁵⁸. Вышеприведенное негодование Шопенгауэра становится очевидным, Кант совершает переход от утверждений об исключительном отношении нравственности к нашему подлинному Я, о независимости моральных поступков от случайных причин, назад к гетерономии и морали

⁴⁵⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 304.

⁴⁵⁷ Там же.

⁴⁵⁸ Там же S. 119.

вознаграждения, что выглядело для Шопенгауэра кощунством⁴⁵⁹, под определение которого он, вскоре, стал подводить любые попытки выведения морали из разума. Тем не менее, рефлексия Шопенгауэра позволила ему сформулировать и более четко выразить собственное философское видение.

Всё же следует отметить, что Шопенгауэр, по-видимому, также разделял учение о морали и учение о добродетели, но в достаточной мере своеобразно и независимо от Канта, выделяя в области поступков Чистые моральные действия, которые являются выражениями лучшего сознания, противопоставлялись им, по-видимому, действиям, исходящим из мотивов⁴⁶⁰. В отличие от Канта, Шопенгауэр пытается сформулировать учение, в рамках которого моральный закон должен вести к спасению, ему нужна эсхатологическая мораль спасения, а не мораль надежды на будущую награду. При этом точкой опоры в полемике с Кантом выступает для Шопенгауэра недостаточная обоснованность известного принципа «поступай так, чтобы максима твоей воли, могла стать всеобщим правилом». Шопенгауэру в этом принципе совершенно неясно, почему его благо должно соотноситься с некоторым всеобщим благом, и каким образом учение о добродетели может быть связано с учением о праве? Юному философу недостает того, что для Канта является очевидным: почему доктрина права и добродетели должны иметь общий принцип? Конечно, суждения Шопенгауэра в этих фрагментах вновь обуславливаются непреодолимым дуализмом между лучшим сознанием и временным сознанием. Лучшее сознание, по-видимому, не существует в общении с другими людьми, оно составляет индивидуальное явление. В самом деле, если для Канта, находящегося под влиянием идей эпохи просвещения, «идеальное общество» составляют индивиды, живущие в единстве долга перед самим собой, в котором мое собственное совершенство невозможно без совершенства и счастья других, так как если я поступаю с счастьем других, я тем самым не создаю общезначимого правила, которое только и делает мой

⁴⁵⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 48.

⁴⁶⁰ Там же S. 21, 37.

поступок моральным, то для Шопенгауэра влияние просвещения переносится в метафизическую плоскость: учение о добродетели ведет не к единству в «правовом мире», но к единству в спасении, в мире метафизическом. Пытаясь воспроизвести рассуждения Канта, Шопенгауэр доводит их до противоречия: «Нравственный человек хочет, чтобы было хорошо всем, а не только ему самому. Его действия, таким образом, таковы, что, если бы они стали максимой каждого человека, это привело бы к всеобщему благосостоянию. Не можем ли мы теперь сделать это содействие всеобщему благосостоянию, в формуле Канта, характеристикой моральной максимы? Да, но мы видим, что одна и та же максима возникнет, в одном случае, из человеколюбия, в другом – из суммы и совокупности всех индивидуальных самолюбий. Существует отношение, в котором максима доктрины права никогда не будет идти в ногу с доктриной добродетели: где требуется решительно полная жертва. Этого никогда не найти в совокупности всех самолюбий, ибо для него повышение благосостояния всех было средством для достижения своего собственного: средство никогда не должно брать на себя цель. Жертвенность личности, таким образом, остается зарезервированной для любви к человеку»⁴⁶¹. Кант действительно остается в некоторой мере нерешительным в утверждении максимы о благодеяниях по отношению к другим людям. Жертва собственным счастьем, если она сделается всеобщим законом, была бы противоречащей себе максимой⁴⁶², поэтому, вопреки обыкновению, к которому мы привыкли в кантовской этике, каждому предоставляется форма произвола самому решать вопрос о жертвенности. В данной перспективе ответа на вопрос «Что я должен делать?» в отношении жертвенности от Канта не последовало.

Справедливости ради, следует отметить, что Кант под стремлением, к счастью, никогда не понимал реализацию самолюбия, но, скорее, нечто самолюбию противопоставленное: долг добродетели, заключающийся в выходе

⁴⁶¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 253.

⁴⁶² Им. Кант. Критика практического разума М. Наука. 2007. С. 426.

из состояния первобытности и животности с восхождением к состоянию человеческому⁴⁶³. Подобная «морально-правовая» перспектива соответствует всё той же парадигме эпохи Просвещения. Шопенгауэр, однако, не пытается здесь провести аналогию со своими размышлениями и принять долг и кантовское учение о добродетели в качестве способа обретения освобождения из рабского иллюзорного состояния временного сознания, замкнутого в самолюбии. Так как любое «право» существует исключительно в чувственном мире, то есть во временном сознании, оно уже по определению не может быть благим и не может относиться к человеку как к *homo noumenon*, но только как к *homo phaenomenon*. И, если следовать логике Шопенгауэра, *homo phaenomenon* возникает вместе с преступлением, которое привело зло в мир – с первым актом несвободы и первым поступком в соответствии с чувственной, а не ноуменальной природой⁴⁶⁴. В приведенном отношении очевидно, что история для Шопенгауэра существует в дихотомии феноменального мира и ноуменального, а в не проекции развития от первобытного состояния к человеческому. При этом упомянутое развитие происходит исключительно в феноменальном мире, для Шопенгауэра же принципиально важна интенция к освобождению от феноменального, поэтому он не может получить от Канта ответ на свой вопрос⁴⁶⁵: почему я должен способствовать благополучию других? Собственно, противопоставление морального закона, «чистой» этики и государства выражено также в дневниках Шопенгауэра: «Государство и Царство Божие, или моральный закон, настолько различны, что первое — пародия на второе, горький смех над его отсутствием, костыль вместо ноги, машина вместо человека»⁴⁶⁶. Источник морали, таким образом, должен иметь трансцендентное измерение. Чтобы понять, что Шопенгауэр действительно имел установку на поиск источника добродетели в трансцендентном, достаточно обратить внимание на фрагменты о смирении:

⁴⁶³ Там же С. 420.

⁴⁶⁴ Там же С. 454.

⁴⁶⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 267.

⁴⁶⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 18.

«Смирение есть живое выражение в моем существе мысли: "Царство мое не от мира сего", ибо высшее сознание добродетели никогда не будет требовать для себя знаков почитания и раболепства, которые в мире чувств воздаются превосходству. Ибо все эти титулы не имеют никакого отношения к Совершенству во мне. По выражению Канта, смирение — это осознание полного различия между мной как *homonoimenon* и мной как *homorphaenomenon*, осознание того, что совершенство последнего слишком велико, чтобы принести пользу первому. Чем выше человек ценит себя как *homonoimenon*, тем меньше он будет ценить себя как *homorphaenomenon*.⁴⁶⁷

Анализ дневников Шопенгауэра демонстрирует, что именно рассуждения Канта в большей степени стали поводом для философской рефлексии Шопенгауэра. Рассуждение о смирении не является исключением, помимо приведенных конспектов, оно также имеет место в дневниках: «То, что имеет большую ценность для нас как временных и пространственных существ, есть ничто и не имеет ценности для нас с другой точки зрения: и наоборот, ценность, которую мы имеем как вневременные существа, есть ничто в пространстве и времени. Признание этого есть смирение, добродетель, которой может обладать только тот, кто уже владеет многими другими, придающими ему, как вневременному существу, ценность. Согласно ложному объяснению смирения, данному Кантом, все происходит наоборот, ибо там это лишь признание отсутствия нашей ценности как вневременной. Но способность одного и того же Я как временного и пространственного или также как вневременного и внепространственного осознать себя (утвердить себя) есть свобода»⁴⁶⁸. Смирение (*humilitas moralis*) у Канта выступает как «сознание и чувство ничтожности своей моральной ценности при сравнении с законом». В 11 разделе учения о нравах Кант противопоставляет две стороны человеческого бытия:

⁴⁶⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 258.

⁴⁶⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 34.

homo phenomenon и homo noumenon. С точки зрения феноменального мира, утверждает Кант, человек является незначительным существом, равным другим животным, ибо всегда выступает лишь как средство для определенной цели⁴⁶⁹. Но с ноуменальной точки зрения человек уже не может выступать как средство, но только как цель сама по себе. Признание собственного существа в качестве ноуменального и сохранение этого достоинства, не умалённого ничтожностью человека-животного, есть долг человека перед самим собой. Согласно Канту человек должен превосходить ничтожность бытия человека-животного, имеющего ценность лишь в качестве товара-обращения и даже уступающего свое превосходство деньгам, как всеобщему средству обмена⁴⁷⁰. Сам долг должен исполняться с сознанием возвышенности своих задатков, и не должен иметь ничего общего с раболепным выпрашиванием милости (*animo servili*). Как видно, из приведенного фрагмента дневника Шопенгауэра, юный философ несогласен с подобной интерпретацией «этических» отношений между ноуменальным и феноменальным составляющими человеческого бытия. Романтический дуализм двух миров необходимым образом приводит Шопенгауэра к мысли о невозможности их пересечения, а потому и придания достоинства человеческой личности как ноуменальной по сравнению с феноменальной. Обе стороны выступают в качестве абсолютных величин, для которых не существует третьей оценивающей инстанции: «Каждый из них совершенно правилен и совершенно истинен»⁴⁷¹. Дело в том, что для времени философии юного Шопенгауэра, в философии произошли уже существенные изменения. Самодеятельное и творческое Я Фихте, с энтузиазмом воспринятое романтиками (ссылка на Шлегеля) не нуждалось в высших инстанциях, подобием которой у Канта выступал «моральный закон». Лучшее сознание само по себе являлось моральным законом, носителем достоинства и ценности в себе, оно не заимствовало свою ценность от чего-то третьего. Наоборот, нечто третье

⁴⁶⁹ Им. Кант. Критика практического разума М. Наука. 2007. С. 457.

⁴⁷⁰ Там же

⁴⁷¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 38.

для Шопенгауэра представляло угрозу, так как достижение лучшего сознания стало бы невозможным: «Моя надежда, моря вера состоит в том, что лучшее, сверхчувственное, вневременное сознание станет моим собственным: поэтому я надеюсь, что Бога нет»⁴⁷². Если для Канта ничтожность человека-животного не может умалить достоинство человека-разумного, то для Шопенгауэра человек разумный не способен возвысить человека-животного. По-видимому, в философии Шопенгауэра данный переход от животного к разумному или от временного к вечному можно описать только понятием Чуда. Переход от одного состояния к другому всегда описывается Шопенгауэром в ситуации «непонимания», невозможности оценки её с помощью рассудочных понятий: «Вы видите перед собой физическую оболочку тела, которое напоминает ваше, и не понимаете, как оно может быть столь похожим на вас живым существом, потому что сейчас побудительная причина вырвалась наружу. Отбросьте чувственные побуждения ваших действий, выйдите из себя и созерцайте ряд ваших поступков, они станут для вас (за исключением чисто моральных) столь же непостижимыми, как и вы сами, покажутся вам такими же непонятными, странными и неправильными, вы перестанете понимать смысл своих действий»⁴⁷³. Шопенгауэр отказывается от линейного понимания возвышения человека к разумному достоинству, ибо между двумя природами лежит непреодолимый разрыв. Поэтому для Шопенгауэра утверждение того, что смирение является признанием ничтожности перед моральным законом, выступает в качестве отрицания человеческой ценности как вневременной, ибо сравнение и превосходство возможны только во временных отношениях. А смирение, в понимание Шопенгауэра, становится аскетической категорией, практикой отрешенности и возвышенности перед осознанием того, что я никогда не смогу снискать себе достоинства в чувственном мире за счет принадлежности к миру горнему. Смирение – это принятие отрешенности от мира. Данное понимание Шопенгауэра, несомненно, напоминает кантовское понимание

⁴⁷² Там же S. 42-43.

⁴⁷³ Там же S. 37.

гордости (*arrogantia moralis*): «уверенность в величии (своей) моральной ценности, которую, однако, не сравнивают с (моральным) законом»⁴⁷⁴. Кант видел в этом повод для человека чувствовать самоуважение и достоинство, понимание своей внутренней ценности (*valor*), невозможность использования себя в качестве средства (*pretium*), принадлежность к неотъемлемому достоинству (*dignitas interna*). Нет никаких сомнений, что возвеличивание природы человека на моральной основе имело для Шопенгауэра огромное значение, однако он придает этому возвышению принципиально новый ракурс. Именно пафос Канта к возвеличиванию ноуменальной природы человека и презрение к человеку-животному, произвел на Шопенгауэра наибольшее впечатление, которое можно проиллюстрировать следующим фрагментом: «Есть лишь одно утешение, одна верная надежда, и ее мы познаем в своей нравственном чувстве. Когда оно обращается к нам так ясно, когда мы чувствуем внутри себя сильное побуждение к великому самопожертвованию, казалось бы, противоречащему нашему благу, мы живо осознаем, что наше благо в другом, что мы должны действовать вопреки всем земным причинам...что голос, который мы слышим в темноте, происходит из светлого источника»⁴⁷⁵. Понимание ноуменальной стороны человеческого существа не в качестве разумного закона, призванного изменить и увести за собой существующую чувственную действительность, но в качестве другого по отношению к чувственному, приводит Шопенгауэра к новой интерпретации выведенных Кантом отношений. Поэтому Шопенгауэр вынужден также сформулировать значение понятий добродетели и порока: «[Порок] это не просто чистое выражение нашего расположения как временных существ...это нечто иное, это не просто утверждение, - к нему добавлено отрицание ("духи отрицающие", то есть дьяволы, - "Фауст" Гете), формальное отрицание вечного, полное отрицание и уничтожение его в нас. Все содрогаются при одной только мысли о таком состоянии, отчаяние которого изображено во "Франце Море", "Леди Макбет",

⁴⁷⁴ Им. Кант. Критика практического разума М. Наука. 2007. С. 458.

⁴⁷⁵ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбэд Интерэктив. 2014. С. 174.

"Короле Ричарде". Добродетель — это утверждение вневременного бытия; она, в конце концов, является прямым выражением сознания такой вещи: чистым утверждением. В аскетизме, однако, добавляется намеренное отрицание, формальное отрицание, отказ от всего временного как такового»⁴⁷⁶. Добродетельным поступком, в понимании Шопенгауэра, является любой поступок, выражающий собой лучшее сознание, а не только тот поступок, который совершен в соответствии с (разумной) максимой. Так человеколюбие может быть причиной моего отказа от мести, при этом не являться максимой, но чувством, заставившим меня поступить иным образом⁴⁷⁷. Относится к себе как к ноуменальному существу для Шопенгауэра означает абсолютный отказ от насилия и сопротивления злу, ибо странным образом ноуменальный мир представляет собой именно мир равенства, так как за ним стоит призрак мифа о едином неразделимом существе, подобном неоплатоническому Единому. Он задается вопросом: должен ли я стремиться к справедливости на земле, если царствие мое не от мира сего: «Согласно самой строгой и возвышенной доктрине добродетели наказание и государство недопустимы, потому что целью обеих является то, что не должно быть нашей целью (как личности), и содействие чему, возможно, мешает нашей единственной цели... Существует известное возражение : тогда добродетельные [люди] будут уничтожены, и земля станет обителью несправедливости. Возможно, но разве это зло? Касается ли это нас»?⁴⁷⁸. Шопенгауэр отвечает на поставленный вопрос однозначно — существование зла в мире не касается подлинной сущности человека, и потому бесплодные усилия по борьбе со злом в феноменальном мире — бессмысленны. По-видимому, в отождествлении феноменального мира несвободы с несправедливостью и злом, кроется один из источников тотального философского пессимизма Шопенгауэра. Но данные фрагменты вновь

⁴⁷⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 38-39.

⁴⁷⁷ Там же С. 51.

⁴⁷⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 264.

подчеркивают для нас сотериологический характер нравственного учения Шопенгауэра: лишь спасение имеет значение. При этом для Шопенгауэра абсолютно недопустимым является ограничение морали исключительно областью межчеловеческих отношений, животные, несмотря на их принадлежность к феноменальному миру, также не должны становиться объектами несправедливости (эксплуатации и опытов): «Таким образом, для морали, реальным объектом которой выступает только человек, животные будут лишь чучелами, анатомическими пособиями, на которых можно практиковать хирургию, разрезать их подобно вещи, обезглавливать. Но я говорю: тот, кто сознательно позволяет чужой собаке замерзнуть до смерти у своего дома, – дикий зверь. И меня самого мучает совесть, если я в плохом настроении несправедливо обошелся со своей собакой»⁴⁷⁹. На примере данных фрагментов можно заметить, что Шопенгауэр стремится к морали, способной сделать своим предметом не только человека, но и животный мир. В данных размышлениях отчётливо выражается отказ Шопенгауэра от кантианской концепции общезначимой морали для всех разумных существ, философу требуются основания, позволяющие объединить в единую «ойкумену» всех живых существ как таковых. В эти годы, действительно, особое место занимают размышления о животном мире и отношении человека к животным⁴⁸⁰.

Рефлексия над принимаемым Кантом различием между животным и человеком приводит Шопенгауэра к попыткам разграничить понятия практического разума и лучшего сознания. Данные размышления Шопенгауэра можно сравнить с попыткой представить собственное «чистое» моральное учение и учение о добродетели. В самом деле, в своих этических размышлениях Шопенгауэр уже не раз использовал предикат чистый (reinen) для

⁴⁷⁹ Там же С. 259.

⁴⁸⁰ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 42-50; Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 13, 18, 259, 301.

характеристики воли, действий, отрицания временного, причинности⁴⁸¹, теперь необходимо было обнаружить «чистый» исток морального действия и обозначить/указать на само это действие. Если, согласно, Канту подлинным моральным действием выступает лишь то, что совершенно в соответствии с разумной максимой (без воздействия склонности как внешней побудительной причины), а животного от человека отличает именно обладание разумом (теоретическим и практическим), то для юного Шопенгауэра важна интенция и состояние субъекта морального действия.

В своих размышлениях Шопенгауэр демонстрирует намерение низвергнуть практический разум также, как Кант низверг разум теоретический. Ведь именно спекуляции теоретического разума, желание достичь в познании абсолютной тотальности на стороне условий для обусловленного, в конечном итоге, порождают трансцендентальные идеи Бога, свободы и бессмертия, создавая, к тому же, иллюзию их познаваемости. При этом теоретическому разуму противопоставляется сила воображения (*einbildungskraft*), которая всегда направлена на бесконечность, и только теоретический разум, стремясь свести все содержание чувственного созерцания к тотальности, обнаруживает границу пространства, начало времени и первую причину всего. Воображение выступает частью чувственной природы, не ограниченной разумом. Практический разум находится с воображением в таких же отношениях, как и теоретический, более того, Шопенгауэр также приписывает практическому разуму наличие трансцендентальных идей, а именно идею счастья: «Чувственная природа человека хочет идти дальше и дальше, от желания к удовлетворению, вновь к новому желанию, без отдыха и покоя, без тревоги и осторожности, как это происходит у животных, лишенных разума. Но разум имеет, как в теоретическом плане, перечисленные Кантом идеи, так и в практическом, трансцендентальную идею, которую Кант не называет таковой: а именно, идею счастья, то есть целого, состоящего из совокупности возможных желаний и совокупности

⁴⁸¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 20, 33, 38, 76.

соответствующих им удовлетворений. Как теоретические идеи отражают полную полноту и удовлетворение в отношении познания в сфере этого мира опыта и в стремлении к его законам, так и идея практического разума отражает полное удовлетворение всех желаний нашей чувственной природы и полное довольство в состоянии временности без дальнейшей тоски»⁴⁸². Можно сказать, что тотальная совокупность всех возможных желаний и удовлетворений составляет, по Шопенгауэру, идею разума, которая руководит философами при построении их учений об идеальном обществе или государства, при попытках также обоснования учения о праве и добродетели. Даже сама идея «цивилизации», под которой Шопенгауэр, по-видимому, имеет виду и реальные государства, и попытки создания идеальных государства и обществ, восходят и объясняются именно идеей практического разума. При этом Шопенгауэр сразу обозначает свой скепсис в отношении попыток «построения идеального общества», приводя одну из реплик Фауста: «Дух, в поиске сокровищ, надежду не теряет, Когда из земли лишь червей извлекает». В своих рассуждениях идеальное государство, как вечное обещание обывателю, отождествляется Шопенгауэром с посмертным вознаграждением и обретением Царствия Божеего, взамен на служение идеям «практического разума», которые Шопенгауэр именуется лучшим руководством для обывателей. Превыше разума же прибывает лучшее сознание, чьи действия выражают Святость, то есть стремление к вневременному и отказ от временного. Поступки известных Святых, по своему содержанию, не являются разумными и постижимыми рассудком. Жертва Христа находится за пределами понимания: «Кто назовет филистера неразумным? Или станет отрицать, что он разумнее всех распоряжается своей собственностью? Кто, с другой стороны, скажет, что со стороны Иисуса Христа было самым разумным позволить распять себя, со стороны Томаса Мора отдать свою жизнь в руки палачу, нежели пойти против своих убеждений, со стороны Арнольда фон

⁴⁸² Там же S. 43-45.

Винкельрида – вонзить копье в свое тело?»⁴⁸³. Подобная логика рассуждений заставляет Шопенгауэра еще больше обращаться к поиску внерациональных обоснований источника морали и действий человека. Шопенгауэр начинает переосмысливать роль разума в мышлении и поведении человека. Отсюда начинается развитие понятия Воли и идеи этики Шопенгауэра, которая рассматривается в следующем разделе.

3.2. Разум и воля. Проблематизация темы истока морали

Отождествление идеи счастья с трансцендентальной иллюзией в этике раннего Шопенгауэра связано с личной трагедией романтизма, которому поколение трезвых отцов навязывает идеал жизни умеренного, прагматичного буржуа (в случае с Шопенгауэром – коневода).

Обнаружив трансцендентальные иллюзии в области практического разума, развеяв, наконец, навязываемый Шопенгауэру обществом идеал жизни умеренного, прагматичного буржуа (коневода), утвердив идею спасения как единственно подлинное моральное действие, Шопенгауэр, все-таки, не может точно определить роль разума в поступках человека. Конечно, в представленных рассуждениях, мы разграничивали теоретический и практический разум, как это делал сам Шопенгауэр. Поэтому мы можем сказать, что он предпринял в практической плоскости тот же критический анализ, который предпринял Кант в плоскости теоретической. Однако сам Шопенгауэр от разделения разума на практический и теоретический очень скоро откажется, разум будет единой способностью, стремящейся создать тотальность условий на стороне

⁴⁸³ Там же.

обусловленного, не важно, относится ли это только к понятием или представлениям⁴⁸⁴. Для Шопенгауэра всё же остается проблематичным положение разума в отношении свободы и моральных поступков, является ли он условием свободы нашего существа, ведь с его помощью я всегда могу представить перед собой образ лучшего сознания, возвести в своем сознании представление, которое может выступать мотивом и подавлять мои склонности, возрождать представление о собственном вневременном бытии и, в отличии от животного, освобождать от обуславливающих меня в конкретном событии склонностей и обстоятельств, ведь именно разум создает во мне представление, которое может уравновесить на весах выбора порыв к действию. При этом Шопенгауэр отмечает, вновь обращаясь к Гёте⁴⁸⁵, что разум, однако, может лишь увеличивать степень «животного» в человеке, позволяя ему становиться самым свирепым зверем.

С другой стороны, проявления лучшего сознания, моральные действия не зависят от разума и являются проявлением вневременного характера и их выражением. В продолжающемся рассуждении, Шопенгауэр приходит к выводу, позволяющему объединить противоречащие позиции: разум является условием моральной свободы, а не моральности как таковой. При этом резкая критика Канта и трансцендентальных идей практического разума смягчается указанием на тот факт, что сама форма максимы и морального правила и выступает синтезом многообразного содержания и стремлением разума к тотальности⁴⁸⁶. Максима может заимствовать свое содержание из рассудка и становится правилом благоразумного поведения, а также – из лучшего сознания, становясь правилом морального действия. Разум позволяет стремиться к лучшему сознанию, когда человек этим лучшим сознанием не обладает, однако сам разум не выступает ни в качестве условия лучшего сознания, ни в качестве гаранта морального поведения. Мы уже указывали на то, что лучшее сознание

⁴⁸⁴ Там же S. 44.

⁴⁸⁵ Там же S. 51.

⁴⁸⁶ Там же.

представляет собой обрывистую линию, равно как и личность, которая этим сознанием обладает, при этом Шопенгауэр указывает на разум как на способность сохранять тождество личности. Если у Канта понятие трансцендентального единства апперцепции, выраженное в словах: Я мыслю, - должно было сопровождать каждое представление для сохранения единства познающего субъекта, сохранять центр, к которому относятся все возможные классы представлений, то для Шопенгауэра разум выступил способностью сохранения единства действующего субъекта, которое образует линейную перспективу: при любом воздействии на нас аффектов, мы относим эти аффекты к единой принятой нами максиме и принимаем решение, сохраняя тождество личности. Но подлинная нравственность и доброта заключается в постоянном пребывании в лучшем сознании, то есть в состоянии Святости, полной отрешенности, независимости от разума, Шопенгауэр характеризует это состояние с помощью Якоба Бёме: "Тот, кто таким образом покоится в своей воле, как ребенок в чреве матери, и позволяет своему внутреннему разуму, из которого произошел человек, направлять и вести его, является самым благородным и богатым на земле"⁴⁸⁷. Я предполагаю, что именно с этого момента Шопенгауэр начинает остро нуждаться в понятии некоторой силы, способной возбуждать в нас представления о свободе о вневременном состоянии и быть при этом независимой от разума. Возможно, данную способность Шопенгауэр определил, впервые, именно как волю⁴⁸⁸: «Хотеть! Великое слово! Груз на весах страшного суда! Мост между раем и адом! Разум — это не свет, сияющий с небес, а лишь указатель, который мы сами устанавливаем, направляя его к выбранной цели, чтобы он показывал направление, когда сама цель скрыта. Но он может быть направлен как в ад, так и в рай»⁴⁸⁹. Именно воля становится орудием создания максим, придающим им столько силы, что они делают человека

⁴⁸⁷ Там же S. 51-52.

⁴⁸⁸ Подобной точки зрения придерживается и Новембре; Novembre A. Die Dissertation 1813 als Einleitung zu einer geplanten grosseren Schrift über das bessere Bewusstsein. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 97. 2016. S. 133.

⁴⁸⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 54.

неуязвимым по отношению к любой форме гетерономии, то есть придают личности автономию. Могущество воли настолько велико, что её порывы способны обходиться и вовсе без разума и конструирования максим, заявляет Шопенгауэр: «Закон абсолютной воли к произволу (Wille zur Willkür) может достичь своей цели, не становясь посредником разума... и максим... Он обнаруживается в чистом действии (im reinen Handeln) многих необразованных и неиспорченных людей, которые без всяких экивоков понимают, как поступать правильно»⁴⁹⁰. Подобный поворот Шопенгауэра к воле, по справедливому замечанию Саттар⁴⁹¹, связан с влиянием Фихте и интерпретацией его учения. Приведенная выше цитата Якоба Бёме использовалась Шопенгауэром не только в своем дневнике для иллюстрации лучшего сознания, но также при штудировании «Учения о нравах» Фихте, что может говорить о том, что изучение некоторых аспектов этики Канта и Фихте происходило одновременно. При этом, в обоих случаях данный афоризм используется для критики философов, так как они полагали «сознательность» за одну из обязательных и необходимых составляющих морального действия, против чего выступил Шопенгауэр. Юный философ также возражал Фихте при попытках преувеличения роли разума в этических поступках. К примеру, Фихте видел в способности суждения (Urteilstkraft) способность понимания, что именно в конкретной ситуации повелевает нравственный закон, но для Шопенгауэра нравственное повеление должна быть независимым от разума: «Я утверждаю: нравственный закон, в каждом действии, которое относится к его сфере, взывает к долгу громогласно, подобно трубе Страшного суда»⁴⁹². Шопенгауэр обращается именно к воле потому, что в учении Фихте Воля выступала в качестве условия появления мысли, что и было необходимо Шопенгауэру для определения силы, воспроизводящей в моей душе представления, способные

⁴⁹⁰ Там же. S. 312. [перевод Саттар А.С].

⁴⁹¹ Саттар А.С. Этика Канта и Фихте как один из источников философии Шопенгауэра // Кантовский сборник. 2016. № 2 (56). С. 55.

⁴⁹² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 214.

одолеть склонности. Как замечает Саттар: «Не случайно страницы, которые он выделяет в качестве «достойных прочтения», посвящены описанию воли как механизма, благодаря которому возможны абсолютное долженствование и соответствующее моральному долгу поведение, утверждению примата практического разума над теоретическим, автономного характера требований морали и морального чувства»⁴⁹³. Однако, Шопенгауэр всё же не соглашался с Фихте и допускал антиномичность в отношениях воли и мышления: если я мыслю, то хотение отступает, если господствует спонтанность – отсутствует мышление. Само понятие Воли еще не оформляется Шопенгауэром в единой концепции, поэтому она существует в некоторой бинарности, между бессознательной деятельностью и свободой воли, выступающей в роли отрицания. Определение свободной воли, в дальнейшем, легко в основу понимания феномена воли как такового: «Свобода воли — это способность уничтожить всякое своеволие, и ее высший закон – ничего не желай. Как только это произошло, мое действие определяется сверхчувственным принципом»⁴⁹⁴. Уничтожение своеволия означает, вместе с тем, и уничтожение индивидуальности. Поступки такого человека определяются уже не субъективным, а объективным образом, на языке Фихте – воля определяется объектом, а не субъектом. Этика Шопенгауэра вновь приводит нас к отрицанию индивидуальности.

Отметим, что именно постановка Кантом задач практической философии в качестве исследования не того, что происходит, а того, что должно происходить: *«В практической философии, где мы не ставим себе задачей выяснить основания того, что происходит, а рассматриваем законы того, что должно происходить, хотя бы и никогда не происходило»*, позволила Шопенгауэру начать интеграцию собственного пессимизма в метафизику.

⁴⁹³ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 120.

⁴⁹⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 214.

Отождествление лучшего сознания и «должного»⁴⁹⁵, противопоставление ему чувственного мира привели к утверждению о том, что существующий, чувственный мир – не должен существовать. Теперь Шопенгауэр предъявляет задачу практической философии как вексель к любой чувственной действительности, объявляя её ничтожной и неспособной выразить подлинное бытие: «Как мы можем удивляться этому, говорю я, раз этот самый мир (то есть наше эмпирическое, чувственное, рассудочное сознание в границах пространства и времени) имеет свое возникновение только через то, что, по словам нашего лучшего сознания, не должно существовать, а есть неправильный ориентир, от которого возвращением является добродетель и аскетизм»⁴⁹⁶. В данном утверждении Шопенгауэра прослеживается также очередное дистанцирование от Фихте, который видел в природе подобие «необходимого зла», единственно возможную наковальню духа, через которую человек воспитывает себя и свободно преодолевает чувственное препятствие и эгоистическое начало⁴⁹⁷, и которое Шопенгауэр принимал под именем телеологии морали⁴⁹⁸.

При анализе учения о Праве Канта Шопенгауэр хоть и стремится к определенной последовательности, однако противоречит сам себе и не доводит свои рассуждения до конца. Интересным представляется его рассуждение о силе. Я и моля сила – вот что является изначальной собственностью человека. Добытое трудом дает мне право собственности над вещью, так как является производным от моей силы. Шопенгауэр не только не задает метафизический вопрос о том, как далеко простирается принадлежащая мне сила, является ли принадлежащие мне по рождению собственностью частью моей силы? Шопенгауэр лишь оговаривается, что человек вправе сам распоряжаться своим трудом, имея

⁴⁹⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 41.

⁴⁹⁶ Там же.

⁴⁹⁷ Гайденок П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М. Наука. 1990. С. 115.

⁴⁹⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 52.

возможность отдать его по наследству. Однако почему я не могу использовать собственную силу для того, чтобы подчинить себе волю другого человека? Рассматривая казуистические вопросы в отношении величайшего нарушения долга человека перед самим собой и главного его позора: лжи, Шопенгауэр не соглашается с приведенным Кантом примером. Слуга, вынужденный солгать по просьбе своего хозяина, по мнению Шопенгауэра, не совершает безнравственный поступок, так как в этом поступке не выражается его воля: «Слуга так же невинен, как запертая дверь моей комнаты: ибо всякий знает, что, пока он говорит как мой слуга, у него нет собственной воли. Точно так же солдат, участвующий в несправедливой войне, невиновен»⁴⁹⁹. Таким образом, слуга исполняет не собственную волю, а волю хозяина, являясь его органом или орудием. То же относится и к солдату на несправедливой войне – он является орудием чужой воли. И именно моя сила дает мне право относиться к слуге как к своей собственности. Но Шопенгауэр относится к подобной эксплуатации человека негативно: «Ибо я наношу вред другому, враждебно нападаю на него, как только хочу сделать его орудием своей воли»⁵⁰⁰. Причиной этой непоследовательности является бездоказательно принимаемое Шопенгауэром положение, согласно которого каждый человек равен другому человеку, и потому каждый свободен и независим от другого⁵⁰¹. Однако именно за подобное безапелляционное принятие положений Шопенгауэр нередко критиковал своих оппонентов, в том числе и Канта⁵⁰². Я полагаю, что Шопенгауэр не мог не видеть подобного противоречия, ему был необходим метафизический принцип, который мог бы объяснить человеческое равенство. Иначе право сильного, которое он пытается критиковать⁵⁰³, восторжествует в проявлении моей силы над другим человеком. Должно ли здесь упрекнуть Шопенгауэра в том, что в его философию *incognito* пробралось одно из положений христианской доктрины

⁴⁹⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 257.

⁵⁰⁰ Там же S. 261.

⁵⁰¹ Там же S. 263.

⁵⁰² Там же S. 257.

⁵⁰³ Там же S. 263-263.

равенства всех людей перед Богом? Так как мы анализируем этические концепции, то справедливо будет назвать подразумеваемое Шопенгауэром единство – единством практического разума, веру, в которую мог укрепить Фихте. Равенство всех людей перед лицом нравственного закона, своеобразие как часть только феноменального и чувственного мира, упраздняемая в нравственных поступках, являлось одним из положений философии Фихте. Проблема соотношения индивидуального и всеобщего должна была быть знакома Шопенгауэру по лекциям о Фактах сознания, в которых концептуализируется понятие Единой жизни. Единая жизнь, подобно первичному абсолютному Я, распадается на единичные индивидуации с целью собственного самопознания: «Жизнь в форме всеобщего созерцания совершенно неспособна к самосознанию. Только в индивидуальной форме, а именно в ее развитии, она может сознавать себя, точно также, как... только в этой форме она может быть практическим принципом. Поэтому естественно, что жизнь, поскольку она есть самосознание и практический принцип, изображает себя не в своем единстве, а как мир индивидов»⁵⁰⁴. Можно сделать осторожный вывод, что высказывание Шопенгауэра «мир есть самопознание воли», восходит именно к этим рассуждениям Фихте. Итак, принимая во внимание противоречивость Шопенгауэра, и принятие им определенных предпосылок, мы обнаруживаем в его формируемой теории концепцию «Единства» практического разума, которая требует от людей и других чувствующих созданий подчинения единой цели и единой идее – лучшему сознанию. Если для Канта человек выступал существом, предназначенным для общества⁵⁰⁵, что объясняло необходимость учения о добродетели, то для Шопенгауэра единственное всеобщее достойное человека находилось в трансцендентной области. Перефразируя Канта, мы могли бы сказать: Человек предназначен для Царствия Божеего.

⁵⁰⁴ Фихте И. Г. *Основа естественного права согласно принципам наукоучения*. Москва. Канон. 2014. С. 230.

⁵⁰⁵ Кант Им. *Критика практического разума*. М. Наука. 2007. С. 489.

Автономная воля, выступающая сама для себя законом, стала для Шопенгауэра одной из возможностей преодоления чувственности. Осмысляя эту проблему в логике лучшего сознания, Шопенгауэр понимал, что автономная воля не является постоянным спутником человеческого сознания, но имеет, скорее, фрагментарное проявление в личности, подобно обрывистой линии, разум же создает синтетическое единство жизни, обращая наше сознание в прошлое, репрезентирующие наш временный характер в образах, и будущее, представляющие для нас последствия наших поступков. Но на основе разума можно получить лишь максимы благоприятной жизни во временном бытии. «Животность» отождествляется Шопенгауэром прежде всего с невозможностью сопротивляться аффектам и всегда поступать в соответствии с доминирующим состоянием, однако в них также может проявиться лучшее сознание в актах благодарности, доброты и самопожертвования. Наилучший способ поведения временного сознания Шопенгауэр, с одной стороны, усматривает в Эпикурействе, с другой, в стоицизме. Первый позволяет отдаться чувственным наслаждениям, наслаждением настоящим с искренним осознанием того, что эти состояния не способны причинить вред моему Высшему бытию и принадлежат только временному, и суть их несущественна, и отсутствие в смерти – никогда незаметно для нас. Со стороны стоицизма – это воплощение в себе принципов лучшего сознания, в качестве максим собственной воли. Но Высшая точка зрения по Шопенгауэру, конечно, заключается в добродетели – в отрицании всего временного как такового. Сохранить в себе лучшее сознание и во всех поступках определяться им, то есть определяться объективно, а не субъективно, под силу только Отшельникам и Святым⁵⁰⁶. Истина, по Шопенгауэру, заключается вовсе не в том, чтобы полностью раствориться в лучшем сознании, хотя он явно это желает. Истина заключается в том, что человек одновременно является и временным и вечным существом, по сути, является двумя существами попеременно, ускользая от одного атрибута существования к другому: «Истина

⁵⁰⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S.39. 54.

(то есть свобода) заключается в том, что человек может рассматривать себя в каждый момент как чувственное, временное или вечное существо: какую бы сторону он ни выбрал, оба описанных образа мысли развиваются сами собой, и каждый из них совершенно правилен и совершенно истинен. Если я считаю себя вневременным, то все, что принадлежит другому царству и влечет меня обратно в него, будет для меня, беспокойством и адом. Если я считаю себя временным, то только момент, настоящее, является моим, (ибо во времени только оно реально, прошлое и будущее - ничто) я должен использовать его, ибо только в нем я реален и существую»⁵⁰⁷. Таким образом, этическое учение раннего Шопенгауэра развивается в дуалистической дихотомии временного сознания и вечного сознания. Вопрос «Что я должен делать?» в равной степени относится к обоим сознаниям. При этом подлинная мораль, то есть мораль объективная возможна только для Лучшего сознания, потому что только оно способно дать принципы, не определяемые ничем другим, кроме самих себя. Единственный верный путь развития концепции морального закона Канта и Фихте Шопенгауэр видит в понимании долженствования как отрицания воления. Свобода воли заключается в свободе нежелания. В последнем Шопенгауэр всецело следует Канту, который также отказался от обоснования и доказательства безусловного этического долга, но обратился к вопросу: каким должен быть этот долг, если он существует? Тоже проделал и Шопенгауэр, правда, со значительной радикализацией. Воля к нежеланию не тождественна воле к объекту желаний, это только внешнее сходство, которое Шопенгауэр пытается нивелировать: «Добродетельный человек действует так, как будто он хочет, но он больше не хочет. Его можно сравнить с прирученным ястребом, который все еще ведет себя так, как будто разбойничает, хотя на самом деле теперь он охотится для своего хозяина»⁵⁰⁸. Продемонстрируем, в завершении, концептуализацию понятия морального закона Шопенгауэром через его рефлексию над Философией Фихте,

⁵⁰⁷ Там же S. 38.

⁵⁰⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 214.

от которой он постоянно возвращается к Канту⁵⁰⁹. Моральный закон, согласно Шопенгауэру, чисто объективен, его действие определяется природой объекта, а не субъекта, что было подчеркнуто выше. Данное положение, несомненно, восходит к Фихте⁵¹⁰, однако для Шопенгауэра это означает не подчинение воли моральному закону и «правильной», «определенной» каузальности, а уничтожение воли как таковой, которую, по-видимому, Шопенгауэр видит как каузальность, определяющую поведение чувственного субъекта, то есть эмпирического Я. Так как Шопенгауэр отрицает «правильную» и определенную каузальность, моральный закон остается всего лишь формальным и его целью никогда не может выступать материал его действия и изменения, привносимые им в эмпирический мир, то есть последствия поступков становятся для него безразличными. Приведенное положение стало для Шопенгауэра основной для критики Канта и любых попыток построения идеального общества. Шопенгауэру безразличны внешние последствия действий, зло в мире является для Шопенгауэра неистребимым, и потому приносить свою душу «в жертву» ради попытки установления порядка воспринимается им как кошунству по отношению к лучшему сознанию. Поэтому Шопенгауэр, полемизируя с Фихте, приводит в пример несправедливого судью, который обрекает людей на несправедливость, но внутренне убежден в том, что следует абсолютной воле и подчиняет свои поступки моральному идеалу. Он ревностно следует своим идеалам как фанатик и воплощает в себе истинное моральное поведение – подчинение самого себя объективному принципу, то есть как субъект он действует морально. Моральный закон, таким образом, требует простого отношения, а не содержания в акте действия. И хотя Шопенгауэр, действительно, повторяет фихтевский постулат об определенности воли объектом⁵¹¹, то Шопенгауэр явно не видит в воле перехода от неопределенности к определенности, как не видит он в фихтеанском понятии воли «цели для себя

⁵⁰⁹ Там же S. 123.

⁵¹⁰ Саттар А.С. Этика Канта и Фихте как один из источников философии Шопенгауэра // Кантовский сборник. 2016. № 2 (56). С. 55.

⁵¹¹ Там же.

самой»⁵¹². Подчинение воли объекту, согласно Шопенгауэру, если оно не означает уничтожения самой воли, остается неопределенным, так как мое поведение все еще может определяться моей индивидуальностью: «Теперь моя собственная воля определяется материалом объекта и моей индивидуальностью, которые, будучи переменными, дают неопределенное отношение»⁵¹³. Вместо уничтоженной воли отношения между объектом и субъектом должны определяться чем-то другим «Безымянным», вечным принципом. Важно отметить, что для Шопенгауэра характерно в приводимых фрагментах использование существительного Другой. Другим человек становится, уничтожая собственную волю, в этом случае субъект уже не является собой, он действует как Другой, он является Другим. Становление Другим, по-видимому, имеет отношение не только к преобразению и отрицанию воли, но также к «простому» следованию моральному закону, в котором воля не уничтожается, но становится Другой, подчиняясь объекту. Здесь Шопенгауэр указывает на удивительную потенцию личности, способной стать качественно Другой в отношении себя самой.

3.3. Апофатика лучшего сознания, ее философские основания

Что же имеет в виду Шопенгауэр используя понятие «Лучшее сознание»? Что представляет собой лучшее сознание само по себе? В одной из первых записей о лучшем сознании⁵¹⁴, Шопенгауэр утверждает, что лучшее сознание

⁵¹² Гайденок П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М. Наука. 1990. С. 111, 115.

⁵¹³ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S 214.

⁵¹⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 35.

находится за пределами опыта и, следовательно, разума, но в силу своей таинственности открывается разуму в ситуации выбора (*die Wahl*) между бытием в качестве временного существа и бытием в качестве лучшего сознания. Выбор временного сознания – это филистерство с одной стороны, и злодейство с другой, однако выбор в пользу лучшего сознания охарактеризовать невозможно: «Если человек хочет (выбирает) быть лучшим сознанием, мы не можем сказать об этом ничего положительного, поскольку наше суждение находится в пределах разума: мы можем сказать только то, что действительно для области разумного, поэтому мы можем говорить о лучшем сознании только негативно»⁵¹⁵. Употребляя местоимение «мы», Шопенгауэр направляет гипотетического читателя к собственному опыту, который, по его представлению, имеет каждый человек: это опыт проявления подлинно бескорыстных поступков, или, как называет их Шопенгауэр, чисто моральных поступков. Совершая чистые моральные действия, человек руководствуется подобием инстинкта, в этом фрагменте Шопенгауэр ссылается на Якоби, упрекая того, правда, в смешении понятий лучшего сознания и инстинкта. Как я полагаю, речь идет о следующем фрагменте: «Посредством инстинкта? – спросишь ты; посредством него, – слепого, неразумного (*unverstandig*), животного духа? Посредством него! – отвечу я; единственно зрячего, единственно познающего из истока, духа провидения, божественного духа⁵¹⁶». Возражение Шопенгауэра Якоби, в данном случае, является чисто формальным, так как инстинкт для первого представляет собой действия, обращенные на чувственную природу человека (*sinnliches Daseins*), несомненно сама характеристика неразумной, слепой связи, познающей истоки божественного, импонировала Шопенгауэру.

Итак, практической стороной лучшего сознания выступают добродетельные поступки, теоретической – гений и его способность к созерцанию. Действия лучшего сознания, его проявления в человеке

⁵¹⁵ Там же.

⁵¹⁶ Jacobi F. H. *Von den gottlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. Wentworth Press. 2018. S. 90. [Перевод А.С. Саттар].

Шопенгауэр связывается с понятием *вытеснение* (*verdrängen*). Бытие лучшего сознания не может соседствовать с временным бытием, поэтому оно действует именно вытеснением и практического и теоретического разума, в зависимости от области его проявления, разум при этом подвергается разрушению и расстройству (*Störung*). Согласно Шопенгауэру, проявление вечного во временном, желание рассудка обрести покой от навязываемого им самим беспокойства, заставляет рассудок искать причину, то есть объяснение нарушения его бытия в рамках разумного (*vernünftig*)⁵¹⁷. Именно потребность разума в эмпирическом объяснении является причинной возникновения религий и догматических философских систем, Шопенгауэр и здесь продолжает рассуждать подобно Якоби: «Если попытаться преобразовать это чувство... в видимые представления или *преобразовать ту уверенность из первых рук, что мы зовем верой, в некую уверенность из вторых рук, то в первом случае возникнет фантазерство, во втором – пустой формализм, невысказанная философия посредством одной только логики*»⁵¹⁸. Лучшее сознание является «опытом» запредельного, проявлением вневременного, вытесняющего практический и теоретический разум, не имеющий положительных характеристик. Однако каким образом все-таки существует представление о нем? Что заставляет разум тревожиться? Лучшее сознание прерывает последовательность восприятий, которые всегда существуют в форме ряда. Рассудок познает исключительно последовательности в пространстве и времени⁵¹⁹, если событие вырывается (*lossreist*) из ряда – оно нуждается в объяснении. Разрыв с практической стороны выступает в качестве воли к смерти, с теоретической – в созерцании бытия Гением, или, по выражению Сафрански, «в трезвом опьянении Гёльдерлина». Пытаясь приблизиться к загадке подобных проявлений лучшего сознания, Шопенгауэр обращается к метафорической

⁵¹⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 67.

⁵¹⁸ Jacobi F. H. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Wentworth Press. 2018. S. 90. [Перевод А.С. Саттар].

⁵¹⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 30.

форме, гению он приписывает способность вырываться из чувственного бытия, при этом формулировка используемого понятия позволяет оттенить сознательность и произвольность её использования: «Хитрость- это, так сказать, лишь дыра в завесе природы, сверхчеловеческая частица в человеке. Она непременно является средоточием всех творений гения во все времена. Она сияет в его глазах, подобно гениальной индивидуальности. Для рефлексирующего сознания (разума) это умение, как и для других [людей], является загадкой. Настолько разум нам чужд»⁵²⁰. Приведенная цитата связана с прорывами сознания, но каким образом мы все-таки имеем знание о существовании подобных разрывов, если теоретический и практический разум в эти моменты вытесняется? Шопенгауэр приходит к выводу, что единственным способом познания лучшего сознания является историческое познание⁵²¹. Разум, как связь между временным и лучшим сознанием, способность познавать тотальность жизни в ее единстве, в силу синтетического единства апперцепции, обладает историческим знанием обоих принципов, и поскольку его синтетическое единство апперцепции никогда не иссякает, он обладает способностью познавать тотальность жизни в ее единстве. Историческое познание и синтетическое единство апперцепции образуют жизнь личности, ведь согласно Шопенгауэру: Жизнь – это историческое представление самого себя, а разум позволяет сохранять идентичность личности, даже под действиями множества разнообразных влияний и аффектов⁵²². Употребление Шопенгауэром понятий связь (Band)⁵²³ и смесь (Gemisch)⁵²⁴ по отношению к разуму как медиатору между лучшим сознанием и временным не должно интерпретироваться в качестве реверанса в сторону рационализма⁵²⁵. Сознание и разум не являются в философии Шопенгауэра полем противостояния вечного и временного, ибо

⁵²⁰ Там же S.98–99.

⁵²¹ Там же S. 45, 67, 145.

⁵²² Там же S. 45.

⁵²³ Там же S. 96

⁵²⁴ Там же.

⁵²⁵ Вопреки Саттар А.С.: Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 150-155.

вечное не способно не только проявляться одновременно с временным, но его проявление не может не вытеснять временность: «когда временное сознание полностью находится внутри нас, и мы тем самым отдаемся желаниям и склоняемся к пороку». Речь здесь идет о наличии друг другу противоречащих по собственному содержанию представлений, которые не являются подлинными отражениями наглядной действительности, то есть сознание не содержит в себе одновременно лучшее и временное сознание, но только представления о них. Смесь вечного и временного, связь между временным и лучшим создается только разумом, существует в качестве представлений второго класса, то есть в качестве абстрактных/отвлеченных представлений.

Из анализа ученических записей мы также узнаем, что историческое мышление мыслилось как свобода от настоящего, освобождение от ограничений времени, то есть одно из условий свободы воли⁵²⁶. Размышления о тождестве и различии природы человека и животного⁵²⁷, в том числе в рамках проблемы свободы воли, инспирированы именно проблемой понимания лучшего сознания. Животные, то есть чувствующие существа, не обладающие разумом, и не имеющие в своем распоряжении абстрактных представлений⁵²⁸, «не знают» о лучшем сознании и живут всецело в эмпирическом, их существование, в отличие от существования разумного, т.е. исторического, всецело находится в настоящем: «Аффект, овладевающий им, господствует над ним целиком и может быть подавлен только другим аффектом, например, гнев или желание – страхом, даже если образ ужаса не наглядный, а присутствует только в темной памяти и фантазии (Phantasie) животного»⁵²⁹. Несмотря на это, животные все же могут обладать Лучшим сознанием, вернее, Лучшее сознание может обладать ими: «Тот факт, что животные не обладают моральной свободой, вероятно, не связан

⁵²⁶ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 205-209.

⁵²⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 42-45, 96. 97, 153.

⁵²⁸ Там же S. 158.

⁵²⁹ Там же S. 87.

с тем, что у них нет следов, аналога лучшего сознания в нас»⁵³⁰. Но оно [животное] может бросить ей вызов и отвергнуть природу, потому что в нем живет другое сознание.⁵³¹

Лучшее сознание также может проявиться в добрых поступках или самопожертвовании, но ни одно животное не знает, что существует другой мир, так как именно разум позволяет человеку удерживать лучшее сознание перед собой, но это удержание не приближает его к нему, в этом отношении он остается равным другому чувствующему существу, ибо даже гений не способен дать себе отчет в своих действиях⁵³², по-видимому, он должен воспринимать их как таинственные или магические.

Личность, согласно Шопенгауэру, это историческое представление, только благодаря разуму, создающему это представление, становится возможным говорить о лучшем сознании и придать ему «апофатические характеристики». Однако, будучи представлением, лучшее сознание перестает быть самим собой, Сафрански и вовсе полагает, что это знание, о лучшем в качестве представления, становится ничтожным: «Сосредоточенное внимание нарушается, когда я возвращаюсь в состояние субъекта...Я снова погружаюсь в свою индивидуальность, или, наоборот, всплываю на ее поверхность. *Лучшее сознание – это, безусловно, своеобразный экстаз кристальной ясности и неподвижности*»⁵³³. Трудности с выражением состояния лучшего сознания настолько велики, что Шопенгауэр даже считает событием исторического значения – первое выражение лучшего сознания в понятиях: «У греков, особенно у Гомера, лучшее сознание еще не стало известно разуму и поэтому еще не нашло выражения в речи»⁵³⁴. Можно предположить, что Шопенгауэр видел именно в христианстве первую попытку выражения в понятиях опыта лучшего

⁵³⁰ Там же S. 45.

⁵³¹ Там же S. 172-173.

⁵³² Там же S. 22-23.

⁵³³ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбэд Интерэктив. 2014. С. 195.

⁵³⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 92.

сознания, в пользу данного предположения говорит то обстоятельство, что Шопенгауэр характеризовал Лучшее сознание с помощью понятий вера⁵³⁵, святость⁵³⁶ и Царство Божие⁵³⁷. Философ ощущает родство своего понимания лучшего сознания с «истинным» христианством, с подвигом добродетели, отшельниками, обетами молчания и умерщвлением плоти, примеры чего выступают ярчайшими иллюстрациями к лучшему сознанию. Более того, миф о грехопадении становится для Шопенгауэра единственным способом репрезентации отношений между лучшим и временным сознанием⁵³⁸. Однако Шопенгауэр всё же не видел в мифе объяснительного принципа (Erklärung), поэтому с этой точки зрения лучшее сознание должно быть объявлено непознаваемым: «Если мы хотим всё же во что бы то ни стало размышлять об этом отношении, можно сказать, что это отношение окончательно и вечно непознаваемо (Ewigkeit unerkennbare)»⁵³⁹. При этом можно предположить, что грехопадение для Шопенгауэра было не единичным историческим событием, но актуальным бытием, повторяющимся каждый раз, когда *лучшее сознание* переходит во временное. Шопенгауэр в одном из подобных фрагментов ссылается на послание Павла к Римлянам (5:12-21), комментарии Лютера к 20 стиху, которыми активно пользовался Шопенгауэр, как раз обозначают тему актуального греха, фактических греховных действий, которые преодолеваются благодатью наравне с первородным грехом. Грех Адама является приговором к временному сознанию, к вечной смерти, в то время как дар благодати Христа – есть спасение, дарующее лучшее сознание⁵⁴⁰.

Помимо мифотворческой формы, лучшее сознание характеризуется Шопенгауэром с помощью нескольких эпитетов. Приведем ряд примеров:

⁵³⁵ Там же S. 102.

⁵³⁶ Там же S.43.

⁵³⁷ Там же S. 104.

⁵³⁸ Там же S. 67.

⁵³⁹ Там же.

⁵⁴⁰ Там же S. 68-69, 86. 207.

непознаваемое, вневременное (ausserzeitlichen), безымянное⁵⁴¹, свободное, свет, спокойствие, радость прекрасного, невероятно трудное, невозможное, свободное от страданий⁵⁴², святость, истинное искупление мира⁵⁴³, вера⁵⁴⁴, спокойствие, святость, мир⁵⁴⁵. Характеристики временного сознания в основном сводятся к тьме, нужде, желанию, обману, становлению, небытию⁵⁴⁶, удовольствию, гедонизму, разумности.

Приведенная нами в предыдущем разделе дефиниция смирения: «Ясное осознание того, что царствие мое не от мира сего», является лишь одной стороной этого учения о дуализме сознаний, ибо такие слова могут быть сказаны лишь в состоянии лучшего сознания. Трагедия человека, антиномичность его бытия выражается в том, что он является и временным и вечным существом (это составляет его экзистенциальное переживание, а не онтологическое положение), но сама связка «есть», «является» выступает исключительно в качестве представления разума, его воспоминания, что еще сильнее усугубляет дистанцию между двумя мирами, потому что последний не может быть выражен на языке первого, но и лучшее сознание не способно познавать эмпирический мир, так как он не является уменьшенной степенью первого. На языке диссертации можно сказать – оно познает лишь сущности, а не их отношения. Апофатика Лучшего сознания также приобретает характер дуализма. Лучшее сознание, как выпавшее на долю субъекта событие, «случившееся», «снизошедшее»⁵⁴⁷ является таким же неопишваемым и невыразимым, каким является эмпирическое сознание для сознания Лучшего, весь мир, существующий в памяти, как представлении, вдруг превращается в арабеску, законы его перестают иметь значения, все становится своей

⁵⁴¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 340.

⁵⁴² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Fruehe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 45.

⁵⁴³ Там же S. 44.

⁵⁴⁴ Там же S. 102.

⁵⁴⁵ Там же S. 97.

⁵⁴⁶ Там же S. 55.

⁵⁴⁷ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбэд Интерэктив. 2014. С. 191.

противоположностью, действия становятся бессмысленными, трудное легким, легкое трудным⁵⁴⁸, невозможное возможным: «Вы видите перед собой физическую оболочку тела, которое напоминает ваше, и не понимаете, как оно может быть столь похожим на вас живым существом, потому что сейчас побудительная причина вырвалась наружу. Отбросьте чувственные побуждения ваших действий, выйдите из себя и созерцайте ряд ваших поступков, они станут для вас (за исключением чисто моральных) столь же непостижимыми, как и вы сами, покажутся вам такими же непонятными, странными и неправильными, вы перестанете понимать смысл своих действий»⁵⁴⁹. Какова же доля философии, если объяснение лучшего сознания невозможно? По мнению Шопенгауэра, три тысячи лет метафизики, которая находилась на пути объяснения изжила саму себя, философия невозможна более в качестве науки. Теперь необходима философия как искусство, как созерцание: «Созерцание постигает внутреннюю сущность, платоновскую идею, значение знаков бесконечно многообразной видимости. Поскольку такое познание является целью истинной философии, то названная духовная сила (*Geisteskraft*) необходима для нее, и сама она является не наукой, а искусством»⁵⁵⁰. После разработки диссертации о законе достаточного основания Шопенгауэр обретает уже большую уверенность в утверждении будущей судьбы философии. Философия должна созерцать идеи. Идеи выступают своеобразными проявлениями лучшего сознания, однако интеграция теории идей в метафизику лучшего сознания настолько сложна и противоречива, что для этого необходим отдельный параграф. В настоящем параграфе нам необходимо только обозначить отношение между идеями, как способами познания лучшего сознания, и самим лучшим сознанием.

Идея – это «объект»/ «предмет», который человек неразрывно связывается с представлением о лучшем сознании. По-видимому, идеи могут выступать в

⁵⁴⁸ Там же.

⁵⁴⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 37.

⁵⁵⁰ Там же S. 30.

качестве олицетворения или выражения Лучшего сознания, при этом человек, следуя этим идеям, обладает всей полнотой силы Лучшего сознания: способностью пойти на смерть за свою идею, то есть переступить и преодолеть эмпирический, временный мир, подобно Христу: «Для каждого верующего его религия есть идея, то есть совокупность понятий, репрезентирующих для его разума лучшее сознание, которое он поэтому никак не может отделить от него. За идею (не каждый способен на это) с радостью умирают, и такая смерть есть высшая добродетель, будь идея даже безвкусной: ведь она представляет собой лучшее сознание, и то, что человек делает для нее, он сделал для лучшего сознания, для его утверждения... Для многих его повелитель – это идея: для некоторых (особенно для римлян и спартанцев) – свобода их родины; для других – их возлюбленная»⁵⁵¹. При этом истинность идеи определяется Шопенгауэром не исходя из представления о подлинности и репрезентации лучшего сознания, а из полной степени убежденности в том, что эта идея и есть лучшее сознание. Таким образом, лучшее сознание способно выступать совершенно в различных ипостасях в качестве представления. Шопенгауэр, однако, опасается, что в соответствии с лучшим сознанием может совершаться и злодейство, так как человек будет искренне полагать, что он выражает своим поступком лучшее сознание. По-видимому, этот странный пассаж о возможности использования силы лучшего сознания по преодолению временного бытия для воплощения идей, которые не соответствуют лучшему сознанию, имеет прямую аналогию с учением Фихте о незаконной воле, которая подчиняется только самой себе, а не нравственному закону, однако это позволяет ей преодолевать все склонности и быть выражением лишь самой себя, быть для себя законом. Так и у Шопенгауэра: воля подчиняется представлению о лучшем сознании, то есть самой себе, так как идея и лучшее сознание неотделимы, а не лучшему сознанию самому по себе. Отсюда и одна из основных задач философии, освободить лучшее сознание от идей: «Философ, распутывающий все явления жизни, напоминает химика: он

⁵⁵¹ Там же S.76.

освобождает лучшее сознание от всего, к чему оно может быть привязано, и сохраняет его свободным и чистым. Поэтому у философа не может быть никаких идей»⁵⁵². Однако, что представляет из себя лучшее сознание свободное от идей, остается неясным. Апофатизм Шопенгауэра заключается в том, что лучшему сознанию действительно невозможно приписать никакой позитивной характеристики, вся философия лучшего сознания – это философия о представлении о нем, по-видимому, именно это заставило Шопенгауэра утверждать, что философия является искусством, ибо ее задачей теперь было истолкование (*deutung*), а не объяснение, так как лучшее сознание будучи представлением, все равно не поддавалось объяснению, это было представление вне связи закона достаточного основания, но всё же представление. Философская апофатика Шопенгауэра развивается, таким образом, в двух направлениях. С одной стороны, императивное требование не приписывать лучшему сознанию никаких положительных характеристик, с другой – это философская деятельность по утверждению того, чем лучшее сознание не является. Истинная философия должна заключаться не в объяснении, а в созерцании и высвобождении лучшего сознания от «положительных» характеристик: «Истинный философ представляет лучшее сознание в чистом виде, тщательно отделяя его от всего эмпирического. Святой делает то же самое на практике. Характерной чертой их безупречности является то, что они не щадят эмпирическое сознание, в каком бы обличье оно ни выступало»⁵⁵³. Теперь нам необходимо обратиться непосредственно к материалу, с которым работает философ: к идеям. К тому, каким образом Шопенгауэр интегрирует в свою философию теорию идей.

⁵⁵² Там же S. 40.

⁵⁵³ Там же S. 149.

3.4. Трансцендентальное многообразие в свете теории идей

В данном параграфе мы должны рассмотреть, каким образом в метафизику лучшего сознания был интегрирован термин идея. Теория идей является самой сложной, противоречивой составной частью учения Шопенгауэра, противоречия которой он не смог разрешить ни в рамках философии лучшего сознания⁵⁵⁴, ни в рамках философии мировой воли⁵⁵⁵. Трудности эти, как предполагается, связаны с тем, что в философии Шопенгауэра всегда сохранялась борьба и антиномичное противостояние временного и вечного, невозможность найти синкретическую позицию, и, как следствие, постоянное раскачивание от одного к другому, от понимания с точки зрения лучшего, к понимаю с точки зрения временного, от желания подчинить временное лучшему, до осознания тщетности абсолютной власти над временем.

Обычно, в связи с теорией идей, исследователи проблематизируют влияние Платона на Шопенгауэра⁵⁵⁶. Поэтому необходимо здесь обозначить нашу позицию по отношению к этому вопросу. Проследить влияние Платона на Шопенгауэра достаточно затруднительно. Каноническая точка зрения восходит к автобиографической справке, в которой Шопенгауэр поведал нам, что его первый учитель философии Шульце посоветовал ему, прежде всего, познакомиться с Платоном и Кантом. Анализ конспектов лекций Шульце демонстрирует, что изложение Платона лектором было достаточно

⁵⁵⁴ Novembre A. Platonische Idee und Ding an sich. Der junge Schopenhauer als Leser von Tennemanns Geschichte der Philosophie // *Per mari inexplorati. Studi in onore di Domenico. M. Fazio. Schopenhaueriana. Pensa Multimedia. 2017. S. 125-139.*

⁵⁵⁵ Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб. Издательство «Лань». 1999. 608 с.

⁵⁵⁶ Сотникова Н.Н. Онтология Платона в интерпретации А. Шопенгауэра // *Вестник русской христианской гуманитарной академии. № 3. 2013. С. 157–161*; Wolfgang-Rainer Mann. How Platonic Are Schopenhauer's Platonic Ideas? // *The Palgrave Schopenhauer Handbook. Editor Sandra Shapshay Department of Philosophy Indiana University-Bloomington. 2017. P. 43-65.*

фрагментарным⁵⁵⁷. Шопенгауэр был слушателем лекций по истории теоретической философии от Декарта до Шеллинга. При этом системы, которые представлены более подробно, - это системы Декарта, Локка, Лейбница, Юма, Канта, где наибольшее внимание уделяется Фихте и Шеллингу⁵⁵⁸. Об Аристотеле Шульце упоминает лишь для сравнения с Кантом, о неоплатониках – для критики интеллектуального созерцания Фихте и Шеллинга, философия самого Платона представлена даже меньше, чем приведенные сравнительные перспективы. Однако записи самого Шопенгауэра в издании Хюбшера демонстрируют нам полемику философа со своим учителем именно в проекции понимания термина «Идея». Для Шопенгауэра было категорически неприемлема интерпретация идеи в духе кантовской философии в качестве регулятивного принципа познания, апологетику которого выстраивал Шульце⁵⁵⁹. В этих фрагментах, Шульце, по-видимому, имеет в виду идеи, создаваемые разумом, в качестве безусловных для ряда обусловленного и выступающих регулятивными принципами познания разумом действительности. Подобный подход к пониманию понятия «идеи» Шопенгауэр высмеивает: «Кантовский регулятивный принцип разума является, пожалуй, самым уродливым отпрыском человеческого рассудка. Лучшее выражение недостатка Канта, можно выразить в словах: он не знал созерцания»⁵⁶⁰». Саттар А.С.⁵⁶¹ предполагает, вслед за Новембре⁵⁶², что важным источником для изучения Платона была «История философии» В.Г. Тенненмана, для которого характерна трансцендентальная

⁵⁵⁷ D'Alfonso, M. V.. Schopenhauer als Schüler Schulzes: die Vorlesungen zur Metaphysik // Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule. Hrsgg. von Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Matthias Kößler. Königshausen & Neumann, 2009. S 64..

⁵⁵⁸ Там же.

⁵⁵⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 5, 6, 9.

⁵⁶⁰ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 16.

⁵⁶¹ Sattar A. "Some Brought To Us the Truth": A Source of Schopenhauer's View of Plato, Philosophy, the "Platonic Ideas" and "Thing in Itself" in W.G. Tennemann's History of Philosophy. [Электронный ресурс]: academia.edu.

Режим

доступа:https://www.academia.edu/40617391/Some_Brought_To_Us_the_Truth_A_Source_of_Schopenhauer_s_View_of_Plato_Philosophy_the_Platonic_Ideas_and_Thing_in_Itself_in_W_G_Tennemann_s_History_of_Philosophy (дата обращения: 23.11.2023).

⁵⁶² Novembre A. Platonische Idee und Ding an sich. Der junge Schopenhauer als Leser von Tennemanns Geschichte der Philosophie // Per mari inesplorati. Studi in onore di Domenico. M. Fazio. Schopenhaueriana. Pensa Multimedia. 2017. S. 125-139.

интерпретация наследия античного мыслителя, то есть своеобразное отождествление Платона с Кантом. Однако я предполагаю, что Шопенгауэра не могла устроить интерпретация Тенненмана. С одной стороны, из-за того, что идеи являлись предметами разумного познания (*Vernunft*), с другой стороны, идеи не обладали наглядностью, выступая в качестве продуктов разума, а также в продолжении вывода безусловных принципов познания обусловленного, которые, собственно, и объявлялись идеями. Интерпретация Тенненмана, в отношении теории идей, не является специфичной, именно такая интерпретация должна была бы вытекать из логического доведения до завершения положений Шульце.

Существуют также исследования⁵⁶³, утверждающие отсутствие существенного влияния Платона на Шопенгауэра как такового. В самом деле, записи диалогов Платона ограничиваются скупой стенографией⁵⁶⁴, ни размышлений, ни полемики, ни рассуждений, какие мы видели по отношению к Фихте, Шеллингу, Шлейермахеру, Канту и другим. Поэтому я полагаю, что под влиянием Платона на Шопенгауэра следует, в большей степени, понимать общее впечатление Шопенгауэра от «Божественного Платона», его возвышенной риторики и метафизической смелости⁵⁶⁵. «Философия — это созерцание вечных идей», - записывает Шопенгауэр в своих конспектах к Платону. Совершенно не случайно он противопоставит Платона и Фихте, один философствует из желания одержать вверх в университетском споре, другой — из-за подлинного философского удивления. Впрочем, нельзя отрицать, что Шопенгауэр использовал понятие «Идея» и саму «теорию идей» в качестве одного из важных

⁵⁶³ Например, П. Дойсен полагает, что Шопенгауэр заимствовал именно шеллингианское истолкование термина идея: Deussen P. Zum Jubiläumsjahre der Welt als Wille und Vorstellung. // Schopenhauer-Jahrbuch. 1919. №8. S. 4.

⁵⁶⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 371-390.

⁵⁶⁵ Можно сопоставить это утверждение со сравнительным анализом Новембре: Novembre A. Die Dissertation 1813 als Einleitung zu einer geplanten grosseren Schrift über das bessere Bewusstsein. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 97. 2016. S. 133-146.

элементов своей философии, и если подобное заимствование терминологии можно назвать влиянием, то оно неоспоримо⁵⁶⁶.

Понятие «идея» возникает в записях Шопенгауэра несколько раньше понятия лучшего сознания. Знакомство с этим термином состоялось еще до лекций по метафизике Шульце. Первое их упоминание относится к фрагменту «О софокле»⁵⁶⁷, в котором идеи выступают в качестве объекта доступного только созерцанию, как способу познания, противопоставленного познанию путем умозаключений: идеи не познаются, а припоминаются (*erinnern*). Согласно этому фрагменту, искусство изображает перед нами образ вечного во времени, пробуждающего в нас идею, изображаемого образа, «обучая нас познанию вечности». В подробном фрагменте к Платону⁵⁶⁸ Шопенгауэр противопоставляет идею и абстрактное понятие, в чем выражается полемика с Шеллингом и Тенненманом. Для нас этот фрагмент важен лишь указанием на то, что идеи являются реальностями, присутствующими в Боге. Однако от самого понятия «бог» и от веры в бога Шопенгауэр отказывается вовсе не из-за того, что бытие Бога нельзя доказать, ибо это говорит лишь о том, что мы не можем мыслить Бога⁵⁶⁹, но мы можем верить в него. Мотив Шопенгауэра заключается в том, что после смерти или подлинного акта аскетизма, который Шопенгауэр называет божественным повелением, философ хочет обрести лучшее сознание в качестве своего собственного (*mein einziges werden wird*), то есть стать лучшим сознанием, а не оказаться самим собой (то есть человеческим, а значит и временным существом), находящимся перед Богом. Бог для Шопенгауэра, при всем сохранении христианских эпитетов лучшего сознания, становится всего лишь схоластическим понятием, несовершенным выражением бытия лучшего сознания: «Бог в новой философии подобен последним французским королям

⁵⁶⁶ Хотя необходимо учитывать, что подобную интерпретацию Платона предложил Шеллинг, и Шопенгауэр был с ней хорошо знаком.

⁵⁶⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 7.

⁵⁶⁸ Там же S. 15.

⁵⁶⁹ Там же S.41-41.

при *maiores domus*, пустое имя, которое удерживается лишь для того, чтобы удобнее и привычнее вести свои дела»⁵⁷⁰. Справедливо задаться вопросом, являются ли идеи реальностями, присутствующими в лучшем сознании? Справедливо ли проецировать раннее понимание теории идей на философию лучшего сознания? Каким образом можно согласовать идеалистическое понимание природы идей с императивным требованием Шопенгауэра по освобождению лучшего сознания от идей, как от содержания? Видел ли Шопенгауэр, как полагает Сотникова, в идеях некоторого посредника между миром Единства и миром множества?

Итак, если предположить, что Шопенгауэр сохраняет ранние интенции из фрагмента к Софоклу и Платону в восприятии идей, в таком случае, идеи отождествляются с реальностями, присутствующими в лучшем сознании, на которые направленно созерцание художника, тщетно пытающегося, подобно творившему Божеству, сотворить идею, но старания его сталкиваются с ограничениями мира. Воображение художника пытается уловить идеальный образ, который хочет, но никогда не может проявиться в вещи. В самом деле, по-видимому, идеальное или адекватное проявление идеи возможно только в искусстве, а не во временном бытии. Именно поэтому Шопенгауэр ставит перед философией задачу познания идей, так как подобное познание отличается от познания обыденного и научного: «Науки — это познание отношений вещей в соответствии с законом достаточного основания, объектом каждой науки выступает свойственный ей способ отношений: почему, где, зачем, когда, куда и т.д. Но то, что остается от вещей после вычета всех отношений, — это платоновская идея, которая является объектом искусства. Таким образом, каждый предмет в одной части является предметом науки, в другой — искусства»⁵⁷¹. Шопенгауэр далее утверждает, что внимание философа заслуживает исключительно форма явления, так как только она имеет смысл⁵⁷²,

⁵⁷⁰ Там же S. 115.

⁵⁷¹ Там же S. 125.

⁵⁷² Там же S.149.

материя явления важна лишь в той мере, в какой выражает собой форму, а не случайное проявление. Данная интерпретация заставляет Шопенгауэра определить идею, как форму, которая остается после устранения всего многообразия⁵⁷³. К примеру, ранее Шопенгауэр подчеркивал⁵⁷⁴, что идея человека, то есть «существенное в нем», выражается в мифе о грехопадении. Грех и вина, павшая на все человечество, объясняется тем, что она содержится в идее человека и определяет весь его род. Но означает ли это, что все остальное, кроме борьбы между небом и адом (см. 3.4.), должно быть признано несущественным? В самом деле, что должно вообще остаться существенным в эмпирическом сознании? Предполагается, что неудачная метафора Шопенгауэра усиливает противоречия в его теории. При подобном «вычитании» материи из формы, для познания не остается ничего, кроме общих признаков. При подобном подходе не только остается неясным, почему ненависть, скупость и зависть⁵⁷⁵ являются идеями, но и устраняется сам дуализм лучшего и эмпирического сознания, так как запредельность лучшего сознания оказывается лишь основой мира эмпирического, остатком после вычитания. Отрицание дуализма будет характерно для метафизики воли, в которой идеи, в качестве объективаций воли, выступают посредником между единством порыва воли к жизни и множественностью явлений существования. Должно ли нам заключить, что в этом пункте содержится переход от дуализма к монистической философии воли? Мы полагаем, что это не так. И что теория идей может быть понята и без устранения дуализма, подобный пример представлен в работе U. Kamata⁵⁷⁶. Для того, чтобы продемонстрировать имманентность идей философии лучшего сознания, или имманентность идей эмпирическому сознанию, ведь только подобная имманентность не разрушала бы дуализм, обратимся к диссертации

⁵⁷³ Там же S. 177.

⁵⁷⁴ Там же S. 88.

⁵⁷⁵ Там же S.177.

⁵⁷⁶ Kamata Y. Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. Freiburg; München, 1988. S. 167.

Шопенгауэра, которая должна была продемонстрировать границы эмпирического.

Камата справедливо замечает, что теория идей Шопенгауэра была ответом на поставленный вопрос об условии возможности опыта как такового, после устранения вещи в себе как непознаваемой реальности, лежащей в основе мира видимости⁵⁷⁷. Теперь в основе мира видимости должны присутствовать идеи, но это не должны быть трансцендентные реальности, они должны находится в границах эмпирического сознания. Шопенгауэр, в связи с этим, вводит в свой обиход понятие созерцание нормы, для обозначения чистых форм явления: «Созерцания нормы всеобщи, поскольку они являются только лишь формами всякого явления, и как таковые они действительны в отношении всех реальных объектов, для которых такая форма характерна. Поэтому по отношению к этим созерцаниям нормы, даже в геометрии, так же, как и по отношению к понятиям, было бы справедливо то, что Платон говорит о своих идеях, а именно, что не может существовать двух одинаковых, поскольку они были бы одним и тем же»⁵⁷⁸. Так как платоновская идея (созерцания нормы) не дана в чувственном восприятии, а является фантазмом, то есть продуктом воображения, она подчиняется закону мотивации, а не закону становления, что означает, что идея свободна от ограничений времени и пространства, которые характерны для явлений первого класса представлений, то есть идея является вневременной, а также единой, множественность проявлений которой мыслимо только как явление, что позволяет называть идею вечной, но только образно⁵⁷⁹. В диссертации платоновские идеи представлены не в онтологическом, а в трансцендентальном смысле. Чистые формы явлений выступают в качестве схем между понятиями и наглядными созерцаниями, то есть в качестве связующих элементов опыта. Это позволило Саттар сделать вывод, что идеи ответственны не только за синтез многообразного содержания созерцания, но и за возможность

⁵⁷⁷ Там же.

⁵⁷⁸ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 170.

⁵⁷⁹ Там же.

применения категорий рассудка к конкретным созерцаниями⁵⁸⁰. Всё это говорит о том, что идеи предшествуют опыту (так как являются его условиями), и, согласно Шопенгауэру, выступают в качестве прототипа конечного явления. Но, будучи прототипами, идеи не являются причинами явлений, более того, познание идей безразлично и бесполезно для науки, чистое «что» явлений имеет значение только для искусства⁵⁸¹, так как идея не входит в ряды причинного становления, с её помощью нельзя объяснить вещи, то есть ответить на вопросы: почему, откуда, куда, зачем и т.д.

Можно сказать, что философия, понимаемая как искусство, направленное на познание чистого «что» вещи, а не на познание отношений вещей, занимается именно созерцанием нормы, то есть созерцанием идеи, понятийное описание которого составляет содержание философии. Но в этом утверждении нет никакой новизны, в некоторой степени это общеизвестно относительно философии Шопенгауэра. Но главное здесь то, что идеи выступают в качестве объектов эмпирического сознания, будучи фантазмом, они не обладают материальной действительностью, но только формальной (в отличие от объективаций воли). Подобный подход Шопенгауэра соответствует абсолютной трансцендентности лучшего сознания. Однако в подобном утверждении освобождающая функция эстетического опыта принижается, так как он более не выходит за пределы эмпирического сознания, а лишь познает его превосходным способом, превосходящим научное познание. Мы утверждаем, что именно в связи с этими ограничениями эстетического опыта Шопенгауэр формулирует понятие «чистого субъекта познания»⁵⁸². Субъект познания противопоставляется субъекту хотения, содержание последнего вовсе не исчерпывается желанием или простым порывом, но составляет значительное содержание эмпирического сознания: любое чувство, стремление, познание, осуществляемое в рамках

⁵⁸⁰ Там же С. 197-198.

⁵⁸¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 128.

⁵⁸² Там же S.73-74.

разума. Чистый Субъект познания не включает в себя разумное познание, он обладает лишь одной способностью – способностью созерцания, объектом которого являются не наглядные созерцания при посредстве тела, но платоновские идеи (фантазмы, схемы, образы⁵⁸³), в этом случае тело, как условие единства опыта, выступает препятствием для чистого познания: «Ничто не способно бросить мне вызов, я свят, самодостаточен, всецело поглощен созерцанием, полностью становлюсь субъектом познания. Какой бы объект я не созерцал, это и есть я[...]эта гора, это небо, эти лучи, объект в бесконечной красоте, я оглушающая радость постижения! Но когда поднимается желание, появляется призрак цели - горе мне! Я падаю со своей высоты. Я уже не бесконечный субъект познания, а скудный, страдающий субъект желания»⁵⁸⁴. Чистый субъект познания освобожден от тела как непосредственного объекта, а вместе с ним – и от воли. Мы помним (см.3.4.), что тело является условием единства опыта, мир видимости – лишь отражение модификаций тела, созданных рассудком с помощью априорной категории причинности. Но если тело отсутствует, остается только объект созерцания, точнее, чистый субъект познания, который приближается в тождестве к объекту. Однако, несмотря на удивительное сходство с лучшим сознанием, субъект чистого познания не является им, но остается в рамках эмпирического сознания. Об этом говорит не только то обстоятельство, что возникновение понятия «чистого субъекта созерцания» не вытесняет лучшее сознание, но также и указания самого Шопенгауэра на то, что субъект-объектные отношения в этом случае не упраздняются. Удивительно, но приведенный нами выше комментарий Камата, об актуализации Шопенгауэром понятия идеи, в качестве заменителя понятия вещи в себе, как условия возможности опыта, предстает в новом свете, когда Шопенгауэр отождествляет платоновские идеи и вещи в себе: «Платоновская идея у Канта - это вещь в себе, т.е. свободная от времени и

⁵⁸³ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 270.

⁵⁸⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. `126.

пространства, а значит, от множественности, изменения, начала и конца[...]
Но она есть лишь форма, после редукции не только материи, но и любого многообразия, существующего посредством времени и пространства... Лучшее сознание не знает ни объекта, ни субъекта: поэтому оно не стоит ни на той, ни на другой точке зрения, поскольку платоновская идея также является объектом»⁵⁸⁵.
Не только платоновские идеи, но и вещь в себе оказываются, через установленное тождество, лишь объектами эмпирического сознания, хотя и «более высокого уровня», как полагает Шопенгауэр, по отношению к сознанию обыденному. Выделение подобной области эмпирического сознания порождает в нем раскол на две партии: людей разумных и людей гениальных (*vernünftigen und die genialen*)⁵⁸⁶, - данное разделение соответствует разделению субъекта хотения и субъекта познания. Нельзя не заметить, что этот имманентный эмпирическому сознанию дуализм имеет сходства с дуализмом лучшего и эмпирического сознания, однако это сходство лишь условно. В эмпирическом дуализме противопоставляются польза и прекрасное, эгоизм и самопожертвование, наука и искусство, эмпиризм вместе с рационализмом и подлинный критицизм, добродетель и порок. Шопенгауэр, в сущности, спускает свой трансцендентный дуализм на землю и вынужден назвать это вечное противостояние «одним из выражений противоположности эмпирического и лучшего сознания». Но именно с помощью этого выражения Шопенгауэр иллюстрировал и пытался продемонстрировать, чем является лучшее сознание, которое продолжает еще больше погружаться в категорию вечно непознаваемого. Даже испытываемое блаженство при эстетическом познании теперь остается в рамках эмпирического, но это блаженство и блаженство и неблаженство одновременно, есть какое-то другое, запредельное блаженство: «Отсюда наше блаженство (*Seeligkeit*), когда мы оказываемся чистым субъектом познания: ибо хотя это еще не само лучшее сознание, не блаженство как таковое, но это условие, путь к нему, обещание. Состояние

⁵⁸⁵ Там же S. 149.

⁵⁸⁶ Там же.

чистого познания (которое возникает при созерцании природы и произведений искусства) есть поэтому истинное Евангелие, которое говорит нам: "Ты, желающий (т.е. неблаженный), являешься также и познающим! Это способно освободить тебя от желания!". Вот истинное обетование спасения»⁵⁸⁷. Таким образом, освобождающая функция эстетического опыта ограничивается понятием чистого субъекта познания, который, освобожденный от желания, свободно созерцает идеи. Но это состояние не является лучшим сознанием самим по себе, так как он остается субъектом и имеет перед собой объект, то есть остается в рамках рассудка, в рамках третьего класса представлений. Подобное понимание природы идей объясняет, почему по утверждению Шопенгауэра лучшее сознание должно быть освобождено от идей⁵⁸⁸, можно сказать, что идеи являются лишь нормальным представлением⁵⁸⁹ того, что предполагается в лучшем сознании: «Философ освобождает лучшее сознание от всего, к чему оно может быть привязано, и удерживает его свободным и чистым. Поэтому у философа не может быть никаких идей»⁵⁹⁰. Основные противоречия теории идей Шопенгауэра заключаются в попытках конкретизации Шопенгауэром того, что идеи из себя представляют. Рассуждая о трагедиях Софокла, Шопенгауэр обращает внимание на идею зла⁵⁹¹, в контексте критики эмпирического сознания возникает «идея всего живого» и идея временного существования⁵⁹², далее – идея «дерева»⁵⁹³, и даже скупости, ненависти и зависти⁵⁹⁴, идея человека⁵⁹⁵, религия, любовь, борьба за свободу или во имя Бога⁵⁹⁶. Сам Шопенгауэр затруднялся ответить на вопрос о «количестве» идей, и том методе, который стоит употребить, принимая во внимания законы однородности и спецификации:

⁵⁸⁷ Там же S. 167.

⁵⁸⁸ Там же S.76.

⁵⁸⁹ Там же.

⁵⁹⁰ Там же.

⁵⁹¹ Там же S. 11.

⁵⁹² Там же S. 117.

⁵⁹³ Там же S.120.

⁵⁹⁴ Там же S. 177.

⁵⁹⁵ Там же S.85.

⁵⁹⁶ Там же S.76.

После упразднения многообразия индивидов, которое заключается только в том, что мы воспринимаем их через время и пространство, остается еще одно многообразие, которое, однако, не ограничено временем и пространством, поэтому я хочу назвать его трансцендентальным многообразием: это разнообразие самого вида, иначе говоря, разнообразие идей.⁵⁹⁷

Границы этого трансцендентального многообразия оказываются для Шопенгауэра неопределимыми, достаточно поверхностное решение этой проблемы, которое он тут же предлагает: «Не лучше ли сказать: идея - это то, что остается тождественным во многих индивидах после устранения того многообразия, которое следует приписать формам явления: времени и пространству», не в полной мере удовлетворяет философа, так как подобная работа по «отсечению» форм явлений вполне может быть осуществлена разумом в общих понятиях, с которыми идеи не тождественны. Данная проблема остается неразрешенной, более того, сближение понятий идеи и интеллектуального характера⁵⁹⁸ лишь усложняют наше понимание. В самом деле, так как совершенно неясно, чем является идея, то определение субъекта, индивидуального характера, также остается проблематичным. Физическая сила, интеллект объявляются случайными величинами⁵⁹⁹, с одной стороны, с другой, упомянутые нами зависть, скупость и ненависть обладают самостоятельностью как идеи, то есть ничто из них не составляет содержание интеллектуального характера. Таким образом, к вопросу о содержании идеи присоединяется вопрос о сущности субъекта: обладает ли он собственным свободным бытием?

Пытаясь ответить на поставленный вопрос, или, по крайней мере, приблизится к его решению, необходимо последовать за мыслью самого Шопенгауэра, и проводить анализ, основываясь на специфике идей и способа их

⁵⁹⁷ Там же S. 177.

⁵⁹⁸ Чепелева Н.Ю. Теория идей у Шопенгауэра // Философский журнал / Philosophy Journal. Т. 14. № 2. 2021. С. 95–110.; Koßler M. Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 76. 1995. S. 195-203.

⁵⁹⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 202.

познания. Вышеуказанное противопоставление разумности и гениальности должно привести нас к мысли, что идеи не познаются на пути разумного познания. Стало быть, действие идеи не может познаваться исторически – то есть в связи с непрерывной связью представлений, опосредованных телом. Идеи не подчиняются закону достаточного основания становления, значит и тело более не создает единства опыта в этой перспективе. Действие идеи представляет собой разрыв, а не самораскрытие, оно лишено длительности. Подобная интерпретация может быть вполне оправдана, если учитывать, что Шопенгауэр видел во времени лишь поток случайностей, необходимость которых является лишь условной. Созерцание позволяет обрести нелинейную перспективу познания. В одном из фрагментов, в котором Шопенгауэр переходит от формального бытия идей к материальному, сравнение Платона и Канта осуществляется именно в рамках отрицания рассудочного (линейного) способа восприятия идеи во времени: «Передо мной животное в полном расцвете своих сил. Платон бы сказал: это животное не существует, существует лишь его идея, находится ли он здесь, или такое же животное находится в другом пространстве, в другом времени, воспринимается ли оно мною или другим человеком: всё это не имеет значения. Существует исключительно идея этого животного. Кант вторил бы: время и пространство лишь формы моего восприятия, они не относятся к животному самому по себе, это я воспринимаю его во времени и пространстве, сам по себе он свободен от этих определений. Но то же самое истинно и в отношении моего самопознания...Мое действительное бытие, то есть моя воля, не находится в нем»⁶⁰⁰. В данном случае, принципиально важно для нас, что самопознание структурируется теперь нелинейно. Последовательность восприятий в сознании более не являются определяющими для идентификации субъекта. Его действительное бытие, как вневременной акт, свободный от ограничений форм восприятия, обнаруживает собственное Я за пределами Я эмпирического, которое создает ограничения, своего рода помехи

⁶⁰⁰ Там же S. `131-132.

на пути самопознания. Для того, чтобы мысль о нелинейном понимании стала более доступной для уразумения, нелишним будет привести более позднее рассуждение Шопенгауэра о природе инстинкта. Понятие инстинкта, существование форм поведения, независимых от временной последовательности их усвоения, рассматриваются философом именно как подтверждение его мысли о независимости идей от времени, пространства и их производных отношений, на это обстоятельство обратила внимание Н.Ю. Чепелева⁶⁰¹.

В данном контексте, в котором идея вбирает в себя множество эмпирических проявлений, Шопенгауэр, рассуждая о гениальности, в сущности, приводит все произведения гениев (художественные творения) к выражению одного интеллектуального характера, обладающего сверхчеловеческой способностью преодолевать завесу природы: «Интеллектуальный характер...предполагает совершенно особую объективацию, составляющую суть гениальности. Этот интеллектуальный характер – основной мотив, вариациями на тему которого являются все гениальные произведения»⁶⁰².

В приведенном фрагменте Шопенгауэр усиливает оппозицию между разумными и гениальными людьми. И те и другие обладают совершенно иным по своему существу актом воли внутри своего ноуменального характера. Шопенгауэр проводит различие между характером интеллигибельным и характером интеллектуальным, который отражает оригинальную индивидуальность. Напомним, что, согласно Шопенгауэру, в основе временного характера (*erscheinenden Karakter*)⁶⁰³ находится вневременной принцип⁶⁰⁴. Само

⁶⁰¹ «Идеи, в отличие от своих проявлений, свободны от всяких временных отношений. По мнению Шопенгауэра, именно потому, что идеям чужда временная последовательность, в мире представлений возникают инстинкты: птица строит гнездо для птенцов, которых еще не знает; муравей и пчела собирают запасы для неведомой им зимы; мужской цветок двудомной валиснерии отрывается от подводного стебля, жертвуя собственной жизнью, чтобы отыскать женский цветок на поверхности... они свободны от *principium individuationis*, а это значит, что они не попадают под власть закона основания». Чепелева Н.Ю. Теория идей у Шопенгауэра // Философский журнал. Т 14. № 2. 2021. С.100.

⁶⁰² Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818)*. Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 142.

⁶⁰³ Там же S. 50.

⁶⁰⁴ Собственно этот вневременной характер и распадается в приведенном рассуждении на интеллигибельный и интеллектуальный.

определение характера можно описать как внутренний принцип становления эмпирического. Интеллектуальным характером, то есть гениальной способностью созерцания, обладает не каждый человек⁶⁰⁵, подобную оговорку в отношении интеллигибельного характера Шопенгауэр не допускает. Мы предполагаем, что интеллигибельный характер составляет сущность временного и эмпирического сознания в своем совершенстве, то есть идею временного бытия (см. 3.5), с другой стороны, в соответствии с этим, мы должны были бы назвать интеллектуальный характер выражением преодоления временного бытия, то есть выражением лучшего сознания. Выражением в значении наиболее близкого к нему определения, речь не идет о проявлении лучшего сознания или о самом лучшем сознании. В 309 фрагменте дуализм характеров выступит уже, с другой стороны, это уже будет не эпистемологическая перспектива, но этическая. Один из характеров будет стремиться к утверждению воли к жизни, другой – к отрицанию⁶⁰⁶. Примечательно при этом утверждение Шопенгауэра, согласно которому большинство людей остаются посередине между утверждением и отрицанием. Это положение приводит нас к другому существенному аспекту теории идей и характера: невозможности раскрытия идеи и характера в рамках временного бытия. В самом деле, нелинейная перспектива уже намекает на невозможность линейной. Сам Шопенгауэр выражает эту мысль через обращение к двум противоположным типам личности, в которых как раз выражаются упомянутые принципы утверждения и отрицания: «В полном смысле этого слова никто не может обладать характером, даже Христос и Бонапарт. Если бы кто-то действительно обладал характером, он бы сохранил непрерывность (Fortdauer) индивидуальности и через смерть: ни жизнь, ни смерть не смогли бы ничего в нем изменить. Он был бы, подобно платоновской идее, вечным и неразрушимым единством»⁶⁰⁷. Итак, теперь ясно, что согласно Шопенгауэру ни идеи, ни характер не способны проявиться в рамках

⁶⁰⁵ Там же S.142.

⁶⁰⁶ Там же S. 192.

⁶⁰⁷ Там же.

видимого/явленного. Философ даже приписывает им некоторое стремление проявится⁶⁰⁸, которое, однако, обречено на провал: «То, что хочет произвести действительность, но не может...является платоновской идеей»⁶⁰⁹. Время является главным препятствием к этому, ибо идея вынуждается временем к изменению, изживанию. Проявляясь в эмпирическом мире идеи не являются причинной собственного проявления⁶¹⁰, так как они не могут быть причинами становления в принципе, поэтому их проявление оказывается с этой точки зрения случайным. Но время – лишь форма восприятия, для идеи безразлично это ограничение, она обретает себя в бесконечности природы⁶¹¹, созерцание которой позволяет человеку ухватить бесконечность, подобно художнику, который способен изобразить ее в произведении искусства.

Анализ текстов Шопенгауэра показывает, что характер (идея) остается независимым от усилий рефлексии, человек не может сформировать собственный характер по собственному разумению. Шопенгауэр в 253 фрагменте рассуждает, что истинное произведение искусства, поэзия, мировоззрение, добродетельный поступок, даже изящность поведения и дружелюбие не могут быть результатами рефлексии, но возникают из идеи. При этом мы здесь снова встречаемся с метафорой разрыва, который оставляет за собой нелинейное бытие идеи, воспринятое разумом, поэтому Шопенгауэр и цитирует одного из героев Гёте: «В каждом искусстве мастерство и привычка должны заполнить пробелы, оставленные гением и прихотью»⁶¹². Но эти самые разрывы являются единственно существующими, в то время как заполненные проблемы лишь эмпирическим и случайным содержанием, обреченным на гибель и изменение: «...Как эмпирическое сознание мы существуем во времени, в ограниченности, в смерти. Проходит и умирает всё, что от мира сего. Что не от мира, подобно мчащейся буре, пронзает его со всемогуществом и не знает

⁶⁰⁸ На немецком это стремление можно было бы выразить существительным *Der Trieb*.

⁶⁰⁹ Там же S. 139.

⁶¹⁰ Там же S. 188.

⁶¹¹ Там же.

⁶¹² Там же S. 152.

времени и смерти»⁶¹³. В этом контексте, нам необходимо обратить внимание, на, казалось бы, незначительную цитату, которую приводит Шопенгауэр: «У меня больше не было этой дерзости, этого презрения к будущему: я приказывал себе: но все, что не естественно, несовершенно». Приведенные слова Шопенгауэр приписывает Бонапарту. В этом фрагменте мы обнаруживаем не только немощность рефлексии, которая оказывается неспособной произвести идею, создать доброе или прекрасное, но и новую степень спонтанности проявления характера и идеи. В самом деле, Бонапарт более не обладает «дерзостью и презрением к будущему» – они оставили его, он более не является любимым сыном Виктории. Можно здесь предложить два пути интерпретации: либо идеи более не проявляются в конкретном характере, либо сам характер стал другим, не изменился, но стал другим – переменился. Здесь мы снова возвращаемся к утверждению Шопенгауэра: «Никто не может обладать характером в подлинном смысле слова». Обладать характером в подлинном смысле слова, означает прекратить в себе борьбу добродетельного и порочного, рассудочного и прекрасного, навсегда принять сторону отрицания или утверждения воли к жизни, лучшего или эмпирического сознания, но как раз в такой возможности Шопенгауэр отказывает человеку: «То, что мы вынуждены одновременно участвовать и в трагедии, и в комедии, соответствует убогому гермафродизму этой жизни, которую лишь из вежливости эвфемистически называют бытием, поскольку *она состоит исключительно из преходящего*. Ибо отыгранные сцены имеют так же мало реальности, как и пригрезившиеся, а сегодняшний день растворится в завтрашнем. Это особенно ярко демонстрирует нищету нашего существования (*den Jammer unsrer Existenz*), мы не можем претендовать на достоинство трагических личностей (которая достижима лишь в камере обскура искусства), но вынуждены отыгрывать все злоключения трагедии и неизбежно оставаться жалкими персонажами легкомысленной пьесы жизни»⁶¹⁴. Подобное раскачивание от трагического к комическому соответствует постоянному

⁶¹³ Там же S. 128.

⁶¹⁴ Там же S. 107.

ускользанию характера, который не может воплотить себя и обрести достоинство, то есть полноту собственного существования. Индивидуальность во времени всегда подвергается изменению, которое является ключевой характеристикой эмпирического сознания, то есть эмпирического бытия. Речь, конечно, идет не об изменении конкретного характера, а о начале действия другого характера, вытесняющего предыдущий. Идея и характер не способны проявиться из-за постоянного изменения, мы вновь можем процитировать Л. Тика, фрагмент которого законспектировал Шопенгауэр: «Ничто не выстоит в преходящей жизни: ни бесконечные страдания, ни вечная радость. Нет ни долговечных воспоминаний, ни продолжительного воодушевления, ни благородного решения, которое не менялось бы в течение жизни. Всё растворяется в потоке времени»⁶¹⁵. При этом для самой идеи или характера его незавершенность безразлична, так как имеет завершенность вневременную (в условном мире идей или в бесконечности природы), проявившись на одно мгновение идея исчезает. Подобный подход заставляет Шопенгауэр отождествить Бонапарта с любым преступником и плутом⁶¹⁶, которые добиваются собственного превосходства за счет гибели и уничтожения других, единственная разница между ними – это совершенно случайная характеристика силы (эмпирическая разница), позволяющей более продолжительно и масштабно раскрываться характеру в данном случае, но характер и воля остаются одной и той же и пребывают неизменные. В этом смысле преступник и Бонапарт представляют собой одну и ту же сущность, с разной степенью силы репрезентации, которая, тем не менее, ограничена. Как уже было сказано, только искусство способно придать идее полноценную жизнь, изобразив длительность и продолжительность мгновения, чего никогда нельзя застать в действительности.

⁶¹⁵ (Фрагмент из письма к матери). Cartwright D. *Becoming the Author of World as Will and Representation: Schopenhauer's Life and Education 1788–1818*. Schopenhauer // *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Editor Sandra Shapshay Department of Philosophy Indiana University. Bloomington. 2017. S. 9.

⁶¹⁶ Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden*. Band I. *Fruhe Manuskripte (1804-1818)*. Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 202.

Таким образом, можно сказать, что в рамках интеграции теории идей в философию лучшего сознания, с одной стороны, действительно происходит «регрессия» трансцендентного дуализма в трансцендентальный. Выражением дуализма лучшего и эмпирического сознания становится противопоставление субъекта чистого познания, обращенного на созерцание идей, и субъекта желания. Эмпирическое бытие выступает своего рода несовершенным выражением мира идей⁶¹⁷, но мир идей не тождественен лучшему сознанию. Возвышение до познания идей не тождественно возвышению до лучшего сознания, но представляет собой гениальный способ познания, представляющий собой лишь обещание спасения, но не само спасение, его эмпирическую аналогию. Эстетический опыт оказывается близок к лучшему сознанию, но не становится опытом лучшего самого по себе. С другой стороны, подобно тому, как франкфуртский отшельник считал историю лишь бессмысленным и случайным стечением обстоятельств, в ранней философии Шопенгауэра личность, как историческое представление, также рискует стать пространством случайного: проявлением то одной идеи, то другой. Личность и индивид оказываются случайными, лишь то, что проявляется в них, обладает бытием, то есть личность, согласно Шопенгауэру, – это всего лишь становление. Но это лишь одна перспектива, случайное становление и небытие личности разрушается именно благодаря теории идей, которая открывает Шопенгауэру доступ к «нелинейной сборке» субъекта. Обретение подлинной субъективности основывается как раз на понимании самого себя в качестве единого акта, который не ограничен временем и пространством, разрушающими всякое единство. Поэтому Шопенгауэр и сравнивает тождество зверя с тождеством самосознания. Самосознание, подобно идее Платона, также должно быть освобождено от форм рассудочного восприятия, что образует понятие вневременного характера, обладание которым, правда, представляет существенную проблему, так как им можно владеть лишь в перспективе

⁶¹⁷ Там же S.135-137.

освобождения от времени и пространства, а не в конкретных рамках эмпирического. Попытка нелинейной сборки — это попытка утверждения субъекта как существующего в противовес вечно ускользающему бытию временного сознания.

Тем не менее, в отношении последнего утверждения необходимо сделать оговорку, что в мышлении Шопенгауэра все-таки возобладала совершенно иная мысль. Теория идей уже содержала в себе мотив, который должен был упразднить философию лучшего сознания, так как дуализм давал здесь существенную трещину. В мысли Шопенгауэра все больше преобладала концепция, в соответствии с которой идея и характер выступают объективациями воли, в соответствии с которыми осуществляется её самопознание, после которого воля обращается против себя в фигуру самоотрицания. Лучшему сознанию в этом мире воли и ее объективаций просто не оставалось места. В наших попытках демонстрации нелинейного бытия представлена интерпретация, в соответствии с которой теория идей могла быть интегрирована в философию лучшего сознания, однако анализируемые в этом разделе фрагменты в своем развитии, в конце концов, отказываются от термина лучшее сознание в принципе. Данную проблему мы рассмотрим в разделе о закате философии лучшего сознания, а сейчас нам необходимо перейти к положительным характеристикам лучшего сознания и продемонстрировать призыв Шопенгауэра определять самого себя исходя из лучших мгновений (то есть призыв к нелинейному пониманию).

3.5. Лучшее сознание. Основания для интерпретации с катафатических позиций

Лучшее сознание, в соответствии с определением закона достаточного основания, может быть выражено как бытие или сознание вне рассудка, разума и чувственности, вне распада на субъект и объект. Припоминая подчеркнутый нами дуалистический характер мысли Шопенгауэра, необходимо сказать, что лучшее сознание не является состоянием, предшествующим распадению на субъект и объект, но лишь репрезентируется подобным «катафатическим» образом. Поэтому Шопенгауэр резко критикует философию, которая строит философско-исторические нарративы отпадения и возвращения к изначальному состоянию, а поэтические рассуждения Шеллинга об Иллиаде и Одиссее истории⁶¹⁸ со стороны Шопенгауэра получают характеристику «дикого бреда»⁶¹⁹. Известно, что вера в исторический прогресс и проникновение его в метафизику связано с событиями Великой французской революции и тех надежд, которые питали к ней некоторые представители романтизма, надеясь на освобождения от феодальной закостенелости. Гёльдерлин, Шеллинг и Гегель в день штурма Бастилии посадили на рыночной площади Тюбинга дерево свободы, для этих мыслителей исторические события являлись выражением господства духа над бытием⁶²⁰. Напротив, на Шопенгауэра эти события не оказали никакого влияния, для него дух и материя остаются навсегда непримиримыми и разделенными, а прогресс является лишь оправданием преступлений, которые не могут иметь результата, выходящего за границы

⁶¹⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 328.

⁶¹⁹ Там же.

⁶²⁰ Примечательно в этой связи одно сравнение. В студенческом альбоме Гегеля сохранилась его запись: «На тиранов! Да здравствует свобода! Да здравствует Жан Жак!». Шопенгауэр же оставил свой автограф в книге путешественников у подножья гор (примерно в это же время): «Кто взойдет и сможет безмолвствовать?». Шопенгауэр остается вне исторических событий, он направляет все усилия на освобождение от мира.

эмпирического. Потому вера в историю и прогресс представляется Шопенгауэру опаснейшей иллюзией. Лучшее сознание не может быть достигнуто на пути совершенствования сознания эмпирического, ровно поэтому завершение истории не находится в самой истории, история не прекращается и не останавливается событиями эмпирического сознания. Прерывание лучшим сознанием эмпирической жизни осуществляется в таинственном акте, который словно переносит человека в другую реальность, не преображая, но оставляя действительность эмпирического сознания. Подобному пониманию соответствует первое определение жизни, данное Шопенгауэром: «Жизнь – это место, где прерывается ряд причинно-следственных связей и возникает действительность, которую мы больше не считаем за действие».⁶²¹ В этом проявляется таинственная с точки зрения эстетики и амбивалентная с точки зрения логики природа лучшего сознания, которая является жизнью, прерывающей жизнь, действием, исключая действие, магической силой, способной непостижимым образом влиять на действительность, возможностью субъекта избегать каузальности мира явлений, подобно темноте, поглощающей свет⁶²².

Что такое жизнь вне причинно-следственных связей? Это жизнь вне эмпирического сознания, а значит – это и есть лучшее сознание. Бытие мгновения, лучший час, освещающий затем всю темноту эмпирического. Мы уже обращали внимание на мгновения лучшего сознания, описанные Шопенгауэром в своих ученических тетрадах. Обсуждение концепции «вспышки очевидности» (см. 1.3.) непосредственно связано с мотивами лучшего сознания: внезапное затмение реальности и явление сверхчувственного мира⁶²³. Несомненно, что и у Шеллинга в определении интеллектуального созерцания Шопенгауэр подчеркивал именно «чудесную способность» перехода в истинное

⁶²¹ Там же S. 361.

⁶²² Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 208.

⁶²³ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 16-29.

«я», глубину, которую человек сам не сознает⁶²⁴. При этом Шопенгауэр полагает, что философ не может пробудить в читателе этого состояния, не может объяснить ему, в чем оно состоит, но подразумевает а priori наличие непередаваемого понятиями опыта. Избрание нами в данном исследовании слова «мгновение» для обозначения бытия лучшего сознания, связано с противопоставлением его форме существования эмпирического сознания, а именно, линейного и непрерывного времени. Если Шопенгауэр противопоставлял вертикальную перспективу познания идей, горизонтальной перспективе познания отношений между вещами⁶²⁵, то мгновение, не имеющие по своему определению длительности и протяженности, вполне справедливо противопоставляется нами линейному непрерывному течению времени, характерному для временного сознания. Впервые тема мгновения поднимается Шопенгауэром в связи с полемикой с Фихте в его комментарии к «Основные черты современной эпохи». Шопенгауэр полагает, что обретение независимой от чувственности жизни и уничтожение эмпирического Я⁶²⁶ возможно лишь в светлые и возвышенные часы, разрывы между которыми заполняет обыденная жизнь: «Ни один человек, даже божественной природы, не способен обладать подобной жизнью без другой (aus lauter solchen). Он похож на электрическое устройство, которое теряет свою силу, разряжается, становясь обычным сосудом, никто не подобен гальванической колонне, непрерывно и неиссякаемо (unerschöpft) излучающей из себя чудесный свет и заколдованную материю». Протяженность во времени невозможна для лучшего сознания - именно подобное понимание приводит к полемике с Фихте. Шопенгауэр сетует на неминуемость вечного возвращения к временному от вечного, от состояния божественного к обыденному. Видимое я (scheinbares Ich) всегда будет мучать своими поступками Я истинное (lebendiges, wahres ich), потому что высокое

⁶²⁴ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 томах. М. Мысль. 1987-1989. С. 69.

⁶²⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 153-154.

⁶²⁶ Если быть точным Фихте говорит об уничтожении любви к жизни и эгоизма, здесь мы предполагаем, какой смысл обрели эти выражения в экзальтированном восприятии Шопенгауэра

прозрение не способно всегда оставаться животворящим (*hohe Einsicht immer lebendig bliebe*). В этой ранней записи жизнь для Шопенгауэра остается лишь безнадежной борьбой под покровительством возвышенных и светлых часов. Состояние подобной борьбы Шопенгауэр называет «работой жизни» (*die Arbeit des Lebens*), в комментарии к трактату о свободе Шеллинга Шопенгауэр вновь актуализирует это понимание: «Почему бы тому, что постигнуто в сильное и яркое мгновение, не направлять меня своим сиянием в темных и немощных мгновениях? Именно в этом и состоит работа жизни. Без борьбы нет победы»⁶²⁷. В одной из записей в дневнике Шопенгауэр вновь возвращается к этой мысли: «Светлый и благоприятный момент должен наставлять печальному, унылому и тусклому верное поведение, удерживая в памяти его содержание, а печальные, унылые и тусклые – скромности, в том смысле, что мы оцениваем себя по нашим лучшим, светлым часам, а на многие слабые, унылые и ничтожные мгновения смотрим как на чуждые нам; сохранение содержания последних наставляет в скромности, смирении, терпении»⁶²⁸. В этой цитате есть два определения, которые указывают нам, что данное размышление вовсе не является лишь психологическим указанием на удобный личности способ саморепрезентации. Здесь речь не идет о выгодном способе коммеморации, в котором личность актуализирует в своей памяти лишь «лучшие» свои проявления, подавляя и вытесняя всё, что не соответствует ее представлению о себе. Скорее, это призыв определяться лучшими мгновениями, то есть приблизиться к бытию лучшего сознания. В самом деле, помимо того, что это высказывание пересекается с контекстами аналогичных приведенных высказываний, а мгновение (*Stunde*) характеризуется предикатом лучшее (*besten*), здесь также присутствует и понятие смирения (*Demuth*), которое опять-таки подчеркивает контекст полемики с Фихте, и, с другой стороны, указывает на полемику с Кантом. Мы уже обращали внимание на определение понятия смирения у Шопенгауэра.

⁶²⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 314.

⁶²⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 40.

«Смирение есть живое выражение в моем существе мысли: Царство мое не от мира сего»⁶²⁹. В данном контексте смирение выражается в признании того, что мгновение лучшего сознания недолговечно. Смирение воспитывается тусклым часом, продолжительным временем эмпирического, которое напоминает, что лучшее сознание, по своему собственному существу, не может обрести длительности, но в этом признании также содержится утешительное напоминание: эмпирическое не всевластно. Лучшие мгновения учат человека добру и прекрасному, а ничтожные напоминают, сколь далеко их содержание от истинного бытия гения и святого.

Итак, лучшее сознание раскрывается в мгновении. Линейная перспектива, то есть история в качестве всеобщей или индивидуальной биографии, возможна только в границах разума, создающего перспективу, ряд зависимых в причинно-следственной связи представлений. Лучшее сознание свободно от представляющих форм, поэтому его бытие «фрагментарно». Лучшее бытие и лучший человек существует лишь в отдельных мгновениях. В мгновении (Augenblick) выражается вневременность Лучшего сознания, отсутствие длительности, поэтому ближайшей геометрической аналогией его является разорванная линия, которую Шопенгауэр представляет в качестве отдельных вертикальных линий на горизонтальной плоскости хронологического времени⁶³⁰. Мгновения лучшего сознания нельзя сводить лишь к способу сверхчувственного познания. Обсуждая влияние Шеллинга, мы указывали, что для Шопенгауэра объект сверхчувственного познания и способ сверхчувственного познания тождественны: «В той мере, в какой человек приближается к Абсолюту безусловно (как он может и должен), он не знает об Абсолюте, но сам является Абсолютом»⁶³¹.

⁶²⁹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 258.

⁶³⁰ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 154.

⁶³¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 315.

С этой точки зрения, определение лучшего сознания, предложенное Сафрански, выглядит убедительно⁶³²». В понятии экстаза объект и способ познания сливаются в экстатическом состоянии, представляющем собой искомое философское «единое», в котором Шопенгауэр намеревается «растворить» собственную идентичность, то есть эмпирическое сознание.

Образ мгновения был актуален и для романтизма. Можно провести аналогию между мгновением лучшего сознания и прекрасным ускользающим бытием⁶³³, высоким мгновением⁶³⁴, созерцанию духовной красоты⁶³⁵ и моментом экзальтированного романтического вдохновения⁶³⁶: «Настоящее перед ним исчезало; внутреннее существо его очищалось от всяких житейских мелочей, образующих подлинную пыль на блестящей поверхности души».⁶³⁷

Подобные мгновения противопоставляются Шопенгауэром тривиальным мыслям⁶³⁸, которые, припоминая полемику с Кантом (см. 3.1.), мы можем истолковать как заботу о собственном благополучии, социальном прогрессе, словом – о хлебе насущном. Таким образом, мгновения чистой любви, религии и искусства противопоставляются обыденным житейским делам. Однако событие лучшего сознания — это явление совершенства в нескольких (разделенных) мгновениях, после которых человек вынужден вновь возвращаться в эмпирический мир⁶³⁹. Об этом горьком возвращении сетовали и романтики, переживаниями которых мы можем иллюстрировать и переживания

⁶³² Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбэд Интерэктив. 2014. С. 169.

⁶³³ Торжественные минуты, согласно Францу Штернбальду, растворяются в потоке впечатлений. Тик Л. Странствия Франца Штернбальда. М. Наука. 1987. С. 7.

⁶³⁴ «Есть в жизни высокие мгновения. Мы, ничтожные, смотрим на них снизу вверх, как смотрят на исполинские образы будущего и древности. Мы вступаем с ними в чудесный поединок, и, если мы перед ними устоим, они становятся нам побратимами и уже не покидают нас». Гельдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. М. Наука. 1988. С. 140.

⁶³⁵ Шелли П.Б. Стихотворения. АСТ. 2007. С. 23-27.

⁶³⁶ Вакенродер В.Г. Фантазии об искусстве. Москва. Искусство. 1977. С. 150.

⁶³⁷ Согласно Вакенродеру, все сочинения (кроме того, что оказалось смертельным для композитора) Иозефа Берглингера были «цветами редких прекрасных часов», что вновь отсылает нас к значению понятия мгновения. Вакенродер В. Г. Об искусстве и художниках: Размышления отшельника, любителя изящного. М. 1826. С. 33.

⁶³⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 10.

⁶³⁹ Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewusstseins. // Schopenhauer-Jahrbuch. №10. 1921. S. 26.

Шопенгауэра: «Ты должен всю жизнь оставаться непрерывно в этом прекрасном поэтическом опьянении, и вся твоя жизнь должна быть сплошной музыкой»⁶⁴⁰. В приведенном фрагменте прочитывается героическое стремление романтического героя к невозможному, что также характерно и для Шопенгауэра. Философ, продолжая рассуждать в логике романтического героизма, задается вопросом: возможно ли вечное пребывание в лучшем сознании? В одном из фрагментов Шопенгауэр сравнивает стремление к лучшему сознанию с оркестром, который готовится исполнить изумительную симфонию, но никогда её не начинает, а до зрителя доносятся лишь некоторые несвязанные звуки настраиваемых на лучший лад инструментов. Лучшее сознание проявляется лишь осколками, еле слышимым эхом, сиянием, прорывающимся сквозь сонмы облаком представлений эмпирического сознания. В конкретном эмпирическом Я оно никогда не может найти себе полного выражения: «Какую бы пьесу ни начал оркестр, он должен ее непременно прекратить, ей здесь не место, она ему не соответствует, не сможет быть столь прекрасной и великой, какой должна»⁶⁴¹. Но что все-таки произойдет, если оркестр чудесным образом сможет приступить к исполнению симфонии? Приведенные нами сравнительные аналогии с произведением Вагнера совершенно неслучайны, они репрезентируют логику развития мысли Шопенгауэра. Когда композитор Берглингер оказывается способным не только создать лучшее свое произведение, но и исполнить его, силы оставляют тело, и он погибает: «Собрав силы, он рванулся вверх и простер с горячим и страстным стремлением руки свои к небу; дух его исполнился высочайшей поэзии, громогласных, ликующих песнопений... исполнив эту ораторию в день праздника в соборе с величайшим напряжением»⁶⁴². Но это мгновение является для композитора разрушительным, поэтому после представления силы оставляют его, он более не является даже бледной тенью своего эмпирического

⁶⁴⁰ Вагнер В.Г. Фантазии об искусстве. Москва. Искусство 1977. С. 151.

⁶⁴¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 81.

⁶⁴² Вагнер В.Г. Фантазии об искусстве. Москва. Искусство 1977. С. 151.

Я, некоторое время болеет и умирает. Подобная судьба встретила и другого вымышленного немецкого композитора Андриана Леверкюна, которого забирает безумие ровно в тот момент, когда он собирается исполнить для слушателей мелодию, подслушанную им у Мефистофеля⁶⁴³.

Сюжет смерти и безумия очень важен для Шопенгауэра. Опыт переживания смерти открывает человеку, согласно Шопенгауэру, двойственность его сознания: «Бывают мгновения, когда при размышлении о смерти она предстает в столь ужасном образе, что мы не можем представить, как можно найти успокоение в подобной перспективе и не оплакивать всю жизнь неизбежность смерти. В другое время, мы размышляем о смерти со спокойной радостью, и даже с тоской (Sehnsucht). В обоих размышлениях мы честны. В первом настроении мы наполнены полностью временным сознанием, являемся ничем иным как явлением во времени; в этом случае смерть для нас представляет собой уничтожение и величайшее зло, которого по праву нам следует бояться. В другом настроении оживает лучшее сознание, ожидая по праву расторжения таинственных уз, которыми оно сцеплено с эмпирическим сознанием в тождестве эго».⁶⁴⁴

Смерть для лучшего сознания является предметом вожеления и тоски. Согласно⁶⁴⁵ добровольно принятое решение умереть является единственным способом достигнуть блаженства и приблизится к царствию Божию, но подобное решение чуждо человеку как эмпирическому существу, в эти моменты он осознает себя как нечто принципиальное инаковое по отношению к человеческому (ganz anders sey, gar nicht mehr Mensch, sondern als etwas ganz anders sich bewußt werde), освобождение начинается, таким образом, вновь с утверждения дуализма. Мы помним (см. 3.2.), что для Шопенгауэра добродетель

⁶⁴³ Мы указываем здесь на героя Томаса Манна, потому что усматриваем в нем морфологическое сходство с героем романтизма. Примечательно, что только сделка с дьяволом и бесовские силы позволяют в течение жизни А. Леверкюну создавать свои произведения, на что не решается благочестивый композитор Берглингер и потому умирает вместе с первым своим творением.

⁶⁴⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 68-69.

⁶⁴⁵ Там же S. 104-105.

является утверждением лучшего сознания, именно в этом контексте мыслитель утверждает, что смерть за идею, то есть во мгновении лучшего сознания, является высшей добродетелью⁶⁴⁶. Словом, Шопенгауэр приходит к выводу, что смерть (истинная смерть) — это освобождение⁶⁴⁷ или, по крайней мере, импульс к освобождению⁶⁴⁸. Таким образом, мы можем утверждать, что феномен смерти в ранней философии Шопенгауэра можно понимать в качестве мгновений преобразования в вечное состояние, полный переход к лучшему, момент окончательного освобождения духа и его перехода в лучшее сознание, именно поэтому смерть представляется лучшему сознанию в качестве блаженного события. Не стоит забывать, что смерть для эмпирического — это всего лишь иллюзия, и она невозможна, ведь за одной жизнью последует следующая⁶⁴⁹: «Тот, кто боится смерти, подобен тому, кто боится, что может скатиться с вершины круглого земного шара, которым он, к счастью, владеет», — смерть принадлежит только миру⁶⁵⁰. Однако эта иллюзия непреодолима, и потому для эмпирического сознания смерть выступает вечным злом, а жизнь является вечной борьбой со смертью⁶⁵¹. Именно это дает нам право сказать, что смерть как прекращение мыслилась Шопенгауэром именно в логике лучшего сознания, ибо для эмпирического смерть не являлась прекращением. Шопенгауэр убежден, что за «подлинной» смертью не последует новая жизнь, ибо жизнь исключает блаженство⁶⁵². Смерть, выступая подлинным актом существования (лучшим сознанием), преодолевает основную форму эмпирического бытия: время, которое является формой, в которой нет ничего окончательного, твердого, утвержденного и действительно существующего⁶⁵³. В смерти обретается полнота мгновения, ибо оно уже не перетекает в длительность. По контексту

⁶⁴⁶ Там же S. 75.

⁶⁴⁷ Там же S. 108.

⁶⁴⁸ «Der Tod ist, sofern er ein Leiden ist, ein Antrieb zur Erlösung, nicht aber die Erlösung selbst». Там же S. 163.

⁶⁴⁹ «после того, как наш нынешний сон о жизни закончится смертью, вскоре возникнет новый, который ничего не знает о той жизни и той смерти». Там же S. 122.

⁶⁵⁰ Там же S. 126-129.

⁶⁵¹ Там же S. 115.

⁶⁵² Там же S. 87.

⁶⁵³ Там же S. 110.

высказываний Шопенгауэра очевидно, что под смертью подразумевается добровольный акт, шаг на встречу смерти, а не покорное ожидание её, здесь обнаруживается стремление к смерти, воля к смерти⁶⁵⁴. Подобная концепция находит свои аналогии и в романтизме.

Смерть и безумие в качестве результата воплощения невозможного являются трагической судьбой многих романтиков. В этой роковой логике движется мысль Шопенгауэра. Единственным выходом из дуализма, путем к освобождению в лучшем сознании, его полном достижении, может быть только принятая на себя смерть и стремление к забвению всего эмпирического, то есть самоуничтожение, но это самоуничтожение не способно вселить в эмпирическое сознание спокойствие и аскетическую отрешенность от мира: «Источник всего истинного блаженства, всего надежного утешения, построенного не на сыпучем песке, а на непоколебимом основании (лучшем сознании), для нашего эмпирического сознания является полным разрушением, смертью и уничтожением»⁶⁵⁵. Именно поэтому освобождение граничит с безумием. Лучшее сознание оставляет нас в эти мгновения подобно священнику, который покидает преступника перед казнью. Эмпирическое сознание испытывает ужас перед пониманием этого мгновения, ведь оно подразумевает уничтожение самого себя. Избежать экзистенциального ужаса и безумия возможно, лишь полностью встав на точку зрения Лучшего сознания. Наиболее красноречивым отражением пути лучшего сознания для Шопенгауэра являются аскеты, не просто аскеты, но избравшие добровольную голодную смерть. Неслучайно, что главный герой Ваккенродера, после исполнения симфонии, вскоре умирает от болезни, ибо Берглингер находится уже всецело в лучшем сознании. Перед читателем остается лишь негодующий о смерти, не понимающий её истинного смысла рассказчик, находящийся в области эмпирического, и потому высказывающий

⁶⁵⁴ Подобная логика рассуждения была характерна и для одного из учеников Шопенгауэра, для Ф. Майнлендера. См. Mainlender F. Philosophie der Erlösung. Berlin. Theodor Hofmann. 1879. S 1-47.

⁶⁵⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 78-79.

слова сожаления. Гиперион в беседе со своей возлюбленной приходит к выводу, что он всего лишь сосуд для божественного, которое, проявившись в нем, очень скоро оставляет его тело на произвол судьбы⁶⁵⁶. Но для Гипериона, после кратких мгновений, вновь начинается длительность, смерть же представляет собой разрушение сосуда, разрушение «одежд» божества. С этой точки зрения, для нас проясняется мысль Шопенгауэра о безумии: безумие является лишь частичным освобождением (да и то, по-видимому, подневольным), ибо оно представляет собой человека, который находится одновременно в двух мирах и сознаниях, его сосуд разбит, а одежда разорвана⁶⁵⁷. Можно предположить, что безумие обретается именно в попытке осуществить невозможное: привести лучший мир в мир эмпирический, осуществить вечность во временности, но на этом пути не достигает ни лучшее сознание, и не раскрывается эмпирическое, поэтому безумие характерно именно для гения, который не может отпустить эмпирический мир, а не для аскета, для эстетического восприятия, а не для этического.

Смерть является актом достижения лучшего сознания, но что, собственно, приближает к нему человека? Мы уже вспоминали воспеваемый Шопенгауэром подвиг солдата, бросившегося на копье, в этом акте самопожертвования выступило лучшее сознание – здесь мы обнаруживаем его этическое измерение. В актах эстетического созерцания художника мы обнаруживаем эстетическое измерение лучшего сознания. Наивысшим этическим выражением по-прежнему будет выступать смерть, но жизнь художника/гения представляет собой вечную борьбу, так как он стремится в произведении искусства воплотить то, что невозможно в эмпирической действительности. Жизнь гения, таким образом, всегда трагически связана с эмпирической жизнью и её коллизиями, поэтому для

⁶⁵⁶ «Небесный Гиперион в тебе, но это не значит, что он воплотился: ты останешься самим собой, бог может прийти и уйти, а ты останешься как сосуд, одежда, где есть содержимое, но нет божества». Гёльдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. М. Наука. 1988. С. 228.

⁶⁵⁷ «Для безумного человека нарушены условия опытного познания, поэтому законы опыта для него разрушены, так как они не принадлежат более вещам, но являются формами восприятия (что подтверждается здесь заново), для него все спутано... его одежда разорвана». Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 18-19.

нас так важен сюжет вымышленного композитора Берглингера, который в последнем акте своего искусства вынужден умереть.

В чем же раскрывается этическое измерение лучшего сознания? Итак, мы можем сказать, «не-время» лучшего сознания – это кайрос, противопоставленный рассудочной форме восприятия – хроносу. В лучшем сознании не может существовать никакой последовательности, никакого предсуществования и никакого продолжения. Мгновения не вступают в линейную связь, а вырываются из нее⁶⁵⁸. Необусловленность этих моментов моментами предыдущими, но существование их в качестве моментов-в-себе, заставляют Шопенгауэра развивать особую этическую доктрину, в соответствии с которой не существует ни свободы воли, ни поступка, способного приблизить к нам лучшее сознание. Именно этот смысл, согласно Шопенгауэру, заключается в выражении «Не дела делают блаженными, а вера»⁶⁵⁹, при этом вера дается исключительно Святым Духом⁶⁶⁰, что означает, что этический поступок не может быть определен эмпирическими условиями, и не может быть из них выведен. В самом деле, обратимся к диссертации Шопенгауэра. Обусловленность одного момента моментом предыдущим — суть отношения в соответствии с первым классом закона достаточного основания. Лучшее сознание не может выступать основанием становления, то есть входить в цепь причин явлений. К подобной мысли, выраженной затем в диссертации, Шопенгауэр пришел от этических размышлений о способах достижения Лучшего сознания. Ни один поступок (ни совокупность практик) не способен достичь лучшего сознания, как нельзя измерить вечность временем, утверждает Шопенгауэр: «Мы полагаем, что можем ухватить через последовательность то, что можно ухватить только одним ударом, переходя от времени к вечности, от эмпирического к лучшему сознанию. Это фундаментальное заблуждение

⁶⁵⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 39-40.

⁶⁵⁹ Там же S. 92, 102, 122.

⁶⁶⁰ Там же S. 147.

порождает с точки зрения поведения – греховность, а с точки зрения мышления – бездарность, энциклопедизм вместо философии»⁶⁶¹. Подобная позиция автора вновь возвращает нас к проблеме прогресса. Любое стремление к лучшему в рамках эмпирического, попытки строительства земной жизни связаны исключительно с самой эмпирической жизнью и не могут быть проводниками лучшего сознания. Жить, утверждает Шопенгауэр, значит желать временного существования и постоянно к нему стремиться, философ же демонстрирует, каковым является это временное сознание вне иллюзий разума (см. 2.4.). Добродетельный поступок возникает благодаря мгновенному порыву, он не выводим из абстрактной максимы (основание познания), и не выводим из эмпирических условий (основание становления), но он также не подчиняется и мотивации (основание воления), так как она остается в рамках эмпирического сознания, стремящегося к счастью. Таким образом, этика в мысли Шопенгауэра, в качестве учения о долженствовании, перестает иметь значение. А бескомпромиссная радикальность мыслителя сводит этическое достоинство к безусловному самопожертвованию во имя идеи или лучшего сознания, с одной стороны, и добровольного принятия на себя смерти путем аскетизма, с другой. Таким образом, учение о добродетели, как учение о воспитании в человеке доброго начала, у Шопенгауэра перестает иметь значение, так как добродетели невозможно обучить или обучиться, она не выводима из эмпирических условий. Вся этика Шопенгауэра — это лишь описание сущности святости, раскрытие внутреннего содержания самопожертвования, с одной стороны, и филистерства эмпирического сознания, с другой, описание последнего при этом необходимо для того, чтобы не позволить эмпирическому сознанию претендовать на лучшее сознание как на результат своей деятельности. Фигура Святого, пребывающего в состоянии абсолютной отрешенности от мира и собственного эмпирического Я, становится ключевой для этики Шопенгауэра, только в этом он видит проявление лучшего сознания.

⁶⁶¹ Там же S. 43.

Эстетическое измерение лучшего сознания мы уже отчасти раскрыли в контексте романтических архетипов художника, который обращен к созерцанию идей и вынужден совершать невозможное, чтобы изобразить идею, которая не может быть выражена в действительности⁶⁶². Гениальность или способность к эстетическому созерцанию также не является постоянным неразрывным состоянием, невозможно быть гениальным в каждое мгновение⁶⁶³, а возможность взирать на вещи вне их отношений по закону достаточного основания составляет сущность гениальности. Но, вновь возвращаясь к упомянутому комментарию к Фихте, который завершается мыслью, что мгновения лучшего сознания не способны принести человеку отстраненный, блаженный взгляд на эмпирический мир, но что последний всегда вторгается в жизнь с болью. Из этого следует, что гений, в отличие от святого, всегда вынужден находиться в состоянии борьбы. Гений, в отличие от святого, не принимает на себя добровольную смерть, он не пребывает вечно в твердой воле, которая выводит его из мира, он находится в промежуточном состоянии, чтобы говорить с эмпирическим миром на языке лучшего, отсюда необходимым образом проистекают его эксцентричность и бесконечные страдания. При этом важно отметить, что категории прекрасного и возвышенного связываются Шопенгауэром не с объектами созерцания, как это было у Канта, но со стимулированием лучшего сознания. Созерцание прекрасного (творений гения) позволяет освободить лучшее сознание⁶⁶⁴. Шопенгауэр утверждает, что освобождение лучшего сознания от субъективных состояний доступно исключительно в эстетическом созерцании, оно не происходит в созерцании априорном. Математическое априорное созерцание отношений чисел и трансцендентальное понимание законов физического мира осуществляется благодаря закону причинности и формам чистой чувственности, в этом случае субъект созерцает не причины и следствия, но их априорные формы, но в

⁶⁶² Там же S. 9-11.

⁶⁶³ Там же S. 187.

⁶⁶⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 290.

эстетическом созерцании всякая априорная форма распадается, хотя и со своими ограничениями (см.3.2.). Любая активность рассудка препятствует возникновению лучшего сознания, поэтому в эстетическом созерцании она упраздняется⁶⁶⁵. Но гений для возможности сообщения своего искусства другому должен обладать не только способностью созерцания, но также живейшим эмпирическим характером, из-за чего его природа становится предельно двойственной, ему недоступен покой святого, а его бытие – своего рода мученичество во благо человечества⁶⁶⁶. Разумеется, терновый ореол мученичества на голове гения появился не без влияния романтизма⁶⁶⁷.

Однако Шопенгауэр не был ни аскетом, ни художником, он оставался философом. Единственное, что сближало его с гением, было подведение философии под понятие искусства. Содержание сознания, будучи освобожденное от форм закона достаточного основания и идей практического разума, описывается философом в понятиях, и таким образом рождается философия, искусство, материалом которого выступают понятия⁶⁶⁸. Согласно Новембре философия является также практикой теоретического уничтожения (*vernichtung*) мира⁶⁶⁹, что сближает философа также и с фигурой святого, то, что последний делает на практике, философ делает в теории, это означает, что философ остается пограничной фигурой между святым и гением.

Важно отметить, что в ранней эстетике Шопенгауэра уже содержались противоречивые друг другу утверждения, а в самой мысли автора значение процесса «творчества» все более вытеснялось значением процесса «созерцание». Несмотря на то, что в комментарии к «Политику» Платона Шопенгауэр подчеркивает, что цель искусства состоит в поиске Божества, а не в поиске

⁶⁶⁵ Там же S. 291.

⁶⁶⁶ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. С. 183.

⁶⁶⁷ Gebhardt C. Schopenhauer und die Romantik. Eine Skizze // Schopenhauer-Jahrbuch. № 10. 1921. S. 46-57.

⁶⁶⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 116-118.

⁶⁶⁹ Novembre A. Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza. Diss. Mainz. 2011. P. 277.

славы⁶⁷⁰, и, как мы уже упоминали, гений обладает сверхчувственной силой проникновения в сущность вещей⁶⁷¹, сам процесс творчества едва ли становился предметом особого рассмотрения в философии Шопенгауэра. В поздней эстетике творчество вообще носило уже репродуктивный характер, а не инновационный. Психология подобного поворота мысли от творческого процесса к процессу конгениального созерцания уже существующего произведения, была предвосхищена Ваккенродером, когда рассказчик истории о композиторе Берглингере сетует, что, пожалуй, лучше бы этому человеку не создавать прекрасное, а только созерцать⁶⁷². В самом деле, на это не так часто обращают внимание, но в своей поздней эстетике Шопенгауэр практически не уделял внимание процессу творчества, но только процессу созерцания, а популярность его эстетической теории среди художников можно объяснить именно тем, что его эстетика создавала образ идеального зрителя, субъекта, который воспринимал искусство в качестве наивысшего проявления духа. Точно также, как Шопенгауэр не хотел принимать на себя роль аскета⁶⁷³, он не смог принять на себя страдальческую судьбу художника. Последнюю, правда, философ нередко стремился оправдать, и обнаружить её характеристики вне вечной борьбы и страдания. В 109 фрагменте Шопенгауэр пишет о том, что занятие искусством является прекраснейшим жребием жизни, так как человек и поглощен эстетическим созерцанием, которое освобождает его, и находится в состоянии постоянного труда и напряжения (для выражения этого созерцания), что позволяет ему забывать тот жалкий мир явлений вокруг самого себя, не замечая его недостатков, и находясь в своего рода иллюзии⁶⁷⁴. В этой интерпретации философа труд и работа выступают своего рода способами

⁶⁷⁰ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 379.

⁶⁷¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. P. 529. 116-118 p. 98 p.

⁶⁷² Вакенродер В. Г. Об искусстве и художниках: Размышления отшельника, любителя изящного. М. 1826. С. 247.

⁶⁷³ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М. Гиперборея. Кучково поле. 2007. С. 353.

⁶⁷⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 76.

забвения бытия, человек забывает, что его деятельность не приводит ни к какому качественному результату (к лучшему сознанию) и действует так, как будто в этом мире скрывается эльдорадо, а не бездонная пустота, что позволяет ему принять собственное положение. Однако философ не может разделить и эту судьбу, ведь Шопенгауэр уже признал, что из эмпирического никогда не выводится лучшее, и философия, как искусство, не может себе позволить этого добровольного обмана. Можно предположить, что именно из этой безысходности и одиночества философа начинает еще сильнее расцветать врожденный пессимизм Шопенгауэра. Философ остается в одиночестве, он не может ни погрузиться в этот мир, ни бежать в другой.

Таким образом, лучшее сознание имеет эстетическое и этическое измерение, для которых соответствует особый опыт времени: кайрос. Акт самопожертвования и создания прекрасного (созерцания прекрасного) не имеют длительности⁶⁷⁵, не могут быть оправданы (то есть утилитарны) для эмпирического сознания. Лучшее сознание полностью вытесняет эмпирическое, между ними невозможно никакого компромисса⁶⁷⁶. Свое наиболее полное выражение кайрос обретает в событии смерти, так как за ним уже не следует никакой эмпирической длительности. Человек, с точки зрения Шопенгауэра, олицетворяет собой вечную борьбу, невозможность обретения единства (эксцентричность)⁶⁷⁷, чье существование представляет собой постоянное событие выбора между лучшим и эмпирическим⁶⁷⁸. Задача философии сводится к тому, что философ должен в понятиях продемонстрировать, с помощью аргументации, основанной на теории познания, сущность дуалистического бытия, но вместе с тем, он должен произвести теоретическое отрицание

⁶⁷⁵ «Сущность всего прекрасного заключается в теоретическом отрицании временности мира, и в утверждении вечности (Affirmation der Ewigen)». Там же S. 26.

⁶⁷⁶ Там же S. 111.

⁶⁷⁷ Там же S. 114.

⁶⁷⁸ Там же S. 99, 11.

эмпирического сознания, философ делает в теории то, что святой делает на практике – очищает лучшее сознание от эмпирического⁶⁷⁹.

3.6. Закат философии лучшего сознания. Основные итоги

В этом заключительном параграфе мы должны рассмотреть причины, по которым философия лучшего сознания была вытеснена философией воли. Для этого нам необходимо также проанализировать и некоторые интерпретации ранней философии А. Шопенгауэра, так как от интерпретации будет зависеть предложенная гипотеза о преодолении философии лучшего сознания или её интеграции в философию воли.

Согласно А Новембре, двойственное отношение к чувственному бытию Шопенгауэра развивается в антитезу между чистым знанием и желанием⁶⁸⁰, и подобная логика действительно может быть подтверждена рядом фрагментов. Так уже в 163 фрагменте желание выступает в качестве препятствия для философствования, наряду с любой другой субъективностью⁶⁸¹. В 187 фрагменте апофатизм Шопенгауэра уже нарушается, так как лучшее сознание мыслится в качестве способности свободного, отвлеченного созерцания эмпирического мира⁶⁸², в то время как апофатический характер лучшего сознания не допускал подобной мысли (см.3.1.), так как лучшее сознание не способно постигнуть эмпирическое. Именно в приведенной логике развивается энтропия дуализма и апофатики философии лучшего сознания. В 191 фрагменте освобождение от желания становится уже условием чистого созерцания, при котором субъект

⁶⁷⁹ Там же S. 149.

⁶⁸⁰ Novembre A. Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza. Diss. Mainz. 2011. S. 278.

⁶⁸¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 93.

⁶⁸² Там же S. 103.

отказывается от воли и тела для того, чтобы выступать непредвзятым наблюдателем трагедии жизни⁶⁸³. В последнем фрагменте также уже фигурирует идея «самопознания воли», императив, требующий от человека в ходе жизни познать собственную волю. Однако эти фрагменты уже свидетельствуют об упадке философии лучшего сознания. Понимание мира в качестве возможности самопознания бытия воли (как *Ursein*), устраняет дуализм лучшего и эмпирического сознания, так как в эмпирическом, даже при помощи чистого созерцания, никогда нельзя было познать лучшее сознание, которое, к тому же, не представляло из себя трагичности и ничтожности, что стало характерным уже только для бытия воли⁶⁸⁴. Нужно сказать, что логический шаг Номебре понятен, он обращается от более знакомого к менее знакомому: от общеизвестного противопоставления чистого субъекта познания и воли к менее известной оппозиции лучшего и эмпирического сознаний. Но подобный подход никак не расширяет наше понимание философии лучшего сознания, так как искажает описанный нами дуализм, сводя его с онтологического уровня на уровень трансцендентальный, ибо разница между волей и чистым познанием исключительно трансцендентальная и связана с ограничениями самого субъекта. В рамках философии лучшего сознания противопоставление желания и знания может рассматриваться в качестве частного положения, но данное положение мы рассмотрим позднее, когда приступим к описанию «аналогий опыта». Более того, в 274 фрагменте, несмотря уже на существенную энтропию дуализма и апофатизма, понятия «желание», «чистый субъект познания» и «лучшее сознание» помещаются Шопенгауэром в единый контекст, в котором последнее не тождественно первому. Освобожденное познание оказывается нетождественным лучшему сознанию, но лишь наиболее приближенным к нему подобием, обещанием блаженства, а не самим блаженством⁶⁸⁵. Поэтому, не смотря на логичность утверждений Номебре и оправданность его гипотезы, сам

⁶⁸³ Там же S. 106.

⁶⁸⁴ Шопенгауэр А. О ничтожестве и горестях жизни // Метафизика половой любви. СПб. Азбука. 2011. С. 5-27.

⁶⁸⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 166-168.

Шопенгауэр всё-таки не сводил понятие «лучшее сознание» к понятию «чистый субъект созерцания», это объясняется не только семантикой самого понятия лучшее сознание (см.2.4; 3.1; 3.2.), но и достаточно поздними фрагментами. С другой стороны, нельзя не согласиться с Новембре, что философию лучшего сознания можно рассматривать как радикальную попытку преодолеть требования критики чистого разума и позитивно мыслить противоположную эмпирическому миру реальность, выражая её термином сознание⁶⁸⁶, из чего исследователь делает вывод, что данная попытка была обречена на неудачу, однако составила существенный теоретический опыт для философа и вдохновила его на имманентную систему воли⁶⁸⁷. Тем не менее, мы должны указать, что сам Шопенгауэр осознавал амбивалентность собственной философии. Философ осознавал трудности, связанные с использованием термина «сознание» по отношению к абсолютно трансцендентной сущности, об этом говорит анализ философом понятия «субъективность»⁶⁸⁸, а также максима, согласно которой к лучшему сознанию можно перейти только с субъективной точки зрения⁶⁸⁹.

Обратимся теперь к интерпретации Ф. Деккера, для которого характерна интеграция терминов философии воли в философию лучшего сознания, что существенно искажает последнюю. Деккер полагает, ссылаясь на 45 фрагмент⁶⁹⁰, что лучшее сознание является лишь трансцендирующей функцией по преодолению временности как таковой. Ввиду нашего раскрытия этической и эстетической стороны лучшего сознания (см. 3.3.) подобная гипотеза выглядит проблематичной. Лучшее сознание действительно связано с преодолением временности, и даже имеет собственную особую форму не-времени, однако оно не является способностью (см. 3.1.; 3.2.). При этом

⁶⁸⁶ Novembre A. Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza. Diss. Mainz. 2011. P. 300.

⁶⁸⁷ Там же.

⁶⁸⁸ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 106, 122, 135-136, 151-154, 172.

⁶⁸⁹ Там же S. 234.

⁶⁹⁰ Там же S. 45.

Деккер использует метафизику воли, для того, чтобы ответить на вопросы, поставленные в рамках философии лучшего сознания, так он называет эмпирическое сознание объективацией воли: «Прежде всего, необходимо учитывать следующее: если лучшее сознание, как достаточно ясно показывают размышления Шопенгауэра, имеет гораздо более высокое достоинство, чем эмпирическое сознание, и если в рамках его концепции все в конечном счете направлено на упразднение эмпирического сознания, то эта концепция должна дать ответ на вопрос, почему вообще существует эмпирическое сознание. Разработанная метафизика воли дает ответ: эмпирическое сознание должно быть понято как объективация воли к жизни»⁶⁹¹. Деккер, в сущности, делает то же самое, что и Шопенгауэр, он упраздняет дуализм, утверждая, что в рамках философии лучшего сознания нельзя ответить на вопрос о его происхождении. Деккер находится, таким образом, на точке зрения второго дрезденского периода, в котором философия Шопенгауэра уже окончательно стала монистической. Подобная точка зрения игнорирует дуалистическую мысль Шопенгауэра, она вынуждена игнорировать значительный пласт текстов геттингенского, берлинского и раннего дрезденского периодов. Попытка постичь лучшее сознание в качестве причины эмпирического или в качестве подлинной сущности эмпирического⁶⁹² неминуемо приводит к упразднению дуализма и искажению этической и эстетической стороны учения о лучшем сознании. Этика лучшего сознания основывалась на том, что она не является высшим выражением эмпирического сознания, не показывает подлинный путь для эмпирического бытия, но принципиально от него отличается и выражается только в преодолении и отрицании эмпирического мира, для которого, в свою очередь, «этическим» выражением выступает идея счастья, а эстетика и вовсе изживает себя в рассудочной поэзии⁶⁹³. При подобной интерпретации

⁶⁹¹ Decker F. Das "bessere Bewußtsein". Zur Funktion eines Begriffes in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 77.1996. S. 78.

⁶⁹² От чего предостерегал сам Шопенгауэр см.: Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. P. 529. 66-68, 76 p.

⁶⁹³ Здесь имеется в виду комедия Л. Тика, на которую ссылался А. Шопенгауэр. Там же S. 43-45.

освобождающая функция эстетического и этического измерений сводится лишь к функции раскрытия эмпирического, а не его преодолению. Но Деккер упорствует в своем подходе⁶⁹⁴ и продолжает осуществлять именно то, от чего предостерегал Шопенгауэр⁶⁹⁵. Исследователь пытается приблизиться к лучшему сознания от эмпирического. Вообще, нужно сказать, что сам ход развития мысли Шопенгауэра, его манускрипты и маргиналии говорят, скорее, что он движется от лучшего к эмпирическому, от некоторого откровения к попытке его выражения в понятиях⁶⁹⁶. Для Шопенгауэра первично само состояние лучшего сознания. Поставленный Деккером вопрос: Каким образом выражает себя лучшее сознание? В каких феноменах она находит свое выражение? – приобретает ответ в перспективе исследования источников философии Шопенгауэра. Ответ был этот для Шопенгауэра очевиден – это был эстетический, религиозный и этический опыт, хотя два последних объединились затем в этический. И Деккер тоже указывал именно на эти проявления лучшего сознания⁶⁹⁷, однако он в недостаточной мере оценивал специфику этического и религиозного опыта раннего Шопенгауэра, он полностью игнорировал дуалистический характер его мысли, поэтому учение о лучшем сознании мыслилось лишь в качестве определенного этапа становления философии воли, а все его положения интерпретировались, исходя из постулатов «Мира как воли и представления». Поэтому у Деккера вообще не возникало вопроса о причинах исчезновения лучшего сознания, так как это учение слишком многим напоминало ему о философии воли.

М. Сигал в своей статье о лучшем сознании⁶⁹⁸ справедливо замечает, что доктрина воли исключила возможность существования вечного и свободного

⁶⁹⁴ Decker F. Das "bessere Bewußtsein". Zur Funktion eines Begriffes in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 77.1996. S. 74.

⁶⁹⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 66-68.

⁶⁹⁶ Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewusstseins. // Schopenhauer-Jahrbuch. №10. 1921. S. 3-45.

⁶⁹⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 151.

⁶⁹⁸ Segala M. The path to redemption between better consciousness and metaphysics of will // Schopenhauer-Jahrbuch. 2017. № 98. P. 71-101.

мира, с которым соотносилось понятие лучшего сознания⁶⁹⁹, при этом автор обращает внимание на всё более возрастающую в 1813-1814 гг. функцию понятия воли. В самом деле, Шопенгауэр сильно постарался, чтобы лучшее сознание удалилось в область непознаваемого (см.3.1.), к тому же лучшее сознание не могло рассматриваться в качестве познавательной способности (см.3.1.; 3.3.), лучшее сознание представляло собой, согласно Сигал, творческую и моральную деятельность⁷⁰⁰, к тому же имеющую непостижимый характер (см.3.1.). Именно, в связи с этим, согласно Сигал, в связи с невозможностью объяснения лучшего сознания в совокупности с необходимостью описания его деятельности привели к актуализации понятия «воля». Согласно фрагменту № 56 ни фантазия, ни разум не могут объяснить лучшее сознание, при этом единственной способностью, которая хоть как-то отсылает к лучшему сознанию, выступает воля⁷⁰¹, так как именно она является условием для вступления в область свободы. В ранней философии Шопенгауэра воление — это способность, с помощью которой человек может свободно определять себя как лучшее или эмпирическое сознание⁷⁰². Воля позволяет человеку совершить переход от эмпирического к лучшему «из царства тьмы в царство света»⁷⁰³. А. Новебре также полагает, что Шопенгауэр хотел рассмотреть волю как переход от эмпирического сознания к более совершенному, однако воля затем вытеснила из философии Шопенгауэра элементы, которые должна была соединять⁷⁰⁴. К тому же, как замечает Сигал, главное преимущество воли заключалось в том, что каждый человек испытывал ее действие на себе, знал самого себя в качестве желающего субъекта, непосредственный опыт мог стать ключом к лучшему

⁶⁹⁹ При этом автор полагает, что подобный «переворот» концепции Шопенгауэра связан с нарастанием пессимистического настроения и разрыве с матерью. Там же Р. 91.

⁷⁰⁰ Там же Р. 80 с.

⁷⁰¹ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 31.

⁷⁰² Там же S. 56.

⁷⁰³ Там же S. 53. См. также: «Что можно пожелать? - Вид на закат солнца из темницы, как из дворца: вот что нужно желать, и ничего больше. - Кто может это получить? - Все. - Кто предпочел бы? -Каждый. – Кто бы это возжелал (wollen)?». Там же S. 70.

⁷⁰⁴ Novembre A. Die Dissertation 1813 als Einleitung zu einer geplanten grosseren Schrift über das bessere Bewusstsein. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 97. 2016. S. 133-146.

сознанию, которое от понимания ускользало⁷⁰⁵. Теперь воля могла также претендовать на роль вещи в себе. Это и стало одним из шагов отступления перед метафизикой лучшего сознания. Шопенгауэр, фактически, был вынужден вернуться к урокам, усвоенным у Фихте. По его убеждению, мы не способны познавать самих себя, объяснять самих себя в качестве познающего субъекта, так как, будучи представляющими, не можем сами сделаться представлением. Выход к познанию самого себя для Шопенгауэра стал очевиден благодаря Фихте – я познаю самого себя в качестве желающего, а не представляющего⁷⁰⁶. Но вместе с тем, познание самого себя – есть познание вещи в себе – того, что не является представлением⁷⁰⁷. Лучшее сознание теперь должно было находиться не только за пределами эмпирического, но также не могло быть отождествлено с вещью в себе, понятие, которое вновь возвращалось в философию Шопенгауэра (см.3.2.).

Таким образом, именно в подобной перспективе происходит энтропия философии лучшего сознания. Дуализм упраздняется, так как его функции берут на себя понятия «чистого субъекта познания» и «субъекта желания» (ср. с 3.2.), за счет чего происходит обесценивание временного сознания и нарастание пессимистических настроений, возрастающая непознаваемость лучшего сознания, в конце концов, приводит к актуализации воли и дихотомии лучшей и эмпирической воли⁷⁰⁸. При этом Шопенгауэр всё еще пытается сохранить первоначальную дуалистическую интенцию, утверждая, что лучшая воля вытесняет эмпирическую⁷⁰⁹, однако он не замечает, как монизм воли постепенно вытесняет дуализм лучшего сознания. В 194 фрагменте страдание, порочность будто бы становятся едва ли не единственными атрибутами эмпирического

⁷⁰⁵ Koßler, M. *Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character Schopenhauer // Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value.* Ed. by Alex Naill and Christopher Janaway. Wiley-Blackwell. 2009. P. 80.

⁷⁰⁶ Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818).* Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 348.

⁷⁰⁷ Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818).* Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 96.

⁷⁰⁸ Там же S. 90-91.

⁷⁰⁹ Там же S. 135-137.

сознания⁷¹⁰. В 229 фрагменте цель и сущность жизни заключаются теперь в необходимости познания собственной злой воли⁷¹¹, но значимо здесь то, что это познание теперь остается имманентным эмпирическому сознанию (см.3.2.). Анализ 234 фрагмента демонстрирует, как Шопенгауэр пытается все еще сохранять свой прежний дуализм, но его мысль все же движется в сторону монизма. Вместе с тем, Шопенгауэр пытается интегрировать Волю в метафизику лучшего сознания и утверждает, что двойственности сознания соответствует двойственность воли, которая также существует в логике дуализма – невозможно проявление одной воли, которая бы сразу же не уничтожала своим проявлением другой. Даже само выражение «двойственность сознания» теперь уже размывает дуализм, а не укрепляет его, ибо перед нами две стороны одного и того же, а именно субъекта, пребывающего либо всецело в чувственности, либо в лучшем измерении. Тем не менее, разработанная диссертация вынуждает Шопенгауэра утверждать, что чувственная сторона сознания является лишь представлениями субъекта, упраздняя которую, мы не упраздняем самого субъекта, следовательно, чувственное бытие не обладает самостоятельностью. Лучшее сознание в этом контексте представляет собой некоторое подобие остатка после упразднения чувственного содержания, а затем упразднения «идейного» содержания, после чего остается «вечной покой и невозмутимое блаженство, духовное солнце Платона»⁷¹². Но уже в 240 фрагменте сделан решительный шаг в сторону монизма, в этом фрагменте даже чистый субъект познания (понятие, которое забирает у лучшего сознания сотериологические характеристики эстетического опыта) становится всего лишь модификацией познающего субъекта. Кроме того, каждый непосредственный объект познания становится также объектом воли, а материальный мир – видимостью воли. В связи с чем Шопенгауэр делает вывод, что каждый объект является выражением воли. Здесь, в сущности, начинается натурфилософия воли, которая составит содержание

⁷¹⁰ Там же S. 107-108.

⁷¹¹ Там же S. 133.

⁷¹² Там же S. 134-137.

второй книги «Мира как воли и представления»⁷¹³. Лучшее сознание, как и лучшая воля, вообще перестают здесь фигурировать. В следующем фрагменте мы вновь сталкиваемся с противоречивыми мотивами – попытками сохранить и устранить дуализм одновременно⁷¹⁴, эмпирическое становится видимой стороной интеллигибельного характера, акт воли составляет подлинное содержание его, раскрываясь в рамках эмпирического мира⁷¹⁵. Однако Шопенгауэр ссылается здесь на свое сочинение, написанное в Веймаере⁷¹⁶, благодаря этой ссылке мы, к слову, можем установить, что фрагмент о хитрости как сверхчувственной способности относится именно к разработке этого утерянного сочинения⁷¹⁷. Так вот, теперь Шопенгауэр называет хитростью интеллектуальный характер «совершенно необычную объективацию», составляющую суть гениальности. При этом, данный фрагмент допускает двойную трактовку, должны ли мы интерпретировать интеллектуальный характер, исходя из контекста предыдущего абзаца как объективацию воли, пусть и необычайную (*ungewöhnliche Objektivität*), или следует в большей степени обратиться к ссылке, которую дает Шопенгауэр на понятие хитрости (*der Kniff*), узнав в этом определении проявление сверхчувственной способности.

В 274 фрагменте термин лучшее сознание остается, но все больше отчуждается в область молчания, он остается, фактически, за пределами натурфилософии воли, которая теперь встает уже в свой полный рост. Цель жизни – познание воли, которая становится для себя объектом, благодаря чему открывается перспектива её перемены и возможность спасения⁷¹⁸. Вновь актуализируемая оппозиция между субъектом познания и субъектом желания

⁷¹³ Dürr T. Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik // Schopenhauer Jahrbuch. № 84. 2003. S. 91-121.

⁷¹⁴ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 142.

⁷¹⁵ Данное определение полностью соответствует формулировке Фриза: Kozler M. Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 76. 1995. S. 196.

⁷¹⁶ По-видимому, речь идет об утерянном сочинении Шопенгауэра о ступенях в искусстве

⁷¹⁷ «Хитрость – это сверхчеловеческая частица в человеке». Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 98-99.

⁷¹⁸ Там же S. 166-168.

вытесняет лучшее сознание в область блаженства: «Отсюда происходит и наше блаженное состояние, в минуты, когда мы оказываемся чистым субъектом познания, но хотя это еще не само блаженство, не лучшее сознание, но это условие, путь к нему, обещание его»⁷¹⁹. Обещание спасения, возможность обращения воли говорит нам об упразднении эмпирического сознания как самостоятельного бытия, ибо его бытие называется Шопенгауэром не иначе как «адам». Временное бытие теперь нечто, что даже воля стремится преодолеть через собственное познание – здесь нанесен очередной удар по дуализму. Наконец, в 278 фрагменте обнаруживается уже полный переход к монизму. Воля впервые называется «великой» в рамках онтологической или натурфилософской категории⁷²⁰. Мир становится видимостью воли, через которую она познает саму себя, через это познание воля обращает к отрицанию самой себя, ибо в жизни познает она лишь собственное уничтожение. У Шопенгауэра нет сомнений, что при достигнутом самопознании воли, она необходимым образом обратится к самоотрицанию, воля к ничто оказывается подлинным волением великой воли, так как воля к жизни противоречит самой себе. Таким образом, в мире остается только воля. Аскетизм, все необъяснимые доселе в рамках эмпирического сознания акты самопожертвования, теперь объясняются исходя из понятия отрицание воли, которое принадлежит не индивиду или лучшему сознанию, но к самой воле в рамках ее самоотрицания при достигнутом самопознании, лучшее сознание теперь изгнано и из этической перспективы.

В этом неистовом отрицании чувственного бытия и самой жизни, воли к жизни, в невероятно возросшем пессимизме Шопенгауэра, который теперь всецело обращен к ничто, к небытию, к нирване, а не высшему таинственному блаженству лучшего сознания, узнаются мотивы рассуждений автора о безумии⁷²¹. Шопенгауэра, который уже перешел к философии воли, отказавшись от дуализма и презревший гнусный, временный мир, можно сравнить с

⁷¹⁹ Там же.

⁷²⁰ Там же S. 169-170.

⁷²¹ Там же S. 209.

безумцем, характер которого Шопенгауэр описывал в лекциях Фихте⁷²². Жажда Шопенгауэра к священному, к вечному даровала автору тот род безумия, в котором он более не находится в мире как представлении. Цельного непротиворечивого и самодостаточно восприятия временного сознания для него больше не существует. Континуум представления разорван для него, подобно разорванному платью. Этому человеку, духом, находящимся уже в лучшем сознании, все эмпирическое представляется только в качестве боли, страдания или, в лучшем случае, борьбы или состязания. Он находится именно в той ситуации непонимания по отношению к эмпирическому, которую он сам описывал в рамках лучшего сознания⁷²³. Он сам стал лучшим субъектом, но не гением, свободно взирающим на эмпирическое и изображающим вечные образы ононого, но безумцем, проповедующим всем окружающим страдание, аскезу, необходимость одиночества и вменяющего всем долг смерти перед жизнью, который они должны вернуть как можно скорей. Молодой Шопенгауэр обрел освобождение, но в эмпирическом мире он превратился в безумного проповедника, а воля к ничто стала для него единственным выходом и способом выражения своего романтического вожделения абсолютного блаженства⁷²⁴.

Установка Шопенгауэра на познание сущности вещи в противоположность познанию отношений вещей в рамках закона достаточного основания должна была также найти теоретическое отражение в его философском учении. При этом очевидно, что лучшее сознание не могло выступать в качестве сущности эмпирических феноменов. То есть Шопенгауэр в рамках философского объяснения действительности должен был остаться в пределах эмпирического сознания, но одновременно за пределами основной его формы – распада на субъект и объект, то есть формы закона достаточного основания. При этом

⁷²² Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band II. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. S. 14.

⁷²³ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбад Интерэктив. 2014. С. 209.

⁷²⁴ Подобные установки философии А. Шопенгауэра стали основным вдохновляющим мотивом для Ф. Майнлендера. См. Gebhard R. Ein Jünger Schopenhauers: Philipp Mainländer // Schopenhauer Jahrbuch. № 18. 1931. S. 220-229.

должна была быть сохранена первоначальная установка на освобождение от эмпирического сознания. Таким образом, Шопенгауэр сформулировал требование исходить из субъекта, так как именно субъект является той точкой, в которой объединяются все части эмпирического познания, все четыре класса представлений. Шопенгауэр ищет в субъекте не только принцип объяснения мира, но и возможность перехода к лучшему сознанию: «Так как, наконец, переход к лучшему сознанию уничтожает не один класс объектов, а все, то этот переход лучше всего совершать с той точки, которая у всех классов объектов общая, т.е. от субъекта»⁷²⁵. Уже в следующем фрагменте Шопенгауэра сетует, что послекантовская философия надеялась обнаружить закон или сущность, из которой она могла бы вывести философию⁷²⁶, при этом Шопенгауэр описывает два основных подхода. Первый подход пытается построить систему, исходя из достаточного основания познания, а второй – закона достаточного основания становления. В этом фрагменте мы вновь обнаруживаем намерение Шопенгауэра отказаться от попыток поиска ключевого объяснения явлений на пути закона достаточного основания. В субъекте необходимо обнаружить нечто свободное от форм закона. Одну из ключевых характеристик субъекта Шопенгауэр обнаружил у Фихте (см.1.3.), субъект имеет две стороны – познающую и желающую. Отнюдь не случайно в 287 фрагменте тело становится точкой объединения ограниченности критицизма и натурфилософии: «Потому что в моем теле обе стороны мира совершенно едины, ведь хотя оно, с одной стороны, в качестве объекта для субъекта и впрямь является лишь моим представлением, но, с другой стороны, оно всё же едино с моей волей, есть сама эта воля в своей объектности, видимости; я и сам, в зависимости от того, как я рассматриваю себя, есть нечто кроме той самой воли, следовательно, того самого тела, и являюсь вечным субъектом познания».⁷²⁷ Можно сделать вывод,

⁷²⁵ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 135-137.

⁷²⁶ Там же S. 138.

⁷²⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 170. (Перевод А.С. Саттар).

что рассмотренные утверждения Шопенгауэра о том, что каждый объект является выражением воли⁷²⁸, являются выводом из тождества тела и воли⁷²⁹, ведь тело – это всего лишь видимость воли⁷³⁰. То есть все внешние объекты начинают пониматься, исходя из аналогии тела и воли, в каждом объекте теперь усматривается та же самая воля, что и в теле субъекта. Отсюда объясняется и возросшая степень философского пессимизма, ведь тело, согласно Шопенгауэру, эта и воплощенная греховность⁷³¹. Таким образом, перед нами оказывается философская аналогия, которая выступает регулятивным способом познания явлений. Можно сказать, что аналогия воли выступила в системе Шопенгауэра подобно аналогии опыта Канта, то есть, в сущности, была продолжением учением об эмпирическом сознании. Согласно Канту общее основоположение аналогий заключается в том, что все явления а priori подчинены правилам определения из отношений друг к другу⁷³²: «В философии аналогия есть равенство двух не количественных, а качественных отношений, в котором я по трем данным членам могу познать и a priori вывести отношение к четвертому члену, а не самый этот четвертый член; однако у меня есть правило, по которому могу искать его в опыте, и признак, по которому могу найти его в нем. Следовательно, аналогия опыта будет лишь правилом, согласно которому единство опыта должно возникнуть из восприятий и которое как основоположение должно иметь для предметов (явлений) не конститутивную, а регулятивную значимость»⁷³³. Известно, что аналогии являются частью трансцендентальной аналитики, и потому имеют силу только как принципы эмпирического применения рассудка, а не трансцендентального. Таким образом, аналогия воли Шопенгауэра становится ключом к познанию внутренней сущности явлений за пределами закона достаточного основания⁷³⁴, но, тем не

⁷²⁸ Там же S. 140, 167, 169.

⁷²⁹ Там же S. 106.

⁷³⁰ Там же S. 143-146.

⁷³¹ Там же S. 103-104.

⁷³² Кант И. Сочинения = Werke: на немецком и русском языках М. Наука. 2006. С. 150.

⁷³³ Там же С. 150-151.

⁷³⁴ Ср. с Кант Им. Соч. в 6 т.т.4. М. Мысль. 1966. С. 181.: «Когда я говорю: мы вынуждены смотреть на мир так, как если бы он был творением некоего высшего разума и высшей воли, я действительно говорю только

менее, находится в границах эмпирического сознания⁷³⁵. Эти рассуждения Шопенгауэра вовсе не составляют абсолютную необходимость в гипостазировании воли как метафизической первосущности бытия или вещи в себе. Воля оказывается единственным легитимным способом познания явлений, который может стать основным принципом натурфилософии автора, при этом сохраняется перспектива спасения в лучшем сознании. Именно это обстоятельство позволило А. Новембре⁷³⁶ утверждать, что молодой Шопенгауэр, по крайней мере до своего главного труда, придерживался философии лучшего сознания и понимал волю прежде всего в строгом смысле трансцендентального идеализма, то есть не как субстанциональную сущность. Уже рассмотренное нами утверждение, относящиеся к раннему дрезденскому периоду: "Мир, как вещь в себе, есть великая воля"⁷³⁷, - действительно часто цитируется как первое свидетельство "единоличного господства творящей мир воли"⁷³⁸. Однако, нельзя не согласиться с Новембре, что, учитывая богатый контекст использования понятия лучшего сознания в этот период, нужно признать, что подобная формулировка не должна интерпретироваться буквально, но, скорее, как аналогия⁷³⁹.

Таким образом, мы видим, что с одной стороны функции понятия лучшее сознание передаются понятиям «отрицание воли» и «субъекту чистого познания». С другой стороны, воля становится основным принципом натурфилософии Шопенгауэра, при этом воля остается лишь регулятивным объяснительным принципом, но не путем к лучшему сознанию, о котором

следующее: так же как часы относятся к мастеру, корабль – к строителю, правление – к властителю, так чувственно воспринимаемый мир (или все то, что составляет основу всей совокупности явлений) относится к неизвестному, которое я хотя и познаю таким, каково оно есть само по себе, но познаю таким, каково оно для меня, а именно по отношению к миру, часть которого я составляю. Такое познание есть познание по аналогии, что не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходства двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно несходными вещами».

⁷³⁵ Сам Шопенгауэр до конца в своей жизни колебался в этом положении, но в конце концов признал, что воля не тождественна вещи в себе.

⁷³⁶ Novembre A. Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza. Diss. Mainz. 2011. P. 458.

⁷³⁷ Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Frühe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. München. 1985. S. 169.

⁷³⁸ Там же.

⁷³⁹ Kamata Y. Die Kant-Rezeption des jungen Schopenhauer in Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde // Schopenhauers Wissenschaftstheorie. Würzburg. Königshausen und Neumann. 2015. S. 45-58.

Шопенгауэр перестает теперь говорить и будто бы даже умалчивает о нем. Согласно нашей гипотезе, это связано с возросшей степенью апофатизма и дуализма, который в итоге упразднил самого себя, когда степень выражения и познания лучшего сознания стала невыносимо высокой для эмпирического. А отказ Шопенгауэра от религиозной риторики и вовсе лишил его возможности характеризовать лучшее сознание какими-либо эпитетами. К тому же, в рамках теории идей всё больше намечалась тенденция к тому, что идеи станут объективациями воли. В самом деле, уже в философии лучшего сознания идея становится всего лишь объектом, а не самым лучшим сознанием (см. 3.2), таким образом эстетический опыт становился не опытом запредельного, а лишь увеличенной степенью опыта эмпирического или особой его формой, но формой эмпирического сознания. Подобная метаморфоза произошла и в этике, ибо необъяснимость самопожертвования и преодоления природного эгоизма в актах мужества и жертвенности могла теперь объясняться, исходя из понятия отрицания воли, то есть воли, которая обратилась против самой себя. Однако данная проблематика требует отдельного исследования, которое бы прояснило, во-первых, почему Шопенгауэр отказался от религиозной риторики, во-вторых, каким именно образом эстетическая и этическая части учения Шопенгауэра «спускаются» в область эмпирического сознания и перестают быть частью лучшего сознания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По итогам работы можно сделать вывод, что концепция лучшего сознания не являлась аморфной философской интуицией Шопенгауэра, которой автор обозначал любые непроясненные для себя философские вопросы, пока не отказался от нее в рамках системы мировой воли. Гносеологические, этические и эстетические характеристики бинарной оппозиции лучшего и эмпирического сознаний приобрели свое систематическое развитие и аргументацию, основанную на теории познания. Философия лучшего сознания — это учение онтологического дуализма, в котором эстетический и этический опыт наделяются сверхчувственными характеристиками. Общий генезис учения о лучшем сознании в большей степени заключается в прояснении и выражении в разных терминах экзистенциального переживания двойственности мира, в котором человек выступает единственным носителем этой двойственности, находясь в промежуточном состоянии между филистером, с одной стороны, и гением/аскетом с другой. Учение о Лучшем сознании в этом смысле остается на всем протяжении своего существования неизменным, но обрастает философской проблематикой, формирующейся в процессе полемики Шопенгауэра со своими современниками. Вместе с тем, тематизация философии лучшего сознания в терминах немецкого идеализма в конечном итоге привела к генезису философии воли, принципы которой больше соответствовали тематическому полю трансцендентальной мысли, упраздняющей мистические настроения и онтологию. Таким образом, философия лучшего сознания, которая включает в себя не только лучшее сознание, но и временное сознание, столкнулась с рядом методологических проблем и претерпевала определенные изменения вплоть до интеграции в Философию воли. В общем виде, философия лучшего сознания представляет собой учение о двух независимых друг от друга мирах, в котором лучший мир проводит «интервенции» в мир эмпирический, а последний нередко

может выступать в качестве «искушения» для первого, при этом эмпирический мир обладает собственными основаниями своего существования и не находится в зависимости от лучшего, не является его уменьшенной степенью.

В художественных произведениях некоторых романтиков отразилось дуалистическое мировоззрение Шопенгауэра. Не только в образах, но и в поэтическом языке, который смог зафиксировать для Шопенгауэра переживание ограниченности существования, трагедию мира. Афористичность Шопенгауэра покоится не только на его особом даровании, но и на стремлении схватить поэтической речью «идею» в платоновском смысле, прорваться к онтологически значимой сущности, что также объясняет обилие ссылок и цитат художественной литературы: каждое переживание должно быть явлено в своей идеальной форме, и помимо понятийного содержания быть также и переживанием, то есть иметь внутреннее содержание. Лучшее сознание сообщается читателю через поэтические образы. С другой стороны, философию Шопенгауэра можно назвать уникальным калейдоскопическим образом духовного движения романтизма. В его философии была зафиксирована радикальная установка романтизма по преодолению действительности. Логика лучшего сознания может описать трагическую судьбу романтического героя или автора, вынужденного встречать смерть в борьбе с действительностью или страдать от безумия: Смерть и безумие выступают результатом глубокой непримиримости между лучшим и эмпирическим сознанием, союз между которыми невозможен ни в одной точке. Лучшее сознание обретает свое полное воплощение только во вневременных формах, в то время как эмпирическое сознание существует исключительно во времени. Поэтому смерть может выступать в качестве апофеоза экзальтированного мгновения художника, которая завершает его полноту в лучшем сознании, разрушая при этом эмпирическое сознание. Согласно Шопенгауэру, так как лучшее сознание не является причиной эмпирического, а его проявление связано с процессами «вытеснения», то приближаясь к нему в эстетическом и этическом опыте субъект саморазрушается (*Selbststörung*), в противном случае, человек вынужден

пребывать в состоянии вечной борьбы. Впервые с проблемным полем трансцендентальной философии и истории философии в целом Шопенгауэр познакомился на лекциях Г.Э. Шульце, который оказал на юного философа значительное влияние, от которого тот усвоил основную парадигму современной ему философии, центр которой составляло картезианство. Его взгляд на Канта и эпигонов во многом был обусловлен именно подходом учителя. Шульце обозначил для Шопенгауэра основных философских персоналий, к которым устремилась мысль Шопенгауэра, а также предельные вопросы современной философии, осмысление которых повлияло на генезис и становление Шопенгауэра как философа. Теоретическое оформление романтического переживания Шопенгауэра связано прежде всего с влиянием И. Фихте и Ф. Шеллинга, а также Канта, основные положения философии которого Шопенгауэр усвоил на лекциях Шульце. Столь пристальное внимание к ним, по-видимому, объясняется их попытками преодоления кантовского скептицизма. В полемике и рецепции основных философских понятий мыслителей содержательно оформилась терминология Шопенгауэра. Выбор понятия лучшее сознание для обозначения «единственного великого утешения в нашей жизни» связан с терминологией Фихте из его лекции о фактах сознания, хотя и имеет принципиально другое содержание. Содержание понятия лучшего сознания наполнялось за счет интерпретации понятий: высшее сознание, абсолютная сосредоточенность, вспышка очевидности, интеллектуальное созерцание, абсолют, воля. При этом Шопенгауэр осознал все коллизии, связанные с обозначением метафизической сущности с помощью субъективного термина сознание, однако всё же сохранял этот термин, по-видимому, пытаясь сделать акцент на психологическую составляющую опыта лучшего сознания. С другой стороны, Шопенгауэр не был удовлетворен методом своих предшественников, в связи с чем для него актуальной стала задача по разработке новой теории познания, в большей степени соответствующей специфике онтологического дуализма. Благодаря этим мыслителям дуализм Шопенгауэра был окончательно интегрирован в проблемное поле трансцендентальное

философии, а в полемике сформулированы основные задачи философии автора, которая должна была на языке трансцендентализма обосновать мистический дуализм (задача по своему замыслу невыполнимая).

Таким образом, ранняя философия развивается в двух направлениях, в соответствии с мистическим дуализмом. С одной стороны, это эмпирическое сознание, подход к которому Шопенгауэр начинает через анализ категории причинности, имея целью ограничение не только сферы познания, но и ограничение самого эмпирического субъекта, не способного выйти за собственные пределы не только в гносеологическом смысле, но и в этико-эстетическом. С другой стороны, это лучшее сознание. При этом, что касается последнего, Шопенгауэра волнует не столько способ познания сверхчувственного, так как оно по определению не познаваемо, сколько возможность его достижения, становления самим сверхчувственным, что объясняет предельное внимание Шопенгауэра к аскетическим практикам, сфере этических поступков, процессу творчества и эстетического созерцания. При этом сама философия лучшего сознания включает в себя обе эти стороны в качестве философской доктрины, которая начинает применяться Шопенгауэром все чаще с целью критики, уточнения или радикализации философской мысли своих учителей или оппонентов. Даже замысел диссертации Шопенгауэра был связан с философией лучшего сознания: произведение должно было продемонстрировать границы эмпирического познания для того, чтобы в дальнейшем продемонстрировать возможности достижения сверхчувственного в проекциях эстетического и этического опыта. Даже замысел первой философской системы возникает из стремления разрешить загадку, в каких отношениях лучшее сознание находится к эмпирическому, и как можно обосновать независимость лучшего от эмпирического и наоборот. Реконструкция учения об эмпирическом сознании, которое включает в себя диссертацию Шопенгауэра, существенно обогащается за счет анализа эмпирической реальности, которое занимает существенное место в дневниках Шопенгауэра и является составной частью эмпирического сознания. Временное

сознание исключает возможность существования вечного, незыблемого, прекрасного и доброго, однако и не является самодостаточным и вынуждено, в своих границах (то есть исторически), гипостазировать для себя сущности, позволяющие смириться с эмпирической реальностью (Бог, бессмертие, потерянный рай, прогресс, блаженное будущее). Шопенгауэр же видит свою задачу в том, чтобы продемонстрировать нелегитимность подобных устремлений эмпирического сознания, оставив его в своей ограниченности. Ограниченность эмпирического проясняется лишь на высокой степени рефлексии, которую предлагает философия, однако в обыденной перспективе эмпирическое сознание самодостаточно в себе самом и потому, не разрушая себя, не может себя преодолеть на пути к лучшему сознанию.

Непознаваемость лучшего сознания объясняется не только строгостью трансцендентального учения о границах познания, оно трансцендентно по своей природе и имеет онтологический статус, не являясь частью трансцендентальной аналитики, не выступая в качестве вещи в себе. Шопенгауэр никогда не позволял себе отождествлять вещь в себе и лучшее сознание. Апофатика автора также приобретает характер онтологического дуализма, лучшее сознание не является условным «остатком» после упразднения эмпирического, не является оно также и высшим выражением эмпирического, его идеальным прообразом, поэтому Шопенгауэр вынужден констатировать, что лучшему сознанию недоступно понимание эмпирического, что превращает гения и аскета в маргинальных фигур, над которыми эмпирическое сознание либо надсмехается, либо нарекает безумством. То же относится к подлинным этическим поступкам (например, актам самопожертвования), которые остаются для рассудка принципиально необъяснимыми. Лучшее сознание можно определить положительно как бытие вне рассудка, разума и чувственности, вне распада на субъект и объект. При этом данное бытие не может мыслиться «исторически», с той точки зрения, что оно не является началом бытия эмпирического (Ursein). При этом проявления лучшего сознания связаны с вытеснением, прекращением, прерыванием эмпирического сознания. Опыт лучшего сознания представляет собой особый

опыт времени, противопоставленной линейной перспективе хронологического времени, и потому может быть выражен через понятие «кайрос». Лучшее сознание раскрывается в мгновении, в этом выражается вневременность лучшего сознания, поэтому ближайшей его геометрической аналогией является разорванная линия. Абсолютное прерывание времени достигается только в акте смерти, который завершает собой полноту мгновения. Смерть является закрытием этического акта самопожертвования или добровольного отрицания мира путем голодной и аскетической гибели. Хотя смерть может также венчать и акт создания подлинного произведения искусства, как в случае с вымышленным композитором И. Берглингером, для эстетического измерения лучшего сознания в большей степени характерно безумие, которое становится результатом бесконечной борьбы с действительностью, от которой не может отказаться художник, призванием которого выступает приведение лучшего сознания в эмпирический мир, что является по своей сути невыполнимой задачей.

Переход лучшего сознания в термины метафизики воли связан с постепенным преобразованием дуализма в монизм, а также со всё большим вытеснением лучшего сознания в область непознаваемого с передачей его функций эмпирическому сознанию в границах понятий «чистый субъект познания» и «отрицание воли», при этом переход от дуализма к монизму осуществляется через дуализм трансцендентальный. Теория идей и объяснительная привлекательность понятия «интеллектуальный характер» позволили в значительной степени упразднить дуалистическую дистанцию между реальным и действительным бытием. Тем не менее, нельзя согласиться с интерпретацией, согласно которой вся философия лучшего сознания переходит в понятия «отрицание воли» и «субъект чистого созерцания». Хотя нельзя и отрицать влияние лучшего сознания на формирование приведенных понятий философии воли, данные понятия вовсе не исключали на этапе своего возникновения ни онтологического дуализма, ни самого термина лучшее сознание. Однако всё более подробной анализ эмпирического сознания и

феномена воли всё больше вытеснял лучшее сознание в область непознаваемого и невыразимого. Поэтому продуктивной точкой зрения видится здесь гипотеза, согласно которой воля мыслится как аналогия опыта, единственный легитимный способ познания внутреннего существа явлений эмпирического мира, однако не имеющий отношения к бытию лучшего сознания. Значительный объем философского материала ранних размышлений автора составил содержание первой, третьей и четвертой книг «Мира как воли и представления», даже в названии четвертой книги «Утверждение и отрицание воли к жизни при достигнутом самопознании» сохраняет рудиментарный дуализм, тогда как в самом размышлении не будет ни слова об утверждении воли к жизни, но лишь проповедь необходимости отрицания, от которой нет никакого спасения, ибо изначальная мировая сущность воли обращена против себя, утверждение воли к жизни это один из элементов эмпирического сознания, которое Шопенгауэр не смог полноценно интегрировать в философию воли, не придав ему значимого описания.

Таким образом, оформляется дальнейшая перспектива исследования, которая бы исходила из уникального теоретического опыта философии лучшего сознания и обратилась к первому изданию «Мира как воли и представления» с тем, чтобы проанализировать специфику этого учения в новом свете. Тем более в свете того, что современные работы по философии Шопенгауэра продемонстрировали продуктивность обращения к первому изданию диссертации «О четвероюм корне закона достаточного основания», что кардинальным образом изменило восприятие этого произведения. К тому же, нельзя не отметить, что ограничение материала представленного исследования не позволило включить в работу подробное рассмотрение генезиса понятия воли, которое может стать содержанием отдельного историко-философского труда. Завершение философии лучшего сознания – это вместе с тем и начало философии воли, в данной работе не была представлена перспектива расцвета философии воли, поэтому влияние на Шопенгауэра мистической и неоплатонической по своему содержанию доктрины «Упанишад» не

рассматривалось, хотя именно с этим влиянием можно связать один из решающих шагов по преодолению и отказу от термина лучшее сознание. В рамках этой работы христианские эпитеты лучшего сознания, религиозная риторика раннего Шопенгауэра, его цитирование комментариев Лютера и Августина, не получили должного истолкования. Дальнейшие исследования могли бы прояснить эту область.

Список используемой литературы

1. Андреева И. С. Гулыга А. В. Шопенгауэр: жизнь и деятельность. М. Молодая гвардия. 2019. 364 с.
2. Аристотель. Никомахова этика. СПб. Азбука-Аттикус. 2022. 443 с.
3. Барковский П.В. Феномены понимания. Контуры современной герменевтической философии. Минск. Экономпресс. 2008. 176 с.
4. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. Ленинград. Художественная литература. 1973. 469 с.
5. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М. «Канон+» РООИ. «Реабилитация». 2011. 144 с.
6. Быховский Б. Э. Шопенгауэр. М. Мысль. 1975. 206 с.
7. Вайнштейн О. Язык романтической мысли. М. Российский государственный гуманитарный университет. 1994. 80 с.
8. Вакенродер В. Г. Об искусстве и художниках: Размышления отшельника, любителя изящного. М. 1826. 150 с.
9. Ватсон Э.А. А. Шопенгауэр. Его жизнь и научная деятельность. СПб. 1891. 94 с.
10. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М. Гиперборея. Кучково поле. 2007. 353 с.
11. Виндельбанд В. Прелюдии: философские статьи и речи. М. Гиперборея. 2007. 399 с.
12. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. М. Прогресс. 1988. 699 с.
13. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М. Республика. 1997. 495 с.

14. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М. Наука. 1990. 167 с.
15. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М. Наука. 1990. 127 с.
16. Гёльдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма. М. Наука. 1988. 717 с.
17. Герменевтика и деконструкция. СПб. БСК. 1999. 256 с.
18. Гете И.В. Фауст. М. Правда. 1975. 480 с.
19. Головин А.А. Философия как истолкование. Герменевтика А. Шопенгауэра // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 23. № 1. 2022. С. 39-45.
20. Грузенберг С. Артур Шопенгауэр: личность, мышление и миропонимание: критика нравственной философии Шопенгауэра. СПб. 1912. 238 с.
21. Грякалов А.А. Неопределенность и событие. Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2014. № 2. С. 12-21.
22. Грякалов А.А. Ночное при свете дня: к герменевтике субъективности // Архетип ночи в мировой культуре. СПб. ЛГУ им. А. С Пушкина. 2019. С. 215-225.
23. Грякалов А.А. Поэтическая герменевтика времени (О поэзии Дмитрия Ивашинцова) // EINA: Философия. Религия. Культура. 2020. Т. 9. № 1 (17). С. 137-167.
24. Гучинская Н. О. Hermeneutica in puse: Очерк филол. герменевтики. СПб. Церковь и культура. 2002. 122 с.
25. Дильтей В. Герменевтика. Психология. История. М. Три квадрата, 2002. 208 с.
26. Дильтей В. Собрание сочинений. Т. 1: Введение в науки о духе. СПб. 2000. 762 с.

27. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: "Марбург" в России : историко-философские очерки. М. Росспэн. 2007. 511 с.
28. Есаков В.А., Логвинова И.В. Синтетическая Природа образов Комедии Л. Тика "Принц Цербино» // Вестник Московского Государственного Университета Культуры и Искусств. № 6. 2016. С. 87-90.
29. Зедльмайр Х. Искусство и истина: О теории и методе истории искусства. М.: Искусствознание, 1999. 366 с.
30. Золотухин В.В. Спор о божественных вещах: конфликт философских теологий. 2012. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=623. (дата обращения 09.11. 2023).
31. И.В. Гёте. Театральное призвание Вильгельма Мейстера. Ленинград. 1981. Издательство наука. 263 с.
32. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб.: Наука. 1998. 519 с.
33. Кант И. Сочинения = Werke: на немецком и русском языках М. Наука. 2006. 313 с.
34. Кант Им. Критика практического разума. М. Наука. 2007. 528 с.
35. Корниенко А. Г. Вопрос «Почему есть нечто скорее чем ничто?» в философии А. Шопенгауэра и К. Ясперса // Вестник Челябинского государственного университета. № 5. 2020. Философские науки. С. 115–123.
36. Корниенко А. Г. Вопрос преемственности в истории философии: Шопенгауэр — экзистенциальная философия // Studia Culturae. № 40. 2019. С. 87–100.
37. Нестор Котляревский Н. «Деятнадцатый век». СПб. Наука и школа. 1921. 160 с.

38. Новалис. Гейнрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб. Евразия. 1994. 239 с.
39. Резвых П.В. Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/ranniy-shelling-i-kant-poiski-bezuslovnogo/viewer>. (дата обращения 09.11.2023).
40. Рибо Т. Философия Шопенгауэра. СПб. 1898. 148 с.
41. Саттар А. С. Рукописное наследие и ранние философские заметки Артура Шопенгауэра (предисловие к переводу) // Вопросы философии. 2016. №5. С. 183-190.
42. Саттар А. Философская «системка»: к вопросу о влиянии Гердера на Шопенгауэра // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. Т. 33. Вып. 1. 2017. С. 30-35.
43. Саттар А.С. «Истинный критицизм»: Неизвестная рецепция кантовской философии ранним Шопенгауэром // Кантовский сборник. 2016. № 1 (55). С. 52-65.
44. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М. Прогресс-Традиция. 2018. 456 с.
45. Саттар А.С. Новые исследования о Шопенгауэре // Вопросы философии. 2015. №10. С. 219-222.
46. Саттар А.С. Этика Канта и Фихте как один из источников философии Шопенгауэра // Кантовский сборник. 2016. № 2 (56). С. 49-67.
47. Саттар, А.С. "Софист" и "профессор мизософии": Роль Г. Э. Шульце в шопенгауэровском "пробуждении к философии" // Вопросы философии: научно-теоретический журнал. № 3. 2019. С. 188-198.
48. Саттар, А.С. Ранняя рецепция философии Артура Шопенгауэра (1 часть) // Вестник РУДН.Серия «Философия». 2015. № 3. С 154-160
49. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его. М. Молодая гвардия. 2005. 612 с.

50. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М. Роузбэд Интерэктив. 2014. 590 с.
51. Сотникова Н.Н. Онтология Платона в интерпретации А. Шопенгауэра // Вестник русской христианской гуманитарной академии. № 3. 2013. С. 157–161.
52. Тик Л. Странствия Франца Штернбальда. М. Наука. 1987. 360 с.
53. Филиппова С. А. Воплощение зла или униженный сын? Образ Франца Моора на немецкой сцене XVIII–XIX вв. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/voploschenie-zla-ili-unizhennyu-syn-obraz-frantsa-moora-na-nemetskoj-stsene-xviii-xix-vv>. (дата обращения: 09.11.2023).
54. Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. М. АСТ. 2000. 783 с.
55. Фихте И.Г. Факты сознания: Лекции, чит. в Берлин. ун-те в зим. семестре 1810-1811 г. Иоганном-Готлибом Фихте. СПб.Брокгауз-Ефрон. 1914. 189 с.
56. Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб. Издательство «Лань». 1999. 608 с.
57. Фишер К. От Канта до Фихте. М. URSS: ЛЕНАНД. 2016. 131 с.
58. Фолькельт И. Э. Артур Шопенгауэр, его личность и учение. СПб. Образование. 1902. 418 с.
59. Цертелев Д. Философия Шопенгауэра, ч. 1–2. СПб., 1880. 290 с.
60. Чанышев А. А. Этика Шопенгауэра. Критический анализ. М. 1986. 190 с.
61. Чепелава Н.Ю. Теория идей у Шопенгауэра // Философский журнал. Т 14. № 2. 2021. С. 95–110.

62. Чепелева Н.Ю. Теория идей у Шопенгауэра // *Философский журнал / Philosophy Journal*. Т. 14. № 2. 2021. С. 95–110.
63. Шелли П.Б. Триумф жизни: Избранное. СПб. Глаголь. 2006. 150 с.
64. Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования. СПб. Издательский дом «Мир». 2009. 351 с.
65. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 томах. М. Мысль. 1987-1989.
66. Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб. Европейский дом. 2004. 241 с.
67. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М. «REFL-book». 1994. с. 432.
68. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Харвест. 2011. 1279 с.
69. Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // *Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6*. М.. Terra — Книжный клуб; Республика. 1999. С. 3–233.
70. Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // *Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3*. М. Terra — Книжный клуб; Республика. 2001. С. 4–120.
71. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: [перевод с немецкого] / Артур Шопенгауэр. М. Престиж Бук. 2011. С. 1031.
72. Agamben G. *Infancy and History. The Destruction of Experience*. Translated by Liz Heron. VERSO. London. New York. 91p.
73. Alsberg P. *Zur Grundbestimmung der Vernunft* // *Schopenhauer Jahrbuch*. №18. 1931. P.179-202.
74. App, U. *Schopenhauers Kompass*. UniversityMedia, Rorschach/Kyoto 2011. 296 p.
75. Baum G. *Freundschaft und Liebe im Widerstreit von Ideal und Leben*. F. H. Jacobis *Moralphilosophie in ihrem ideengeschichtlichen Verhältnis zu Arthur Schopenhauer* // *Schopenhauer-Jahrbuch*. № 66. 1985. S. 103-115.

76. Bernhard A. Zenta Maurina - Über Schopenhauer und Hans Zint. Ein Beitrag zur Schopenhauer-Rezeption // Schopenhauer-Jahrbuch. № 71. 1990.

S. 169—183.

77. Birnbacher D. Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie // Schopenhauer-Jahrbuch. № 69. 1988. S. 7–19.

78. Bohine T. Die Entfesselung des Intellekts: eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und entwicklungsgeschichtlicher Aspekte. Verlag Peter Lang GmbH. Frankfurt. 1989. 306 s.

79. Bondeli M. Reinhold und Schopenhauer: Zwei Denkwelten im Banne von Vorstellung und Wille. Schabe Verlag Basel. 2014. 117 s.

80. Cartwright D. Becoming the Author of World as Will and Representation: Schopenhauer's Life and Education 1788–1818. Schopenhauer // The Palgrave Schopenhauer Handbook. Editor Sandra Shapshay Department of Philosophy Indiana University. Bloomington. 2017. P. 6-46.

81. Cartwright, D. E. Schopenhauer. A. Biography. Cambridge University Press. 2010. 225 p.

82. Cysarz H. Goethe und Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 29. 1942. S. 1-23.

83. d'Alfonso M. V. Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810–11). Würzburg. 2008. 200 s.

84. D'Alfonso, M. V. Anmerkungen Zu G.E. Schulzes Vorlesungen Zur Logik (Göttingen 1811). 2018. [Электронный ресурс]: academia.edu. Режим

доступа: https://www.academia.edu/88886559/Arthur_Schopenhauer_Anmerkungen_Zu_G_E_Schulzes_Vorlesungen_Zur_Logik_G%C3%B6ttingen_1811_. (дата обращения: 09.11.2023).

85. d'Alfonso, M. V. Schopenhauer als Schüler Fichtes. // Fichte Studien. Fichtes Spätwerk im Vergleich. Amsterdam 2006. S. 201–211.
86. D'Alfonso, M. V.. Schopenhauer als Schüler Schulzes: die Vorlesungen zur Metaphysik // Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule. Hrsgg. von Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Matthias Köbler. Königshausen & Neumann, 2009. S. 61-72.
87. De Cian N. Redenzione, Culpa, Salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer. Trient. 2002. 289 p.
88. Decher F. Schopenhauer und Fichtes Schrift »Die Bestimmung des Menschen« // Schopenhauer-Jahrbuch. № 71. 1990. S. 45–67.
89. Decker F. Das "bessere Bewußtsein". Zur Funktion eines Begriffes in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 77.1996. S. 65-85.
90. Deussen P. Zum Jubiläumsjahre der Welt als Wille und Vorstellung. // Schopenhauer-Jahrbuch. 1919. № 8. S 3-16.
91. Doering O. Aus Deutscher Kunstphilosophie (Kant, Schiller, Schelling, Hegel, Bischer, Schopenhauer, v. Hartmann, Lotze, Wundt). Leipzig. Velhagen & Klasing. 1928. 104 s.
92. Dürr T. Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik // Schopenhauer Jahrbuch. № 84. 2003. S. 91-121.
93. Estermann A. 'also ist obige Behauptung falsch'. Ein wieder aufgetauchtes Kant-Handexemplar Schopenhauers. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 79. 1998. S. 57—85.
94. Fellmann F. Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey. Reinbek bei Hamburg. 1991. 320 s.
95. Fischer E. Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Aarau. 1901. 125 s.
96. Gebhard R. Ein Jünger Schopenhauers: Philipp Mainländer // Schopenhauer Jahrbuch. № 18. 1931. S. 220-229.

97. Gebhardt C. Schopenhauer und die Romantik. Eine Skizze // Schopenhauer-Jahrbuch. № 10. 1921. S. 46-57.
98. Grundl W. J. Die Psychische Anthropologie von Jakob Friedrich Fries — eine historisch-systematische Diskussion zur Philosophie des Geistes. Diss. Würzburg. 2006. 218 s.
99. Hamacher W. 'Now': Walter Benjamin on Historical Time // Walter Benjamin and History. N.Y.: Continuum. 2005. P. 161-196.
100. Horkheimer M. Die Aktualität Schopenhauers. // Schopenhauer-Jahrbuch. 1961. № 42. S. 12–26.
101. Hübscher A. Notizen zu Schelling // Schopenhauer-Jahrbuch. № 34. 1951-1952. S. 95-97.
102. Hubscher A. Von Pessimismus zur Mystik. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 50. 1969. S. 1-32.
103. Hubsher A. Denker gegen den Strom. Schopenhauer. Gestern. Heute. Morgen/ Bonn: Verlag Bouvier. 1973. 355 s.
104. Hühn L. Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers // Christian Iber/Romano Poci (Hg.): Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe. Cuxhaven/Dartford 1998. S. 55–94.
105. Ingenkamp H.G. Der Platonismus in Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik // Schopenhauer-Jahrbuch. № 72. 1991. S. 45 -67.
106. International Schleiermacher congress. Berlin 1984. 601 p.
107. Jacobi F. H. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Wentworth Press. 2018. 238 p.
108. Jakoby G. Herder und Schopenhauer. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 7. 1918. S. 156– 212.
109. Kamata Y. Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. Freiburg; München, 1988. 440 s.

110. Kamata Y. Die Kant-Rezeption des jungen Schopenhauer in Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde // Schopenhauers Wissenschaftstheorie. Würzburg. Königshausen und Neumann. 2015. S. 45-58.
111. Koßler M. Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers // Schopenhauer-Jahrbuch. №83. 2002. S. 119–133.
112. Koßler M. Der Gipfel der Aufklärung. Aufklärung und Besonnenheit beim jungen Schopenhauer // Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft. Berlin. 2006. S. 207–216.
113. Koßler M. Einrich Günther: Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 72. 1991. S. 161-166.
114. Koßler M. Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 76. 1995. S. 195-203.
115. Koßler, M. Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character Schopenhauer // Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value. Ed. by Alex Naill and Christopher Janaway. Wiley-Blackwell. 2009. P. 77-97.
116. Laun R. Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie. Tübingen. 1956. 324 p.
117. Lorenz Th. Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses, Diss. Berlin 1897. Leipzig 1897. 220 s.
118. Ludwig T. William Lovell. Reclam Philipp Jun. Berlin. 1986. P. 210.
119. Malter R. Schopenhauers Verständnis der Theologie Martin Luthers // Schopenhauer-Jahrbuch. № 63 .1982. S. 22-54.
120. . Malter R. Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauer. Darmstadt 1988. 149 s.

121. Metz W. Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer. // Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus. Ergon Verlag, Würzburg 2006. S. 387-400.
122. Mockrauer Fr. Zur Biographie Arthur Schopenhauers. Vermischte kleine Beiträge auf Grund neuen urkundlichen Materials. // Schopenhauer-Jahrbuch. 1921. №10. S. 81-120.
123. Neymeyr B. Ästhetische Autonomie als Abnormität: kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik. Berlin. New York. 1996. 430 s.
124. Novembre A. Schopenhauers Verständnis der Fichteschen "absoluten Besonnenheit" // Schopenhauer-Jahrbuch. № 92. 2012. S. 53-65.
125. Novembre A. Die Dissertation 1813 als Einleitung zu einer geplanten grosseren Schrift über das bessere Bewusstsein. // Schopenhauer-Jahrbuch. № 97. 2016. S.133-146.
126. Novembre A. Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza. Diss. Mainz. 2011. 458 p.
127. Novembre A. Platonische Idee und Ding an sich. Der junge Schopenhauer als Leser von Tennemanns Geschichte der Philosophie // Per mari inesplorati. Studi in onore di Domenico. M. Fazio. Schopenhaueriana. Pensa Multimedia. 2017. S. 125-139.
128. Regehly T. »Niemand versteht zur rechten Zeit«. Schopenhauer, Goethe und die Hermeneutik // Schopenhauer und die Deutung der Existenz. 2016 J. B. Metzler Verlag. S. 171-193.
129. Regehly T. Der Atheist und der Theologe. Schopenhauer als Hörer Schleiermachers // Schopenhauer-Jahrbuch. № 71. 1990. S. 7–16.
130. Reinhold Rieger. Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher indihrem geschichtlichen Hintergrund. Berlin. 1988. 336 p.
131. Reuter H. R. Die Einheit der Dialektik F. Schleiermachers: Eine systematische Interpretation. München 1979. 280 p.

132. Riconda G. La Noluntas e la riscoperta della mistika nella philosophia di Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 53. 1972. P. 80-87.
133. Ruffing M. Die Duplizitätsstruktur des Bewußtseins bei Schopenhauer und C.G. Jung, oder $1+1=1$. in: // Schopenhauer-Jahrbuch. № 86. 2005. S. 195-212.
134. Safranski R. Zur Einwicklung der Philosophie Arthur Schopenhauer // Schopenhauers Philosophie als Anfrage an das Christentum. Publikationen der Katholischen Akademie. Hamburg 1989. S. 9-36.
135. Schmidt A. Die Wahrheit im Gewände der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie. München 1986. 132 p.
136. Schöndorf H. Matthias Koßler, Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grudnlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther // Schopenhauer-Jahrbuch. № 84. 2003. S. 219-227.
137. Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass in fünf Banden. Band I. Fruhe Manuskripte (1804-1818). Herausgegeben von Arthur Hubsher. Munchen. 1985. 529 s.
138. Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Hrsgg. von Daniel Schubbe, Matthias Koßler. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart/Weimar 2014. 437 s.
139. Schröder W. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie Schopenhauers mit besonderer Berücksichtigung einiger wichtiger frühnackantischer Philosophen. Rostock. 1911. 340 s.
140. Segala M. The path to redemption between better consciousness and metaphysics of will // Schopenhauer-Jahrbuch. 2017. № 98. P. 71-101.
141. Siebke R. Arthur Schopenhauer und Matthias Claudius // Schopenhauer-Jahrbuch. № 53. 1966. S.22-32
142. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde Eine philosophische Abhandlung. Auflage 1813 Herausgegeben von Matteo Vincenzo d'Alfonso. Philosophische Bibliothek 755. 2023. 200 s.

143. Rintelen F. Goethes Welt- und Menschenverständnis Mit Hinblick auf Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. № 53. 1966. S. 14-29.
144. Weiß O. Zur Genesis der Schopenhauersehen Metaphysik. Leipzig. 1907. 180 s.
145. Welsen P. Hermeneutic des Willens // Schopenhauer und die Deutung der Existenz. 2016 J. B. Metzler Verlag. S. 157-171.
146. Wolfgang-Rainer Mann. How Platonic Are Schopenhauer's Platonic Ideas? // The Palgrave Schopenhauer Handbook. Editor Sandra Shapshay Department of Philosophy Indiana University-Bloomington. 2017. P. 43-65.
147. . Wolf H. Schopenhauers Verhältnis zur Romantik und Mystik // Schopenhauer-Jahrbuch. № 3. 1914. S. 277-281.
148. Zaborowski H. Schopenhauer und der späte Heidegger. Unterwegs zu einem Gespräch. // Schopenhauer und die Deutung der Existenz. 2016 J. B. Metzler Verlag. S. 193-212.
149. Zimmer R. Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger. Munchen: Deutcher Taschenbuch Verlag, 2010. 300 s.
150. Zimmer R. Schopenhauer und die Folgen. Stuttgart. 2018. 144 s.
151. Zint H. Schopenhauer und Plato // Schopenhauer-Jahrbuch. № 14. 1927. S. 17-42.
152. Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewusstseins. // Schopenhauer-Jahrbuch. №10. 1921. S. 3-45.
153. Zoller G.K. Ursprung von Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung in Fichtes Wissenschaftlehre 1812 und System des Sittenlehre // Die Ethik Arthur Schopenhauer sim Ausgang vom Deutschen Idealismus. Hrsgg. V. Lore Huhn. Wurzburg: Ergon. 2006. 372 s.