

I. СТАТЬИ

И.С.АНДРЕЕВА

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ТВОРЧЕСТВА: КАНТ И ШОПЕНГАУЭР

Творчество как свойство, отличающее человека от других живых существ, в общем плане рассматривается как деятельность (теоретическая, практическая, эмоционально-практическая), порождающая нечто новое, до того неизвестное, либо вообще никогда ранее не имевшее места. Его изучением заняты многие науки, начиная от психологии, психиатрии, эвристики, кибернетики, эстетики и т.д. и кончая конкретными отраслями знания, обращенными к нестандартизированной деятельности.

Философия обращается к проблеме творчества в связи с усилиями объяснить его содержание и сущность, а также выявить его роль в процессе получения и осмысления природы нового знания о мире в целом, а также о сущностных и существенных свойствах этого мира. Разные народы в разные эпохи неоднозначно понимали природу творчества. “Умное” созерцание мира посредством одержимости, эротической по природе (Платон), у античного человека; живая личность Бога, творящая мир и способствующая постижению его творения человеком в единении с высшей сущностью с помощью воображения (Альберт Великий, Фома Аквинский), либо собственного воления (Августин) в Средние века; пафос безграничных творческих возможностей человека эпохи Возрождения, воплощенных в его разуме. Таковы некоторые представления о творчестве в истории доновременной европейской философии.

В Новое время в качестве важнейшей составляющей творчества осваивается понятие “способность воображения”. Р.Декарт применял это

понятие к наглядному созерцанию и осознанию, например геометрических фигур, и отличал его от интеллекта. В свободной воле Декарт видел затемнение божественной истины. Д. Юм усматривал в воображении такую способность, которая служит восстановлению в памяти прошлых впечатлений и обеспечивает осмысление связи между общими идеями о каузальных связях предметов внешнего мира. К середине XVIII в. в немецкой метафизике воображение сдвинулось ближе к ядру проблемы: оно стало рассматриваться как одна из важных составляющих внутренних познавательных способностей человека (Хр. Вольф и др.).

Но только Кант теснейшим образом связал творческую деятельность с активностью сознания, побуждаемой способностью воображения. Кант искал всеобщий критерий истины для всякого знания. Он понимал противоречивость предмета рассмотрения, поэтому отрицал возможность такого критерия для содержания знаний, но видел его в непротиворечивости формы знания, а именно в непротиворечивости рассуждений и в практике, в которой нет предела познанию в являющемся человеку мире, но которая не может переступить границу мира вещей самих по себе. Магистральная дорога к истине в мире явлений, по Канту, представляет собой синтез чувственности и рассудка.

Без синтеза чувственности и рассудка, учил Кант, подлинное знание невозможно. Без чувственности ни один предмет не может быть дан, без рассудка его нельзя помыслить: мысли без созерцания пусты, созерцания без понятий слепы. Но как осуществляется этот синтез? У Канта речь идет о такой активности сознания, которая коренится в творческом воображении, способном преобразовать чувственные данные в понятия. Кант признавал наличие в нашем интеллекте “темных представлений”, которые ныне обозначаются термином “бессознательное”; он видел в них источник творческого воображения. В черновике 1764 г. он писал: “Рассудок больше всего действует в темноте... Темные представления выразительнее ясных. Мораль. Только внести в них ясность. Акушерка мыслей. Все акты рассудка и разума могут происходить в темноте... Красота должна быть неизреченной. Мы не всегда можем выразить в словах то, что думаем” (1). Кант вводит понятие продуктивного воображения, имеющего спонтанный характер, которое объединяет в неразрывное единство созерцание и рассудок, но также является и побудительной силой возникновения априорных синтетических суждений.

Чувственное познание с его априорными доопытными формами чувственности – пространством и временем, представления о которых

созданы воображением и, следовательно, реализуются лишь в познающем субъекте, кладет начало синтезу нового знания, в чем участвует и воображение. Рассудок в процессе получения нового знания оперирует предельно общими понятиями – категориями, как бы скелетом познания, также доопытными, но возникшими в ходе “эпигенеза чистого разума”. Продуктивное воображение, этот свободный художник, стихийно и здесь способствует (помимо сознательного контроля) формированию общих понятий. Итак, способность воображения есть спонтанность – такова одна из центральных идей “Критики чистого разума”.

Продуктивное воображение не пустая фантазия. Это рабочий инструмент синтеза чувственности и рассудка. “Синтез воображения, писал Кант, – хотя он и совершается априори, всегда чувствен, потому что связывает многообразное лишь так, как оно ЯВЛЯЕТСЯ в созерцании... Благодаря же отношению многообразного к единству апперцепции могут возникнуть принадлежащие рассудку понятия, но только при посредстве способности воображения по отношению к чувственному познанию” (2).

Уточняя ход этого синтеза, Кант вводит понятие схемы как среднего звена между чувственностью и рассудком, полуфабриката продуктивного воображения, совмещающего противоположность чувственного и логического познания в “посредующем представлении”, в “чувственном понятии”, “определяющим чувственное созерцание сообразно некоторому понятию”. Как возникают схемы, утверждал Кант, сказать трудно, но ему ясно, что это “скрытое в глубине души искусство, настоящие причины которого нам вряд когда-либо удастся угадать у природы” (3). Схема “чувственных понятий” есть монограмма априорной способности воображения, а схема рассудочного понятия – трансцендентальный продукт воображения, выражающий категориальный синтез сообразно правилу единства понятий.

Схема имеет отношение и к интуиции. Считается, что Кант поместил интуицию целиком в сферу чувственности. Но деятельное начало, которое Кант признавал в интеллекте – а именно продуктивное воображение – есть не что иное, как разновидность интуиции. Равным образом интуиция важна и для способности суждения – отличительной черты так называемой смекалки, располагающей не только набором общих правил, законов и принципов, но и умением их применять в конкретных обстоятельствах. Речь идет не только о познании, но и о художественной и нравственной интуиции.

“Воображение, – писал Кант, – есть способность наглядно представлять предмет также и БЕЗ ЕГО ПРИСУТСТВИЯ в созерцании” (4), а схватывание форм в воображении “никогда не может происходить без того, чтобы рефлектирующая способность суждения не сравнивала их, даже непреднамеренно, со своей способностью соотносить созерцания с понятиями...” Выявляемая при этом целесообразность предмета не может не вызывать “чувства удовольствия” (5), имеющего эстетическую природу.

В “Критике способности суждения” Кант пришел к постановке эстетических проблем, стремясь “довести до совершенной полноты и ясности всю систему способностей человеческой души, определить их отношения и связь” (6). Именно эстетическая оценка в способности суждения (родственная телеологической) занимает промежуточное место между рассудком, играющим конструктивную роль в теоретическом познании, и разумом, регулирующим поведение человека, его нравственность. Кант недвусмысленно говорит о “критике способности суждения как средстве, связующем обе части философии в одно целое” (7).

Вклад Канта в разработку проблемы творчества, значимой для активности сознания, оказал огромное воздействие на его последователей. Романтики и Ф. Шеллинг признавали большое значение творческого воображения в процессе движения познания к абсолюту. Для Шеллинга оно выражалось в интеллектуальной интуиции, сочетающей сознательную и природную (бессознательную) деятельность в познании абсолюта. И.Г.Фихте признавал мощную силу продуктивного воображения в деятельностном продвижении Я к познанию Не-Я (т.е. внешнего мира), установлению границы между ними и их реального содержания.

Гегель, хотя и признавал значение воображения для поэтов и всякого рода фантазий, держался иного убеждения: именно “мировой дух нашего времени скомандовал идти вперед”; такая команда встречает отпор; но это существо идет, как закованная в панцирь, сомкнутая фаланга, неодолимо и так же заметно, как солнце, все вперед, не останавливаясь перед препятствиями... и приходит к самому себе. Творческому воображению здесь места нет.

Артура Шопенгауэра (1788-1860) оценивают как иррационалиста и рассматривают его систему вне контекста немецкой классической философии. Между тем он почитал Канта и называл себя его учеником. Он создал свой главный труд “Мир как воля и представление” в 1818 г. (в 30-летнем возрасте), когда многие сочинения Гегеля и Шеллинга еще не были написаны, и всю жизнь развивал и уточнял идеи, в нем

изложенные. Его учение, которое получило известность в Германии лишь в 50-е годы XIX в., несет на себе явственный отпечаток кантианства.

Проблеме творчества Шопенгауэр уделяет большое внимание. Он шел по стопам великого немца, однако не как прилежный ученик, а как оригинальный мыслитель, развивавший, но и опровергавший идеи своего учителя. Для современного понимания проблемы творчества вклад Шопенгауэра не оценим, хотя в своей полноте остается не оцененным (по крайней мере, специальные работы отсутствуют, а в статьях философских справочников, посвященных проблеме творчества, его имя не упоминается).

Шопенгауэр стремился выразить абсолютное мировоззрение, в котором тайна бытия предстала бы в своей ясности каждому, кто захотел бы ее разглядеть. Вслед за Кантом понимал, что для решения этой задачи необходимо преодолеть разрыв между ограниченным знанием о земном мире и о мире, существующем самим по себе. Он хотел найти путь от повседневного человеческого опыта к постижению мира как такового, открыв единство человека и мира и доказав это единство. Здесь не остается места пессимистическому отказу от познания единства мира.

Главная идея Шопенгауэра – единство миру придает воля и только воля. Более того, Шопенгауэр бросил дерзкий вызов своему учителю, который отграничил мир вещей самих по себе, не поддающихся рассудочному познанию, от чувственно воспринимаемого мира. Кант утверждал, что нельзя доказать как конечность, так и бесконечность мира; для Шопенгауэра его бесконечность была очевидна. Кант настаивал на недоказуемости бытия или небытия Бога; Шопенгауэр вынес Бога за скобки: целиком погрузив человека в систему природы, он построил метафизику без Неба. Что касается проблемы свободы и необходимости, которые находились в центре кантовской философии, то Шопенгауэр, как и Кант, выводил первую за пределы мира явлений, оставляя в удел этому миру подчиненность необходимым пространственно-временным и причинно-следственным связям.

Единство человека и мира Шопенгауэр, в отличие от своих современников, обосновывает, исходя не из мира и не из способностей человеческого мышления познать сущность мира, а из единства телесной и духовной организации человека, соответствующей мировому целому, двигателем которого является воля. И это целое (человека и мира) постигается в акте своеобразного самоотречения, в основе которого лежит эстетическое переживание. В его метафизике без Неба человек – частица природы, занимающая нишу на одном (правда, самом высоком)

из ее уровней, – остается один на один с беспощадным миром воли и с самим собой и вынужден сам решать все свои проблемы.

Шопенгауэр противился спекулятивному пониманию философии: он не соглашался с Кантом, что философия – наука из одних понятий. И все же, сосредоточив свое главное внимание на человеке и его деятельности, он видел задачу своей философии в том, чтобы истолковать глубочайшую сущность человека в единстве с бытием мира, в конечном счете выразив ее “в отчетливом, абстрактном познании” (9), т.е. понятийно, рационалистически. Но в то же время он считал, что истинную философию нельзя выткать ТОЛЬКО из абстрактных понятий – все достояние понятий заключается лишь в том, что им удалось выключить из себя из наглядного познания. Подобно искусству и поэзии философия должна иметь своим источником наглядное постижение мира, в ней должен принять участие весь человек с его сердцем и головой: “философия не алгебраическая задача;... великие мысли исходят из сердца” (10). Из такого познания исходят искусство, философия и этика. На этом пути Шопенгауэр в своих главных позициях был последователем Канта.

Кант задавался четырьмя вопросами: Что я могу знать? На что я смею надеяться? Что я должен делать? Что такое человек? Последний вопрос – главный вопрос его учения. Три “Критики” – чистого разума (о знании), практического разума (о поведении) и способности суждения (о целесообразности и эстетике, которые обеспечивают связь между знанием и практической деятельностью) образуют структуру и костяк его учения. Шопенгауэр в архитектонике своего труда, быть может, не всегда осознанно, следовал за Кантом. Он начал свой труд, как и Кант, с выяснения вопроса о том, что человек может ЗНАТЬ, как возникает ЗНАНИЕ и что такое ИСТИНА.

Шопенгауэра восхищало учение Канта о синтетическом единстве апперцепции – осознанном восприятии стихийного акта созерцаний, приводящих к синтезу многообразного содержания представлений: “Синтетическое единство апперцепции, это именно та связь мира как целого, которая зиждется на законах нашего интеллекта и потому ненарушима... Эту точку зрения, присущую исключительно Канту, можно охарактеризовать как самый отрешенный взгляд, когда-либо брошенный на мир, и как высшую ступень объективности. Стать на нее, значит доставить себе такое духовное наслаждение, с которым едва ли может сравниться что-нибудь другое. Ибо оно выше того, какое дают поэты...” (11).

Шопенгауэр, создавая свой труд, пользовался вторым изданием “Критики чистого разума”, откуда понятие продуктивного воображения Кант изъясл, опасаясь обвинений в берклианстве. Поэтому в своем труде Шопенгауэр опирался только на третью “Критику”, где рассматривалась способность суждения, эстетическая в основе, источником которой как раз и является продуктивное воображение.

В процессе познания, по Канту, сохраняется некий весьма существенный остаток, недоступный даже основанному на творческих импульсах познанию и сохраняющий не поддающийся познанию мир вещей самих по себе; это антиномии чистого разума, такие противоположности интеллигибельного мира, мира вещей самих по себе, которые разум не может преодолеть. Речь идет о конечности или бесконечности мира, состоит ли каждая субстанция из простых вещей или нет ничего простого, существует ли свобода или господствует одна только необходимость, существует или не существует первопричина мира (Бог).

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

Каково кредо Шопенгауэра? Мы познаем свое собственное существование путем эмпирической интуиции, как оно представляется извне для миллионов человеческих существ, обновляющихся каждые 30 лет, а именно как бесконечно нечто малое в безграничном во времени и пространстве мире. В то же время, погружаясь в свое внутреннее Я, мы сознаем себя как единственную действительную сущность, которая познает себя, как в зеркале, в других существах. Первое – явление, второе – непосредственное познание самого себя как вещи самой по себе. Понимаемая как воля к жизни, эта сущность присутствует в каждом отдельном существе, как и во всех остальных существах, когда-то бывших, сущих и будущих – вместе взятых, а потому любое, самое ничтожное существо имеет право сказать себе: “пусть погибнет мир, лишь бы я был здоров”.

К чему должен обратиться человек, чтобы познать волю, а вместе с тем понять собственное место в мире и получить представление о

сущности мира и о месте в нем своей жизни? Шопенгауэр вспоминает о платоновских идеях. Зачем понадобились Шопенгауэру эти вечные образы? У Платона идея вещи есть та общность составляющих ее особенностей, которая является законом для ее единичных проявлений. Шопенгауэр согласен с Платоном: если исходить из понятия единичного, а не из идеи, то неминуемость законов природы вызывает удивление, а подчас даже страх, ибо “связь между причиной и действием не менее таинственна, чем выдуманная связь между заклинанием и вызванным им... “духом” (12).

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

В “Федоне” содержание которого – учение о бессмертии души, построенное на почве учения об идеях как порождающих моделях человеческой жизни, Платон доказывал, что идея вещи не просто существует, ее существование крепчайшими нитями связано с интимно-жизненным человеческим мироощущением. Идея (эйдос) является ПРЕДЕЛОМ для вечного стремления вещей, относящихся к жизни. В “Пире” представлена в логическом плане диалектика общего и индивидуального, а также устремленность индивидуального к общему. Важно отметить, что не только действительность стремится к идеям, но и сами идеи порождают эту действительность; идею как порождающую модель можно принять только тогда, когда она, сама стремясь воплотиться в вещи, тем самым их порождает. И хотя идея – не вещь в ее единичности и множественности, она имеет свое собственное реальное существование (а не только мыслимость), она есть особого рода идеальная вещь, реальное субстанциальное надприродное тело.

В “Тимее” в качестве порождающей модели предстает первообраз (парадейгма) всего сущего и его созидательная сила (демиург). Именно эта порождающая модель создает мир идей, воплощенных на уровне космоса, и микрокосма в чистой вечно не-сущей материи, создающей все

реально существующие тела и вещи, подверженные процессам становления, возрастания и гибели, возникновения и уничтожения. Именно этот вечно не-сущий, ограниченный восприятиями, вечно становящийся и гибнущий мир познает человек в той самой платоновской пещере, обращенный спиной к свету подлинного знания. Платон (подчеркивает А.Ф.Лосев в предисловии к сочинениям Платона) доказывает, что при всем различии идеи вещи и самой вещи полный их разрыв являлся бы чем-то бессмысленным; что учение об идеях не только не противоречит учению о вещах, но, наоборот, впервые только и делает возможным это последнее.

Только принятие идей в платоновом смысле, считал Шопенгауэр, помогает понять, что закон природы есть отношение идеи к форме ее явления в пространстве, времени и причинности, т.е. в представлениях: именно при их посредстве идея выражает себя в бесчисленных проявлениях. Более того, Шопенгауэр также считает идею субстанциальной, она, упорядочивая проявления воли, служит ее объективации; и только об этих проявлениях возможно подлинное знание о воле как сущности мира. Так, “закон причинности существенным образом связан с законом постоянства субстанции: оба они обретают значение друг от друга” (13). Происхождение вечных идей Шопенгауэр не раскрывает, а их функция – служить объективацией воли, т.е. предоставлять сознанию формы и образцы воли – наводит на мысль о приближении философа к признанию мирового разума. Так считают Б.В.Мееровский и И.С. Нарский (14).

Но идеи парадоксальным образом предстают и как простое именование для ступеней воли, которые и есть “виды и первоначальные формы и свойства всех природных тел”, лишённые множества и изменчивости, и которые пребывают “вне познавательной сферы субъекта как такового”. Они могут стать объектом познания только “при устранении индивидуальности в познающем субъекте” (15). Возможно ли такое устранение?

Прежде чем ответить на этот вопрос, Шопенгауэр пытается сблизить позицию Канта о вещи самой по себе, которая остается за пределами мира явлений, с учением Платона о вечных идеях. В черновых записях Шопенгауэр отождествил кантовскую вещь саму по себе с вечными идеями Платона. В “Мире как воле...”, подчеркивая их родство (кстати, Шопенгауэр не одинок в утверждениях о родстве кантовского учения с платонизмом), видит и их различия, но в одном-единственном определении: в выборе путей, которые ведут к одной цели. Кант выразил свою мысль в абстрактных терминах и прямо указал, что вещь сама по

себе находится вне времени, пространства и причинности как форм явления; Платон не пришел к высшему выражению этой мысли, но косвенно он лишил свои идеи этих форм, отрицая их возникновение и настаивая на их вечности.

Уточняя связь кантовской и платоновской мысли, Шопенгауэр вносит важное дополнение: для Канта пространство, время и причинность – такие свойства нашего интеллекта, в силу которых единое, т.е. сущность любого рода, представляется нам множеством возникающих и гибнущих существ в их бесконечной последовательности. Восприятие такого положения интеллектом – имманентное, а осознание того, как происходит это восприятие – трансцендентальное, и достигается посредством критики чистого разума, но может возникнуть и ИНТУИТИВНО. Это последнее и пытается доказать Шопенгауэр в третьей книге своего главного труда. Более того, он пытается описать структуру воображения, измененные его состояния на пути к истине.

*
* *

Вещь сама по себе и идея не одно и то же в конечном понимании Шопенгауэра; первая есть не что иное, как необъективированная, т.е. не ставшая представлением воля, а идея – уже объектность вещи самой по себе, т.е. познание о ней общее представление, которое еще не вошло в формы, подчиненные закону основания; она является пока еще “бытием объекта для субъекта”, хотя и может быть замутнена формами закона достаточного основания. Конечно, если бы мы не были индивидами, у которых созерцание опосредуется телом, подчиненным времени и способным лишь на конкретное воление в познании отдельных разделенных и раздробленных предметов, если бы мы сумели охватить единое, выраженное в вечных идеях, мы обрели бы непосредственную способность лицезреть вечность. Однако и во временных представлениях мы способны различить это единое, эти вещи сами по себе, эту мировую волю. “Поэтому Платон и говорит, что время – движущийся образ вечности” (16), самая общая форма всех объектов познания, находящегося на службе воли, и прототип его остальных форм.

Как осуществляется переход от обычного познания отдельных вещей к познанию идеи? Он осуществляется внезапно и достаточно редко, когда познание вырывается из служения воле и индивид теряет свою индивидуальность, становится чистым безвольным субъектом

познания, который не следит за отношениями, подчиненными закону основания, а покоится и растворяется в устойчивом созерцании предстоящего предмета вне его связи с другими объектами.

В этом состоянии отрешенности “мы рассматриваем в вещах уже не ГДЕ, КОГДА, ПОЧЕМУ И ДЛЯ ЧЕГО, а только ЧТО”; отдаваясь всей мощью нашего духа созерцанию, мы теряемся в предмете, “остаемся в качестве чистого субъекта прозрачным зеркалом объекта”. Мы уже не можем отделить созерцающего от созерцания, они сливаются в единое целое. В подобном созерцании отдельная вещь становится идеей своего рода, а человек – чистым субъектом познания. И тогда такой субъект выступает как носитель мира и всего объективного бытия, ибо это последнее как бы зависит от него: вовлекаясь в мир, он ощущает его как акциденцию своего существования.

“Для того, кто способен отличить волю от идеи, а ее от явления, мировые события будут иметь значение не в себе и для себя; по ним, как по буквам, может быть прочитана идея человека” (17). И тогда он не будет думать, что время создает нечто новое и значительное, что во времени осуществляется нечто реальное, что оно имеет план и развитие, а своей конечной целью – высшее усовершенствование поколения, живущего в последние тридцать лет. Он увидит идею, в которой воля к жизни показывает свои различные стороны в страстях, заблуждениях и преимуществах человеческого рода в своекорыстии, ненависти, любви, страхе, смелости, тупости, гениальности и т.д. Именно она, эта воля творит великую и малую историю мира, причем само по себе безразлично, приводят ли ее в движение люди ничтожные или коронованные особы. Этот бесконечный источник воли не может быть исчерпан какой-то конечной мерой; поэтому каждому задушенному в зародыше событию или делу всегда открыта для возврата бесконечность; поэтому в этом мире явлений невозможна ни истинная утрата, ни истинный выигрыш.

Как возможно отрешение от воли, какого рода созерцание способно постигнуть истинное содержание явлений мира, идеи? Прежде всего это – эстетическое отношение к предмету, в первую очередь искусство, творение гения, единственным источником которого является познание идей, а единственной целью – сообщение об этом познании. Оно вырывает объект своего созерцания из мирового потока, и его единичное видение становится выразителем целого; оно задерживает колесо времени, отношения вещей для него исчезают, его объект только

существенное, т.е. идея. В этом случае одна вещь представляет собой весь род, один случай может сойти за тысячи.

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

Речь идет, следовательно, об эстетическом созерцании, свойственном любому индивиду и относящимся ко всему созерцаемому миру. Такого рода созерцание требует забвения собственной личности и всех своих отношений, объективной направленности духа, противоположной направленности к себе, т.е. к воле. Это способность, предаваясь чистому созерцанию, отрешиться от себя, теряться в нем, не принимать во внимание свой интерес (Шопенгауэр видит в этом свойство гения и называет его ясным оком мира).

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

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

Но длительной радости и покою мешает наша погруженность в волю, побуждающую в нас бесконечное стремление к утолению потребностей, которые никогда не кончаются. Желания длятся долго, требования уходят в бесконечность: исполненное желание уступает десятку новых; длительного удовлетворения не может дать ни один достигнутый объект воления; оно всегда похоже на подаяние, брошенное нищему: сегодня оно поддерживает его жизнь, чтобы продлить его муки завтра. Страдания, связанные с ними бесконечны. Так субъект воления вечно вращается в колесе Иксиона, постоянно черпает воду решетом Данаид, пребывает вечно жаждущим Танталом.

Заключая, Шопенгауэр вспоминает о высшем сознании: “возвышение сознания до чистого вневременного и независимого от всех отношений познания... объективной стороной которого является интуитивное восприятие платоновской идеи”, приводит к полному освобождению не только от воли, но и от предметов являющегося мира; “тогда остается только мир как представление – мир как воля исчезает” (19). Важный вывод: представление распространяется за пределы чувственного мира благодаря интеллектуальной интуиции: единственное самопознание воли в целом – это представление в целом, весь созерцаемый мир. Он ее объектность, ее откровение, ее зеркало

Прискорбно, но Шопенгауэр лишает науку творческого начала и эстетического созерцания, ограничивая ее функции морфологией и этиологией. В его время бурными темпами развивалась систематизация наук. Но, скажем мы, даже для систематизации, не говоря о получении опытного знания, требуется также усилие, для которого необходимо творческое воображение, мобилизующее познавательные способности. Научное обобщение – высшая точка научного поиска – содержит философскую и эстетическую составляющую, что в наши дни признается многими и должно служить предметом особого интереса такой дисциплины, как философия науки.

Целостное мировидение, по Шопенгауэру, – дело философии, но в нем все же принимает участие и наука. Об этом он напишет много позже своего главного труда. В работе “О воле в природе” он подчеркнет значение для естествоиспытателей философского, целостного видения мира (собственно, Шопенгауэр тогда уже видел в позитивистски ориентированных науке и философии ограниченность: неспособность и нежелание обращаться к холистскому знанию). Пока же, в “Мире как воле...”, указывая на родство философии и поэзии, он отвергал близкородственность философии и науки. Тем не менее и здесь из контекста его

рассуждений следует, что чувство прекрасного, а с ним и эстетическое созерцание не чужды научному поиску, они – его составная часть.

Обращаясь к характеристике гения-творца, Шопенгауэр вспоминает платоновский миф о темной пещере: те, кто созерцал за пределами пещеры истинный свет солнца и действительно сущие вещи (идеи), уже ничего не видит в пещере, так как их глаза отвыкли от темноты; они уже плохо различают там тени и поэтому, ошибаясь, вызывают насмешки других, тех, кто никогда не выходил из пещеры, не отдалялся от этих теней. Если для обычного человека его познавательная способность – фонарь, освещающий его жизненный путь, то для творца она – солнце, открывающее ему мир.

В отличие от обыденных или направляемых законом достаточного основания знаний, человек, наделенный избыточными познавательными способностями, обращаясь к созерцанию жизни, стремится постигнуть идею каждой вещи, а не ее отношения к другим вещам. Перед нами предстает описание характерологических особенностей личности творческого человека. Но не только это. Речь идет здесь о важной внутренней особенности творческого акта – сосредоточенности на объекте созерцания, отключенности от всего происходящего. Эту способность полной отвлеченности Шопенгауэр сравнивает со сном, с грезой, утверждает, что творец не может дать отчет в своих действиях: “он творит... только исходя из чувства и БЕССОЗНАТЕЛЬНО (подчеркнуто авт.), скорее инстинктивно” (20).

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

Очень важно, что Шопенгауэр обратил особое внимание на бессознательные компоненты творчества. Он не был первым, кто указал на значение бессознательного. Еще Лейбниц писал о смутных ощущениях. Кант – о темных представлениях, не контролируемых сознанием. Но Шопенгауэр был одним из первых мыслителей Нового времени, кто так четко указал на бессознательное и так подробно осветил

его значение в творческом процессе. На этом основании его по праву считают даже предшественником З.Фрейда, который, как известно, показал конкретно значение бессознательного, в его содержании выделяя в первую очередь половое влечение, а культурный ареал человека рассматривая как сублимацию (возгонку) этого последнего (21).

Шопенгауэр не чурался вопросов пола. Но он увидел “разделение труда” в человеческом теле: “Человек представляет собой ОДНОВРЕМЕННО “неистовый и мрачный порыв воления (выраженный полюсом гениталий как своим фокусом) и вечный, свободный светлый субъект чистого познания (выраженный полюсом мозга)” (22).

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

В наши дни широкую известность получили сообщения ученых и художников о вещих снах и бессознательных озарениях, завершающих решение задачи, над которой они упорно бились: Ф. Кекуле увидел во сне циклическую формулу бензола, Д.И. Менделееву приснилось строение периодической таблицы химических элементов. А. Эйнштейн утверждал, что “такое мышление в основном протекает минуя символы (слова) и к тому же бессознательно” (23).

Французский математик Ж. Адамар утверждал то же самое: вместо слов он пользовался “какими-то пятнами неопределенной формы”. Творить – значит делать выбор, отбрасывая неподходящие варианты, а бессознательным выбором руководит чувство красоты: “Среди многочисленных комбинаций, образуемых нашим подсознанием, большинство безынтересно и бесполезно, но потому они и не способны подействовать на наше эстетическое чувство; они никогда не будут нами осознаны; только некоторые являются гармоничными, а потому красивыми и полезными”. Эстетическое чувство – своеобразное сито,

которое пропускает то, что может в силу своей гармоничности оказаться истинным. "...Кто лишен его, никогда не станет настоящим изобретателем" (24).

Аналогичны признания писателей. Достоевский: "Известно, что многие рассуждения проходят в наших головах мгновенно, в виде каких-то ощущений, без перевода на человеческий язык" (25). И.-В.Гёте, Л.Толстой и другие великие писатели считали бессознательное неотделимой частью творчества. Некоторые из них даже стремились искусственным путем вызвать деятельность своего подсознания (26).

Известный финский архитектор XX в. А.Аалто подтверждает "обезволивание" (прямо-таки по рецепту Шопенгауэра) начального этапа творческого процесса: "В таких случаях я поступаю совершенно иррациональным образом: на мгновение я вычеркиваю из моих мыслей весь узел проблем и занимаю себя чем-то. Я начинаю рисовать, руководясь лишь собственным инстинктом – и вдруг возникает идея, образующая исходный пункт... Я убежден, что архитектура и другие виды искусства имеют один исходный пункт, отвлеченный и вместе с тем включающий в себя весь предыдущий опыт" (27).

Обращаясь к описанию эстетического познания, Шопенгауэр рассматривает, что происходит с человеком, когда его трогает прекрасное или возвышенное, а черпает ли он эту растроганность непосредственно в природе, в жизни, или обретает ее лишь при посредстве искусства, составляет не существенное, а только внешнее различие. Это важное замечание свидетельствует о том, что Шопенгауэр не ограничивал эстетическое созерцание исключительно искусством, как принято считать в ряде работ, посвященных эстетике философа; оно распространялось не только на познание природы, но в конце концов и на познание самой жизни. Он обращал преимущественное внимание на искусство потому, что именно во внутренней силе художественного духа, легче достигается это чисто объективное настроение.

Эта особая настроенность стимулируется – и здесь Шопенгауэр высказывает удивительную догадку, которую сам называет "рискованной и граничащей с фантазией", – мыслью: природа сама идет человеку навстречу, она отзывчива к нашему вопрошанию о конечной цели и смысле жизни, она манит к созерцанию и даже напрашивается на созерцание прекрасной природы; к примеру, растительный мир, каждая травинка "хочет", чтобы ее заметили, о ней узнали, потому что "эти органические существа сами не служат", в отличие от животных организмов, объектом познания, и поэтому нуждаются в чужом разумном

индивиде, чтобы из мира слепого воления перейти в мир представления” (28) и опосредованно достигнуть того, в чем непосредственно им отказано. Шопенгауэр не обращает внимания на то, что в этом случае природа как бы намекает на сверхприродное предназначение человека и неслучайное его появление на свет и не задается вопросом о том, кто же все-таки является устроителем этого мира. Да, на него и ответить нельзя. Но помыслить и задуматься не мешает.

В наши дни эта, граничащая с фантазией, как ему казалось, догадка выразилась в так называемом антропном космологическом принципе, сформулированном в 1973 г. английским астрофизиком Брэндоном Картером, положившим начало огромной дискуссии. Принцип сформулирован следующим образом: “То, что мы можем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателя” (29). Причем наблюдатель столь же существен для Вселенной, как и Вселенная для возникновения наблюдателя. Это означает некоторую тонкую настройку в ее недрах, определяющую нашу привилегированность во Вселенной.

В конечном счете, считают физики – участники дискуссии, необходимость появления человека была заложена в “большом взрыве”, сотворившем нашу Вселенную: мир, природа, жизнь идут вперед, отвоевывая новые рубежи у косной материи. Следовательно, безграничность человеческого познания заложена в структуре мира: посредством человека осуществляется самопознание мира, и осуществляется оно, как предположил Шопенгауэр, не только путем свободной отрешенности от повседневных забот и от воли, путем сосредоточенности на эстетическом созерцании, но и путем некоего воления самих природных сил, адресованного познающему существу.

Шопенгауэр высказал догадку, казавшуюся ему фантастической; далеко он не мог заглядывать. Сейчас сторонники антропного принципа находят аргументы, опираясь на целый ряд физических доказательств, чтобы объяснить, какую роль во Вселенной призвано играть человечество, но при этом, как и для Шопенгауэра, остается открытым вопрос, почему Вселенная так устроена. В конечном счете аргументы опираются на интуитивные основания. Поэтому нельзя избежать утверждений о недетерминированности устройства Вселенной и случайности человека, либо принятия теистической гипотезы, прямо указывающей на замысел (“задумано”, как говаривал покойный В.Солоухин, засматриваясь на цветущие лесные поляны), что ведет в свою очередь к финалистскому пониманию антропного принципа: “Во

Вселенной, утверждают его сторонники, должна возникнуть разумная обработка информации, и, раз возникнув, она никогда не прекратится”. Концепция информационного поля, развивающаяся в последние годы, пытается подтвердить вторую позицию (30).

Таким образом, процесс творчества предстает как свободное эстетическое созерцание, умеющее отвлечься от диктата воли – повелительницы мира. И мы свободны до тех пор, пока то, что “действует в нас, есть прекрасное, а то, что возбуждается в нас, есть чувство красоты” (31). Почему прекрасное и почему красота? Созерцание прекрасного, отвлекающее от служения утилитарным интересам, мотивам и отношениям, дает нам живительный свет совершенного знания, в которое вовлечены все наши чувства. А свет – “самый крупный алмаз в короне красоты”. Именно совершенное знание, прежде всего из-за его объективности, а также и возвышение над вещным миром и отношениями между вещами делают предмет прекрасным. На него направлено наше эстетическое созерцание. Открывая с его помощью идею рода, человек обнаруживает, настаивает Шопенгауэр, что каждая вещь прекрасна, а всего прекраснее человек.

Нагляднее всего прекрасное проявляется в понятии возвышенного, чему Шопенгауэр уделяет большое внимание. Кант показал родственность понятий прекрасного и возвышенного. Возвышенное – насыщение прекрасного как ценностно-значимой формы ценностно-значимым содержанием. Его суть – нарушение соразмерности и гармонии прекрасного. Эстетическая эмоция возникает в этом случае при созерцании предмета, величина которого превосходит привычный масштаб “грандиозностью меры”. Его собственная мера выражается в превосходстве силы и величины созерцаемых предметов.

Возвышенное постигается только свободно избранным высвобождением сознания, возвышением его над волей в самых неблагоприятных для человека условиях (в пустынной местности, когда воля скована одиночеством; среди голых скал, вызывающих “тревогу воли”; перед лицом бушующей стихии, когда выступает “сломленная воля” и т.д.). Здесь двойственность сознания достигает высшей ясности: человек ощущает себя бранным явлением воли, беспомощным перед могучей природой, ничтожеством перед лицом чудовищных сил. Но в то же время, преодолевая страх, он являет себя как вечный, спокойный объект познания, он несет в себе весь этот мир и в свободном постижении идей он свободен и чужд волению и бедам. Вслед за Кантом Шопенгауэр называет это состояние динамическим, возвышенным;

поводом для него является созерцание силы, грозящей индивиду гибелью и безмерно превосходящей его.

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

Однако одновременно “против такого призрака нашего ничтожества... восстает непосредственное сознание того, что все эти миры существуют лишь в нашем представлении как модификации вечного субъекта чистого познания, который есть... необходимый, обуславливающий носитель всех миров и всех времен... Зависимость от него устраняется его зависимостью от нас-...”. (Самое время вспомнить снова об антропном принципе. На этот раз в его поэтическом изложении. – Авт.). Тогда мы начинаем ощущать, что “в каком-то смысле (который уясняет только философия) мы едины с миром и поэтому его неизмеримость не подавляет, а возвышает нас: наша зависимость от него уничтожается его зависимостью от нас. Мы как бы становимся вровень с миром” (32). Не отсюда ли – дерзкие попытки человека подчинить природу и даже мир в целом, превратить его в служанку собственной воли? Отрешение от воли в акте творчества в то же время волю и стимулирует не только для познания, но и для овладения миром. Но Шопенгауэр не задается таким вопросом.

Чувство возвышенного, подчеркивает Шопенгауэр, имеет отношение и к этике. Речь идет о возвышенном характере, отмеченном особой любовью к объективному знанию. Следовательно, и в моральном поведении эстетическое созерцание имеет основополагающее значение. Таким образом, красота оказывается связующим звеном между поисками цельного знания о мире, о природе и человеке, но также и о его поведении.

*
* *

Учение Шопенгауэра о человеческих поступках, о поведении человека привлекает большое внимание философов морали. Возможна ли свобода человеческих решений и поступков, если человеком – ничтожной частицей мира – правит бал безосновная воля, бессознательный порыв и бесцельное стремление? На первый взгляд, это невозможно. Ведь жизнь человека, подчиненная воле, – жалкий отрезок времени между зачатием и смертью; рождение и смерть уравнивают друг друга в качестве взаимных условий; они корреляты, взаимно нейтрализующие и снимающие друг друга. Бессмертна только жизнь природы, но ей безразличен индивид, ей интересен только род. О сохранении его она заботится со всей серьезностью, расточительно создавая чрезмерный избыток зародышей и мощь инстинкта оплодотворения. А так как человек – сама природа в высшей степени ее самосознания, а природа только объективированная воля к жизни, то человек... с полным правом может находить утешение при мысли о собственной смерти и о смерти своих друзей, глядя на жизнь бессмертной природы, которая есть он сам: природа чужда печали.

Философ хочет облегчить человеку бремя смертника. Освобождение не в господстве и насилии над людьми и миром, не в смерти, особенно путем самоубийства, но в такой жизни, которая не приносила бы страданий, что достижимо лишь путем свободного успокоения собственного воления. Но свободен ли человек – носитель воли, возможна ли для него свобода, если только воля сама по себе свободна и вездесуща и для нее не существует закона? Шопенгауэр начинает свою этику с попытки теоретически определить эту свободу в ее отношении к необходимости. Личность, по Шопенгауэру, никогда не свободна, хотя она – проявление свободного воления в отдельных поступках, так что человек постоянно воображает, будто мотивы его поведения, поставленные им цели и избираемые средства их достижения он выдвигает произвольно принятым свободным решением.

Внутреннее противоречие воли к жизни по отношению к самой себе выражается также и в постоянной борьбе между индивидами. Отправной пункт этой борьбы – ЭГОИЗМ: индивид как познающий субъект воображает себя носителем мира, вне его представлений мир как бы не существует. Естественно, что он отдает предпочтение перед всем другим собственному существованию и благополучию, чтобы несколько

дольше сохранить собственное Я, “эту каплю в море”. Отчетливее всего эта борьба и соперничество индивидов проступает там, где “в толпе людей” перестает действовать закон и порядок. Тогда обнаруживается не только повальное рвачество: один у другого пытается вырвать то, чем хочет владеть сам и ради ничтожного роста своего благосостояния готов разрушить счастье и даже жизнь другого человека. Таково высшее выражение эгоизма, которое уступает лишь проявлениям подлинной злобы, совершенно бескорыстно стремящейся причинить вред себе подобным. Но, как правило, от взора, погруженного в познание, которое следует принципу индивидуации, т.е. собственному Я, сокрыто вечное правосудие. Такой человек не может понять, что его благополучная жизнь среди страданий бесчисленных других не более, чем “сон нищего, в котором он видит себя королем”. Он должен проснуться и понять, что лишь мимолетная греза освободила его от страданий.

Как возможно подобное пробуждение? Шопенгауэр вводит и в этику понятие “ЧИСТОГО, свободного от воли познания” (33), которое имеет здесь значение не столько для познания сущности мира, сколько для анализа человеческого поведения, в конечном счете для осознания смысла человеческой жизни. Исследователи творчества мыслителя обычно не обращают внимания на это положение (оно высказано как бы походя, вскользь, в контексте иной мысли, позже мыслитель будет к нему возвращаться), обнаруживающее связь его этики с эстетикой. Поэтому, как правило, его этика рассматривается рядоположенно с эстетикой и независимо от нее.

Шопенгауэр подчеркивает, что только возвышение над рассудочным познанием, следующим закону достаточного основания и привязанным к отдельным вещам, только это возвышенное познание, которое способно постичь прекрасное и истинное, может понять и истинную сущность добродетели. Тогда станет ясно, что злоба и зло поражают одно и то же существо, что различие между тем, кто причиняет страдание, и тем, кто вынужден его переносить, только феноменально и не касается живущей в них обеих воли. “Мучитель и мученик – одно”. Первый заблуждается, что не причастен к муке, второй – полагая, что не причастен к вине, но они заблуждаются не до конца: их все же не покидает смутное чувство о вечном правосудии, выражаемом в единстве и тождестве воли во всех ее проявлениях. Чтобы это чувство стало явным, нужно отказаться от собственной индивидуальности и ближних интересов, понять другого как самого себя. Тогда не потребуются возмездие, о чем свидетельствует “христианская этика, запрещающая воздаяние

злом за зло и предоставляющая действовать вечному правосудию (“Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь. Римл.12: 19)”. (34).

Здесь сказаны важные слова: благодать и вера причастны к конституирующей составляющей учения Шопенгауэра: “...мы помним, что эстетическое наслаждение прекрасным состоит в том, что, вступая в состояние чистого созерцания, мы на мгновение отрешаемся от всякого воления и... превращаемся в освобожденный от воли вечный субъект познания, коррелирует идеи; мы знаем, что эти мгновения, когда мы, освободившись от жесткого напора воли, как бы возносимся над тяжелой атмосферой Земли, – самые блаженные из всех нам известных.

Из этого можно сделать вывод, как блаженна должна быть жизнь индивида, если она укрощена не на мгновения, как при наслаждении прекрасным, а навсегда...” (35). Но это “навсегда” требует усилий. Волевого усилия по преодолению воли, или еще какого-то акта? “Покой и блаженство предстают перед нами только как соцветие, возникшее из постоянного преодоления воли” (36). Какого рода это усилие и как оно достигается, вопрос пока остается открытым.

“Подлинная доброта души, бескорыстная добродетель и чистое благородство проистекают не из абстрактного познания, но ...из познания непосредственного и интуитивного, которое не может быть ни устранено, ни приобретено резонированием, и именно потому, что оно не абстрактно, не может быть и сообщено, а для каждого должно само возникнуть, которое находит свое выражение не в словах, а в делах, в поступках на жизненном поприще человека” (37).

Не следует думать, что в этом случае Шопенгауэр замыкается на интуитивизме. Он придает интуитивизму большое значение, но сам видит свою задачу в рационализации, теоретическом обосновании сущности добродетели, открывающейся на основе такого познания. Более того, этот миг интуиции требует рационализации собственного поведения. Вполне натуралистический взгляд и на процесс познания, включающий бессознательный компонент, и на поведение. Интуиция предстает как предмет рассмотрения рациональными средствами. В этом отношении Шопенгауэр также стал предшественником Фрейда: темные бессознательные и подсознательные сферы психики тот пытался объяснить рационалистически не только себе, но и своим пациентам и тем самым побудить их к рациональному поведению. В поступках интуитивное познание становится зримым, его Шопенгауэр и стремится понять рационалистически и объяснить, как рационально строить свое поведение, исходя из полученного таким путем знания.

Такое знание способно уравновесить волю, побудить к осуществлению справедливого поступка, выявить любую степень добра и смирения: чистое созерцание подчиняет себе слепое стремление воли. Человек, способный к такому познанию, уже осмысленно, рационально принимает чужое страдание, как собственное; он понимает, что бездна между ним и другими существует лишь в мире преходящих явлений; он не станет безучастно взирать на лишения других; ему неведомы угрызения совести, потому что совесть его чиста; у него широкое сердце, сознающее, что его личное Я существует во всем, что живет. Здесь возникают справедливость, смирение, подлинная доброта и любовь, в своем совершенном виде отождествляющая судьбу ближнего с собственной. И эта “любовь (агапе, каритас) – всегда сострадание” (38), которое способно перевесить соображения о собственном интересе и благе, пойти на смерть за своих близких и за родину.

Именно в любви-сострадании, по Шопенгауэру, воля приходит к покою – квиетиву; в нем воплощается отрицание воли к жизни: добродетель, благородство, доброта, любовь – достояние чистого созерцания, все они в руках человека и требуют усмирения воли к вожделению, соблазнам надежды, сладости наслаждений, угодливости перед настоящим, к благам, которые выпадают на нашу долю среди печалей страждущего мира, где “господствует случай и заблуждение”. В наши дни экологических катастроф и глобального кризиса представляется замечательной мысль Шопенгауэра о смирении в отношении человека к природе. Со времен Ф.Бэкона природа представлялась лабораторией, мастерской, в которой призван распоряжаться человек с целью ее покорения. До сих пор человечество не хочет уgomониться.

Какими средствами можно усмирить волю? Шопенгауэр указывает два пути: 1). Добровольное следование открывшейся истине о господстве воли в зримом мире, полном страданий, требующее удаления от мирской тщеты и суеты. Таковы аскеты и святые. В пределе отрицание воли приводит к полному отречению от нее, к нирване, чему Шопенгауэр уделяет пристальное внимание, утверждая, что “самое великое, важное и значительное явление из всего существующего – не завоеватель мира, а преодолевающий мир, т.е. человек тихой и незаметной жизни... свобода которого выступает только здесь, только в нем, обращая его поступки в полную противоположность обычным... Для философа жизнеописание святых... несравненно поучительнее и важнее, чем Плутарх и Ливий” (39). “Отвергнись себя и возьми крест свой” (Мф. 16; 24-25 и др.);

этот аскетический зародыш достиг полного цветения в писаниях христианских святых и мистиков 2). Непосредственно испытанное страдание, посланное судьбой, путь к самоотрицанию воли большинства людей и у многих только тогда, когда близка смерть: сломленная величайшим страданием, ведет к очищению и смирению: это “внезапно вспыхнувший из очистительного пламени серебряный луч отрицания воли к жизни” т.е. спасения, освобождения” (40).

Последнее слово философа: “необходимость – царство природы, свобода царство – благодати”. Но какая сила удерживает тех, кто выбрал свободу, реализуемую путем самоотречения от воли, на путях спасения? Как это не покажется удивительным для философа, который потратил столько бранных слов, хуля самого Бога и доказательства его существования, критикуя религию и церковь, это – вера, но не в Бога, не та – моральная, которую обосновывал Кант, но вера, целью которой является достижение благодати путем того измененного познания, которое называют “экстазом, отрешенностью, озарением, единением с Богом” и т.д. Он даже согласен к единению с Богом протестантов, к понятию благодати, представленному в протестантской догматике; он вкратце пересказывает протестантское учение о предопределении (в частности, в связи с врожденным характером), о возрождении, благодати и успокоении. Речь идет о том, что католическое, т.е. вселенское, трансцендентальное изменение, в котором реализует себя свобода воли, в христианском вероучении состоит не в чем ином, как в возрождении, а познание, из которого это изменение происходит, – в благодати. Поэтому “философема о свободе воли не лишена основания, а церковный догмат о благодати и возрождении не лишен смысла и значения”, пишет философ (41).

Они сливаются воедино, но Мальбранш был прав, заключает Шопенгауэр, когда сказал, что “свобода есть тайна”. Ведь именно то, что мистики называют благодатью и возрождением, есть для Шопенгауэра проявление такой свободы воли, когда, постигнув свою сущность, она в этом познании обретает успокоение, освобождаясь от действия мотивов. Именно это познание благодатно, потому что не преднамеренно, не вынужденно; оно приходит внезапно, как налетевшее извне. Оно благодатно еще и потому, что в процессе возрождения сущность человека совершенно меняется, место ветхого человека заступает человек новый; место Адама как символа природы и утверждения воли к жизни занимает Христос – символ и олицетворение отрицания воли к жизни.

Шопенгауэр резко опровергает рационалистическое понимание свободы воли, авторитетное в его время, полагающее для человека

возможным свободно (и произвольно) делать любой выбор в этом зримом мире. Он называет этот взгляд “пошлым пелагианством”, в ереси которого (IV в.) признавалась полная свобода воли. Он отвергает и иудейскую догматику, мешающую единству христианского вероучения, поскольку, благодаря принятию христианством Ветхого Завета, оно “раздваивается” в своем понимании свободы воли. Чисто этическое Евангелие отделено от предназначенного иудейского догматизма, приговорившего верующего спасаться перед лицом сурового Бога в одиночку.

Является ли этика Шопенгауэра вариантом протестантской этики? Стоило ли “огород городить” ради такого случая? Безусловно, в ее основе лежит протестантизм, но не только он. Шопенгауэр основывается и на учениях средневековых мистиков, и на индийской мудрости. Его этика, как и все учение, есть нерелигиозный, светский вариант собственного вероучения: спасение возможно, если уверуешь, что только отказ от воли в пользу благодати и сострадание к ближнему может дать человеку не счастье, нет, но покой. Шопенгауэр не был религиозным мыслителем, он был пророком метафизики без Бога. Человек – жалкая частица незнающей покоя мировой воли, мог обрести миг жалкой свободы, уверовав в учение, которое создал Шопенгауэр.

Шопенгауэр предложил системное учение, обращенное к целостному пониманию мира, человека и его поведения. В этом учении едины человек и природа. Основой этого единства является воля, поднятая на онтологический уровень. Познание и поведение в зримом мире имеют натуралистический характер. Материализм Шопенгауэра, основанный на богатом эмпирическом материале его времени, благодаря исключительной интуиции обогатил потомков рядом замечательных догадок, далеко выходящих за рамки его эпохи. Основанная на протестантизме его этика ограничивает учение Шопенгауэра о сострадании и его теорию деятельности феноменальным миром. Но в то же время в эпоху десаκραлизации духовности она апеллирует к всеобщим нормам морали, она обращена “к человечеству” и предлагает индивиду путь если не к полному спасению, то, по крайней мере, к утешению и успокоению, к единению с природой.

Шопенгауэр, предлагающий человеку средство защиты от страданий в здешнем мире, не разделяет мысль Канта о ноуменальном характере человека, способном свободно избирать путь к добродетели и счастью человеческого рода. Он отвергает и кантовский категорический императив, повелевающий ноуменальному началу в человеке свободно следовать долгу. Вечное стремление человека превзойти самого себя,

выйти за пределы феноменального существования в стремлениях к идеалам добра, красоты и любви, имеющих самодовлеющее значение, Шопенгауэр не принимает. Настаивая на природном эгоизме и врожденном характере, он ограничивает возможности человека обрести свободу, возвысившись над феноменальными условиями существования. Этика Шопенгауэра существенно уступает в этом отношении практической философии Канта.

Примечания

1. Цит. по: Гулыга А.В. Кант. – М., 1970. – С. 117.
2. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: В 8 т. – М., 1994. – Т. 3. – С. 124.
3. Там же. – С. 180.
4. Там же. – С. 151.
5. Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч.: В 8-ми т. – М., 1994. – Т.5. – С. 30-31.
6. Асмус В.Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике // Кант И. Собр. соч.: В 6-ти т. – М., 1964. – С. 11.
7. Гулыга А.В. Место эстетики в философской системе Канта // Философия Канта и современность. – М., 1994. – С. 274.
8. Шопенгауэр А. Парерга и паралипомена // Полн. собр. соч. – М., 1903. – Т. 3. – С. 757.
9. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.I, кн.4; О мире как воле // Шопенгауэр А. О четверояком корне... – М., 1993. – С. 377.
10. Шопенгауэр А. Парерга и паралипомена // Там же. – С. 456.
11. Там же. – С.150.
12. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.I, кн.2: Мир как воля // Шопенгауэр А. О четверояком корне... – М., 1993. – С. 258.
13. Там же. – С. 259.
14. Мееровский Б.В., Нарский И.С. Философия мировой воли и скорби: Послесловие // Шопенгауэр А. Там же. – С. 632-666.
15. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I, кн. 3: О мире как представлении // Там же. – С. 287-288.
16. Там же. – С. 293.
17. Там же. – С. 299.
18. Там же. – С. 299.
19. Там же. – С. 313-314.
20. Там же. – С. 346.

21. Becker A. Arthur Schopenhauer und Sigmund Freud: Historische und charakterologische Grundlagen inrer gemeinsamen Denkstrukturen // Schopenhauers-Jahrbuch. – Frankfurt a.M. – 1988, – Bd. 52. – S. 114-156.
22. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.I, кн. 3: О мире как представлении // Там же. – С. 317,
23. Эйнштейн А. Физика и реальность. – М., 1965. – С. 133.
24. Адамар А. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. – М., 1970. – С.72-73; 143.
25. Достоевский Ф.М, Скверный анекдот // Полн. собр. соч.: В 30 т. – Т. 5. – С. 12.
26. См. об этом: Зощенко М.М. Возвращенная молодость // Соч.: В 3 т. – Л., 1987. – Т. 3. – С. 148.
27. Aalto A. Synopsis. – Basel, 1980. – S.34.
28. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.I, кн.3: О мире как представлении // Там же. – С. 315.
29. Цит. по: Балашов Ю.В. Наблюдатель в космологии: дискуссии вокруг антропного принципа // Проблема гуманитаризации математического и естественнонаучного знания. – М., 1991. – С. 83.
30. См.: Исхаков Б.И. Жизнь параллельных миров. – М., 1999. – Ч. 1. – 177 с.; Ч.2. – 170 с.; Нефедов Е.И. Взаимодействие физических полей с живым веществом. – Тула, 1995. – 179 с. и др.
31. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.I, кн. 3: О мире как представлении // Там же. – С. 316.
32. Там же. – С. 319-320.
33. Там же. – С. 421.
34. Там же. – С. 454.
35. Там же. – С. 483
36. Там же. – С. 484.
37. Там же. – С. 465.
38. Там же. – С. 470.
39. Там же. – С. 479,
40. Там же. – С. 485.
41. Там же. – С.496.