

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В.ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Чепелева Наталья Юрьевна

Пессимизм и оптимизм в философии А. Шопенгауэра

5.7.2. История философии

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание учёной степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:
член-корреспондент РАН,
доктор философских наук, профессор
Вадим Валерьевич Васильев

Москва — 2022

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Пессимизм в философии Шопенгауэра	19
§1. Вклад Шопенгауэра в формирование понятия «пессимизм»	19
§2. Пессимистические концепты Шопенгауэра	28
2.1. Метафизический пессимизм Шопенгауэра	29
2.2. Учение Шопенгауэра о наихудшем возможном мире	34
2.3 Религиозный пессимизм Шопенгауэра.....	53
§3. Философия пессимизма после Шопенгауэра	70
3.1. Причины популярности пессимизма в Германии XIX века	70
3.2. Ранние рецепции пессимизма Шопенгауэра в Германии	79
3.3. Ранние рецепции пессимизма Шопенгауэра в России	85
Глава 2. Оптимизм в философии Шопенгауэра.....	97
§1. Значение понятия «оптимизм» в философии Шопенгауэра.....	97
§2. Учение Шопенгауэра об идеях	104
§3. Эстетическое познание у Шопенгауэра.....	114
§4. Этика сострадания у Шопенгауэра	124
4.1. Сострадание к животным	124
4.2. Аскетизм как форма нравственного поведения	134
4.3. Гений и аскет в философии Шопенгауэра.....	140
4.4. Два способа избавления от страдания	143
Заключение	150
Библиография	160

Введение

Актуальность темы исследования

Актуальность исследования пессимизма и оптимизма в философии Шопенгауэра состоит в том, что данная тема предполагает прояснение пессимистических и оптимистических взглядов самого Шопенгауэра, позволяет оценить его вклад в оформление этих понятий, а также уточнить границы их возможного применения к системе Шопенгауэра.

Обсуждение вклада, который Шопенгауэр внес в формирование такого направления, как философия пессимизма, приобретает особенную актуальность в контексте исследований современного философского и литературного пессимизма. Возросший интерес европейского и российского философского сообщества к теме пессимизма придает дополнительную актуальность историко-философскому исследованию культурно-исторического контекста возникновения данного концепта.

Шопенгауэр до сих пор остается одним из самых популярных философов не только в академическом сообществе, но в массовой культуре. Во многом из-за этого его идеи с одной стороны до сих пор развиваются и обрастают новыми смыслами, а с другой стороны зачастую воспринимаются стереотипно и односторонне.

Несмотря на возрастающий интерес к философии Шопенгауэра, который можно наблюдать по всему миру, исследователи не сосредотачиваются на проблеме пессимизма и историко-философского прояснения генезиса понятий «оптимизм» и «пессимизм».

Пессимистические идеи Артура Шопенгауэра оказали значительное влияние на становление современной философии. Его рассуждения спровоцировали дискуссию о пессимизме, в которой приняли участие величайшие интеллектуалы Европы и России XIX века. Шопенгауэр приобрел статус основателя современного философского пессимизма. Само значение слова «пессимизм» оформилось благодаря Шопенгауэру.

Философия Шопенгауэра до сих пор воспринимается как пессимистическая, несмотря на то, что сам Шопенгауэр редко обращался к термину «пессимизм», а его философская система во многом носит оптимистический характер. При этом в отечественной философии еще не проводились релевантные исследования пессимизма и оптимизма у Шопенгауэра.

Степень разработанности темы

Отечественная философия испытала сильное влияние Шопенгауэра, и многие российские мыслители конца XIX века принимали участие в дискуссии о пессимизме в литературных салонах и на страницах журналов.¹

В современной России книги о Шопенгауэре издаются достаточно редко. Как отечественных, так и переведенных иностранных монографий о нем невероятно мало, и, в основном, эти книги могут считаться устаревшими. За последние годы была опубликована всего одна монография о Шопенгауэре.² Можно заключить, что философия Шопенгауэра в России сегодня почти не исследуется, а его идеи не интерпретируются и не развиваются. Несмотря на то, что русскоязычные статьи о Шопенгауэре регулярно публикуются и даже иногда обсуждаются, эти исследования носят локальный характер, и сегодня в отечественной историко-философской науке испытывается нехватка крупных работ, посвященных философии Шопенгауэра и отражающих последние исследования.

Иностранная традиция исследований Шопенгауэра сегодня, напротив, активно развивается. Регулярно публикуются крупные монографии³, а

¹ См. Струве Г. Е. Новейшее произведение философского пессимизма в Германии // Русский вестник. М. : Унив. тип. (Катков и К°), 1873. Т. 103. С. 5–83.

Цертелев Д. Философия Шопенгауэра, ч. 1–2. СПб., 1880;

Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения. Сер. Труды Московского психологического общества. Вып. I. М.: Тип. А. Гатцука, 1888.

² См. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Прогресс-Традиция, 2018.

³ Barua A. (ed.) Schopenhauer on Self, World and Morality. Vedantic and Non-Vedantic Perspectives. // New Delhi: Springer, 2017.

философией Шопенгауэра занимаются специалисты из ведущих мировых университетов. Во Франкфурте-на-Майне существует международное сообщество «Schopenhauer-Gesellschaft»⁴ («Общество Шопенгауэра»), основанное Паулем Дойссеном в 1911 году⁵ и по сей день издающее «Schopenhauer-Jahrbuch» («Шопенгауэровский ежегодник»). В рамках Общества действует Архив Шопенгауэра при городской и университетской библиотеках Франкфурта-на-Майне, а также Исследовательский центр Шопенгауэра при Университете Йоханнеса Гутенберга в Майнце. Общество Шопенгауэра проводит международные конференции и поддерживает публикации монографий, посвященных исследованию и актуализации различных аспектов творческого наследия Шопенгауэра. «Schopenhauer-Gesellschaft» имеет филиалы в Америке, Индии, Бразилии, Италии, Японии и Дании, и чаще всего монографии о Шопенгауэре публикуются на немецком и английском языках. К сожалению, новейшая иностранная литература о Шопенгауэре не переводится на русский язык.

Шопенгауэр оказал значительное влияние на современный философский пессимизм⁶, литературу ужасов⁷ и пессимистическую прозу⁸, а его во многом афористичный стиль изложения, насыщенный метафорами, вписанными в

Shapshay S. *Reconstructing Schopenhauer's Ethics Hope, Compassion, and Animal Welfare*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Hassan P. (ed.) *Schopenhauer's Moral Philosophy*, UK Series: Routledge Studies in Nineteenth-Century Philosophy, 2021.

⁴ Schopenhauer-Gesellschaft: Сайт Общества Шопенгауэра. [Электронный ресурс] URL <http://schopenhauer.de/> (дата обращения: 28.04.2021).

⁵ Hübscher A. Arthur Schopenhauer // *Encyclopaedia Britannica*. [Электронный ресурс] URL: <https://www.britannica.com/biography/Arthur-Schopenhauer> (дата обращения: 28.04.2021).

⁶ Thacker E. *Cosmic Pessimism, with drawings by Keith Tilford*. Univocal Publishing, 2015; Такер Ю. *Ужас философии: в 3 т.* / Ю. Такер. - Пермь: Гиле Пресс, 2017.

Benatar D. Why it is better never to come into existence. *American Philosophical Quarterly*, Volume 34, №3, July 1997.

Benatar D. *Better Never to Have Been. The Harm of Coming Into Existence*. Clarendon Press, Oxford, 2006.

⁷ Шопенгауэром вдохновлялся Г. Лавкрафт: Lovecraft H. *Ex Oblivione* // *The United Amateur*, Vol. 20, No. 4, 1921.

⁸ Чоран (Сиоран) Э. *Признания и проклятия* / О. Акимова, пер. с фр. СПб., 2004.;

Ligotti T. *The Conspiracy Against the Human Race: A Contrivance of Horror*. N.Y.: Penguin, 2018.

культурный контекст Европы XIX века, может стать ключом к пониманию современной континентальной традиции. В смежных исследовательских областях существуют традиции психологического,⁹ физиологического¹⁰ и социологического¹¹ анализа пессимизма и оптимизма. Однако тема пессимизма самого Шопенгауэра до сих пор не является достаточно проработанной.

Для некоторых исследователей пессимизм Шопенгауэра не ставится под вопрос. К их числу относятся, например, один из ведущих современных исследователей Шопенгауэра К. Дженевай¹², Б. Ханнен¹³, а также ряд отечественных историков философии¹⁴.

К. Дженевай посвятил анализу пессимизма философа свою статью «Пессимизм Шопенгауэра». Дженевай утверждает, что философия Шопенгауэра была пессимистической с самого начала, хотя на «пессимизм» как предпочтительную позицию мыслитель начал ссылаться только после второго издания трактата «Мир как воля и представление». Следует обратить внимание на тот факт, что, рассуждая о приоритете пессимистической установки, Шопенгауэр подразумевал пессимистические религии - новозаветное христианство, брахманизм и буддизм. Для К. Дженеваея этот

⁹ Одну из первых работ по психологии пессимизма опубликовал немецкий ученый и философ Арнольд Ковалевский: Kowalewski A. Studien zur Psychologie des Pessimismus. Wiesbaden, J.F. Bergmann, 1904.

¹⁰ Пессимизм и оптимизм с биологической точки зрения рассматривал лауреат Нобелевской премии в области физиологии и медицины И.И. Мечников: Мечников. И.И. Этюды оптимизма. М.: Наука, 1964.

Современным бестселлером стала книга И. Ялома, посвященная психотерапевтической интерпретации пессимистической философии Шопенгауэра: Ялом И. Шопенгауэр как лекарство. М: Бомбора, 2019.

¹¹ Например, см. Bailey R. Sociology faces pessimism: a study of European sociological thought amidst a fading optimism Springer Netherlands, 1958; Муздыбаев К. Оптимизм и пессимизм личности. // Социологические исследования. 2003. № 12. С. 87-96.

¹² См. Janaway C. Schopenhauer's Pessimism // The Cambridge companion to Schopenhauer. Cambridge University Press, 2006. P. 319-323.

¹³ См. Hannan B. The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy. Oxford University Press. 2009. P. 127-135.

¹⁴ Быховский Б.Э. Шопенгауэр. Мыслители прошлого. М: Мысль, 1975.

Гусейнов А. А., Скрипник А. П. Пессимистический гуманизм Артура Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992.

факт является удивительным, ведь он уверен в непоколебимом атеизме философа.¹⁵

Вместе с тем многие исследователи (К. Фишер¹⁶, Д. Картрайт¹⁷, Р. Сафрански¹⁸, Д. Шуббе и М. Косслер¹⁹, В.В. Васильев²⁰) обращают внимание на оптимистический характер этики Шопенгауэра. При этом в начале четвертой книги труда «Мир как воля и представление» Шопенгауэр указывает, что именно этика является главным элементом любой, в том числе и его, философской системы: «последняя часть нашего рассуждения предстает как самая серьезная, потому что речь в ней идет о человеческих поступках».²¹

Д. Картрайт указал на неоднозначность философии Шопенгауэра уже в 1985 году, когда в свет вышла его статья «Шопенгауэровский оптимизм и альтернатива резиньяции?» Исследователь приводит в пример детали личной жизни Шопенгауэра, которые кажутся ему несовместимыми с пессимизмом: удобные комнаты, обеды, театр, флейта и пудель, – стиль жизни философа был роскошным. Д. Картрайт упоминает даже Кьеркегора: тот утверждал, что если бы Шопенгауэр был пессимистом, он бы презирал славу, поскольку презирал бы удовольствие. «Даже если он верил в то, что жизнь обречена и было бы лучше, если бы мира не было, у него, по крайней мере, было утешение...»²² — иронизирует Д. Картрайт. Исследователь приводит рассуждение А. Филлипса Гриффитса об оптимистическом измерении в

¹⁵ См. Janaway C. Schopenhauer's Pessimism // The Cambridge companion to Schopenhauer. Cambridge University Press, 2006. P. 319-323.

¹⁶ Фишер К. Артур Шопенгауэр. - СПб.: Лань, 1999.

¹⁷ Cartwright D. Schopenhauerian Optimism and an Alternative to Resignation? Schopenhauer-Jahrbuch, Madison, Wisconsin, 1985.

¹⁸ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Москва: Роузбад Интерэктив, 2014.

¹⁹ Schubbe D., Kozler M. Schopenhauer-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2014.

²⁰ Васильев В.В. Философия Артура Шопенгауэра // Западная философия XIX века. М., 2005.

²¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 233.

²² Cartwright D. Schopenhauerian Optimism and an Alternative to Resignation? Schopenhauer-Jahrbuch, Madison, Wisconsin, 1985. С. 154.

философии Шопенгауэра: последний верит, что есть «путь спасения», и эта мысль разрушает его пессимистическую систему. Вторая часть статьи Д. Картрайта посвящена ответу на вопрос «почему нравственность не является путем к спасению?» Ответ состоит в следующем: рано или поздно добрый человек поймет, что всем помочь невозможно, и его помощь лишь откладывает страдания нуждающихся; тогда станет ясно, что доброта состоит в ненависти ко всякому страданию, и это страдание нужно преодолеть. Таким образом, нравственная жизнь является необходимой чертой мудрого человека, но еще не путем к «спасению». Д. Картрайт фактически сводит две разных статьи в одну. Тем не менее, работа «Шопенгауэровский оптимизм и альтернатива резиньяции?» очень четко формулирует исследуемую нами историко-философскую проблему. Для Д. Картрайта Шопенгауэр остается пессимистом, но исследователь не отрицает факта наличия в его философии оптимистических мотивов.

Р. Сафрански в интеллектуальной биографии «Шопенгауэр и бурные годы философии» предлагает дополнительный аргумент в пользу тезиса о совместимости учения Шопенгауэра с оптимизмом: исследователь заключает, что после «*Parerga und Paralipomena*» 1850 года философия Шопенгауэра становится более оптимистической. Р. Сафрански обращает внимание на развитие этики сострадания, в которой пессимизм значительно смягчается: «Когда индивид открывает свое сердце для страданий других, он уже связан тайным союзом с великим отрицанием воли к жизни».²³ Вершиной этики, изложенной в «Афоризмах житейской мудрости», Р. Сафрански справедливо называет мистерию сострадания, не связанную с классическими эгоистическими стремлениями человека. Оптимистический мотив, который Р. Сафрански находит у Шопенгауэра, состоит в том, что «Афоризмы житейской мудрости», по мнению исследователя, призваны ответить на вопрос: «Если мы сделаем вид, будто жизнь стоит того, чтобы ее

²³ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Москва: Роузбад Интерэктив, 2014. С. 472.

прожить, то встает вопрос, как прожить ее таким образом, чтобы извлечь для себя максимально достижимый оптимум счастья?»²⁴ Таким образом, позитивный смысл в знаменитом тексте философа исследователь трактует в духе прагматизма: «возникло учение о том, как, рассчитывая на худшее, всякий раз из нескольких зол выбирать наименьшее».²⁵ Шопенгауэр начал обретать популярность именно после оптимистических «Афоризмов житейской мудрости», а его первыми почитателями стали успешные люди, верящие в прогресс и далекие от культуры отчаяния.

К. Фишер обращает внимание на биографию Шопенгауэра и заключает: «в теории ... он был самым решительным пессимистом, а в жизни - самым утонченным эпикурейцем»²⁶. Фишер замечает, что с течением счастливых лет славы пессимизм философа вышел из употребления. По мнению историка философии, бытовой пессимизм Шопенгауэра можно назвать причиной его пессимистических афоризмов; а став счастливым, философ все меньше прибегал к негативным формулировкам. В конце книги К. Фишер пишет: «учение, которое Шопенгауэр называл своим пессимизмом, ... следовало бы назвать не пессимизмом, а нигилизмом».²⁷ Он утверждает, что демонстративное высокомерие Шопенгауэра и его нарочитое презрение к миру были связаны с неудовлетворенной жаждой признания и рассеялись, когда Шопенгауэр обрел славу.²⁸

А.А. Чанышев в своей диссертации 1986 года «Этика Шопенгауэра. Критический анализ»²⁹ показывает, что этическое учение Шопенгауэра носит двойственный характер и не выглядит столь пессимистическим, как принято считать. А.А. Чанышев говорит об оптимистической моральной

²⁴ Фишер К. Артур Шопенгауэр. — СПб.: Лань, 1999. С. 473.

²⁵ Там же. С. 477.

²⁶ Там же. С. 140.

²⁷ Там же. С. 556.

²⁸ См. Там же. С. 560.

²⁹ Чанышев А.А. Этика Шопенгауэра. Критический анализ: диссертация на соискание степени кандидата философских наук: 09.00.03. Москва, 1986.

телеологии Шопенгауэра, которую тот заимствует у Канта. А.А. Чанышев не сосредотачивается на обсуждении пессимизма Шопенгауэра.

Последняя отечественная диссертация по философии Шопенгауэра «Генезис и истоки философии Артура Шопенгауэра»³⁰ была защищена А.С. Саттаром в 2017 году. А.С. Саттар сосредотачивается на ранней философии Шопенгауэра, и его разработки помогают лучше понять генезис мысли Шопенгауэра, в том числе особенности формирования его пессимистических взглядов. В диссертации А.С. Саттар развенчивает стереотип о том, что философия Шопенгауэра возникла из синтеза учений Упанишад, Платона и Канта. В частности, в исследовании показано, что Шопенгауэр испытал влияние Вакенродера, Шеллинга, Фихте, Шульце, Шлейермахера, Теннемана, Гете, Спинозы и др. На основе кандидатской диссертации А.С. Саттар выпустил книгу, которая стала первой российской книгой о Шопенгауэре за долгое время.

В.В. Васильев в своих статьях о Шопенгауэре также замечает, что взгляды мыслителя не столь однозначны, как кажется на первый взгляд. Хотя Шопенгауэр убежден, что существование мира неизбежно связано со всевозможными несчастьями и катаклизмами, вместе с тем этот мир, полный страданий, является лишь необходимым средством на пути к высшему благу. Подлинная мировая сущность, как замечает Васильев, является не дьявольским, а скорее бессознательным и неразумным началом.³¹ Кроме того, исследователь отмечает уже проанализированный нами момент, что не стоит говорить о полной противоположности взглядов Шопенгауэра и Лейбница: оба мыслителя признают совершенную гармонию, царящую в мире (правда, для Шопенгауэра – только в мире идей).³²

³⁰ Саттар А.С. Генезис и истоки философии Артура Шопенгауэра: диссертация на соискание степени кандидата философских наук: 09.00.03. Москва, 2016.

³¹ См. Васильев В.В. Метафизика Шопенгауэра // Философия. Учебник для вузов. Под ред. В. В. Миронова. Москва, 2005

³² Васильев В.В. Философия Артура Шопенгауэра // Западная философия XIX века. М., 2005. С. 3-74.

Д. Шуббе и М. Косслер в недавнем масштабном исследовании 2014 года «Руководство по Шопенгауэру: Жизнь, Работа, Влияние»³³ тоже обращают внимание на некоторые проблемы в обосновании философского пессимизма Шопенгауэра, связанные с его рассуждением о счастье. Прежде всего, в своих текстах он демонстрирует не невозможность счастья как такового, а в лучшем случае невозможность длительного счастья. При этом главной характеристикой индивидуального счастья выступает его интенсивность, а не длительность, и даже краткое чувство блаженства может быть настолько интенсивным, что оно компенсирует предыдущие страдания. Счастье, как выражается Шопенгауэр, носит отрицательный характер. Высшие блага жизни - молодость, здоровье и свобода - не признаются, пока мы их имеем. Однако это верно только отчасти: хотя здоровый человек не воспринимает свое здоровье так же ясно, как его ограничение или утрату, он способен испытывать удовлетворение от него и даже благодарность. Шопенгауэр сравнивает жизнь с бизнесом, который не покрывает расходы человека. Но, как справедливо замечают Д. Шуббе и М. Косслер, жизнь может считаться ценной в силу иных факторов, а не только из соотношения радости и невзгод.

Новейшие исследования, посвященные философии Шопенгауэра, иногда касаются темы его пессимизма в контексте экзистенциальной философии³⁴, буддизма³⁵, критики религии³⁶ и обсуждения моральной философии³⁷.

На основании обзора исследовательской литературы можно заключить, что, хотя многие историки философии и сегодня затрагивают проблему пессимизма и оптимизма у Шопенгауэра, в шопенгауэроведении по-

³³ Schubbe D., Kosler M. Schopenhauer-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2014.

³⁴ Regehly T., Schubbe D (Hg.). Schopenhauer und die Deutung der Existenz: Perspektiven auf Phänomenologie, Existenzphilosophie und Hermeneutik, Stuttgart: Metzler, 2016.

³⁵ Bhattacharyya B. Journey from Pessimism to Optimism in Schopenhauer, Wittgenstein, and Buddha's Philosophy // Barua A. (ed.) Schopenhauer on Self, World and Morality. Vedantic and Non-Vedantic Perspectives. New Delhi: Springer, 2017. P. 143-151.

³⁶ Zimmer R. Schopenhauer und die Folgen. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018.

³⁷ Hassan P. (ed.) Schopenhauer's Moral Philosophy, UK Series: Routledge Studies in Nineteenth-Century Philosophy, 2021.

прежнему нет сложившейся традиции при анализе пессимистических проблем в философии Шопенгауэра.

Цель и задачи исследования

Цель исследования заключается в реконструкции и прояснении пессимистических и оптимистических взглядов Шопенгауэра.

Для достижения данной цели необходимо решить следующие задачи:

1. Уточнить дефиницию понятия «пессимизм» и показать, какой вклад в формирование этого термина внесла философия Шопенгауэра;
2. Реконструировать основные пессимистические концепты Шопенгауэра: метафизический пессимизм, аргумент о наихудшем возможном мире, религиозный пессимизм;
3. Оценить вклад Шопенгауэра в формирование философии пессимизма в XIX веке;
4. Уточнить границы возможного применения понятия «оптимизм» к философии Шопенгауэра;
5. Доказать наличие оптимистических мотивов в учении Шопенгауэра об идеях, концепте эстетического познания и в этике сострадания;
6. Выделить проблемы в этике Шопенгауэра как наиболее оптимистической части его учения и предложить возможные решения.

Объект исследования: философия Артура Шопенгауэра на материале полного собрания сочинений, рукописного наследия, писем.

Предмет исследования: пессимизм и оптимизм в философии Артура Шопенгауэра.

Научная новизна

1. Данная диссертация является первым в отечественной философии специальным целостным исследованием пессимизма и оптимизма Шопенгауэра.

2. Впервые в отечественной литературе проведен анализ вклада философии Шопенгауэра в формирование понятия «пессимизм».

3. Скорректировано широко распространенное представление о Шопенгауэре как о философе пессимизма.

4. Впервые в отечественной литературе проведена подробная критическая реконструкция оптимистических идей Шопенгауэра.

5. Предложена стратегия прочтения текстов Шопенгауэра, позволяющая избежать трудностей, связанных с сопоставлением его оптимистических и пессимистических идей.

Теоретическая и практическая значимость результатов исследования

Теоретическое значение диссертации составляет приведенная в ней реконструкция пессимистических и оптимистических взглядов Шопенгауэра, сопровождающаяся прояснением сопутствующих проблем и обсуждением их возможных решений.

В работе анализируются результаты современных исследований философского наследия Шопенгауэра, которые не переводятся на русский язык и не обсуждаются в отечественной литературе. Теоретическую значимость составляет исследование малоизученной в России проблематики, связанной с обсуждением современных исследований Шопенгауэра.

Практическое значение диссертации состоит в том, что результаты исследования могут быть использованы при подготовке курсов по истории зарубежной философии, современной философии, этике, философии искусства, культурологии, специальных курсов по философии Шопенгауэра. Результаты диссертации могут использоваться современными философами и культурологами, исследующими пессимизм и оптимизм, а также разрабатывающими новые концепции философского пессимизма или оптимизма.

Материалы диссертации нашли применение во время двухлетней педагогической практики на кафедре истории зарубежной философии

философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Результаты диссертации использовались при разработке спецкурса «Философия Артура Шопенгауэра», прочитанного в весеннем семестре 2022 года для бакалавров кафедры истории зарубежной философии, а также при работе над общими курсами «Немецкая классическая философия», «Философия XIX века», «Основные этапы и проблемы истории классической философии».

Методологическая основа исследования

Методологической основой исследования является историко-философский анализ текстов Шопенгауэра и исследовательской литературы. Критическая реконструкция аргументов сопровождается концептуальным анализом терминологии и сравнительным анализом идей, высказанных в разных текстах самим Шопенгауэром и толкователями его философии.

Уточнение терминологии предполагает работу со статистическими данными и материалами словарей, сопровождающуюся источниковедческим анализом. В отнесении концептов Шопенгауэра к пессимистическим или оптимистическим задействован метод классификации. Исследование влияния Шопенгауэра на философию пессимизма в XIX веке включает в себя применение элементов методологии сравнительно-исторического анализа. Выделение проблем и предложение их возможных решений предполагает использование концептуального анализа и теоретического синтеза.

Положения, выносимые на защиту

1. Философия Шопенгауэра стала поворотным моментом в истории понятий «пессимизм» и «оптимизм». До Шопенгауэра и самим Шопенгауэром термины «оптимизм» и «пессимизм» использовались в основном при обсуждении идей Лейбница и употреблялись в религиозном контексте. Бытовое и философское значение пессимистического и оптимистического мировоззрения оформились только после распространения философии Шопенгауэра.

2. Учение Шопенгауэра о наихудшем возможном мире не опровергает теодицею Лейбница. Из-за критики учения Лейбница о наилучшем из

возможных миров, а также из-за метафизического и религиозного пессимизма Шопенгауэр стал известен как пессимист.

3. Распространенное представление о Шопенгауэре должно быть скорректировано: Шопенгауэр является скорее основателем философского пессимизма, чем собственно пессимистом. Если рассматривать его философию как пессимистическую, то система Шопенгауэра воспринимается искаженно, в ней обнаруживаются противоречия и возникают проблемы интерпретации, которых можно избежать при отказе от представления о Шопенгауэре как о философе пессимизма.

4. Философия Шопенгауэра содержит набор оптимистических мотивов: учение о возможности прекращения страданий и выхода из цикла палингенезии; апология страдания как необходимого шага на пути к освобождению; убежденность в способности человека созерцать подлинную мировую сущность; признание царящей в мире идей совершенной гармонии; отрицательное отношение к самоубийствам и призыв к саморазвитию; убежденность в том, что сострадание присуще каждому человеку; восхищение красотой мироздания.

5. Нравственная теория Шопенгауэра двойственна и предполагает две возможные стратегии нравственного поведения. Первая, основанная на добродетели и сострадании, служит утверждению воли к жизни. Вторая предполагает аскетизм и отрицание воли к жизни. Мораль, по Шопенгауэру, служит скорее поддержанию воли к жизни, чем ее упразднению. На последних этапах аскетического пути в морали нет необходимости.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Достоверность полученных результатов достигается при помощи применения научной методологии и принципа объективности. Диссертационное исследование опирается на широкий круг первоисточников, составляющих творческое наследие Артура Шопенгауэра, и исследовательскую литературу на русском, английском и немецком языках.

Авторская позиция подкрепляется библиографическими ссылками и аргументацией.

Основные положения и выводы диссертационного исследования были изложены в 4-х научных статьях, опубликованных в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова (индексируемых в международных базах Web of Science, Scopus, RSCI):

1. Чепелева Н.Ю. Сострадание и одиночество в этике Шопенгауэра // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 1. С. 32-43.

2. Чепелева Н.Ю. Теория идей у Шопенгауэра // Философский журнал. 2021. Т. 14, № 2. С. 95–110.

3. Чепелева Н.Ю. Проблемы интерпретации философского пессимизма Шопенгауэра // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2021. № 3. С. 3–16.

4. Чепелева Н.Ю. Наихудший возможный мир. Аргумент Шопенгауэра против Лейбница // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2021. № 62. С. 54-63.

Другие публикации по теме диссертации:

1. Чепелева Н.Ю. Молодой Шопенгауэр. Рецензия на книгу Александра Саттара «Истоки и генезис философии Шопенгауэра» // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 190-192.

2. Чепелева Н.Ю. Артур Шопенгауэр и философский пессимизм // Восьмой Российский Философский Конгресс - Философия в полицентричном мире. Секции (I). Сборник научных статей. Т.1 М., 2020. С. 670-672.

3. Tschepelewa N. Eine diskussion über die schlechteste und die bestmögliche welt // Sammelband der VII. Internationalen Konferenz für Studenten und Doktoranden «Welt und Wissenschaft» 2021. National Research University Higher School of Economics in Moskau, 2022. S. 62–70.

Диссертация прошла обсуждение на кафедре истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова и получила положительное заключение.

Результаты исследования были апробированы в ходе более чем 20 выступлений на международных и всероссийских конференциях, круглых столах, симпозиумах. Избранные выступления:

1. 27.05.2022. VIII Российский философский конгресс «Философия в полицентричном мире». К 100-летию со дня рождения А.А. Зиновьева. Доклад «Шопенгауэр и философский пессимизм».

2. 18.04.2022 Ежегодная научная конференция «Ломоносовские чтения – 2021», секция «Философские науки». Доклад «Шопенгауэр как поэт».

3. 15.04.2022 XXIX Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов 2022». Доклад «Шопенгауэр и магия».

4. 19.11.2021 Круглый стол «Этика и животные», организованный совместно с общественной организацией «Голоса за животных» в рамках международной конференции «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы». Доклад «Артур Шопенгауэр и этика животных».

5. 21.09.2021 VII. Internationales Doktorandenkolloquium der Schopenhauer-Forschungsstelle an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Доклад «Probleme der Ideenlehre Schopenhauers».

6. 12.04.2021 VII. Internationale Konferenz für Studenten und Doktoranden «Welt und Wissenschaft». Доклад «Eine Diskussion über die schlechteste und die bestmögliche Welt».

7. 19.04.2021 XXVIII Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов 2021». Доклад «Критика лейбнизианского оптимизма Шопенгауэром».

8. 15.12.2020 Международная научная онлайн-конференция «Асмусовские чтения» по теме «Гегель и современность». Доклад «Рецепция гегелевской философии в пессимизме Гартмана».

9. 21.11.2020 XII Международная научная конференции «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы – 2020: Философия. Этика. Практика». Доклад «Перспективы этического учения Шопенгауэра».

10. 9.11.2020 X Юбилейная межфакультетская научно-практическая студенческая конференция на английском языке «Гуманитарные проблемы современного общества». Доклад «Pessimism in non-classical continental philosophy».

11. 21.03.2019 IV межфакультетская научно-практическая студенческая конференция на английском языке «Страна изучаемого языка в сфере гуманитарных наук». Доклад «English-speaking studies of Schopenhauer».

Основные идеи диссертации обсуждались в Институте философии РАН в рамках проекта «Философская мастерская» 19.02.2019 (руководитель член-корр. РАН, д.ф.н., профессор Ю.В. Синеокая).

Выводы диссертации обсуждались в исследовательском центре Шопенгауэра (Майнц, Германия) 26.08.2021 (руководитель глава Исследовательского центра Шопенгауэра и президент Общества Шопенгауэра профессор Маттиас Косслер).

Структура диссертации

Структура диссертационного исследования соответствует логике решения поставленных задач. Работа состоит из введения, двух глав, разделенных на параграфы, заключения и библиографии.

Глава 1. Пессимизм в философии Шопенгауэра³⁸

§1. Вклад Шопенгауэра в формирование понятия «пессимизм»

Оформление термина «пессимизм» связывается с Шопенгауэром и его критикой положения о наилучшем мире.³⁹ В то же время сам термин «пессимизм» придумал не Шопенгауэр. Как сообщает немецкий «Исторический философский словарь», этот термин восходит к 1759 году, когда в «Литературном обозревателе» был опубликован «Кандид, или Оптимизм» Вольтера. Однако ни в русскоязычном тексте «Кандида», который перевел с французского Ф.К. Сологуб⁴⁰, ни во французском источнике⁴¹ этот термин обнаружить не удалось. Скорее всего, одним из первых слово «пессимизм» употребил в 1779 году Г.К. Лихтенберг. А. Хюбшер сообщает, что Георг Кристоф Лихтенберг упоминает этот термин в выражении: «Один с его оптимизмом, а другой – с его пессимизмом»⁴².

³⁸ Материалы данной главы диссертации нашли отражение в следующих публикациях, выполненных автором лично, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ имени М.В. Ломоносова, представлены основные результаты, положения и выводы исследования: Чепелева Н.Ю. Артур Шопенгауэр и философский пессимизм // Восьмой Российский Философский Конгресс - Философия в полицентричном мире. Секции (I). Сборник научных статей. Т.1 М., 2020. С. 670-672; Чепелева Н.Ю. Молодой Шопенгауэр. Рецензия на книгу Александра Саттара «Истоки и генезис философии Шопенгауэра» // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 190-192; Чепелева Н.Ю. Наихудший возможный мир. Аргумент Шопенгауэра против Лейбница // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2021. № 62. С. 54-63; Чепелева Н.Ю. Проблемы интерпретации философского пессимизма Шопенгауэра // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2021. № 3. С. 3–16; Чепелева Н.Ю. Сострадание и одиночество в этике Шопенгауэра // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 1. С. 32-43; Чепелева Н.Ю. Теория идей у Шопенгауэра // Философский журнал. 2021. Т. 14, № 2. С. 95–110.

³⁹ Пессимизм // Большой энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/232158> (дата обращения: 28.04.21).

⁴⁰ Вольтер М.-Ф. Кандид, или оптимизм. Санкт-Петербург: книгоиздательство «Пантеонъ», 1909.

⁴¹ Voltaire F.-M. Candide ou l'optimisme [Электронный ресурс] // URL: http://www.kkoworld.com/kitablar/volter_kandid_fr.pdf (дата обращения: 28.04.21).

⁴² Hübscher A. Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen. Bonn, Bouvier, 1973.

Понятие «пессимизм» появилось в словаре французской академии только в 1878 году спустя более чем столетие после включения слова «оптимизм».⁴³

Очень сложно проследить историю понятий «оптимизм» и «пессимизм». Несмотря на то, что сегодня они неразрывно связаны, можно утверждать, что слово «оптимизм» появилось раньше, чем «пессимизм». Отечественный «Большой энциклопедический словарь» лаконично сообщает, что «термин «оптимизм» введен для характеристики учения Г. В. Лейбница о существующем мире как о наилучшем (optimum) из возможных»⁴⁴.

Слово «оптимизм» присутствует в самом названии книги Вольтера «Кандид, или Оптимизм». Однако Вольтер не был автором этого термина. Судя по всему, первое употребление слова «оптимизм» было связано с критикой теодицеи и самого Вольтера. В. Хюбенер сообщает, что в 1737 году этот термин использовал швейцарский философ Жан-Пьер де Круза, которым, вероятно, был поражен сам Лейбниц.⁴⁵ А.Н. Круглов утверждает, что понятие «оптимизм» возникло в 1737 году в рецензии Луиса Бертрана Кастеля на новое издание «Теодицеи» Лейбница и имело откровенно издевательскую окраску.⁴⁶ Вне зависимости от того, кому именно принадлежит авторство, установлено, что понятие «оптимизм» употреблялось в контексте критики лейбницианства как минимум за 20 лет до написания «Кандида» Вольтера.

Немецкий «Исторический философский словарь»⁴⁷ сообщает, что пессимизм — это доктрина, согласно которой мир следует рассматривать как

⁴³ Giner S. Mass society. Academic press, INC. New York San Francisco, 1976. P. 71.

⁴⁴ Оптимизм // Большой энциклопедический словарь. [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/221034> (дата обращения: 28.04.21).

⁴⁵ Hübener W. Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus. Franz Steiner Verlag, 2015. P. 223.

⁴⁶ Круглов А.Н. Проблема оптимизма у Канта: возникновение спора // Кантовский сборник. 2018. Т.37, №1. С. 10.

⁴⁷ Gerhardt V. Pessimismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie online [Электронный ресурс]. URL: https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%2A%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D#_elibrary_%2F%2F%5B%40attr_id%3D%27verw.pessimismus%27%5D__1597640569699 (дата обращения: 28.04.21).

наихудший из всех возможных миров, а из самого факта наличия страданий пессимизм делает вывод о том, что существование ничего не стоит. Мы видим, что словарь использует для определения термина непосредственно шопенгауэровскую риторику. В словаре также указано, что слова «пессимизм» и «оптимизм» изначально использовались в ироничной манере, и только после того, как Шопенгауэр взял на себя бремя теоретического обоснования, пессимизм стал философской доктриной.

Философия Шопенгауэра стала поворотным моментом в истории понятий «пессимизм» и «оптимизм». Само значение этих слов изменилось вследствие того, что появилась философия Шопенгауэра.

В «Философской энциклопедии», изданной в СССР в 60-е годы прошлого века утверждается, что Шопенгауэр впервые назвал свою философскую систему пессимизмом.⁴⁸ При этом в «Историческом словаре Шопенгауэра» 2005 года Д. Картрайт замечает, что, несмотря на то, что термин «пессимизм» наиболее часто используется для обозначения философии Шопенгауэра, сам Шопенгауэр употребляет его в своих сочинениях крайне редко.⁴⁹

Картрайт указывает, что только в одной из своих рукописных заметок 1828 года Шопенгауэр называет свое учение пессимизмом, и приводится это суждение в связи с критикой оптимистического пантеизма, которому Шопенгауэр себя противопоставляет. Заметка, в которой Шопенгауэр прямо пишет: «Моя доктрина – пессимизм», цитируется Картрайтом по рукописному наследию (*Manuscript Remains*, vol. III, «*Adversaria*», para. 66).⁵⁰ Шопенгауэр использует слово «пессимизм» в своих работах несколько раз, и все они употребляются в религиозном контексте. В труде «Мир как

⁴⁸ См. Аверинцев С.С., Михайлов А.В., Дробницкий О.Г. Оптимизм и пессимизм // Философская Энциклопедия. В 5-х т. Т.4. — М.: Советская энциклопедия., 1967. С. 157-159.

⁴⁹ Cartwright D.E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lan-ham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2016. P. 124-125.

⁵⁰ Cartwright D.E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lan-ham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2016. P. 125.

воля и представление» Шопенгауэр не употребляет слово «пессимизм» для описания собственной философской системы.

В русскоязычном Собрании сочинений 2015 года слово «пессимизм» и его однокоренные слова употребляются Шопенгауэром 15 раз, все упоминания касаются обсуждения религий, и ни разу Шопенгауэр не называет пессимизмом свое собственное учение. Примеры использования слова «пессимизм» Шопенгауэром:

1. «Основное различие между отдельными религиями ... я усматриваю в том, оптимистичны ли они или пессимистичны, т. е. считают ли они бытие этого мира оправданным самим собой и потому восхваляют и славят его, или же они видят в нем нечто такое, что может быть понято только как следствие нашей вины и поэтому, собственно, не должно было бы существовать, ибо они понимают, что страдание или смерть не могут корениться в вечном, изначальном, неизменном порядке вещей, в том, что должно существовать во всех отношениях. Сила, благодаря которой христианство смогло победить сначала иудаизм, а затем греческое и римское язычество, заключается всецело в его пессимизме»⁵¹.

2. «Особенного же внимания среди учений Эмпедокла заслуживает его решительный пессимизм. Он вполне познал горесть нашего бытия, и мир для него, как и для истинных христиан, — юдоль скорби».⁵²

3. «Брахманизм и буддизм, напротив, имеют своей основной чертой идеализм и пессимизм: за миром они признают лишь призрачное существование, а на жизнь смотрят как на следствие нашей вины».⁵³

4. «Центр и ядро христианства — это учение о грехопадении, о первородном грехе, о нечестии нашего естественного состояния и

⁵¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том 2. // Собрание сочинений: в 6 т. Т.2. / под ред. А. Чанышева. М.: Республика: Дмитрий Сечин, 2015. С. 140-141.

⁵² Шопенгауэр А. Parerga und Paralipomena // Собрание сочинений: в 6 т. Т.4. / под ред. А. Чанышева. М.: Республика: Дмитрий Сечин, 2015. С. 29.

⁵³ Шопенгауэр А. Parerga und Paralipomena. Том второй. Paralipomena. О религии // Собрание сочинений: в 6 т. Т.5. / под ред. А. Чанышева. М.: Республика: Дмитрий Сечин, 2015. С. 293.

испорченности естественного человека в связи с заступничеством и примирением в лице Искупителя, к которым мы становимся причастны через веру в него. Но, таким образом, оно является пессимизмом, стоит, стало быть, в прямой противоположности к оптимизму иудейства, а также его истинного порождения — ислама и обнаруживает, напротив, родство с брахманизмом и буддизмом».⁵⁴

5. «Гуманизм носит в себе оптимизм, и поэтому он ложен, односторонен и поверхностен. Потому-то лет 40 назад против его господства в немецкой художественной литературе, которое преобладало и в произведениях Гете и Шиллера, поднялся так называемый романтизм, ссылаясь на христианство, которое по духу своему пессимистично»⁵⁵.

Как сообщает К. Дженева в статье «Пессимизм Шопенгауэра»⁵⁶, в первом издании труда «Мир как воля и представление» Шопенгауэр ограничивается критическими замечаниями в адрес оптимизма, а во втором издании уже говорит о пессимизме как о предпочтительной точке зрения. Следует обратить внимание на тот факт, что, рассуждая о приоритете пессимистической установки, Шопенгауэр подразумевал пессимистические религии - новозаветное христианство, брахманизм и буддизм. Для К. Дженева этот факт является удивительным, ведь он уверен в непоколебимом атеизме философа.⁵⁷

Исследование английского философа Дж. Селли «Пессимизм. История и критика», которое было опубликовано в 1877 году, до сих пор пользуется влиянием среди историков философии, и было переиздано в России в 2007 году. В работе Дж. Селли предпринимает попытку реконструкции истории пессимизма как концепта. В качестве самой первой оптимистической

⁵⁴ Там же. С. 301.

⁵⁵ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Собрание сочинений: в 6 т. Т.6. / под ред. А. Чанышева. М.: Республика: Дмитрий Сечин, 2015. С. 160.

⁵⁶ Janaway C. Schopenhauer's Pessimism // The Cambridge companion to Schopenhauer. Cambridge University Press, 2006. P. 319.

⁵⁷ См. Janaway C. Schopenhauer's Pessimism // The Cambridge companion to Schopenhauer. Cambridge University Press, 2006. P.319-323

системы Селли предлагает рассматривать теологию Ветхого Завета, а первой пессимистической системой верований Селли называет буддизм.⁵⁸ Отдельную главу автор посвящает философии Шопенгауэра, поскольку он «положил основание современному пессимизму»⁵⁹. Мы можем заметить, что указания на двойственность теории Шопенгауэра обнаруживаются уже в этой работе 1877 года. Селли замечает: «Любопытно, что он не меньше оптимиста Лейбница хочет иметь свою теодицею»⁶⁰. Это может быть связано с тем, что характер мыслителя также сочетал множество противоречий: мизантропия и желание признания, меланхолия и наслаждение жизненными удовольствиями, презрение к женщинам и очарование ими.⁶¹

В своей книге Дж. Селли указывает на важный факт: философский пессимизм невозможно исследовать без учета бытового пессимизма. «Философские системы не вырастают из одного только уединенного чистого мышления; они являются продуктом конкретного ума, неразрывно связанного с известным нравственным состоянием и эмоциями...»⁶². Бытовые взгляды мыслителя влияют на его философию, отсюда — обоснованная популярность такого историко-философского жанра, как интеллектуальная биография. В 2009 году вышла книга Б. Ханнен⁶³ о Шопенгауэре, в которой исследовательница рассуждала о причинах его пессимизма. Возможно, на его взгляды повлияла личная драма — в подростковые годы философ страдал от депрессии, вызванной загадочной трагической гибелью отца. Позднее Шопенгауэр был подавлен тем, что публикация его главного сочинения не привлекла к себе никакого внимания со стороны философского сообщества. Наконец, в зрелом возрасте он страдал от одиночества и страха смерти, ведя затворнический образ жизни.

⁵⁸ Селли Дж. Пессимизм. История и критика. Издательство ЛКИ: Москва, 2007. С. 23-24.

⁵⁹ Там же. С. 48.

⁶⁰ Там же. С. 69.

⁶¹ См. Там же. С. 51-54.

⁶² Там же. С. 2.

⁶³ См. Hannan B. The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy. Oxford University Press. 2009. P.127-135

Дефиниции бытового «оптимизма» и «пессимизма» предложены в словаре С.И. Ожегова: «Пессимизм — мрачное мироощущение, при котором человек не верит в будущее, во всем склонен видеть унылое, плохое»⁶⁴ и «Оптимизм — бодрое и жизнерадостное мироощущение, при котором человек во всем видит светлые стороны, верит в будущее, в успех»⁶⁵.

Идеи Шопенгауэра могут быть названы пессимистическими, если речь идет о «бытовом» пессимизме. Например, «бытовое» значение в «Кембриджском словаре»⁶⁶ представлено следующим образом: пессимизм является ожиданием того, что плохое произойдет с большей вероятностью, нежели хорошее.

Ряд исследователей биографии Шопенгауэра отмечают, что с годами пессимизм философа сменился на более жизнерадостное настроение,⁶⁷ об этом же можно заключить на основании оптимистического характера его поздних работ «*Parerga und Paralipomena*», «Новые *Paralipomena*». Физиолог И.И. Мечников в своих «Этюдах о природе человека» отмечает, что пессимистические унастроения в целом более характерны для юношества, в то время как оптимистические теории жизни были развиты или людьми, достигшими преклонных лет.⁶⁸

В «Большом энциклопедическом словаре» оптимизм⁶⁹ и пессимизм⁷⁰ представлены как философские направления, которые выражают представление о господстве доброго либо злого начала в мире. Если

⁶⁴ Пессимизм // Словарь С.И. Ожегова. [Электронный ресурс]. URL: dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/158578 (дата обращения: 28.04.21)

⁶⁵ Оптимизм // Словарь С.И. Ожегова. [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/140202> (дата обращения: 28.04.21)

⁶⁶ Pessimism // Cambridge Dictionary [Электронный ресурс]. URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/pessimism> (дата обращения: 28.04.21)

⁶⁷ Фишер К. Артур Шопенгауэр. — СПб.: Лань, 1999. С.560; Cartwright D. Schopenhauer: A Biography, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

⁶⁸ См. Мечников И.И. Этюды о природе человека. Москва, Петроград: Государственное издательство, 1923. С. 74.

⁶⁹ Оптимизм // Большой энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/221034> (дата обращения: 28.04.21).

⁷⁰ Пессимизм // Большой энциклопедический словарь. [Электронный ресурс]. URL: dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/232158 (дата обращения: 28.04.21).

руководствоваться этими определениями, то систему Шопенгауэра нельзя отнести к философскому пессимизму, ведь воля как мировой принцип не негативна — она нейтральна.⁷¹ Шопенгауэр быстро отказывается от юношеского представления, будто этот мир — дело рук дьявола, и уже в главном труде «Мир как воля и представление» 1819 года трактует глубинную сущность мира как неразумное начало, бессознательно ищущее самопознания.⁷²

У. Джеймс в «Прагматизме» описывает оптимизм как «учение, согласно которому спасение мира неизбежно», а пессимизм как «учение, согласно которому спасение мира невозможно».⁷³ Сам Джеймс использует это разделение для обоснования мелиоризма⁷⁴, занимающего срединное положение между метафизическим пессимизмом и метафизическим оптимизмом. Нельзя однозначно ответить, какое из названных учений ближе к Шопенгауэру и насколько применимо к его философии насыщенное религиозным смыслом понятие «спасение». Здесь взгляды мыслителя снова оказываются двойственными: с одной стороны, Шопенгауэр настаивает на возможности спасения, именно этот тезис проходит лейтмотивом через всю эстетику и этику «Мира как воли и представления», но с другой стороны речь идет именно об индивидуальном спасении, и спастись могут лишь избранные. Неизвестно, может ли быть спасен весь мир и что именно представляет собой спасение мира. Если рассматривать мир как мое представление, то, похоже, он будет «спасен» — избавлен от страданий вместе с моим переходом в Ничто. С другой стороны, мир как воля будет продолжать объективироваться — и тем самым порождать обреченных —

⁷¹ См. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т.1. / под ред. А. Чанышева. М.: Республика: Дмитрий Сечин, 2015. С. 236.

⁷² См. Васильев В.В. Философия А. Шопенгауэра // Западная философия XIX в.: учебник / под. ред. А.Ф. Зотова. М., 2005.

⁷³ Джеймс У. Прагматизм. // Воля к вере. М: Республика, 1997. С. 317.

⁷⁴ В трактовке Джеймса мелиоризм – это мировоззрение, согласно которому спасение не гарантировано, но возможно. Мелиоризм должен приводить к возрастанию духовной энергии и обсуждается Джеймсом при разработке концепции прагматизма. Подробнее см. Джеймс У. Прагматизм. // Воля к вере. М: Республика, 1997.

даже после того, как некоторые высшие ступени объективации выйдут из цикла палингенезии.

Пример современной концепции пессимизма можно встретить у Юджина Такера. В работе «Космический пессимизм» он так формулирует пессимизм нового типа: «И моральный, и метафизический пессимизм указывают на другой вид, на пессимизм, который не является ни субъективным, ни объективным, ни для-нас, ни в-себе, а вместо этого пессимизм мира-без-нас. Мы могли бы назвать его космическим пессимизмом... но это звучит слишком величественно, слишком полно удивления, слишком много горького привкуса Великого Запредельного (Потустороннего). Слова колеблются. Как и идеи. И вот тогда мы получаем космический пессимизм, пессимизм, который в первую очередь является пессимизмом по отношению к космосу, к необходимости и возможности порядка».⁷⁵ Можно заключить, что в современной философии последователями Шопенгауэра предпринимается попытка преодолеть дихотомию бытового (морального) и метафизического пессимизма.

А.А. Чанышев в своей статье для русского издания сочинений Шопенгауэра указывает, что «"воля к жизни" как мировой принцип бессознательна и не имеет никакой разумной цели; это злое, саморазрушительное стремление, голая и голодная агрессивность, и потому мир явлений, порождаемый волей, безысходен, не развивается»⁷⁶. Однако это утверждение представляется противоречивым: если воля бессознательна и не имеет разумной цели, ее нельзя назвать злой агрессивностью. Воля безосновна, то есть лежит вне закона достаточного основания, и слепа.

Шопенгауэр считается первым мыслителем, предложившим философское обоснование пессимизму, как в онтологическом, так и в

⁷⁵ Thacker E. Cosmic Pessimism. Original artwork by Keith Tilford. Pharmakon Series. Minneapolis, Minnesota: Univocal Press, 2015. P. 12.

⁷⁶ Чанышев А.А. Учение Шопенгауэра о мире, человеке и основе морали // Шопенгауэр А. Сочинения в 6 т. Т.1. М., 2015. С.458.

гносеологическом плане.⁷⁷ Р. Сафрански указывает, что при этом первые почитатели Шопенгауэра не были представителями пессимистического мировоззрения.⁷⁸ Шопенгауэр обрел долгожданную популярность с публикацией своей самой оптимистической работы «*Parerga und Paralipomena*». В 1850-х набирала популярность теория эволюции Дарвина, поэтому салонную публику также заинтересовала ранняя работа философа 1836 года «О воле в природе», переизданная в 1854 году. Шопенгауэр не был хорошо знаком с дарвинизмом. А. Хюбшер сообщает, что Шопенгауэр познакомился с теорией Дарвина в последние годы своей жизни и счел ее неудовлетворительной, плоской эмпирикой. Сам Шопенгауэр в своем учении преодолел механистическую биологию, редуцирующую высшие проявления воли к жизни к низшим индивидуациям: наоборот, он искал следы душевной жизни в простейших жизненных формах⁷⁹. Затем свое развитие получили наиболее пессимистические идеи философа.

§2. Пессимистические концепты Шопенгауэра

Реконструкция пессимистической части учения Шопенгауэра в целом может быть сведена к анализу его пессимизма на трех уровнях: метафизическом, физическом и религиозном. К метафизическому уровню относится учение Шопенгауэра о том, что в основе мироздания лежит принцип, заставляющий всех страдать.

Описание пессимизма Шопенгауэра на физическом уровне сводится к исследованию тезиса о том, что мы живем в наихудшем из всех возможных миров, который Шопенгауэр доказывает, основываясь на эмпирических

⁷⁷ См. Интымакова Л.Г. Современники А. Шопенгауэра о его пессимизме: оценки и интерпретации // Вестник Таганрогского института имени А.П. Чехова. 2015. №2.

⁷⁸ См. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Москва: Роузбэд Интерэктив, 2014.. С.477.

⁷⁹ См. Хюбшер А. Мыслители нашего времени. Путь Шопенгауэра. М: ЦТР МГП ВОС, 1994. С.32.

данных и ссылаясь на физическое устройство мира, небольшое изменение в котором ведет к прекращению всякой жизни.

Наконец, на религиозном уровне описывается тот пессимизм, о котором говорит сам философ: на страницах своих работ Шопенгауэр использует слово «пессимизм» только во время обсуждения религий. На этом уровне «пессимизм» Шопенгауэра может пониматься как предпочтение пессимистических религий, то есть религий, нацеленных на отрицание мира («подлинное» Новозаветное христианство, индуизм и буддизм).

Таким образом, в качестве пессимистических концептов Шопенгауэра можно выделить его метафизический пессимизм, учение о наихудшем мире и религиозный пессимизм.

2.1. Метафизический пессимизм Шопенгауэра

В философской системе Шопенгауэра утверждается, что в самой основе мироздания лежит принцип, заставляющий всех страдать, — эту идею можно назвать метафизическим пессимизмом. Шопенгауэр пишет: «Воля должна пожирать самое себя, ибо кроме нее нет ничего, и она есть голодная воля. Отсюда — суета, тоска и страдание»⁸⁰. М. Пауэн, рассуждая о пессимистических взглядах философа, указывает, что Шопенгауэр порывает с метафизической традицией, заменяя мудрого Бога слепой волей.⁸¹ Из-за этой установки бедствия и страдания в мире больше не могут считаться следствием «попускающей» божественной воли и не могут быть оправданы божественным промыслом.

Следствием этой идеи является заключение Шопенгауэра о том, что постоянная борьба и страдания всего живого являются онтологической константой, поскольку слепая воля, кроме которой нет ничего,

⁸⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 142.

⁸¹ Pauen M. Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler, Berlin, Boston: Akademie Verlag, 2015, S. 103-143.

объективируясь, не может не уничтожать собственные проявления. «Всякая жизнь по существу есть страдание»⁸², — утверждает философ. Источники страдания — вечная борьба индивидов, жизненные невзгоды и мучения, вызванные невозможностью удовлетворить непреходящие желания и ложным самомнением, а также скука, способная породить отчаяние. Непрекращающиеся попытки освободиться от страдания приводят лишь к тому, что оно изменяет свой облик. Получение желаемого не приносит искомой радости, а приводит к скуке и пресыщению. Избавившись от скуки, мы снова страдаем. Вся наша жизнь проходит в лавировании между этими крайностями: неудовлетворенностью и скукой. Важно понять, что страдание неизбежно для жизни и навсегда избавиться от него невозможно.

В концепции непрекращающегося страдания Шопенгауэр заимствует элементы буддийского учения о четырех благородных истинах: о страдании, о происхождении страдания, о прекращении страдания и о пути практики, ведущем к прекращению страданий.⁸³ При этом самого Шопенгауэра вряд ли можно назвать мыслителем буддийского толка, поскольку он скорее вдохновляется буддизмом, нежели развивает его. Однако при этом отнесение буддизма к пессимистическим религиям Шопенгауэром выглядит обоснованно.

Дополнительный штрих к шопенгауэровской модели метафизического пессимизма привносят его детерминистические взгляды. Каждое звено в цепи поступков, образующих жизнь отдельного человека, по убеждению Шопенгауэра, строго обусловлено и предопределено причинной связью, а человеческое поведение совершенно лишено всякой свободы за исключением чувства ответственности.⁸⁴ Поскольку все в мире подчинено действию закона основания, все поступки в мире объективаций

⁸² Шопенгауэр А. О ничтожестве и страданиях жизни // Собр. соч.: в 6 т. Т.2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 490.

⁸³ Дхамма-чакка-паваттана-сутта. [Электронный ресурс] URL: <https://dhamma.ru/canon/sn/sn56-11.htm> (дата обращения 21.10.2021).

⁸⁴ См. Шопенгауэр А. О свободе воли // Собр. соч.: в 6 т. Т. 2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 367.

предопределены, из чего можно заключить о безысходности и необратимости страданий.

Метафизический пессимизм Шопенгауэра является внутренне противоречивым учением, в котором содержится ряд проблем. Прежде всего, нужно обратить внимание на нейтральность Мировой воли: несмотря на то, что Шопенгауэр стремится придать онтологический статус всеобщему страданию, в мировом принципе не заложена изначальная дурная (либо благая) склонность. В этом смысле Мировую волю Шопенгауэра можно сравнить с эволюцией, которая является ненаправленным процессом и не может считаться прогрессивным движением от худшего к лучшему.⁸⁵ У Мировой воли, как и у эволюции, нет плана. Описываемая Шопенгауэром как нейтральный и слепой принцип, Мировая воля превращается в работах многих комментаторов в изначальное злое и агрессивное мировое начало, вероятно, из-за того, что, по Шопенгауэру, она не может не продуцировать страдание. Делая данное заключение, исследователи совершают логическую ошибку *argumentum ad consequentiam*.

Известно, что концепт воли, представленный в главной работе Шопенгауэра «Мир как воля и представление», отличается от его ранних представлений. Исследователь философии Шопенгауэра А.С. Саттар показывает, что ключевое для философии Шопенгауэра понятие «воля» в ранних манускриптах существенным образом отличается от известного нам термина из *opus magnum*. А.С. Саттар выделяет три ступени развития данного понятия: первая «воля» испытывала сильное влияние концепции воления, разработанной в Немецком идеализме, вторая «воля» обогатилась пессимистическими интуициями прочитанного Шопенгауэром текста *Oupnek'hat*, а третья «воля» стала результатом новой интерпретации

⁸⁵ См. труды основателей синтетической теории эволюции (СТЭ): Huxley J. *Evolution: The Modern Synthesis*. London: George Allen & Unwin, 1942. Simpson G.G. *The Meaning of Evolution: A Study of the History of Life and of Its Significance for Man*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1949.

умопостигаемого характера, в связи с чем была деперсонализирована и названа кантианской вещью самой по себе⁸⁶.

Сам Шопенгауэр в 1832 году делает заметку: «На 17-м году моей жизни безо всякой школьной учености я был так же охвачен чувством мировой скорби, как Будда в своей юности, когда он узрел недуги, старость, страдание и смерть. Истина, которая ясно и громко говорила из мира, скоро преодолела и мне внушенные еврейские догмы, и в результате я пришел к выводу, что этот мир не мог быть делом некоего всеблагого существа, а несомненно — дело какого-то дьявола, который воззвал к бытию твари для того, чтобы насладиться созерцанием муки; на это указывали все данные, и вера, что это так, взяла у меня верх».⁸⁷ Однако, изложив этот крайне пессимистический взгляд, Шопенгауэр далее продолжает: «Но ведь страдание представляет собою *δεύτερος πλους*, суррогат добродетели и святости; просветленные им, мы достигаем в конце концов отрицания воли к жизни, возвращаемся с ложного пути, приходим к спасению ... а страдание, конечно, представляет собою прежде всего цель жизни, — так, как если бы оно было дело какого-нибудь дьявола; но эта цель не последняя: она сама — средство, средство благодати, и, как таковое, оно, страдание, нами самими приспособлено к нашему истинному и высшему благу».⁸⁸

Важной проблемой, которая возникает при анализе метафизического пессимизма Шопенгауэра, является вопрос о том, почему принцип, лежащий в основе мироздания и заставляющий всех страдать, допускает существование сострадания в мире. Шопенгауэр не объясняет, почему в детерминированном мире, полном непрекращающихся страданий, возникает этика и моральная ответственность. Этот вопрос вряд ли нуждается в

⁸⁶ Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 238

⁸⁷ Шопенгауэр А. Новые Παράπονα // Собр. соч.: в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 222.

⁸⁸ Там же.

прояснении, если мы не воспринимаем философию Шопенгауэра как пессимистическую.

Наконец, детерминизм Шопенгауэра, согласно которому в мире объективаций нет случайности, что может стать поводом к заключению о неизбежности страданий в мире, приглушается его признанием свободы воли. В этом учении Шопенгауэр близок к классическому компатибилизму, хотя сам Шопенгауэр, все же, оставляет проблему свободы воли без решения. Он ограничивается замечаниями, что подтверждением наличия свободы воли является чувство ответственности, и перемещает свободу из области отдельных поступков, где можно доказать ее отсутствие, в сферу высшую, но не так ясно доступную нашему познанию.⁸⁹

Д. Шуббе и М. Косслер в исследовании «Руководство по Шопенгауэру: Жизнь, Работа, Влияние» 2014 года постарались представить полный обзор проблем, с которыми сталкиваются современные историки философии, исследующие наследие Шопенгауэра. Авторы уделили отдельное внимание проблемам обоснования философского пессимизма мыслителя и выделили четыре убеждения Шопенгауэра, их-за которых его считают пессимистом: всякая жизнь, по существу, есть страдание; индивидуальное счастье недостижимо; баланс выгоды любой жизни является отрицательным; небытие предпочтительнее бытия вследствие самого факта существования зла. Все эти убеждения можно отнести к метафизическому пессимизму Шопенгауэра, и каждое из них внутренне противоречиво, что и показывают Д. Шуббе и М. Косслер далее в исследовании.

Во-первых, возникает проблема с определением понятия «страдание»: Шопенгауэр, похоже, определяет его слишком широко, поскольку у него оказывается, что бессознательная жизнь страдает, не ощущая страдания как такового. Во-вторых, индивидуальное счастье возможно: оно может достигаться при исполнении желания и даже может быть интенсивным. В-

⁸⁹ См. Шопенгауэр. О свободе воли // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 303-371.

третьих, вряд ли баланс выгоды обеспечивает ценность жизни. Наконец, сам факт наличия зла ничего не говорит о том, что должен или не должен существовать мир, – в лучшем случае мир не должен быть таким, каков он есть.⁹⁰ С рассуждениями авторов сложно не согласиться.

Наибольшее влияние в Европе и в России Шопенгауэр приобрел как философ пессимизма, несмотря на то, что его учение не ограничивается пессимистической составляющей, а сам пессимизм является недостаточно разработанным и убедительным. Особенно это заметно на примере анализа известного учения Шопенгауэра о наихудшем возможном мире, которое философ противопоставляет учению Лейбница.

2.2. Учение Шопенгауэра о наихудшем возможном мире

Знаменитый тезис «Явно софистическим доказательствам Лейбница, будто этот мир – лучший из возможных миров, можно вполне серьезно и добросовестно противопоставить доказательство, что этот мир – худший из возможных миров»⁹¹ можно рассматривать не как фундамент всей философской системы Шопенгауэра, но лишь как его довод против «Теодицеи», преследующий определенные утилитарные цели. Рассуждения Шопенгауэра о бедствиях мироздания — это в первую очередь контраргументы, а не центральные положения его теории.

Вопрос о принципе устройства мироздания является одним из ключевых метафизических вопросов, а теодицею Лейбница и патодицею Шопенгауэра можно выделить в качестве крайних позиций. В соответствии с их идеями мир устроен либо наилучшим, либо наихудшим возможным образом.

Лейбниц утверждает, что наш мир — наилучший из всех возможных миров, между физическим царством природы и нравственным царством

⁹⁰ Schubbe D., Kofler M. Schopenhauer-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2014. S. 76-78.

⁹¹ Шопенгауэр А. О ничтожестве и страданиях // Собр. соч.: в 6 т. Т. 2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.490.

благодати существует совершенная гармония, а зло допускается из принципа целесообразности.⁹² Шопенгауэр в противовес Лейбницу доказывает, что наш мир — наихудший из всех возможных миров, всякая жизнь по существу есть страдание и негативный характер носит не зло, а добро.⁹³

Нельзя сказать, что обсуждаемая метафизическая проблема абстрактна и не имеет практических последствий: от того, какой ответ окажется предпочтительнее, зависит выбор этического идеала. Например, этический идеал Шопенгауэра – аскет – выглядит неуместным в наилучшем из возможных миров, поскольку первый шаг на пути к аскезе по Шопенгауэру – осознание жизни как череды страданий, смирение и сострадание всему живому в страдающем мире.

Проблема теодицеи может быть актуализирована в контексте современных дискуссий о свободе воли и моральной ответственности. Например, влиятельный современный философ П. ван Инваген обсуждает проблему существования зла и приходит к выводу, что апология на основании свободы воли может быть релевантной при условии, что Бог существует.⁹⁴

В философии Нового времени одним из первых о проблеме теодицеи вновь заговорил Декарт, доказывая, что внешний мир не является творением злого гения, поскольку Бог не может быть обманщиком.⁹⁵

В IV Размышлении Декарт рассуждает над тем, отчего человек, созданный по образу и подобию Бога, иногда ошибается. Он связывает эту проблему с эпистемологией: «Однако я не могу отрицать, что в универсуме заложено некое более высокое совершенство, и если некоторые его части не свободны от ошибок и заблуждений, то другие от них свободны — как если

⁹² Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. : Пер. с франц. Т.4. М.: Мысль, 1989. С. 473.

⁹³ Шопенгауэр А. О ничтожестве и страданиях жизни // Собр. соч.: в 6 т. Т.2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 490.

⁹⁴ van Inwagen P. The Problem of Evil, Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁹⁵ См. Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и фр. Т.2. Сост., ред. и примеч. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1994. С. 20-25.

бы между всеми частями универсума существовала полная соотнесенность».⁹⁶

Полноту развития эта идея нашла в философии Лейбница: «Следы подобия Божия состоят как в прирожденном свете разума, так и в свободе, естественно соединенной с волей. Для того чтобы поступки наши были добродетельны или порочны, необходимо то и другое, а именно: чтобы мы знали и хотели того, что мы делаем, и чтобы, даже при совершении нами греха, мы могли воздержаться от него, если проявили при этом достаточное усердие».⁹⁷

В «Опытах теодицеи...» Лейбниц поясняет, что именно он понимает под тезисом о наилучшем из всех возможных миров: «Я называю миром все следствия и всю совокупность существующих вещей, чтобы уже нельзя было утверждать, будто могут существовать еще многие миры в разные времена и в разных местах. Потому что все их в совокупности следует считать за один мир, или, если угодно, за один универсум. И когда все времена и все места в этом универсуме будут наполнены, все же остается верным, что их можно было бы наполнить бесконечно разнообразными способами и что существует бесконечное число возможных миров, из которых Бог необходимо избрал наилучший, потому что он все производит по требованию высочайшего разума».⁹⁸

К. Фишер указывает, что «к своему знаменитому учению о том, что наш мир есть «лучший из возможных миров» Лейбниц пришел двояким путем. Положение, что действительный мир есть лучший, он выводит из космологических и теологических доказательств, и одинаковость результата, к которому приводит теология и космология, является как бы удачной проверкой вычисления».⁹⁹

⁹⁶ Там же. С. 50.

⁹⁷ Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. : Пер. с франц. Т.4. М.: Мысль, 1989. С.98

⁹⁸ Там же. С. 135-136.

⁹⁹ Фишер К. История новой философии: Готфрид Вильгельм Лейбниц: Его жизнь и учение. М.: АСТ: Транзит—книга, 2005. С. 575.

С целью богооправдания Лейбниц утверждает, что Бог вовсе не желает зла, а лишь допускает его без ущерба для своей святости: «Бог, избрав совершеннейший из всех возможных миров, по своей премудрости допустил зло, соединенное с этим миром, что, однако же, не мешает тому, чтобы этот мир, рассмотренный и взвешенный во всех своих частях, не был наилучшим из всех достойных быть избранными».¹⁰⁰

Чтобы обосновать, каким именно образом Бог допускает зло в наилучшем мире, Лейбниц вводит два деления божественной воли¹⁰¹:

I. Предшествующая и последующая

а) предшествующая (строгая и чистая воля, с которой Бог ненавидит грех, но не хочет смерти грешника, поскольку желает спасения всех)

б) последующая (возникает из стечения всех предшествующих волей и являет собой наилучшее действие, какое только может быть произведено мудростью и могуществом)

Зло не может быть содержанием предшествующей воли Бога, однако оно иногда бывает косвенным предметом его последующей воли, когда при устранении зла не может быть достигнуто большее благо.

II. Производящая и попускающая

а) производящая (касается собственных действий Бога)

б) попускающая (касается чужих действий, которые Бог допускает)

Сам Бог никогда не производит зла, но иногда его попускает.

Зло, как и добро, бывает трех типов: метафизическое, физическое и моральное. Каждому из них Лейбниц дает оправдание:

I. Метафизическое зло (несовершенство творения)

Тварь имеет пределы своим совершенствам, поскольку иначе она бы не отличалась от Бога. Именно метафизическое зло Лейбниц имеет в виду, когда

¹⁰⁰ Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. : Пер. с франц. Т.4. М.: Мысль, 1989. С. 68.

¹⁰¹ См. Там же. С. 471-472.

пишет, что иногда композиторы допускают диссонанс, чтобы гармония была еще прекраснее.

II. Физическое зло (несчастливые события)

Часто добрые люди бывают несчастны, а злые – счастливы. Оправдывая эту несправедливость, Лейбниц пишет, что печали этого века недостойны сравнения с будущей славой, утверждая, что все несчастья не просто вознаграждаются, но и послужат основой для будущего счастья. Пшеничное зерно, упавшее на землю, не принесет плода, если не умрет.

III. Моральное зло (порочные поступки, зло вины)

Метафизическое и физическое зло, в отличие от морального, могут быть средством для более значительного добра. Зло вины же допускается из принципа целесообразности и является собой необходимое условие для должного добра, например, для устранения зла. Моральное зло никогда не бывает предметом производящей воли, Бог лишь иногда его попускает. Лейбниц утверждает, что грех непременно должен входить в наилучший возможный порядок вещей. Он верит, что «основание зла необходимо, тогда как происхождение зла случайно».

Чтобы обосновать, почему вообще существует зло, Лейбниц вводит также понятие свободы воли Бога. Божественное волевое действие является самопроизвольным и обдуманым, оно не детерминировано, а значит, возможны не только те вещи, которые Бог избирает. Количество возможных миров бесконечно, каждый из них в совершенстве познан божественной волей, и соотношение добра и зла в каждом из них варьируется. Единственный действительный мир, наилучший из всех возможных, не может обойтись без зла, но его взаимодействие с добром находится в совершенной гармонии.

Сегодня по-прежнему актуальна проблема анализа модальности в рассуждениях Лейбница о наилучшем мире. Например, обсуждается вклад

Лейбница в формирование понятия возможных миров.¹⁰² Лейбница нельзя назвать его создателем (в отличие от слова «теодицея», авторство которого приписывается Лейбницу)¹⁰³, однако несомненно, что он придал богатое содержание концепции возможных миров.

О том, как Лейбниц понимает возможность, подробно пишет Рассел в своей «Истории западной философии»¹⁰⁴. Рассел показывает, что Лейбниц говорит о логической возможности: мир возможен, если не противоречит законам логики. Все возможное по своей природе требует существования. Сам аргумент Лейбница о наилучшем мире Рассел критикует: «У Лейбница решение проблемы зла, как и большинство его других общеизвестных теорий, логически возможно, но не очень убедительно. ... Фактически, конечно, мир частично хорош и частично плох и никакая «проблема зла» не появляется, если только не отрицают этого очевидного факта».¹⁰⁵

Оригинальное критическое развитие аргумента Лейбница представлено у русского философа Н.О. Лосского. В своей работе «Бог и мировое зло» он использует идеи Лейбница в качестве основы аксиологической системы и продолжает обсуждение проблемы взаимодействия добра и зла. В отличие от добра, зло у него не является онтологически независимым: «Во-первых, оно существует только в тварном мире и то не в первоначальной сущности его, а первоначально, как свободный акт воли субстанциальных деятелей, и производно, как следствие этого акта. Во-вторых, злые акты воли совершаются под видом добра, так как направлены всегда на подлинную положительную ценность, однако в таком соотношении с другими ценностями и средствами для достижения ее, что добро подменяется злом.

¹⁰² Крючкова С.Е. Проблема возможных миров в философии Лейбница // Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика. М.: Канон+, 2011. С. 114-142.

¹⁰³ Lorenz S. Theodizee // Historisches Wörterbuch der Philosophie online [Электронный ресурс]. URL: https://www.schwabeonline.ch/schwabe-haveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%2A%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D#__elibrary__%2F%2F%5B%40attr_id%3D%27verw.theodizee%27%5D__1638910028636 (дата обращения: 28.04.21).

¹⁰⁴ Рассел Б. Лейбниц // История западной философии. В 2 т. Т.2. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. Ун-та, 1994.

¹⁰⁵ Там же. С. 98—112.

В–третьих, осуществление отрицательной ценности возможно не иначе, как путем использования сил добра».¹⁰⁶ Интересно, что Лосский опровергает разделение зла на метафизическое, физическое и нравственное, утверждая, что первого типа не существует. Ничто не обязывает тварную личность оставаться в пределах своей ограниченности: теоретически (путем интуиции) и практически (путем любви). Метафизическая ограниченность – не зло, в ней нет ничего недостойного, и она не является препятствием к достижению абсолютной полноты бытия. С его критикой классификации типов зла можно поспорить: Лосский утверждает, что метафизического зла не существует, поскольку оно не препятствует достижению абсолютного добра, но из рассуждений Лейбница можно заключить, что добру не препятствует ни один из выделенных типов. Поэтому суждение Лосского о первом типе зла может быть полезным не как аргумент против Лейбница, а как еще один аргумент в защиту лейбницианского оптимизма.

Оптимизм Лейбница построен на допущении существования Бога, тезис о бытии которого после кантовской трансцендентальной диалектики¹⁰⁷ во многом утратил свой статус в философии.

В статье 1983 года «Лейбницианский оптимизм» К. Уилсон подробно исследует теоретический фундамент оптимистических идей Лейбница.¹⁰⁸ Она обсуждает традиционную интерпретацию, согласно которой оптимизм непосредственно вытекает из применения двух принципов, фундаментальных для метафизики Лейбница: принципа достаточного основания и принципа полноты. Однако традиционную интерпретацию К. Уилсон отвергает. Вместо этого она утверждает, что оптимизм Лейбница основан на другой двойной предпосылке: на определенном представлении о Боге и на конкретном понимании того, что означает благодать наилучшего из всех возможных миров. Оптимизм Лейбница основан не на его приверженности

¹⁰⁶ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 136.

¹⁰⁷ Кант И. Критика чистого разума // Собрание сочинений: В 8 т. Т.3 М.: Чоро, 1994. С. 448-481.

• ¹⁰⁸ Wilson C. Leibnizian Optimism // The Journal of Philosophy, 80 (11): 1983. P. 765–783.

двум рациональным принципам, а на заимствовании концепции Бога как божественного стратега у Мальбранша. Тот факт, что мир является творением в высшей степени могущественного, мудрого и доброжелательного существа, подразумевает, что он управляется в соответствии с гармоничной системой законов, описанной Мальбраншем.

На тезис Лейбница «Мы живем в наилучшем из всех возможных миров»¹⁰⁹ последовала реакция: Вольтер высмеял его в романе 1758 года «Кандид, или оптимизм». Один из персонажей романа по имени Панглосс является карикатурой на Лейбница: обидные, несправедливые беды главных героев неизменно сопровождаются фразой Панглосса: «Все к лучшему в этом лучшем из миров». Однако, как замечает Г.Г. Майоров, наивный оптимизм этого персонажа, осмеянный Вольтером, «имеет мало общего с аутентичным мнением философа»¹¹⁰. Вольтер иронизирует над популярным оптимизмом, но не уделяет должного внимания метафизическому подтексту высказывания.

Шопенгауэр, в отличие от Вольтера, не ограничивается сатирой и стремится дать своей критике философское обоснование. Все эссе «О ничтожестве и страданиях жизни» можно назвать аргументом Шопенгауэра против теодицеи.

Шопенгауэр оборачивает аргумент Лейбница против него самого, саркастично утверждая: «Аргумент, который Лейбниц не раз повторяет в оправдание зла в мире, состоит в том, что зло часто становится причиной добра: пример этого дает его собственная книга, ибо сама по себе она плоха, но стяжала величайшую заслугу тем, что позднее она дала повод великому Вольтеру написать его бессмертный роман «Кандид».¹¹¹

¹⁰⁹ См. Лейбниц Г. Опыты теодицеи // Сочинения в 4 т. Т.4. — М.: Мысль, 1989. С. 68.

¹¹⁰ Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. Издательство Московского университета: М. 1973. С. 105

¹¹¹ Шопенгауэр А. К учению о страданиях мира // Собр. соч.: в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 125.

Критика Лейбница у Вольтера¹¹² представляет собой *reducto ad absurdum*. Шопенгауэр продолжает эту линию критики, не скупясь на иронию и сарказм: «есть люди, которые из одного патриотизма почитают даже философию Лейбница: они заслуживают того, чтобы их заперли среди сплошных монад и заставили там слушать предустановленную гармонию и созерцать спектакль *identitatis indiscernibilium*».¹¹³ Лейбницу необходимо было ответить на вопрос, как объяснить согласованность и единство мира, если монада не имеет окон и дверей и не восприимчива к внешним влияниям. Элегантным решением проблемы стал принцип предустановленной гармонии: взаимно однозначное соответствие сотворено Богом. Шопенгауэр смеется над этим объяснением, однако не подвергает его рациональной критике.¹¹⁴

Но помимо аргументов *ad hominem* Шопенгауэр пытается провести конструктивную критику основного тезиса Лейбница. Он утверждает, что оптимизм – незаконное самовосхваление воли к жизни, самодовольно любующейся на себя в своем творении. Шопенгауэр оспаривает аргумент Лейбница о том, что зло может быть средством для более значительного добра, утверждая, что настоящее страдание никогда не уничтожается будущими радостями, ведь они так же наполняют свое время, как оно – свое. Сравнивая зло и добро в эссе «О ничтожестве и горестях жизни», Шопенгауэр заключает, что если бы «зла в мире было и во сто раз меньше, чем его существует ныне, то и в таком случае самого факта его существования было бы уже достаточно для обоснования той истины, ... что бытие мира должно не радовать нас, а скорее печалить, что его небытие было бы предпочтительнее его бытия, что он представляет собою нечто такое,

¹¹² Вольтер М.—Ф. Кандид, или оптимизм. Санкт—Петербург: книгоиздательство «Пантеонъ», 1909.

¹¹³ Шопенгауэр А. О языке и словах // Собр. соч.: в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 190.

¹¹⁴ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Собр. соч.: в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 182, С. 190.

чему бы, в сущности, не следовало быть».¹¹⁵ «Тысячи наслаждений не стоят одной муки», – цитирует он Петрарку. К системе оптимизма нельзя приспособить мир, в котором измученные существа пожирают друг друга, а всякий хищник представляет собой живую могилу тысячи других животных. Несчастья не могут быть основой будущего счастья: «Моя теперешняя боль никогда не уничтожается будущими радостями, ведь они так же наполняют свое время, как она – свое»¹¹⁶. А зло вины не может быть необходимым условием для должного добра, когда «главный источник самых серьезных зол, постигающих человека – это сам человек: homo homini lupus»¹¹⁷.

Отдельного интереса заслуживает рассуждение о том, что горы и долины в озарении солнца прекрасны, но мир – не панорама, созерцать объекты и быть ими – разные вещи. Р. Сафрански связывает эту идею с детскими воспоминаниями философа: во время путешествия с семьей по Европе молодой Шопенгауэр совершил несколько восхождений и был настолько впечатлен открывшимися видами, что на протяжении всей своей жизни сохранил восторженность от пейзажей.¹¹⁸

Шопенгауэр пытается показать, что возможно построить метафизическую систему, основывающуюся на пессимистическом тезисе, противоположном предпосылке Лейбница. Мир неустойчив, а если бы он был еще немного хуже, он бы уже совсем не смог существовать. Мироздание постоянно балансирует на грани катастрофы, и высвобождение земных сил уничтожает обитателей поверхности, о чем свидетельствуют разрушение Помпеи, а также землетрясения в Гаити и Лиссабоне. Восхваляемые совершенства мироздания — лишь необходимые условия, минимально поддерживающие существования мира. Даже в жизнедеятельности биологических организмов Шопенгауэр находит программу,

¹¹⁵ Шопенгауэр А. О ничтожестве и страданиях жизни // Собр. соч.: в 6 т. Т.2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 484.

¹¹⁶ Там же. С.484

¹¹⁷ Там же. С.485

¹¹⁸ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Москва: Роузбад Интерэктив, 2014. С. 54-80.

удовлетворяющую его системе: условия для жизни каждого существа даны в минимальном объеме, их хватает только для удовлетворения потребностей и поддержания потомства – после выполнения функции продолжения рода воля становится безразлична к индивиду, и он обречен на гибель. Окаменелости неведомых пород представляют собой доказательства иных миров, дальнейшее существование которых стало невозможным и которые, следовательно, были еще несколько хуже, чем худший из возможных миров.

Критикуя оптимизм, Шопенгауэр проявил во всем блеске свой писательский талант: его рассуждения о проблемах оптимистической установки остроумны и афористичны.

Кажется, что Шопенгауэр не оставил шансов для оправдания ни метафизическому, ни физическому, ни моральному злу. Тем не менее, его аргументы не способны покончить с идеей наилучшего мира раз и навсегда. Рассуждение о пожирающих друг друга существах можно приспособить к системе оптимизма, ведь, в соответствии с «Теодицеей», несчастья одних могут стать основой для счастья других. Примером гармонии, устроенной благодаря хищничеству, можно назвать любую экосистему. А боль, возрастающая вместе со способностью к сознанию, рассматривается в медицине как защитное свойство организма, являющееся конкурентным преимуществом.¹¹⁹

В 2019 году была опубликована монография американской исследовательницы С. Шапшай «Реконструкция этики Шопенгауэра»¹²⁰, посвященная этике сострадания Шопенгауэра. В книге обсуждается теория идей Шопенгауэра и предлагается критика аргумента Шопенгауэра в пользу тезиса о том, что мы живем в наихудшем из возможных миров. Подробно пессимизм Шопенгауэра Шапшай не обсуждает, однако она воспроизводит

¹¹⁹ См. Moayed M, Davis KD. Theories of pain: from specificity to gate control. *Journal of Neurophysiology*, Vol.109, No.1, 2013. [Электронный ресурс]. URL:https://journals.physiology.org/doi/full/10.1152/jn.00457.2012?rfr_dat=cr_pub++0pubmed&url_ver=Z39.88-2003&rfr_id=ori%3Arid%3Acrossref.org (дата обращения 28.04.2021)

¹²⁰ Shapshay S. *Reconstructing Schopenhauer's Ethics Hope, Compassion, and Animal Welfare*. Oxford University Press, 2019.

аргумент Шопенгауэра в пользу тезиса о том, что мы живем в наихудшем из всех возможных миров¹²¹:

I. Астрономы сообщают, что в настоящее время в нашей планетной системе наблюдается неустойчивый физический баланс;

II. Геологи указывают на такой же шаткий баланс в структуре земной коры;

III. Метеорологи сказали бы нам, что незначительное изменение в атмосфере вызывает холеру, желтую лихорадку и чуму, а умеренное повышение температуры иссушит все реки и источники, сделав условия жизни невозможными;

IV. Если бы мир был физически организован таким образом, что был бы немного хуже, чем сейчас, то жизнь на этой планете вообще не могла бы существовать;

V. Поскольку жизнь в действительности существует на нашей планете, этот мир должен быть наихудшим (физически) из всех возможных миров.

C. Шапшай обращает внимание на то, что в этом аргументе Шопенгауэр не ссылается ни на волю к жизни, ни на учение об идеях, ни на какой-либо другой свой концепт.

Структура, предложенная Шапшай, удобна для того, чтобы показать, что проблема кроется в четвертом пункте аргумента: Шопенгауэр не имеет никаких логических оснований для этого заключения. Примеры, приведенные им выше, лишь усиливают правдоподобность заключения, не более. Достаточно одного примера, демонстрирующего, что мир мог бы быть еще немного хуже и при этом продолжать существовать, чтобы аргументация Шопенгауэра разрушилась.

Шопенгауэр стремится уничтожить основной аргумент Лейбница, доказывая, что настоящее страдание не уничтожается будущими радостями.

¹²¹ Shapshay S. *Reconstructing Schopenhauer's Ethics Hope, Compassion, and Animal Welfare*. Oxford University Press, 2019. P. 87.

Но Лейбниц и не утверждал, что страдание уничтожается, наоборот, он доказывал необходимость существования страдания. В свою очередь, Шопенгауэр тоже сформулировал своеобразное оправдание страдания: без него не было бы сострадания, а значит, не было бы возможности освобождения. Уже этика сострадания Шопенгауэра демонстрирует несостоятельность защищаемого им самим принципа «человек человеку волк».

Шопенгауэр считает, что его собственное доказательство можно противопоставить явно софистическому доказательству Лейбница. Но явно софистический характер носит рассуждение самого Шопенгауэра. К похожему выводу приходят Шуббе и Косслер: «Однако предположение, что этот мир является наихудшим из всех возможных миров, несмотря на попытки Шопенгауэра подкрепить его космологическими и биологическими соображениями, интуитивно так же неразборчиво, как и то, что мир является наилучшим из всех возможных».¹²²

Шопенгауэр не уничтожил оптимистическую метафизику Лейбница, и его аргументы не способны покончить с идеей наилучшего мира. Его риторические контраргументы можно оспорить:

Во-первых, суждение том, что страдание в настоящем не уничтожается радостями в будущем, поскольку они наполняют разное время, не разрушает основной аргумент Лейбница. Лейбниц не говорит о том, что страдания нет, не утверждает он и того, что страдание уничтожается. Лейбниц пишет, что действительное страдание может послужить причиной последующего счастья, это не противоречит интуиции Шопенгауэра о разном времени, которое наполняют несчастье и радость.

Во-вторых, Шопенгауэр утверждает, что всякий хищник — живая могила тысячи других животных, олицетворение запрограммированного характера страдания. Это явление можно приспособить к системе оптимизма,

¹²² Schubbe D., Koblner M. Schopenhauer-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2014. S. 78.

вспомнив о лейбницианском физическом зле: несчастья одних могут стать основой для счастья других. Например, санитары леса, убивая слабых и больных, дают возможность выживать другим животным.

В-третьих, Шопенгауэр пишет о том, что горы и долины в озарении солнца прекрасны. Но разве может быть что—либо прекрасным в наихудшем из возможных миров?

Доказательство Шопенгауэра не носит строгий характер и не является самостоятельным строго выверенным логическим построением.

На вопрос, удалось ли Шопенгауэру победить в заочной дискуссии с Лейбницем, нельзя ответить однозначно – и да, и нет.

Да, поскольку Шопенгауэр, развивая идею Вольтера, показал с помощью философии, что идея наилучшего мира утопична и слабо применима к реальности. Шопенгауэр не основывается на аксиоме божественного присутствия, и благодаря этому его рассуждение выглядит сегодня более актуальным. Наконец, любопытно то, что рассуждение Шопенгауэра о наихудшем возможном мире оказалось востребованным и породило в конце XIX века дискуссию о пессимизме, в которой не последнюю роль сыграли и российские философы. Учитывая то, что шопенгауэровский контраргумент напоминает скорее пародию на доказательство Лейбница, его влияние оказалось колоссальным.

Нет, поскольку собственное доказательство Шопенгауэра с точки зрения логики и теории аргументации гораздо слабее доказательства Лейбница. Доказательство Шопенгауэра не согласуется с его собственной философией и выглядит искусственным построением, в то время как доказательство Лейбница стройно вписывается в его систему. Аргумент Шопенгауэра в пользу тезиса о наихудшем мире основывается на свидетельствах ненадежности физических условий жизни на планете. В этом аргументе Шопенгауэр не ссылается ни на волю к жизни, ни на учение об идеях, ни на какой-либо другой свой концепт. Двойственный характер шопенгауэровской

системы, отмеченный большинством исследователей его философии,¹²³ просматривается и в данном контексте. Появляется «философия для мира» – эвдемонистическое этическое учение Шопенгауэра, которое не сочетается со статусом основателя философского пессимизма. Тезис о наихудшем мире выглядит уместным в качестве фундамента теории нравственного поведения, при которой этическим идеалом выступает аскет. Но этика аскетизма не находит достаточного оправдания уже внутри самой системы Шопенгауэра.¹²⁴

Критика Шопенгауэром лейбницианского оптимизма может иметь место, однако его собственный аргумент еще более софистичен. Несмотря на то, что аргумент Лейбница более строгий, он основывается на существовании всеблагого, всеведущего и всеильного существа. Сегодня такой постулат не может приниматься за аргумент в научном доказательстве. Тем не менее, обе теории прошли проверку временем и до сих пор служат основой для новых размышлений о характере мироздания.

Несмотря на то, что свой аргумент Шопенгауэр строит в противовес аргументу Лейбница, нельзя сказать, что его философская доктрина носит лишь апофатический характер. Пессимистическая метафизика самодостаточна, а ее спор с лейбницианскими положениями касается различного толкования явлений. Оптимизм Лейбница построен на идее о всеблагом Боге, устроившем этот мир наилучшим образом. Шопенгауэр не использует этой предпосылки, его мир — порождение бессознательной воли, которая не является квинтэссенцией всех возможных совершенств и не имеет цели устраивать мир наилучшим образом. Принцип бытия мира у Шопенгауэра не имеет никакого основания — это означает, что у нас нет гаранта существования благой цели, которой служит зло.

¹²³ См. Schubbe D., Koßler M. Schopenhauer—Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2014.

¹²⁴ Чепелева Н.Ю. Сострадание и одиночество в этике Шопенгауэра // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 1. С. 32–43.

Лейбниц и Шопенгауэр по-разному понимают возможность: если Лейбниц имеет в виду скорее логическую возможность, и все возможное по своей природе требует существования, то для Шопенгауэра мир возможен только в том случае, если может существовать жизнь: «"Возможное" — это не то, что вздумается кому-нибудь нарисовать себе в своей фантазии, а то, что действительно может существовать и устоять»¹²⁵. По Лейбницу, возможность не требует существования и существует бесконечное количество возможных миров, а по Шопенгауэру возможность с необходимостью требует существования и существует только один мир.

На одном полюсе оказывается философский оптимист Лейбниц, а на другом – философский пессимист Шопенгауэр. Но, как ни странно, в литературе существует мнение о том, что их взгляды на проблему теодицеи имеют много общего. Например, В.В. Васильев в своей статье «Философия Артура Шопенгауэра» утверждает, что «едва ли можно говорить о полной противоположности взглядов этих мыслителей»,¹²⁶ ведь, рассуждая о наилучшем мире, Лейбниц имеет в виду всеобщую гармонию, а это не противоречит Шопенгауэру, который полагал, что совершенная гармония присутствует в мире идей. К. Фишер тоже сравнивает Шопенгауэра с Лейбницем, когда обнаруживает в его учении оптимизм. Для Шопенгауэра лучшей из всех целей является самопознание воли и освобождение ее от мира, сообразно с этим мир есть прогрессирующий процесс познания и очищения. «Так как мир не может быть совершенным ... он есть способный к совершенствованию мир, иерархия возрастающего совершенства, возможно лучший мир; а таким миром и является существующий: этому и учил Лейбниц»¹²⁷. Шопенгауэр верит в то, что в мире наличествует вечная справедливость, — это К. Фишер считает концом пессимизма философа.

¹²⁵ Шопенгауэр А. О ничтожестве и страданиях жизни // Собр. соч.: в 6 т. Т.2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. Т. 2. С. 490

¹²⁶ Васильев, В.В. Философия А. Шопенгауэра // Западная философия XIX в.: учебник, под. ред. А.Ф. Зотова. М., 2005. С. 24.

¹²⁷ Фишер К. Артур Шопенгауэр. — СПб.: Лань, 1999. С.556.

Актуальный мир можно назвать одновременно наилучшим и наихудшим из всех возможных миров, таким образом, оба участника обсуждаемой в статье дискуссии выходят из нее победителями. В этом смысле очень удачным представляется вариант Эдуарда фон Гартмана, примиряющего Шопенгауэра с Лейбницем. По мнению пессимиста Гартмана, этот мир – наилучший из всех возможных миров.¹²⁸

Б. Ханнен заметила, что, возможно, философский пессимизм и оптимизм представляют собой ошибку атрибуции, а истина может заключаться в том, что мир нейтрален. К сожалению, она не стала развивать эту мысль дальше.¹²⁹

В данном контексте можно упомянуть о довольно любопытном сатирическом оксюмороническом выражении «панглоссианский пессимизм» — это представление о том, что ничего из происходящего не может улучшиться, ведь мы уже живем в наилучшем из миров. Данную идею можно использовать для критики как аргумента Лейбница о наилучшем из миров, так и аргумента Шопенгауэра о наихудшем возможном мире.

Современная эпоха допускает и даже предполагает перспективизм.¹³⁰ Но перспективизм не лейбницианского типа, при котором существует одна объективная реальность и множество точек зрения — а ницшеанский перспективизм, при котором сама действительность оказывается множественной. При такой онтологической установке допустимо разнообразие мировоззренческих установок и многообразие вытекающих из них этических идеалов.

Аргумент Шопенгауэра против Лейбница имеет убедительную силу не из-за логики рассуждения, а благодаря риторической форме. Красивые, глубокие и вписанные в контекст того времени метафоры не просто

¹²⁸ Гартман Э. Сущность мирового процесса, или философия Бессознательного. Метафизика Бессознательного. Т.2.– М., 2010. С. 246.

¹²⁹ См. Hannan B. The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy. Oxford University Press. 2009. P.127-135

¹³⁰ Миронов В.В. Философия как предельная герменевтическая интерпретация и диалог культур // Вопросы философии. 2019. № 9. С. 14–17.

украшают его тексты – во многих случаях они работают как аргументация. Популярность Артура Шопенгауэра многим обязана его блестящему литературному стилю. В рамках теории искусства Шопенгауэра вообще невозможно провести четкую грань между метафорическим и буквальным смыслом. Значение, которое метафорические обороты принимают в текстах Шопенгауэра, прояснить нелегко, однако в некоторых случаях это прояснение позволяет по-новому взглянуть на наследие философа. Особенно интересно то, что метафоричный стиль изложения, свойственный Шопенгауэру, в современной европейской традиции становится методологическим инструментом.

У Шопенгауэра есть отрывок, в котором он использует метафору лестницы для того, чтобы показать, чем отличается простая ученость от мудрости: «Тому, кто учится, чтобы обрести *понимание*, книги и занятия служат просто ступенями лестницы, по которой он восходит к вершине знания. Лишь только какая-нибудь ступень поднимет его на шаг выше, он сейчас же ее покидает. Напротив, большинство, которое занимается только для того, чтобы наполнять свою память, не пользуется ступенями лестницы для восхождения, а собирает и взваливает их на себя, чтобы унести с собой, радуясь постоянному увеличению тяжести ноши. Они всегда остаются внизу, ибо носят на себе то, что должно было бы возносить их».¹³¹ Интересно заметить, что аналогичную метафору с лестницей использовал Витгенштейн в конце своего «Логико-философского трактата». Он писал: «6.54. Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью - на них - выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх)».¹³²

¹³¹ Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6т. Т.2 / Под ред. А.А Чанышева. М.: Республика, 1999. С. 66.

¹³² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017. С. 218.

Патрик Гардинер прямо пишет о том, что эту метафору Витгенштейн заимствует у Шопенгауэра.¹³³ Как известно, при всем неоднозначном отношении Витгенштейна к истории философии, Шопенгауэра он прочитал и испытывал его влияние.¹³⁴ Следует отметить еще одну параллель метафоры лестницы Шопенгауэра с «Лестницей Иакова»¹³⁵ и связанной с ней герменевтической традицией, например, «Лествица» Иоанна Лествичника: «Восходите, братия, восходите усердно, полагая восхождения в сердце своем, и внимая Пророку, который говорит: приидите, взыдем на гору Господню, и в дом Бога нашего (Ис. 2, 3), совершающего нозе наши яко елени, и на высоких поставляющего (Пс. 17, 34), чтобы нам сделаться победителями на пути Его».¹³⁶

Описывая наихудший из возможных миров, Шопенгауэр представляет его в виде бурлящего и взрывающегося беспорядка, появляющихся и взаимно уничтожающихся элементов: «мир оказывается полным банкротом, и жизнь – такое предприятие, которое не окупает своих издержек»¹³⁷. Вообще, метафора банкрота у Шопенгауэра является одной из излюбленных. Например, банкротом он сравнивает голову ученого, чье многознание зачастую состоит из одних только слов: «такая голова подобна банку, наличный фонд которого вдесятеро меньше его ассигнаций»¹³⁸ [1, 64]. Логично предположить, что Шопенгауэр прибегает к экономическим метафорам, поскольку вырос в семье торговца и его самого готовили к коммерческой деятельности.

Для Шопенгауэра строгие концепции, научная логика и рациональные аргументы недостаточно детализированы для того, чтобы раскрыть истинный

¹³³ Гардинер П. Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма / Пер. с англ. О.Б. Мазуриной. - М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. С. 305-306.

¹³⁴ Zimmer R. Schopenhauer und die Folgen. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018.S. 105-107.

¹³⁵ «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней» (Быт. 28:12-13);

¹³⁶ Иоанн Лествичник. Лествица возводящая на небо. М.: Лествица; Правило веры, 1996. С. 469.

¹³⁷ Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6т. Т.2 / Под ред. А.А Чанышева. М.: Республика, 1999. С. 481.

¹³⁸ Там же С. 64.

характер и ценность жизни человека.¹³⁹ Это же касается описания природы: язык ученых способен лишь скрупулезно описать их внешний вид и проявления, а затем систематизировать и классифицировать их. При этом наука остается слепа к их истинному пониманию, а также к результатам их взаимодействия, то есть к сути мира.

Тексты Шопенгауэра выделяются среди многих работ других немецких философов блестящим литературным стилем, афористичностью формулировок и необычайной живостью рассуждений. Красивый язык часто способствует затруднению понимания сказанного. Шопенгауэр очень часто прибегает к риторическим преувеличениям и многие из его идей, в том числе пессимистическая идея о наихудшем возможном мире, оказались влиятельными не в силу аргументированного содержания, а из-за риторической формы.

2.3 Религиозный пессимизм Шопенгауэра

Когда Шопенгауэр на страницах своих произведений говорит о пессимизме, обычно он имеет в виду религиозный контекст. Шопенгауэр противопоставляет пессимистическую религию («подлинное» Новозаветное христианство, индуизм и буддизм) наивной оптимистической вере.

При этом философско-религиозные взгляды самого Шопенгауэра отличаются некоторой двойственностью. Он отрицал Бога в его классическом понимании — как всеведущего, всеблагого и всемогущего существа, однако верил в существование иного трансцендентного начала. Он был принципиальным противником признания божественного промысла, но его этическое учение предполагает понимание мировой воли в качестве провиденциального миро- и благоустраивающего духовного принципа. Двойственно само отношение Шопенгауэра к религии: с одной стороны, он

¹³⁹ Shapshay S. Poetic intuition and the Bounds of sense: Metaphor and metonymy in Schopenhauer's philosophy // Neill A., Janaway Ch. (ed.) Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value. Wiley-Blackwell, 2009. P. 70.

признавал ее необходимость, ведь она позволяет прикоснуться к истине невежественному большинству; с другой стороны, Шопенгауэр предрекал эвтаназию религии, когда человечество достигнет совершеннолетия.

В статье, посвященной столетию со дня смерти Шопенгауэра, немецкий философ Карл Ясперс категорично судит о религиозных взглядах мыслителя: «Христианин ли Шопенгауэр? Нет, он резко высказывает свой атеизм. В основе мира нет никакого Бога, никакого разума, но есть одна лишь слепая воля, лишенная цели воля и ее самоистязание»¹⁴⁰. Следует ли нам вслед за К. Ясперсом называть Шопенгауэра убежденным атеистом? Похоже, что все-таки нет.

В исследовательской литературе проблема религиозности Шопенгауэра поднималась уже в 1893 году, когда К. Фишер в своей книге о Шопенгауэре заявил, что религия непосредственно связана с учением Шопенгауэра о квиетиве и отрицании воли, ведь именно воля к жизни вселяет в нас врожденную уверенность, будто мы существуем, чтобы стать счастливыми. Это представление влечет оптимистическое мировоззрение, предполагающее веру в разумного и всеблагого творца.¹⁴¹ К. Фишер уделял внимание разъяснению тезиса Шопенгауэра из труда «Мир как воля и представление» о двух разнородных элементах христианства: иудействе и истинном христианстве.¹⁴² Идеи Шопенгауэра об аскетическом отрицании воли к жизни демонстрируют близость христианской этике, в особенности ее варианту, выраженному в немецкой мистике (Майстер Экхарт)¹⁴³. В то же время иудейство Шопенгауэр критикует за противоположную тенденцию — утверждение воли к жизни. «То, что в новейшее время христианство забыло

¹⁴⁰ Ясперс К. Артур Шопенгауэр. К 100-летию со дня его смерти // // Собр. соч.: в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 318.

¹⁴¹ См. Фишер К. Артур Шопенгауэр. — СПб.: Лань, 1999. С. 494.

¹⁴² См. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. // Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 329-330.

¹⁴³ См. Фишер К. Артур Шопенгауэр. — СПб.: Лань, 1999. С. 495-499.

свое истинное значение и выродилось в плоский оптимизм, это нас здесь не касается»¹⁴⁴.

Автор современной биографии Шопенгауэра Р. Сафрански обратил внимание на изменение религиозных взглядов философа с ходом времени. В начале 1830х юный Артур с семьей отправился в путешествие по Европе. В своих путевых заметках он писал, что уже в 17 лет он решил, что мир скорее создан дьяволом, чем всеблагим богом.¹⁴⁵ Тогда безвозвратно исчезла наивность «отцовской веры» и Шопенгауэр принял веру романтическую: «Романтическая религия не была религией смирения или божественного откровения. Напротив, в ней человек сам наделял себя божественной властью... Нужно понимать внутреннюю динамику романтической религиозности, целиком сотканной из творческого энтузиазма, чтобы понять, как и почему эту романтическую веру принимает Артур»¹⁴⁶. Согласно духу романтизма, доступ к невыразимой тайне мира нам открывают музыка и религия. Позднее эта идея оказала значительное влияние на эстетическое воззрение Шопенгауэра. Во время учебы в Гёттингене под влиянием философии Платона Шопенгауэр сформулировал в своих дневниках понятие «лучшее сознание» — это состояние выхода за пределы, трансцендирование вовнутрь. Под властью эмпирического сознания человек лишен свободы, но «лучшее сознание» освобождает его от всего временного, обманчивого и неистинного. Оно проявляет себя в укорах совести, даря мгновения подлинной моральной жизни. «Лучшее сознание» носит функцию познания сверхчувственного, которую оно унаследовало от концепции сознания Фихте и Шеллинга, а также находится в прямой генетической связи с моральным

¹⁴⁴ Шопенгауэр А. Предисловие ко второму изданию. Мир как воля и представление. // Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 316.

¹⁴⁵ См. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Москва: Роузбэд Интерэктив, 2014. С. 64, 89.

¹⁴⁶ Там же. С. 95.

законом Канта. А.С. Саттар¹⁴⁷ показывает, что первая концепция воли появляется у Шопенгауэра в непосредственной связи с понятием «лучшее сознание», а «умопостигаемый характер» и «волю» в диссертации 1813 года следует понимать как его синонимы. Другим наследником «лучшего сознания» является знаменитое понятие шопенгауэровской эстетики «чистый субъект».

Зимой 1813-1814 года Шопенгауэр познакомился с Упанишадами, и обнаружил удивительную связь древнего учения со своими взглядами: «В индийской философии воля — это Брахма, мировая душа ... Мир как майя и Брахма — для Шопенгауэра это то же самое, в чем заключается его собственное философское учение: мир как представление и мир как воля»¹⁴⁸. В Упанишадах не было аналога западного Бога-творца, такая религия без бога быстро завоевала расположение философа. Для Р. Сафрански метафизика воли Шопенгауэра — это «совершенно атеистическое учение, отрицающее существование бога-творца и целесообразность этого мира, а единственной субстанцией признающее волю»¹⁴⁹.

Подробное уточнение того что именно подразумевается под словом «Упанишады» в философии Шопенгауэра, можно найти у А.С. Саттара.¹⁵⁰ Речь идет о своеобразном латинском переводе своеобразной коллекции текстов, переведенных на персидский группой суфиев и мистиков в XVII веке. Этот текст настолько далек от известного нам корпуса Упанишад, что А.С. Саттар избегает данного наименования, используя транскрипцию с персидского *Oupnek'hat*.

Шопенгауэр был блестящим и остроумным критиком религиозных предрассудков и догматизма. В своих произведениях он иронизировал над

¹⁴⁷ См. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С.97-105, С. 253.

¹⁴⁸ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Москва: Роузбэд Интерэктив, 2014. С. 290.

¹⁴⁹ Там же. С. 317.

¹⁵⁰ См. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 222-225.

теизмом и пантеизмом¹⁵¹, монотеизмом и политеизмом¹⁵². Шопенгауэр не только вслед за Кантом отверг ортодоксальные доказательства бытия бога, но и признал независимость этики, права и философии в целом от религии. Мораль не нуждается в церковных догматах, а нравственность не может основываться на страхе перед посмертным наказанием. Этика сострадания Шопенгауэра тесно связана с его учением о врожденных характерах, последовательно изложенном в эссе 1840 года «Об основе морали», эту линию рассуждений он продолжил и в своем позднем антирелигиозном диалоге «О религии»: «Ты вообще не вправе приписывать религии того, что представляет собою следствие врожденной доброты характера, благодаря которой человека удерживает от преступления его сострадание к тому, кто будет жертвой этого преступления. Вот подлинный моральный мотив, который, как такой, не зависит ни от какой религии»¹⁵³.

В своем антирелигиозном диалоге «О религии» Шопенгауэр назвал Канта освободителем философии: «... Кант, который отнял у религиозной веры прежнюю поддержку философии и эмансимирировал *ancillam thologiae* (служанку богословия)...»¹⁵⁴. В 1791 году Кант посвятил этой теме отдельную работу: «О неудаче всех философских попыток теодицеи».¹⁵⁵ А.И. Троцак в диссертации 2009 года «Историко-философское исследование оснований этики в системах И. Канта и А. Шопенгауэра»¹⁵⁶ приходит к выводу о неправомерности критики Шопенгауэром основных положений Канта. Для того, чтобы доказать этот тезис, А.И. Троцак сравнивает следствия

¹⁵¹ См. Шопенгауэр. О четвероюм корне закона достаточного основания // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 94-97.

¹⁵² См. Шопенгауэр А. *Parerga und Paralipomena*. Том второй. *Paralipomena*. О религии // Собр. соч.: в 6 т. Т.5 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 276-279.

¹⁵³ Там же. С. 273.

¹⁵⁴ Там же. С. 268.

¹⁵⁵ Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи (1791) // Собр. соч. : в 8 т. Т.8. / под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. С. 138-157.

¹⁵⁶ Троцак А. И. Историко-философское исследование оснований этики в системах И. Канта и А. Шопенгауэра: диссертация на соискание степени кандидата философских наук: 09.00.03. Калининград, 2009.

оптимистической системы Канта и пессимистической системы Шопенгауэра. Интересно, что сам Кант однажды обращался к теме оптимизма. В 1759 году он опубликовал брошюру «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме»¹⁵⁷ — в ней он упоминает оптимизм трижды и больше никогда не обращается к этому термину в своих работах.¹⁵⁸

Мысль Нового времени была обособлена от религии уже в трудах Декарта, а наивысшего расцвета атеистическая идея достигла в работах французских материалистов XVIII века. Естественные корни религии вскрыл Юм — неудивительно, что Шопенгауэр так хотел сделать перевод его работ «Естественная история религии» и «Диалоги о естественной религии». Тем не менее, именно Кант, по мнению Шопенгауэра, поставил финальную точку в процессе эмансипации философии от религии.

Особенное внимание Шопенгауэр уделял учению Канта о невозможности физикотеологического доказательства. На основании аналогии между творениями природы и продуктами человеческого разума (такими, как дома, корабли, часы), нам свойственно предполагать о существовании причины, аналогичной нашему разуму. Кант верил, что «у нас нет более верного пути, как заключать по аналогии с подобными целесообразными произведениями, ... причина и способ действия которых хорошо нам известны. ... Больше, чего может достигнуть физикотеологический аргумент, — это доказать существование зодчего мира, ... но не творца мира»¹⁵⁹. Иными словами, физикотеологический аргумент, по Канту, все же позволяет доказать существование разумного небесного архитектора, но нельзя заключить, что это — Бог, всесовершенное существо.

Шопенгауэр уделяет особенное внимание кантианской критике физикотеологического аргумента и делает следующий шаг, отрицая всякую

¹⁵⁷ Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 2. М. : Чоро, 1994.

¹⁵⁸ Круглов А.Н. Проблема оптимизма у Канта: возникновение спора // Кантовский сборник. 2018. Т.37, №1. С. 9-10.

¹⁵⁹ Кант И. Критика чистого разума // Собрание сочинений: В 8 т. Т.3 М.: Чоро, 1994. С. 471.

возможность разумного архитектора. В работе «О воле в природе» Шопенгауэр подробно анализирует физикотеологическое доказательство и утверждает: «Впрочем, физико-теологическое доказательство обессиливается уже тем эмпирическим наблюдением, что произведения творческих инстинктов у животных — сеть паука, строение пчелиных сотов, постройки термитов и т. д. — все имеют совершенно такой характер, как если бы они представляли собою результат целесообразного понимания, дальновидной осторожности и разумного обсуждения, тогда как на самом деле они, очевидно, являются делом слепого инстинкта, т. е. воли, не руководимой познанием».¹⁶⁰ Это доказательство неразлучно с теодицеей, любимой мишенью для острого пера философа.

«Ни одно из всех мнимых доказательств не является столь чуждым всему духу мировоззрения Шопенгауэра, как физикотеологическое,¹⁶¹ — пишет Быховский, — опровержение физикотеологического доказательства бытия бога срастается у Шопенгауэра с самой сердцевиной его философии — с пессимистической безнадежностью, с нетерпимостью к оптимизму в любой обличковке, включая наиболее ослепляющую — теологическую»¹⁶².

Вряд ли можно согласиться с великим философом К. Ясперсом и блестящим знатоком Шопенгауэра Р. Сафрански в их однозначной оценке взглядов мыслителя. Дело в том, что его философско-религиозные взгляды отличаются некоторой двойственностью. Эту двойственность отметили многие исследователи, например, ее описывает автор вступительной статьи к русскому изданию сочинений Шопенгауэра А.А. Чанышев: «В чем же состоит двусмысленность учения Шопенгауэра? Дело в том, что он — принципиальный противник мировоззрения, основанного на признании божественного промысла ... Но результатом его собственного истолкования морали ... является возможность понимания мировой воли в качестве такого

¹⁶⁰ Шопенгауэр А. О воле в природе. // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 203-204.

¹⁶¹ Быховский Б. Э. Шопенгауэр. Мыслители прошлого. М: Мысль, 1975. С. 158

¹⁶² Там же. С. 160.

провиденциального миро- и благоустраивающего духовного принципа»¹⁶³. А.А. Чанышев указывает на противоречие в суждениях философа: с одной стороны он убеждает нас в отсутствии какого бы то ни было провидения, с другой стороны возможность морального освобождения человека программируется изначальной волей. Это касается и учения о врожденных характерах со способностью сострадания, и эстетической концепции Шопенгауэра, включающей такие понятия, как «озарение» и «благодать».

А.А. Чанышев утверждает, что в отличие от идеализма после Иммануила Канта Шопенгауэр понимает связь человека с мировым духовным началом как индивидуальную. Это значит, что предопределение касается только искупительного смысла жизни в мире, а сам мир в своих отрицательных характеристиках остается неизменным и не достигнет высшего состояния. Само существование мира сопряжено с человеческой волей, и уникальный акт морального переворота индивидуальной воли приобретает бытийную значимость.¹⁶⁴ Противоречиво само бытие мира как представления: оно раздвоено на субъект и объект и всегда относительно. Когда человек открывает для себя эту неустойчивую безграничность, разрушается его привычная картина мира с представлением о самом себе как о центре вселенной, что побуждает нас к поиску момента единства. Творческая мощь Бога, по мнению Шопенгауэра, не способна удовлетворить разумного человека.

Рассуждая над этой загадкой, А.А. Чанышев предложил возможный ответ: «сам этот вопрос — результат произвольного очеловечивания мира»¹⁶⁵, внутренняя значимость явлений — прозрение в идею человечества. Однако такое антропоцентричное толкование идеальной сущности мира не может считаться удовлетворительным. В соответствии с мыслью Шопенгауэра, эстетическое чувство свидетельствует, что именно природа

¹⁶³ Чанышев А.А. Учение Шопенгауэра о мире, человеке и основе морали // Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 467.

¹⁶⁴ См. Там же. С. 468

¹⁶⁵ Там же. С. 463.

провоцирует наше преобразование, а значит предположение о существовании промысла и стоящего за ним устроителя допустимо.

Эпоху Шопенгауэра можно было бы вслед за Р. Сафрански назвать расцветом антропоцентрической мысли.¹⁶⁶ В 1835 году вышел революционный труд Штрауса «Жизнь Иисуса»¹⁶⁷, мгновенно ставший настольной книгой интеллектуалов. Еще дальше в критике религии пошел Фейербах: в 1840 году он пишет «Сущность христианства»¹⁶⁸. В то же время создавал свою систему Карл Маркс. Остатки ранее непоколебимой веры в Бога-творца были вытеснены учением Дарвина об эволюции.

Шопенгауэр «всегда подчеркивал, что его метафизика не соперничает с естественными науками, и поэтому не стоит пытаться с помощью понятия "воля" залатать дыры в цепочках эмпирических объяснений».¹⁶⁹ При этом естественнонаучное объяснение мира страдает принципиальной неполнотой, и с его помощью нам не удастся проникнуть во внутреннюю сущность вещей. Но это и не входит в задачи науки: она работает с внешним чувством, нацеленным на познание объективного мира. За работу с внутренним чувством конкурируют религия и философия. При этом религия, являющаяся суррогатом философии, будет отброшена, когда человечество обретет способность понять метафизику Шопенгауэра. Философия должна вытеснить религию, но не науку.

Р. Сафрански отмечает, что после 1850 года «Афоризмы житейской мудрости» обрели популярность среди светской публики. По мнению исследователя, немецкие интеллектуалы середины XIX века находили у Шопенгауэра похвалу здравому чувству реальности и материалистическое объяснение мира, а также скрытый витализм. Именно в это время в физиологии было совершено революционное открытие мельчайшей единицы

¹⁶⁶ См. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Москва: Роузбэд Интерэктив, 2014. С. 422-470.

¹⁶⁷ Штраус Д.Ф. Жизнь Иисуса. М: Республика, 1992.

¹⁶⁸ Фейербах Л. Сущность христианства // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Наука. 1995.

¹⁶⁹ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Москва: Роузбэд Интерэктив, 2014. С. 414.

жизни – клетки, что перевернуло понимание самого понятия «жизнь», а великий труд Дарвина «О возникновении видов путем естественного отбора» в 1859 году еще больше укрепил дух реализма. Все это, по мнению Сафрански, спровоцировало возросший интерес к метафизике Шопенгауэра.¹⁷⁰

Один из лучших знатоков Шопенгауэра Артур Хюбшер, изучавший наследие мыслителя более 40 лет, в статье 1964 года «Новые задачи исследований Шопенгауэра»¹⁷¹ заметил, что концепция жизни Шопенгауэра напоминает ту, которая была принята биологией XX века. То же самое касается и психологии: в противовес тенденции к механицизму философ искал следы душевной жизни в низших жизненных формах. Шопенгауэр был блестящим критиком антинаучных религиозных предрассудков, во многих своих текстах подмечая, что его философия не противоречит научным данным.¹⁷²

Однако в то же время в богемных салонах практиковались спиритические сеансы, и сам Шопенгауэр был их большим любителем. Он был убежден, что именно в этих загадочных, чрезвычайно странных и почти необъяснимых явлениях его собственная философия находит наиболее достоверное подтверждение, и наоборот, эти явления могут быть поняты и проинтерпретированы через его философию.

В отечественной литературе наблюдается некоторая путаница между понятиями «спиритизм» и «спиритуализм» и зачастую они используются как синонимы. Эдуард фон Гартман в книге 1885 года «Der Spiritismus» («Спиритизм») определяет различие между «спиритизмом» и

¹⁷⁰ См. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Москва: Роузбэд Интерэктив, 2014. С.470-472

¹⁷¹ См. Hübscher A. Neue Aufgaben der Schopenhauer-Forschung. // Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1964. S. 1-12.

¹⁷² Удивительные пересечения между философией Шопенгауэра и рассуждениями ученых имеют место и сегодня. Например, см. Tyson N. D. Perimeter of Ignorance. // Natural History, 2005. р. 1-3. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.naturalhistorymag.com/universe/211420/the-perimeter-of-ignorance> (дата обращения 28.04.2021) и Dawkins R. The evolution of evolvability. New York: Addison-Wesley, 1989.

«спиритуализмом» в фрагменте, который можно перевести на русский язык так: «Слово "спиритизм" имеет французское происхождение, в то время как англичане и большинство немцев предпочитают термин "спиритуализм"; однако представляется целесообразным придерживаться термина "спиритуализм" при обозначении метафизической точки зрения, противоположной материализму, и, соответственно, во избежание путаницы, следует называть новообразованным термином "спиритизм" объяснение медиумистических явлений через участие духов усопших. В американско-английской школе мысли преобладает направление спиритизма, которое не признает реинкарнацию, и основывается на христианской вере в бессмертие. Во Франции преобладает доктрина Аллана Кардека, основанная на обращении к индийской вере в то, что душа должна перевоплощаться в новые тела до тех пор, пока не достигнет задуманного Богом совершенства. В Германии круг последователей имеет трансцендентальный индивидуализм Гелленбаха, который учит, что реинкарнация возможна, но вовсе не необходима, и который отличается от французского спиритизма главным образом тем, что придает столь же мало значения высказываниям медиумов, сколько французский спиритизм их ценит».¹⁷³ Шопенгауэр сам использует термин «спиритический», когда говорит о «спиритических явлениях» – общении с призраками умерших, а термин «спиритуализм» использует обозначение как более широкого спектра теорий, основанных на вере в существовании нематериальной реальности. В своих рассуждениях о спиритуализме Шопенгауэр ссылается на работу Канта, посвященную европейскому спиритуалисту Сведенборгу, «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики».¹⁷⁴

¹⁷³ Hartmann E. Der Spiritismus. Leipzig; Berlin: Verlag von Wilhelm Friedrich, 1885. S. 1. [Электронный ресурс] URL: <https://archive.org/details/derspiritismus00hart/page/n111/mode/2up> (accessed on: 02.04.2022).

¹⁷⁴ Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Собрание сочинений: В 8 т. Т.2. М.: Чоро, 1994..

Расцвет моды на спиритизм приходится на вторую половину XIX века¹⁷⁵. Спиритические сеансы, фиксирование фактов духовидения, публичные лекции о спиритуализме, фотосъемка потусторонних объектов – все эти явления распространились не только среди широких масс, но и в аристократических кругах, а также в трудах философов и ученых. В исследовательской литературе даже существует довольно радикальное мнение о том, что ни культурная, ни социальная история Германии XIX века невозможна без обращения к различным формам духовидения.¹⁷⁶

Шопенгауэр, подобно Канту, Фихте, Шеллингу и Гегелю, а также почти всем выдающимся представителям немецкого романтизма, уделял пристальное внимание явлениям, обобщаемым под общим названием «животный магнетизм» (*animalischer Magnetismus*). Животный магнетизм, или месмеризм, – это учение немецкого врача Франца Месмера (1734-1815), основанное на убежденности, что живым телам присуща энергия, которая по аналогии с магнитной полярностью оказывает на мир особого рода влияние и при помощи которой можно объяснять скрытые явления природы. Шопенгауэр скажет, что настоящим деятелем при «магнетизировании» является воля.

Главу «Животный магнетизм и магия»¹⁷⁷ Шопенгауэр помещает в трактат с полным названием «О воле в природе. Обсуждение подтверждений, которые философия автора получила со времени ее появления благодаря эмпирическим наукам» (*Über den Willen in der Natur*) 1836 года, — магия в целом и животный магнетизм в частности, по Шопенгауэру, являются

¹⁷⁵ Конан Дойль А. История спиритизма. Санкт-Петербург: Журнал «Звезда». 1998. С. 5. Любопытно, что название книги «*The History of Spiritualism*» на русский язык было переведено как «История спиритизма», а не «История спиритуализма», хотя оба слова «спиритизм» и «спиритуализм» имеют соответствующие аналоги в английском языке: «*spiritism*» и «*spiritualism*».

¹⁷⁶ Например, об этом пишет Д. Савицки в своей монографии 2002 года «Жизнь с мертвыми. Вера в привидения и возникновение спиритизма в Германии 1770-1900 годов». См. Sawicki D. *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002.

¹⁷⁷ Шопенгауэр А. О воле в природе // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 245-266.

подтверждениями истинности его философской системы, причем подтверждениями эмпирическими.

Ясновидение возникает тогда, когда естественные восприятия и вибрации, минуя органы чувств, сразу проникают в мозг, и только после этого направляются, следуя по обратному пути, от мозга к внешним чувствам, где они переводятся на язык образов, фигур и символов, характерных для органов чувств и доступных для интеллекта.

В Новых Paralipomena Шопенгауэр дает дефиницию магии: «Магию можно определить также как учение, согласно которому известный поступок или отправление имеют своим следствием такое событие, которое, по общему признанию, не находится с ним в причинной связи. В сущности же такой поступок всегда является вспомогательным средством известного волевого акта».¹⁷⁸ Иными словами, признавая существование магии, Шопенгауэр допускает возможность преодоления причинности, в то время как мир как представление полностью подчинен закону достаточного основания (время, пространство и причинность Шопенгауэр признает видами закона основания¹⁷⁹).

Согласно Шопенгауэру, видение призраков и другие сверхъестественные явления, такие как сомнамбулическое восприятие, ясновидение и второе зрение могут возникнуть только тогда, когда преодолеваются ограничения пространства-времени и закона достаточного основания. Это возможно, например, в состоянии сновидения или мистического экстаза. По Шопенгауэру, примеры того, как преодолевается закон достаточного основания, не являются нарушением стройности его собственной системы, наоборот, они служат ее подтверждением, ведь из мира как представления приоткрывают завесу мира как воли. «О

¹⁷⁸ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Собрание сочинений в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 79.

¹⁷⁹ Шопенгауэр. О четвероюм корне закона достаточного основания // // Собрание сочинений в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 115.

возможности феноменального обнаружения Воли как вещи в себе свидетельствует уже магия, к которой Шопенгауэр относился не менее серьезно, чем к ясновидению»¹⁸⁰ — пишет В. В. Васильев в своей статье, посвященной философу. Р. Сафрански сообщает, что во время проживания в Дрездене Шопенгауэр общался с Карлом Краузе, знатоком санскрита, который познакомил философа с техниками медитации. Наконец, в детстве Шопенгауэр испытал влияние немецкой мистики. Возможно, именно этим обусловлено удивительное сочетание противоречий в философии Шопенгауэра. Во всяком случае, его мышление нельзя назвать материалистичным, он сам резко высказывался против материализма. Шопенгауэр критикует оппозицию материализм-спиритуализм, утверждая, что не существует ни духа, ни материи, и противопоставляя им кантовский идеализм.¹⁸¹ Шопенгауэр считает, что спиритуализм влечет за собой метафизический дуализм – убеждение, что существует два типа основных субстанций: материальные и нематериальные. Отвергая этот дуализм, Шопенгауэр отвергает и материализм, и спиритуализм.¹⁸² Д. Картрайт сообщает¹⁸³, что Шопенгауэр упрекал своих современников за смешение идеализма и спиритуализма (кажется, это смешение имеет место и сегодня).

Подробно останавливался на проблеме с определением религиозных взглядов философа и автор советской монографии о Шопенгауэре Б.Э. Быховский. В главе «Безбожная религия» он заключил: «О шопенгауэровском мировоззрении в целом можно сказать, выражаясь его словами, что в жилах его течет злокачественная религиозная кровь, присущая всякой религиозной вере, какие бы розовые мечты она ни сулила обреченному на страдальческую жизнь человечеству — будь это царство

¹⁸⁰ Васильев В. В. Философия Артура Шопенгауэра. // Западная философия XIX века. М., 2005. С. 34.

¹⁸¹ См. Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Собр. соч.: в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 69.

¹⁸² См. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй // Собрание сочинений в 6 т. Т.2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 13.

¹⁸³ Cartwright D. Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy. Lan-ham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2016. P. 162.

небесное, или метемпсихоз, или блаженное растворение в Ничто»¹⁸⁴. При этом исследователь не сомневался в пессимистическом характере философской системы Шопенгауэра. Он подчеркивал нетерпимость философа к оптимизму, ярчайшим выражением которого стало физикотеологическое доказательство: «у Шопенгауэра его ниспровержение покоится на всей целокупности его пессимистического мировоззрения»¹⁸⁵. Мы видим, что даже признания Шопенгауэра пессимистом оказывается недостаточно для того, чтобы постулировать его атеистические взгляды. Б. Э. Быховский заключил, что атеизм «не был им последовательно проведен и деградировал в собственную противоположность — в некий безбожий религиозный ректификат»¹⁸⁶.

На религиозные взгляды философа обращает внимание В.В. Васильев: «Отношение Шопенгауэра к религии и теологии нельзя назвать однозначным. Одно несомненно: его философия эмансипирована от религии ... В его философии нет ни зависимости от религии, ни бунта против нее. И даже если он обращается за поддержкой к религиям, союз с ними всегда оказывается свободным»¹⁸⁷. Некоторые религии, по Шопенгауэру, способны приблизиться к истине: это буддизм, христианство и брахманизм. Они достигли осознания подлинной сущности мира и проповедуют отрицание воли к жизни. Религия представляет собой суррогат философии, в котором высшие истины подаются в виде аллегорий. «У нее два лица: лицо истины и лицо обмана. Смотря потому, на какое из них мы обращаем свои взоры, религия привлекает к себе нашу любовь или нашу вражду»¹⁸⁸. Снова мы встречаемся с подтверждением двойственного отношения Шопенгауэра к религии: с одной стороны, он признает ее необходимость, ведь она позволяет

¹⁸⁴ Быховский Б. Э. Шопенгауэр. Мыслители прошлого. М: Мысль, 1975. С. 179.

¹⁸⁵ Там же. С. 158.

¹⁸⁶ Там же. С. 171.

¹⁸⁷ Васильев В.В. Метафизика Шопенгауэра // Философия. Учебник для вузов. Под ред. В. В. Миронова. Москва, 2005

¹⁸⁸ Шопенгауэр А. Parerga und Paralipomena. Том второй. Paralipomena. О религии // Собр. соч.: в 6 т. Т.5 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.261

прикоснуться к истине невежественному большинству; с другой стороны, Шопенгауэр предрекает эвтаназию религии, когда человечество достигнет совершеннолетия.

Пессимистической философии Шопенгауэра в контексте буддизма и религиозной философии посвящена книга «Шопенгауэр о самости, мире и морали. Ведантические и нон-ведантические перспективы»,¹⁸⁹ изданная под редакцией А. Баруа в 2017 году. В частности, в главе «Путешествие от пессимизма к оптимизму в философии Шопенгауэра, Витгенштейна и Будды»¹⁹⁰ Б. Бхаттачарья утверждает, что пессимистическое отношение Шопенгауэра к жизни нельзя считать окончательным решением. Шопенгауэр говорит о том, как избавиться от страданий и жить счастливо. Хотя в жизни есть место пессимизму, это не конечное состояние человечества: когда Шопенгауэр говорит о пути, ведущем к избавлению от страданий, становится ясным его оптимизм.

В книге 2018 года «Шопенгауэр и последствия»¹⁹¹ Р. Циммер обращается к теме пессимизма Шопенгауэра в контексте его критики религии, а также рассуждает над тем, насколько влиятельным оказался пессимизм философа. В частности, Р. Циммер утверждает, что именно пессимизм привлек ранних шопенгауэрианцев. И, согласно утверждению Р. Циммера, начиная с 1860 года, философия Шопенгауэра все больше подрывала привычный способ мышления XIX века, участвуя в формировании современной философии.¹⁹²

Наилучшей из всех религий Шопенгауэр считает буддизм, который, «при всем своем строгом идеализме и аскетизме в то же время безусловно и

¹⁸⁹ Barua A. (ed.) Schopenhauer on Self, World and Morality. Vedantic and Non-Vedantic Perspectives. New Delhi: Springer, 2017.

¹⁹⁰ Bhattacharyya B. Journey from Pessimism to Optimism in Schopenhauer, Wittgenstein, and Buddha's Philosophy // Barua A. (ed.) Schopenhauer on Self, World and Morality. Vedantic and Non-Vedantic Perspectives. New Delhi: Springer, 2017. P.143-151.

¹⁹¹ Zimmer R. Schopenhauer und die Folgen. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018.

¹⁹² Там же. S. 94

решительно атеистичен»¹⁹³. Я предполагаю, что рассматриваемая проблема в шопенгауэроведении связана с разночтениями в понимании термина «атеизм».

Сам Шопенгауэр в своей диссертации доказывает атеистичность буддизма, цитируя И.И. Шмидта: «Система буддизма не знает вечного, несотворенного, единого божественного существа, которое было от века и сотворило все видимое и невидимое ... было бы ошибочно заключать, что нечто, называть ли его судьбой или природой, признается или почитается буддистами как божественное начало; скорее наоборот: именно это развитие пустого пространства, ... эта возникшая материя представляет зло Jirtinschü или вселенной в ее внутреннем и внешнем строе, вселенной, из которой возник Ortschilang, т.е. беспрестанная смена в силу неизменных законов, установленных этим злом»¹⁹⁴.

Этот отрывок очень важен, ведь на его примере мы видим, что божеству Шопенгауэр вслед за И.И. Шмидтом противопоставляет даже не отсутствие божества, но иное начало. Атеистичность буддизма, по Шопенгауэру, заключается, прежде всего, в отрицании классического для Европы понимания Бога как личного, всеблагого, всемудрого и всемогущего существа. Такое определение атеизма является узким, в то время как атеизм в широком смысле предполагает отрицание религии и всего сверхъестественного. Британская энциклопедия определяет атеизм как отказ от религиозных убеждений, а узкое определение «атеизм — это отрицание Бога или богов» признает неадекватным. В соответствии с Британской энциклопедией релевантное определение атеизма включает отрицание всех трансцендентных представлений, в том числе идей индуизма и буддизма.¹⁹⁵

¹⁹³ Шопенгауэр. О четвероюм корне закона достаточного основания // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 94.

¹⁹⁴ Там же. С. 135.

¹⁹⁵ См. Nielsen K. E. Atheism // Encyclopedia Britannica. [Электронный ресурс] URL: <https://www.britannica.com/topic/atheism> (дата обращения: 28.04.2021)

Называя Шопенгауэра атеистом, мы рискуем спровоцировать некорректное восприятие его философской системы. Всегда необходимо делать оговорку, что термин «атеизм» используется в узком смысле — как отрицание Бога в его классическом понимании. Философия Шопенгауэра не поддается навешиванию ярлыков, будь это «пессимизм» или «оптимизм», «атеизм» или «религиозность», — ей нельзя дать однозначную характеристику. Её даже сложно назвать иррациональной: П. Гардинер в своем исследовании «Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма» показал, что вывод об иррационализме мыслителя нельзя сделать хотя бы из анализа роли интеллекта и разума в системе Шопенгауэра.¹⁹⁶

§3. Философия пессимизма после Шопенгауэра

3.1. Причины популярности пессимизма в Германии XIX века

К. Фишер, рассуждая о популярности пессимизма Шопенгауэра в Германии второй половины XIX века, говорит о пессимистических настроениях в обществе после провала революции 1848 года и отказе от гегелевского исторического оптимизма.¹⁹⁷

Ф. Коплстон видит причину этого в исторической обстановке: «После поражения революции 1848 г., к которой Шопенгауэр не испытывал никакой симпатии, люди в большей степени оказались готовы к тому, чтобы обратить внимание на философию, энергично заявляющую о мировом зле и тщетности жизни, проповедующую уход от жизни к эстетическому созерцанию и аскетизму».¹⁹⁸ После смерти Гегеля и поражения революции 1848 г. интеллектуальная атмосфера оказалась в большей степени подготовлена для благосклонной переоценки антирационалистической и пессимистической системы Шопенгауэра, и она обрела более широкую известность и ряд

¹⁹⁶См. Гардинер П. Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма. М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. С. 33-41.

¹⁹⁷ См. Фишер К. Артур Шопенгауэр. - СПб.: Лань, 1999.

¹⁹⁸ Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. М.: Республика, 2004. С. 302.

последователей. Кризисы во всех сферах общественной жизни подготовили интеллектуальную атмосферу Европы к переоценке традиционных философских оснований:

1. Культурный кризис, вызванный резким формированием нового общественного сознания. Причиной этого формирования можно назвать волну революционных открытий в естествознании. Эксперименты Фарадея и теория электромагнетизма Максвелла перевернули традиционное представление о материи. Теория Дарвина оказала колоссальное влияние на представление человека о своем происхождении и месте в природе.

Другой возможный мотив культурного кризиса — переосмысление роли интеллектуалов — описывается в статье Мамардашвили М.К., Соловьева Э.Ю., Швырева В.С., посвященной классической и неклассической философии.¹⁹⁹ Классическим философским учениям была свойственна просветительская, миссионерская установка. Переход к неклассике сопровождается сознанием ограниченности и относительности знания интеллектуальной элиты.

2. Социально-экономический кризис, вызванный промышленной революцией и ознаменовавший переход к капитализму. Революционные открытия в области техники, такие как первая железная дорога, автомобиль, телеграф, лампочка и телефон, привели к тому, что техника стала активно изменять образ жизни людей. Резко обострилась классовая борьба.

3. Политический кризис, вызванный, в числе прочего, наполеоновскими войнами, разорившими Европу, и поражением революции 1848 года. Возможно, пессимистические идеи Шопенгауэра оказались востребованными после поражения революции, когда социально-политический кризис отразился на общественных настроениях.

Советский философ И.С. Нарский, хотя и называл Шопенгауэра в духе Жана Поля философом мировой скорби, смотрящим на будущее

¹⁹⁹ См. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.. Классика и современность. Две эпохи в развитии буржуазной философии. // Философия в современном мире. М., 1972.

человечества пессимистично и безнадежно, в одном месте своей статьи «Шопенгауэр – теоретик вселенского пессимизма» замечает: «Шопенгауэр не делает того вывода, что в жизни абсолютно все безнадежно»²⁰⁰. Он мимоходом связал это с этическими взглядами мыслителя, но дальше идею не развивает. В своей статье Нарский И.С. формулирует причины их популярности в последующую эпоху: «Во-первых, это распространившееся осознание кризиса современной цивилизации, который выразился в углублении тревоги по поводу вставших перед современным человечеством глобальных проблем. Во-вторых, налицо буквально перевернувшее умы осознание порочности той административно-командной версии социализма, по пути которой двигалось, все более приближаясь к кризису, советское общество. В-третьих, на пути человечества конца двадцатого столетия возникают новые противоречия, среди них усиление межнациональных и межэтнических противоречий, так резко усугубленных ядом национализма».²⁰¹ Каковы бы ни были причины, важно отметить, что именно пессимистические взгляды философа получили наибольшее развитие. На мой взгляд, это является главной причиной формирования стереотипа «Шопенгауэр – философ пессимизма»²⁰².

В.Б. Колмаков, посвятивший освещению пессимистической философии в Германии цикл статей в 2014 году, продолжает развивать эту идею, обращая внимание на разочарование в гедонизме, распространившееся среди европейской элиты XIX века²⁰³.

²⁰⁰ Нарский И. С. Шопенгауэр - теоретик вселенского пессимизма // Шопенгауэр А. Сборник произведений. Мн.: 000 "Попурри", 1999. С.24

²⁰¹ См. Нарский И. С. Шопенгауэр - теоретик вселенского пессимизма // Шопенгауэр А. Сборник произведений. Мн.: 000 «Попурри», 1999. С. 4.

²⁰² Нет нужды доказывать, что штамп «Шопенгауэр — философ пессимизма» существует и является едва ли не первой ассоциацией, возникающей при упоминании имени мыслителя. В современной популярной нефилософской литературе имя Шопенгауэра и словосочетание «философ пессимизма» стали синонимами. Интернет-издания журналов регулярно пополняются обзорными статьями вроде Молчанова. М. Философ «мирового пессимизма» Артур Шопенгауэр. // Дилетант 22.02.2017 [Электронный ресурс] URL: diletant.media/articles/34314619/ (дата обращения: 28.04.2021).

²⁰³ Колмаков В.Б. Философия пессимизма (Артур Шопенгауэр) // Вестник ВГУ. Сер. Философия. 2014, № 1 (11). С. 3–10.

Р. Циммер, критикуя предположение об исторических основаниях для активной рецепции пессимистической философии в XIX веке, говорит о том, что эта идея была распространена, прежде всего, среди оптимистически настроенных марксистов, которые не видели в пессимизме ничего другого, кроме идеологии реакции, которая стремится примирить рабочего с отчуждением. Например, для Г. Лукача Шопенгауэр оставался не только врагом прогресса, но и разрушителем разума, первым буржуазным иррационалистом. В то время как, по мнению самого Р. Циммера, пессимизм Шопенгауэра вряд ли мог стать рупором настроений в обществе того времени. Скорее всего, его поздняя работа стала достоянием общественности потому, что он представил свою философию в форме, доступной широкому читателю.²⁰⁴

Иной взгляд на проблему предлагает Ф. Бейзер. Он оспаривает предположение о наличии весомых социальных, политических или экономических причин пессимизма: «Вторая половина XIX века в Германии представляется счастливой эпохой. Ужасы XX века были еще неизвестны, а катастрофы начала XIX века — провал революций 1830 и 1848 годов — остались позади»²⁰⁵. Ф. Бейзер отмечает, что пессимизм прочно укоренился в Германии в 1870-х годах, хотя это десятилетие началось с победы над Францией, основания Второго рейха и сопровождалось развитием либерального законодательства. У немцев было слово для описания настроения, распространенного по стране: *Weltschmerz* – «мировая скорбь». Автором термина «*Weltschmerz*» считается Жан Поль, автор романа «Селина, или бессмертие души»²⁰⁶. К 1860-м годам слово имело иронический, даже уничижительный смысл, подразумевающий напускную чувствительность к злу и страданиям в мире. Но позже в том же десятилетии

²⁰⁴ Zimmer R. Schopenhauer und die Folgen. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018.S. 65-79.

²⁰⁵ Beiser F. C., *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860–1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 13.

²⁰⁶ Paul J. Selina, oder über die Unsterblichkeit der Seele. Berlin: Karl-Maria Guth, 2020.

слово стало приобретать более широкое значение: это было уже не просто личное настроение поэта; это было общественное состояние духа времени.

Вероятная проблема, связанная с поиском исторических оснований для возникновения и распространения пессимизма, заключается в равнодоказуемости противоположных тезисов: мы можем привести аргументы в защиту тезиса о процветании Европы второй половины XIX века или с той же убедительностью продемонстрировать наличие бедствий, в которых она погрязла.

Концепция Ф. Бейзера позволяет избежать данного затруднения. Причина *Weltschmerz* коренится не в социальных, политических или экономических обстоятельствах, а в философии. Главная заслуга Шопенгауэра, по мнению Ф. Бейзера, состоит в переоткрытии фундаментальной проблемы, которую можно сформулировать в виде вопроса «Стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить?». В эпоху Средневековья этот вопрос был предан забвению: философов больше интересовала проблема теодицеи. Господствовало мировоззрение, согласно которому жизнь стоит того, чтобы ее прожить, но не из-за своей внутренней ценности, а потому, что она является средством для достижения другой цели, вечного спасения. Эта доктрина казалась удовлетворительной до середины XIX века, и ее последующий крах был обусловлен сразу несколькими факторами. В их числе Ф. Бейзер называет кантовскую критику традиционных доказательств бытия Бога, критику Библии Штраусом и Бауэром, материализм Фогта, Молешотта и Бюхнера, антропологию Фейербаха. В 1860-е годы в Германии распространился дарвинизм, объяснивший происхождение видов путем естественного отбора. По всем этим причинам к концу XIX века теизм, как утверждает Ф. Бейзер, был уже обречен. Когда Ницше объявил о смерти Бога в 1880-х годах, он лишь привлек внимание к событию, которое давно было подготовлено.

Любопытно, что еще в 1844 году, в год рождения Ницше, М. Штирнер писал в своей книге «Единственный и его собственность»: «У врат нового

мира стоит "богочеловек". Рассыплется ли в прах в конце этой эпохи Бог в богочеловеке, и может ли действительно умереть богочеловек, если умрет в нем только Бог? Над этим вопросом не задумывались и считали, что покончили с ним, проведя победоносно до конца работу просвещения — преодоления Бога, не заметив, однако, того, что человек убил Бога, чтобы стать отныне "единым Богом на небесах"²⁰⁷. При этом вопрос о том, читал ли Ницше Штирнера, до сих пор не имеет однозначного ответа.

По мнению Ф. Бейзера крах теологического мировоззрения стал причиной кризиса философии во второй половине XIX века. Ф. Бейзер называет его «кризисом идентичности»: философия не поспевала за стремительным развитием эмпирических наук, методы которых позволяли получить надежные и проверяемые результаты. Неокантианская концепция философии как эпистемологии оказалась слишком узкой, а ответ Шопенгауэра оказался более удачным, поскольку отдавал должное классическим этическим проблемам. Согласно концепции Ф. Бейзера, пессимизм предложил удовлетворительный вариант выхода из философского кризиса, став «христианством без теизма».

Селли Джеймс уже через 50 лет после смерти Шопенгауэра писал: «Внимание, которым пользуется в настоящее время в Германии великий основатель пессимизма Артур Шопенгауэр, благодаря, главным образом, трудам таких обстоятельных комментаторов, как Фрауэнштедт, и таких отчасти его последователей, отчасти самостоятельных мыслителей, как Гартман, возбудило некоторый интерес к его философии и в других странах».

Популярность пришла к Шопенгауэру еще при жизни. Его прорыв 1850х годов стал результатом двух факторов: во-первых, успеха двух томов эссе «*Parerga und Paralipomena*», которые оказались популярными благодаря остроумию, мудрости и общему пафосу; и, во-вторых, благодаря небольшой группе преданных поклонников, которые многое сделали для пропагандирования его философии. Среди этих поклонников были Фридрих

²⁰⁷ Штирнер М. Единственный и его собственность. — Харьков: Основа, 1994. С. 144.

Доргут, Юлиус Фрауэнштедт, Адам фон Досс и Иоганн Август Беккер.²⁰⁸ Во многом благодаря их усилиям начала продаваться главная работа Шопенгауэра «Мир как воля и представление».

Еще в XIX веке знаменитый историк философии и философ Куно Фишер посвятил Шопенгауэру целый том своей многотомной истории философии. С 1912 года и до сих пор выходит ежегодник «Schopenhauer-Jahrbuch», основанный Паулем Дойссеном и посвященный Шопенгауэру. Сам Дойссен предпринял попытку интерпретировать Шопенгауэра на профессиональном материале древнеиндийской мысли.

Были и другие важные признаки растущего признания: лекции по философии Шопенгауэра в Бреслау (Вроцлаве) и Лейпциге; конкурсы сочинений о его работе; и упоминание в учебниках по истории философии.²⁰⁹ Вагнер посвятил Шопенгауэру оперный цикл «Кольцо Нибелунга»; а богатый землевладелец Карл Фердинанд Весике построил для него часовню. Во Франкфурте дом Шопенгауэра стал туристической достопримечательностью. Поклонники со всего мира стекались в его жилище, ради того, чтобы побеседовать со знаменитым философом²¹⁰.

Вероятно, пессимизм XIX века оказал значительное влияние на становление современной философии.²¹¹ В 2016 году вышла книга «Шопенгауэр и экзистенциальная интерпретация: перспективы феноменологии, экзистенциальной философии и герменевтики» под редакцией Т. Регели, Д. Шуббе.²¹² Авторами обсуждается возможная связь пессимизма Шопенгауэра с экзистенциальной философией. В книге ставится вопрос, характеризуется ли философия, ориентированная на проблемы

²⁰⁸ Селли Дж. Пессимизм. История и критика // Философия и общество. Вып. №1 (18). Спб, 2000. С. 2.

²⁰⁹ Beiser F. C., *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860–1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 25.

²¹⁰ См. Резвых П.В. Московский собеседник Артура Шопенгауэра // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2015. №3.

²¹¹ См. Напр. Jacques, D. *The Philosophy of Schopenhauer*. Chesham: Acumen, 2005.

²¹² Regehly T., Schubbe D (Hg.). *Schopenhauer und die Deutung der Existenz: Perspektiven auf Phänomenologie, Existenzphilosophie und Hermeneutik*, Stuttgart: Metzler, 2016.

существования, негативным настроением и отрицательным взглядом на жизнь. Делается заключение о том, что в исследованиях страха, беспокойства или пограничных состояний у Сартра, Хайдеггера или Ясперса не следует проводить параллели с пессимизмом Шопенгауэра. Например, в своей лекции «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартр недвусмысленно формулирует, что экзистенциализм в его понимании — это не пессимистическое описание человека, и на самом деле не существует более оптимистической доктрины.

Для философии жизни, зарождающегося экзистенциализма и ряда других направлений европейской философии конца XIX века был характерен определенный пессимистический стиль философствования: отсутствие попытки реанимировать классическую философию и переиначить ее под новые условия; отсутствие поиска новых оснований философии взамен устаревших старых; намеренное расшатывание классических принципов; констатация бесосновности и попытка философствовать, исходя из нее; акцент на одиночестве познающего субъекта, который вынужден ориентироваться в ситуации отсутствия прочной опоры; концептуализация страдания, страха и ужаса.

Вряд ли мы можем проводить прямые параллели между пессимистическими концептами экзистенциальной философии и пессимизмом Шопенгауэра.²¹³ Однако возможно, есть связь между востребованностью, которую приобрела пессимистическая методология, и дискуссией о пессимизме, популярной в Европе XIX века. Эта методология оказалась востребованной и получила дальнейшее развитие в философии.²¹⁴ Вероятно, можно говорить о связи между пессимизмом XIX века с такими

²¹³ См. Regehly T., Schubbe D (Hg.). Schopenhauer und die Deutung der Existenz: Perspektiven auf Phänomenologie, Existenzphilosophie und Hermeneutik, Stuttgart: Metzler, 2016.

²¹⁴ См. Напр. Анашвили В. (ред.) Темный Логос, № 4, 5, Москва, Издательство Института Гайдара, 2019.

течениями, как нигилизм в аксиологии, смерть бога в XIX веке и, как следствие, смерть человека²¹⁵ в философской антропологии XX века.

В своем докладе «Состояние постмодерна»²¹⁶ 1979 года Лиотар определяет современное ему состояние культуры как «закат метанарративов»: как метанарративы работали такие понятия, как истина и справедливость. XIX век констатировал невозможность продолжения философствования по исходным путям, поэтому для этой переходной эпохи стала характерна проблематизация самых, казалось бы, незыблемых оснований человеческого мышления. В эпоху релятивизма мы не определяем статус истинности из некой абсолютной точки, ведь такой точки просто не существует. Уходят метанаррации – рассказы, служившие объяснением, правилом для остальных рассказов. Человеческое мышление функционировало в границах, очерченных этими смыслами, теперь же философия уходит от принципов рациональности и всеобщности построения смысла. Уже в эпоху модерна допускалась большая свобода и отрицалась идея прогрессизма, характерная для классической философии: прогресс как накопление знаний и богатств. А первый удар по идее прогрессизма нанесла философия жизни в XIX веке. Ницше развивал идею перспективизма — многообразия точек зрения. В соответствии с этой концепцией цельных картин мира может выстраиваться бесконечное множество. Позднее в 1918 году Шпенглер представит совсем разрушительную модель: накопление приводит к упадку.²¹⁷

Пессимизм Шопенгауэра оказал значительное влияние на раннего Ницше, в особенности на его концепцию дионисийского и аполлонического начал. Как и Шопенгауэр, Ницше приписывал искусству терапевтический эффект, однако, в то время как для Шопенгауэра искусство служит мировому

²¹⁵ Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека: монография. - Москва: Проспект, 2017.

²¹⁶ Лиотар Ж-Ф. Состояние постмодерна (1979). Перевод с французского: Н. А. Шматко, Издательство «АЛЕТЕЙЯ», Санкт-Петербург, 1998.

²¹⁷ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / Пер. с нем. Т. 1. М.: Мысль. 1993; Т. 2. М.: Мысль, 1998.

освобождению, у Ницше оно является единственно возможной формой мирового оправдания. Поздний Ницше, как и Бергсон, и Зиммель, не вдохновляется пессимизмом Шопенгауэра. О том, что Шопенгауэр не был пессимистом, Ницше говорил еще в своем знаменитом пассаже о его игре на флейте и любви к искусству: «Шопенгауэр, хоть и был пессимистом, собственно- играл на флейте... Ежедневно, после обеда; прочтите об этом у его биографа. И вот еще между прочим вопрос: пессимист, отрицатель Бога и мира, который останавливается как вкопанный перед моралью, - который утверждает мораль и играет на флейте во славу laede-neminem-морали: как? разве это собственно – пессимист?»²¹⁸.

В работе «Эллинизм и пессимизм» Ф. Ницше замечает, что пессимизм не является безусловным признаком падения и упадка. Греческий пессимизм в виде феномена дионисийского начала мог быть вызван, напротив, полнотой существования. В то же время, именно сократизм морали и греческая веселость позднейшего эллинизма могли оказаться признаком падения цивилизации. Ницше говорит о пессимизме силы и задается вопросами о том, что, если греки именно в богатстве своей юности обладали любовью к пессимизму, и что, если именно безумие принесло Элладе наибольшее благословение.²¹⁹

Можно предположить, что Ницше оказался прав, и реабилитация пессимизма в XIX веке действительно способствовала выходу европейской культуры из философского кризиса.

3.2. Ранние рецепции пессимизма Шопенгауэра в Германии

Ф. Бейзер утверждает, что «Артур Шопенгауэр был самым известным и влиятельным философом в Германии с 1860 года до Первой мировой

²¹⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 5. - М. : Культурная революция, 2014. С. 101.

²¹⁹ 136. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1. - М. : Культурная революция, 2014.

войны»²²⁰. Шопенгауэр оказал влияние на своих непосредственных оппонентов: неокантианство и позитивизм. С середины 1860х до начала 1900х Куно Фишер, Отто Либманн, Юрген Бона-Мейер, Фридрих Паульсен, Рудольф Хайм, Алоис Риль, Йоханнес Фолькельт и Вильгельм Виндельбанд писали статьи, эссе, главы книг или даже целые книги о Шопенгауэре. В 1877 году неокантианец Карл Шааршмидт возобновил выпуск легендарных *Philosophische Monatshefte*, предложив этическую повестку. К началу 1880х некоторые видные неокантианцы, особенно Виндельбанд, Либманн и Паульсен, стали критически относиться к позитивизму, развивая теорию ценностей и возобновляя интерес к этике.

Шопенгауэр был не единственным философским пессимистом своей эпохи: Эдуард фон Гартман и его супруга Агнес Тауберт, Филипп Майнлендер, Юлиус Банзен, Эрнст Линднер, Лазарь фон Гелленбах, Пауль Дойссен, Ольга Плюмахер, молодой Ницше — все они развивали идеи пессимизма и были в той или иной степени последователями Шопенгауэра.

Саттар А.С. обращает внимание на то, что особенным влиянием Шопенгауэр пользовался не в академических кругах, а среди свободных художников, творческих людей. «Никогда не существовало исторически значимого лобби «шопенгауэрианцев» — в отличие от гегельянцев, кантианцев, позитивистов. Как и в случае с творческой средой, здесь мы можем найти лишь отдельных философов (подчас маргинальных), но не школы или направления»²²¹.

Во многом впечатление о Шопенгауэре как о пессимисте повлияло на творчество Рихарда Вагнера. Фишер характеризует влияние Шопенгауэра на Вагнера так: «это было одно из самых важных и самых богатых своими последствиями воздействий учения Шопенгауэра»²²². Шопенгауэр знал о

²²⁰ Beiser F. C., *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860–1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016. P.24.

²²¹ Саттар А.С. Ранняя рецепция философии Артура Шопенгауэра (Часть 2) // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2016. №4. С.140.

²²² Фишер К. Артур Шопенгауэр. — СПб.: Лань, 1999. С. 123.

«Кольце Нибелунгов» Вагнера и был восхищен работой, а сам Вагнер утверждал, что полностью согласен с учением Шопенгауэра о музыке. Любопытно, что Хюбшер, анализируя рецепцию философии Шопенгауэра в творчестве Вагнера, заключает, что даже «Кольцо Нибелунгов» не соответствует строгому шопенгауэровскому учению – тетралогия заканчивается не только крушением старого мира богов, стремящихся к власти и золоту, но и заявляет о стремлении возродить жизнь Силой Любви.²²³ Согласно трактовке Хюбшера, ранний Вагнер, будучи последователем Шопенгауэра, во многом от него отклоняется, однако поздний Вагнер, который хотел самостоятельно развивать концепт воли, как ни странно, все больше сближается с взглядами Шопенгауэра на искусство – в этом подходе намечаются пути, по которым будет развиваться музыка XX века.

Рассуждения Шопенгауэра о страданиях мира и отрицании воли к жизни оказали влияние на возникновение самых радикальных пессимистических систем. Знаменитым продолжателем идей Шопенгауэра был Э. фон Гартман, чье творчество было признано вершиной теоретического пессимизма.²²⁴ В отличие от Шопенгауэра, чей непоследовательный пессимизм носит скорее афористичный характер, Гартман стремился придать своему пессимизму научный статус. В своей философской системе предпринял попытку примирить непримиримых Шопенгауэра и Гегеля.

Гартман доказывает тезис о неполноценности любой философии, основанной на дихотомии воли и идеи.²²⁵ Синтезом этих противоположностей в системе Гартмана становится Бессознательное (Unbewußten).²²⁶ Даже на вершине своего диалектического воплощения

²²³ Hübscher A. Schopenhauer und Wagner // Schopenhauer-Jahrbuch, 37, 1956, S. 26-31.

²²⁴ См. Колмаков В.Б. Философия пессимизма (Эдуард фон Гартман) // Вестник ВГУ. Сер. Философия. 2014, № 2 (12). С.43.

²²⁵ Wolf J.-C.: Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

²²⁶ Hartmann E. von. Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung, Berlin, 1923.

гегелевская абсолютная идея остается столь же далекой от реальности, как и в начале своего логического процесса. В природе всякой вещи остается что-то недоступное для интеллекта, нечто иррациональное, постигаемое в экзистенциальном опыте. Поэтому «гегелевский панлогизм» может и должен дополняться «шопенгауэровским пантелизмом».²²⁷ Гартман применяет гегелевский спекулятивный метод к самой гегелевской философии, синтезирует ее с шопенгауэровским антитезисом. Синтезом оказывается единство воли и представления, рациональное бессознательное.

Интересно, что пессимизм здесь оказывается не просто антитезисом по отношению к гегелевскому оптимизму. Свою систему Гартман представляет в качестве синтеза.

Исторический процесс понимается Гартманом как непрерывная борьба воли и разума, в результате которой победу должен одержать разум. Но парадоксальным образом победа разума будет выражаться в мировом самоубийстве. Гартман развивал учение Шопенгауэра об отрицании воли к жизни: «бытие мира в целом включает в себе более недовольства, чем удовольствия, следовательно, небытие мира предпочтительнее его бытия».²²⁸ Он, как и Шопенгауэр, отрицательно относился к индивидуальному самоубийству, однако, в отличие от своего учителя, предлагающего эстетический и этический пути к освобождению, единственную возможность искупления видел в мировом самоубийстве.

Интересно, что Гартман не ограничивается синтезом Шопенгауэра и Гегеля. Он также примиряет Шопенгауэра с Лейбницем. По мнению Гартмана, этот мир – наилучший из всех возможных, но лучший – не значит безупречный. Наилучший мир может быть сколько угодно плох, и это не противоречит тому, что он лучший. Мир одновременно наилучший и наихудший.

²²⁷ Kenedy Darnoi D. The Unconscious and Eduard von Hartmann. A historico-critical monograph. Martinus Nihoff, The Hague. 1967. P.16

²²⁸ Гартман Э. Сущность мирового процесса, или философия Бессознательного. Метафизика Бессознательного. т.2. 2-е изд. – М., 2010. С.362

Гартман хотел представить в своей философии синтез оптимизма и пессимизма, где под оптимизмом подразумевается философия Гегеля, а под пессимизмом — философия Шопенгауэра.²²⁹ С одной стороны, возникает вопрос о том, насколько релевантно называть гегелевскую систему оптимизмом. Ведь Гегель не говорит об эволюции, не говорит о движении природы к совершенству. Скорее всего, гегелевская система может быть названа оптимизмом только в контексте шопенгауэровской философии.

С другой стороны, и эта мысль вытекает из первой, вряд ли диалектический метод использовался Гартманом с научной беспристрастностью, к которой сам он страстно стремился.²³⁰ Философская система Гартмана развивает идеи Шопенгауэра и лишь смягчает шопенгауэровский иррационализм в метафизических вопросах гегелевской рациональностью.

При этом проект Гартмана оказался достаточно успешным и влиятельным. Книга «Философия Бессознательного», изданная в 1868 году, принесла Гартману известность и выдержала восемь переизданий за десять лет. Именно Гартмана, а не Шопенгауэра Ф. Бейзер называет самым знаменитым пессимистом эпохи *Weltschmerz*.²³¹

Гартмана читал Ницше, которого некоторые относят к молодому поколению пессимистов. Хотя Ницше активно его критиковал и называл: «*Modephilosöphchen*» (философ моды). Уменьшительно-ласкательный суффикс «*chen*» демонстрирует пренебрежительное отношение к Гартману.

Гегелевская методология стала подходящей базой для достаточно слабой шопенгауэровской аргументации. Поэтому есть основания полагать, что именно оригинальная рецепция гегелевской философии сделала

²²⁹ Каро Э.М. Пессимизм в 19 веке: Леопарди, Шопенгауэр, Гартман. Перевод с нем. Н. Молчановского. М., 1883.

²³⁰ Hartmann E. *Philosophy of the Unconscious: speculative results according to the inductive method of physical science*, Taylor and Francis, Routledge, 2014.

²³¹ Beiser F. C., *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860–1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016. P.133.

пессимизм гартмановского, а не шопенгауэровского образца центром дискуссии о пессимизме 1850-1870 годов.

Если «Философию бессознательного» Гартмана называют вершиной теоретического пессимизма, то вершиной пессимизма практического можно с уверенностью признать «Философию избавления»²³² Ф. Майнлендера, автор которой повесился на груди копий собственного сочинения. Его сестра, продолжившая философские исследования брата, опубликовала свои заметки как второй том «Философии избавления», после чего тоже покончила с собой.²³³

Если для Шопенгауэра воля хочет жить, то для Майнлендера она жаждет умереть. Вместо воли к жизни Майнлендер говорит о воле к смерти: преобразование Бога в мир он описывает как божественное самоубийство. Воля к смерти рождается из процесса, посредством которого исходное божественное вещество переходит от своего единства во множественность, характерную для природы.

Чтобы убить себя, Бог преобразился в мир в котором все тоже постоянно умирает — так происходит переход от сверхсущества через существо в ничто. Все, что мы наблюдаем в мире, представляет собой различные проявления растянувшегося в пространстве и времени процесса самоуничтожения Бога. Любое существо, так или иначе, придет к несуществованию, поэтому лучше всего вообще не размножаться и не вступать в половые связи. За эту идею Ницше назвал Майнлендера «слащавым апостолом девственности»²³⁴.

Причиной существования вселенной стала смерть Бога, а история мира представляет собой исторический процесс разлагающегося по частицам высшего разума. Бог умер, и его смерть является жизнью мира. Отталкиваясь

²³² Mainländer Ph. Die Philosophie der Erlösung / Ph. Mainländer. – Bd. I–II.– Berlin, 1876.

²³³ См. Колмаков В.Б. Философия пессимизма (Филипп Майнлендер) // Вестник ВГУ. Сер. Философия. 2014, № 3 (13). С. 111-112.

²³⁴ Ницше Ф. Веселая наука // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 3. - М. : Культурная революция, 2014. С. 550.

от метафизики Шопенгауэра, Майнлендер создал удивительно пессимистическое учение. Рождение мира для него — это затянувшееся самоубийство Бога, и его стремление к небытию перешло к индивидам. «Философия избавления» Майнлендера была названа самой радикальной системой пессимизма, известной философской литературе.²³⁵

Майнлендер и Гартман не являлись официальными учениками Шопенгауэра и не принадлежали к числу его сподвижников, «апостолов» и «евангелистов».²³⁶ Они были самостоятельными мыслителями, обогатившими систему Шопенгауэра при помощи доведения содержащегося в ней пессимизма до теоретической кульминации.

3.3. Ранние рецепции пессимизма Шопенгауэра в России

Имя Артура Шопенгауэра было известно в России задолго до 1881 года, когда был опубликован первый перевод труда «Мир как воля и представление». В 1857 году было сделано одно из первых упоминаний о Шопенгауэре в России: о нем написал С.А. Рачинский в заметке «Из Германии»²³⁷, опубликованной в журнале «Русский вестник». В 1858 году посетитель из Москвы был удостоен личной встречи с Шопенгауэром. Свидетельства этой встречи — дневник путешественника К. Зедерьгольма, а также фрагменты из переписок и дневника самого Шопенгауэра. С 1870-х статьи о Шопенгауэре в русских журналах стали выходить регулярно. Одним из свидетельств популярности философии Шопенгауэра в интеллектуальных кругах России конца XIX века стал первый выпуск трудов «Московского психологического общества» (1888), полностью посвященный Артуру Шопенгауэру.

²³⁵ См. Lessing T. Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. Eine Einführung in die moderne Philosophie. Leipzig, 1907.

²³⁶ Lerchner T. Der Begriff des «Charakters» in der Philosophie Arthur Schopenhauers und seines Schülers Philipp Mainländer. - Bonn, 2010. - Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

²³⁷ Рачинский С. Из Германии // Современная летопись русского вестника. М.: Тип. Каткова и К°, 1857. Т. 9. С. 163–175.

Уже в 1879 году вышла первая русская докторская диссертация, посвященная исследованию теории Шопенгауэра, а с конца 60х годов XIX века и в начале XX века его философия оказала мощное воздействие на духовную жизнь России. Философия Шопенгауэра повлияла на создание философских теорий величайших русских мыслителей, таких как Соловьев В.С., Толстой Л.Н. и др.

Русская культура рубежа XIX-XX веков получила название «Серебряного века» и характеризуется бурным развитием живописи, поэзии, философии, музыки и литературы.²³⁸ Именно в это время произошло первое знакомство русской культуры с Шопенгауэром, был переведен трактат «Мир как воля и представление», начали публиковаться первые русскоязычные исследования.

Период возникновения шопенгауэроведения в России изучен недостаточно хорошо: есть ряд статей о рецепции философии Шопенгауэра конкретными персонами, однако не хватает обобщающих работ, отражающих новейшие разработки и позволяющих составить полное представление о зарождении русского шопенгауэроведения.

Монография Б.Э. Быховского «Шопенгауэр» вышла в 1975 году и представляет интерес скорее для исследователей коммунистического взгляда на европейскую философию: «К концу XX в., со вступлением капитализма в русло империализма, внедрение шопенгауэрианских тенденций в буржуазную философию все более возрастает, приобретая разнообразные формы в различных идеалистических течениях»²³⁹. Текст перенасыщен марксистско-ленинской риторикой и сегодня утратил актуальность. Б.Э. Быховский не уделяет отдельного внимания проблемам интерпретации пессимизма Шопенгауэра, придерживаясь достаточно спорного утверждения о том, что пессимизм философа с годами только увеличивался. Например, Б.Э. Быховский рассуждал о его «депрессивном, пессимистическом

²³⁸ Ершова Э.Б., Веселов А.А. Художественная культура России на рубеже XIX-XX веков: от реализма к модернизму // Приволжский научный вестник. 2014. №5 (33).

²³⁹ Быховский Б.Э. Шопенгауэр. Мыслители прошлого. М: Мысль, 1975.С.184

умонастроении, которое с годами все больше возрастало»²⁴⁰. Он писал: «Все жизнепонимание Шопенгауэра проникнуто глубочайшим пессимизмом»²⁴¹. Эту линию рассуждений продолжили А.А. Гусейнов и А.П. Скрипник в своем предисловии к сборнику «Свобода воли и нравственность» 1992 года, в котором утверждали: «Этические воззрения Шопенгауэра характеризуются крайним пессимизмом ... Пессимизм пронизывает всю философскую систему Шопенгауэра и является сознательной нормативной программой».²⁴²

В 2013 году к 225-летию со дня рождения мыслителя в «Вестнике московского университета» была опубликована статья К. А. Юдина и М. А. Бандурина, посвященная обзору исследовательской литературы о Шопенгауэре. Текст содержит справедливую критику исследования Б.Э. Быховского за марксистско-ленинскую риторику, приобретающую в его работе «наиболее карикатурные формы».²⁴³ К. А. Юдин и М. А. Бандурин не согласились и с позицией А. А. Гусейнова и А. П. Скрипника: «создается впечатление, что авторы не сумели прочувствовать ни эстетической утонченности Шопенгауэра, ни гуманистической составляющей его учения»²⁴⁴.

В 2003 году о российском шопенгауэроведении писала И.С. Андреева в статьях «Шопенгауэр и русская мысль»²⁴⁵, «Философия Шопенгауэра и русская литература»²⁴⁶, а также в заключительной главе монографии «Шопенгауэр»²⁴⁷. Ее тексты представляют собой краткий обзор шопенгауэроведения в России, в котором особенное внимание уделяется

²⁴⁰ Быховский Б. Э. Шопенгауэр. Мыслители прошлого. М: Мысль, 1975. С.5

²⁴¹ Там же. С.41

²⁴² Гусейнов А. А., Скрипник А. П. Пессимистический гуманизм Артура Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С.15

²⁴³ Юдин К. А., Бандурин М. А. Артур Шопенгауэр и судьба его идейного наследия в истории философии (к 225-летию со дня рождения (1788-2013)) // Вестник Московского университета. сер.7. Философия. №5 2013. С.32

²⁴⁴ Там же. С.34

²⁴⁵ Андреева И.С. А. Шопенгауэр и русская мысль // РСМ. 2003. №1.

²⁴⁶ Андреева И.С. Философия Шопенгауэра и русская литература // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты. 2003. №1.

²⁴⁷ Гулыга А.В. , Андреева И.С. Шопенгауэр. М.: Молодая гвардия, 2003.

периоду конца XIX – начала XX века. Однако данные статьи, во-первых, недостаточно содержательны для такой обширной темы и, во-вторых, являются устаревшими. С 2003 года, когда И.С. Андреева опубликовала свои работы, посвященные шопенгауэроведению в России, крупных обзорных публикаций по данной теме не было. Исследовательская литература о российском шопенгауэроведении пополняется за счет аналитической работы историков философии с архивами.

Среди новейших работ о ранней рецепции пессимистической философии Шопенгауэра в России можно выделить статьи П.В. Резвых, О.К. Авдеева, Д.Г. Миронова, А.В. Комкова, изданные в период с 2015 по 2018 год.

В 2015 году вышла статья П.В. Резвых «Московский собеседник Артура Шопенгауэра»²⁴⁸, в которой был впервые опубликован и прокомментирован фрагмент дневника московского протестантского пастора шведского происхождения К. Зедергольма, беседовавшего с Шопенгауэром в 1858 году. Вопрос о непосредственных личных контактах Шопенгауэра с русскими ранее систематически не изучался. При этом П.В. Резвых приводит фрагмент из личного письма Шопенгауэра 1957 года, в котором тот сам упоминает о визите «двоих русских из Москвы и из Петербурга [1. S. 419]»²⁴⁹.

Карл Зедергольм имел широкий круг общения в среде московской интеллигенции и весьма вероятно, что он делился впечатлениями от встречи с немецким философом со многими своими собеседниками. Высказывая это предположение, П.В. Резвых замечает, что встреча повлияла и на самого Шопенгауэра.

Документ, с которым работал П.В. Резвых, — немецкоязычный дневник К.Зедергольма, который тот вел во время своего путешествия в Германию в 1858 году — некоторое время считался утраченным и был обнаружен в составе семейного архива Зедергольмов, переданного на хранение в РГБ. В статье «Московский собеседник Артура Шопенгауэра» П.В. Резвых

²⁴⁸ Резвых П.В. Московский собеседник Артура Шопенгауэра // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2015. №3.

²⁴⁹ Там же. С.123

опубликовал собственный перевод той части дневника, в которой говорится о встрече с Шопенгауэром. В тексте детально описывается эпизод разговора, посвященный религиозно-философской проблематике. П.В. Резвых предполагает, что пастор описал лишь наиболее впечатлившую его часть беседы.

В текстах самого Шопенгауэра П.В. Резвых обнаруживает три упоминания о встрече с посетителем из Москвы. Два из них содержатся в письмах и «недвусмысленно свидетельствуют о том, что Зедергольм в глазах Шопенгауэра выступал скорее в качестве посланца экзотической далекой страны, нежели в качестве серьезного партнера в философском диалоге».²⁵⁰

В 2016 году вышла статья О.К. Авдеева «Отражение философии пессимизма (Артур Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман) в философских концепциях русского консерватизма»²⁵¹, посвященная истории восприятия традиции пессимистической философии К.Н. Леонтьевым и П.Е. Астафьевым.

О.К. Авдеев утверждает, что огромная популярность немецкой философии в образованных слоях населения России XIX века не подлежит сомнению. Воспринимались не только идеи кантианства, шеллингианства или марксизма, — на интеллектуалов того времени также оказывала влияние философия немецкого пессимизма. Вольный перевод «Философии бессознательного» Гартмана был подготовлен уже в 1873 году А.А. Козловым (почти на десять лет раньше перевода книги «Мир как воля и представление»).

П.Е. Астафьев полемизировал с Шопенгауэром, Э. Гартманом, А. Тауберт и Ю. Банзенем в брошюре «Страдание и наслаждение жизни»²⁵²

²⁵⁰ Там же. С.129

²⁵¹ Авдеев О.К. Отражение философии пессимизма (Артур Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман) в философских концепциях русского консерватизма // Альманах современной науки и образования, 2016. № 9 (111).

²⁵² Астафьев П. Е. Страдание и наслаждение жизни. СПб.: Типография Товарищества «Общественная польза», 1885.

(1885), также важна его статья «К вопросу о свободе воли»²⁵³. Согласно оценке П.Е. Астафьева, Шопенгауэр начал процесс «философизации» пессимизма, который оказывается более последовательным у Э. Гартмана — эксплуататора учения гениального Шопенгауэра: Э. Гартман уже не осуждает самоубийство. Наиболее последовательную версию пессимизма П.Е. Астафьев находит у Ю. Банзена, который, в отличие от Э. Гартмана и А. Тауберт, придает отрицательную ценность даже сознанию.

О.К. Авдеев выделяет три пункта, по которым П.Е. Астафьев полемизирует с пессимизмом: во-первых, философы-пессимисты критикуют мир только с эвдемонологической точки зрения, игнорируя эстетический, нравственный, гносеологический аспекты, которые вместе перевешивают исполненный страданий мир; во-вторых, он критикует парадоксальное понятие премудрого и непогрешимого Бессознательного; в-третьих, пессимизм несовместим с религиозным духом, хотя некоторые его черты могут быть восприняты верующими.

К.Н. Леонтьев, в отличие от П.Е. Астафьева, отдельно не писал о пессимизме, однако упоминал о нем в своих статьях «Чем и как либерализм наш вреден?»²⁵⁴ (1885) и «Как надо понимать сближение с народом»²⁵⁵ (1880). О.К. Авдеев приводит фрагменты из личных переписок К.Н. Леонтьева, в которых он рассказывает о том, что пишет роман в пессимистическом духе и в этом романе персонаж-пессимист перейдет в истинное православие. Этот роман не был окончен, О.К. Авдеев замечает, что сохранился лишь фрагмент третьей главы.

В статье «Как надо понимать сближение с народом» К.Н. Леонтьев говорит о двух сторонах пессимизма: отрицательной (отрицание прогресса — правильная и полезная сторона) и положительной (концепция всеобщего

²⁵³ Астафьев П. Е. К вопросу о свободе воли. М.: Тип. А. Гатцука, 1889.

²⁵⁴ Леонтьев К.Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Леонтьев К. Н. Избранное. М.: Рарогъ; Московский рабочий, 1993. С. 169-186

²⁵⁵ Леонтьев К.Н. Как надо понимать сближение с народом? // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12-ти т. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 7. Кн. 2. С. 156-179.

самоубийства Э. Гартмана — неверная и безвредная сторона). О.К. Авдеев анализирует любопытную цитату из статьи К.Н. Леонтьева: «На почве, глубоко расчищенной учением пессимизма, могла бы свободно произрастать и приносить свои прекрасные плоды какая угодно положительная религия». Иными словами, К.Н. Леонтьев признает критическую часть пессимизма, которая, по его мнению, приведет людей к религии — но не к созданному Э. Гартманом слепому и безличному Богу.²⁵⁶

Сравнивая две концепции русских философов, можно заключить, что П.Е. Астафьев защищает религиозное мировоззрение от пессимизма, К.Н. Леонтьев же считает, что новомодный пессимизм можно использовать как средство защиты христианской культуры от эвдемонистического прогрессизма.

В 2018 году было опубликовано исследование Д.Г. Миронова «Рецепция участниками Московского психологического общества учения А. Шопенгауэра о свободе воли»²⁵⁷, в котором анализируется влияние учения Шопенгауэра о свободе воли на членов Московского психологического общества.

Весь первый выпуск «Трудов Московского психологического общества», изданный в 1888 году, был посвящен философии Артура Шопенгауэра. При этом особенное значение для членов общества имела проблема свободы воли. Интерес представляет анализ критических комментариев Д.Н. Цертелева, П.Е. Астафьева, Л.М. Лопатина и Н.Я. Грота относительно учения Шопенгауэра о свободе воли, который Д.Г. Миронов проводит в своей статье.

Позицию Д.Н. Цертелева, которого можно назвать одним из первых российских шопенгауэроведов, Д.Г. Миронов рассматривает на примере его

²⁵⁶ Авдеев О.К. Отражение философии пессимизма (Артур Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман) в философских концепциях русского консерватизма // Альманах современной науки и образования, 2016. № 9 (111). С.20

²⁵⁷ Миронов Д.Г. Рецепция участниками Московского психологического общества учения А. Шопенгауэра о свободе воли // Соловьевские исследования. — 2018. — Т. 57, № 1.

статьи «Нравственная философия Шопенгауэра»²⁵⁸ из книги «Современный пессимизм в Германии: Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана» (1885). Учение Шопенгауэра о свободе воли оказывается для Д.Н. Цертелева «непоследовательным фатализмом», поскольку предполагает совмещение монизма и индивидуальной свободы воли. Д.Г. Миронов подробно не останавливается на критике позиции Д.Н. Цертелева, поскольку эта позиция выражала личную убежденность князя и не предполагала под собой философского обоснования.

Согласно оценке П.Е. Астафьева метафизика воли Шопенгауэра не может служить хорошим основанием для этики и является теоретически несостоятельной. Шопенгауэр, по мнению П.Е. Астафьева, упустил из вида то, что в самосознании хотящее Я отличает себя от своего хотения, — и в этом состоит его главная ошибка. Об этом П.Е. Астафьев писал в статье «К вопросу о свободе воли»²⁵⁹.

Л.М. Лопатин, напротив, заключает, что метафизика воли Шопенгауэра позволяет ясно понимать действительность и служит прочным фундаментом для этики. Однако Шопенгауэр предпочитает этику буддизма, а не христианства, что, согласно статье Л.М. Лопатина «Нравственное учение Шопенгауэра»²⁶⁰, является существенным недостатком его концепции. Аналогичным образом в статье «Вопрос о свободе воли»²⁶¹ Л.М. Лопатин соглашается с учением Шопенгауэра о свободе воли, за исключением рассуждений последнего о психологической причинности, подавленных физическими аналогиями. Анализируя аргументацию Л.М. Лопатина, Д.Г. Миронов приходит к выводу, что причина несогласия Л.М. Лопатина с

²⁵⁸ Цертелев Д.Н. Современный пессимизм в Германии: Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана. М.: Унив. тип. (М. Катков), 1885.

²⁵⁹ Астафьев П. Е. К вопросу о свободе воли. М.: Тип. А. Гатцука, 1889.

²⁶⁰ Лопатин Л.М. Нравственное учение Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения. Сер. Труды Московского психологического общества. Вып. I. М.: Тип. А. Гатцука, 1888. С. 115–144.

²⁶¹ Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. М.: Ленанд/URSS, 2015. С. 97–194.

Шопенгауэром заключается в разнице в их методологических установках: Шопенгауэр работает с данными естественных наук и поэтому часто прибегает к физическим аналогиям, Л.М. Лопатин же основывается на данных сознания. Д.Г. Миронов называет метафизику воли Шопенгауэра «естественным союзником» философии Л.М. Лопатина.

Важной фигурой выступает председатель Московского психологического общества Н.Я. Грот, рассуждающий в статьях «О значении философии Шопенгауэра»²⁶² и «Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности»²⁶³ о свободной «вселенской воле», частным моментом которой оказывается «мировая воля» Шопенгауэра. Учение Н.Я. Грота демонстрирует наиболее тесную связь с метафизикой воли Шопенгауэра.

В 2018 году вышла статья А.В. Комкова «Рецепция философии Шопенгауэра в русском культурном сознании (по страницам литературных журналов XIX века)»²⁶⁴, в которой приведен обзорный материал из русских журналов второй половины XIX века. В тексте А.В. Комкова упоминаются такие журналы, как «Русский вестник», «Отечественные записки», «Вестник Европы» и «Русское слово».

Одно из первых упоминаний о Шопенгауэре А.В. Комков находит в выпуске журнала «Русский вестник» от 1857 года. Любопытно, что одна из первых российских оценок творчества Шопенгауэра была резко отрицательной. Автор заметки «Из Германии», в которой, возможно, впервые в России упоминается Артур Шопенгауэр, — С.А. Рачинский, доктор ботаники и педагог, который окончил Московский университет в 1853 году и

²⁶² Грот Н.Я. О значении философии Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения / Труды Московского психологического общества. Вып. I. М.: Тип. А. Гатцука, 1888. С. 75–114.

²⁶³ Грот Н.Я. Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. М.: Ленанд / URSS, 2015. С. 1–96.

²⁶⁴ Комков А.В. Рецепция философии Шопенгауэра в русском культурном сознании (по страницам литературных журналов XIX века) // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2018. №3 (20).

затем в 1856 году продолжил обучение в Германии. В своей статье А.В. Комков воспроизводит цитату С.А. Рачинского: «"Плоский рационализм прошлого столетия, материализм в самой грубой форме, непонятное смешение Канта, Будды и Вольтера в лице Артура Шопенгауэра – все субъективные фантазии, все незаконные стремления нашли себе представителей, выступающих на сцену с новой философией, сооруженною вчера, чтобы кануть завтра в забвение" [3, с. 169]».²⁶⁵ Любопытно, что философия Шопенгауэра, бросающая вызов плоскому рационализму и материализму, была с ними отождествлена. Неискушенный в области философии С.А. Рачинский воспринял Шопенгауэра как пропагандиста вульгарного материализма и написал об этом спустя год жизни в Германии. Вероятно, С.А. Рачинский не был достаточно знаком с концепцией немецкого философа.

Также примечательно, что в знаменитой триаде философов, оказавших влияние на Шопенгауэра, вместо Платона указывается Вольтер. Вероятно, именно из-за нарастающей славы великого пессимиста Шопенгауэр был назван последователем Вольтера. Действительно, Шопенгауэр в своих текстах упоминает несколько раз имя Вольтера в связи с его критикой оптимизма в романе «Кандид» и вместе с Вольтером высмеивает тезис Лейбница о наилучшем из возможных миров.

Рассуждение С.А. Рачинского о Шопенгауэре представляет интерес не только как одно из первых упоминаний о философе в России. Оно является также одной из иллюстраций того, как не связанные с философией интеллектуалы середины XIX века воспринимали идеи Шопенгауэра.

Согласно исследованию А.В. Комкова, в России до 1960-х к творчеству Шопенгауэра обращались крайне редко. В 1863 в журнале «Русское слово» публицистом А.С. Гиероглифовым были опубликованы изложение и комментарии к «Метафизике половой любви».

²⁶⁵ Там же. С.31

Важно уделить внимание статье Г.Е. Струве «Новейшее произведение философского пессимизма в Германии»²⁶⁶, опубликованной в «Отечественных записках» в 1873 году. Эта статья была посвящена не Шопенгауэру, а его последователю и интерпретатору Эдуарду фон Гартману. Этот текст Струве, как утверждается в статье А.В. Комкова, оказал значительное влияние на творчество В.С. Соловьева, работы которого спровоцировали дискуссию о пессимизме в России. На страницах «Отечественных записок» с В.С. Соловьевым дискутировали К.Д. Кавелин и В.В. Лесевич.

В 1870-80хх авторы «Вестника Европы» активно выступали с критикой работ В.С. Соловьева о Шопенгауэре. В статье А.В. Колмакова можно даже обнаружить намек на то, что переход журнала с исторической проблематики на философскую связан с этой дискуссией. Отдельное внимание А.В. Колмаков уделяет князю Д.Н. Цертелеву, который посвятил Шопенгауэру свою докторскую работу, а также опубликовал в «Вестнике Европы» ряд значимых статей о разных аспектах творчества философа. Перу князя Д.Н. Цертелева принадлежит одна из первых русскоязычных монографий о Шопенгауэре «Философия Шопенгауэра»²⁶⁷ в двух частях, а также первый перевод «Эристики, или искусства спорить».

В 1881 году А.А. Фетом был сделан первый перевод труда «Мир как воля и представление»²⁶⁸ на русский язык. Известно, что над переводом начинал работать Л.Н. Толстой²⁶⁹, однако затем он оставил намерение переводить сочинения Шопенгауэра и предложил А.А. Фету сделать

²⁶⁶ Струве Г. Е. Новейшее произведение философского пессимизма в Германии // Русский вестник. М. : Унив. тип. (Катков и К^о), 1873. Т. 103. С. 5–83.

²⁶⁷ Цертелев Д. Философия Шопенгауэра, ч. 1–2. СПб., 1880.

²⁶⁸ Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауэр; пер. А. Фета. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1881.

²⁶⁹ Толстой Л.Н. Переписка с русскими писателями: В 2-х т. / Сост., вступ. ст., примеч. С.А.Розановой. М: Худож. лит. - 1978.

перевод.²⁷⁰ А.А. Фет работал над ним с конца 1870-х. В настоящее время перевод А.А. Фета не переиздается.

В 1881 году в «Отечественных записках» вышла рецензия на перевод А.А. Фета, содержащая полемику с автором вступительной статьи Н.Н. Страховым.

В русской культуре второй половины XIX века не сложилось однозначного взгляда на учение Шопенгауэра. Обилие дискуссий на страницах журналов, а также в личных переписках интеллектуалов того времени подтверждают этот тезис.

²⁷⁰ См. Мони́н М. А. Толстой и Фет: два прочтения Шопенгауэра: диссертация на соискание степени кандидата философских наук: 09.00.03. Москва, 2001.

Глава 2. Оптимизм в философии Шопенгауэра²⁷¹

§1. Значение понятия «оптимизм» в философии Шопенгауэра

Философская система Шопенгауэра не может быть названа оптимистической, что не отрицает факт наличия некоторых оптимистических идей. Воспринимая учение Шопенгауэра строго как философию пессимизма, мы либо рискуем упустить из внимания ряд важных идей, не вписывающихся в наш способ прочтения и потому выпадающих из исследовательской оптики, либо мы искаженно воспринимаем некоторые концепты и сталкиваемся с внутренней противоречивостью в учении Шопенгауэра даже там, где ее нет.

Понятие «оптимизм» может применяться при обсуждении следующих философских представлений Шопенгауэра: учение о возможности прекращения страданий и выхода из цикла палингенезии; апология страдания как необходимого шага на пути к освобождению; убежденность в способности человека созерцать подлинную мировую сущность; признание царящей в мире идей совершенной гармонии; отрицательное отношение к самоубийствам и призыв к саморазвитию; убежденность в том, что сострадание присуще каждому человеку; наконец, восхищение красотой мироздания. Эти оптимистические мотивы не согласуются с метафизическим

²⁷¹ Материалы данной главы диссертации нашли отражение в следующих публикациях, выполненных автором лично, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ имени М.В. Ломоносова, представлены основные результаты, положения и выводы исследования: Чепелева Н.Ю. Артур Шопенгауэр и философский пессимизм // Восьмой Российский Философский Конгресс - Философия в полицентричном мире. Секции (I). Сборник научных статей. Т.1 М., 2020. С. 670-672; Чепелева Н.Ю. Молодой Шопенгауэр. Рецензия на книгу Александра Саттара «Истоки и генезис философии Шопенгауэра» // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 190-192; Чепелева Н.Ю. Наихудший возможный мир. Аргумент Шопенгауэра против Лейбница // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2021. № 62. С. 54-63; Чепелева Н.Ю. Проблемы интерпретации философского пессимизма Шопенгауэра // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2021. № 3. С. 3–16; Чепелева Н.Ю. Сострадание и одиночество в этике Шопенгауэра // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 1. С. 32-43; Чепелева Н.Ю. Теория идей у Шопенгауэра // Философский журнал. 2021. Т. 14, № 2. С. 95–110.

пессимизмом Шопенгауэра и представлением о том, что мы живем в наихудшем из всех возможных миров, а также являются характерными для позитивного мировоззрения. Перечисленные представления соответствуют определению оптимизма, например, из Кембриджского словаря: «оптимизм — качество быть полным надежд и подчеркивать хорошие стороны ситуации, или вера в то, что произойдет что-то хорошее». ²⁷²

Этика является наиболее оптимистическим разделом философской системы Шопенгауэра. В своем эссе «Об основе морали» Шопенгауэр учит, что существуют морально-ценные поступки, а их критерий — отсутствие всякой эгоистической мотивации. Развивая свое учение о характерах, Шопенгауэр формулирует идею о трех основных мотивах, влияющих на поступки. Шопенгауэр не выступает здесь как пессимист, напротив, он говорит, что в каждом человеке есть сострадание. «Три основных этических импульса в человеке: эгоизм, злоба и сострадание — у каждого имеются в ином и невероятно различном отношении»²⁷³ — пишет он.

Главный импульс, побуждающий к действию людей и животных, — это безграничный по своей природе эгоизм, определяемый Шопенгауэром как влечение к бытию и благополучию. Второй антиморальной силой, влияющей на поведение, Шопенгауэр называет злобу, возникающую из эгоизма. Главный источник злобы — зависть, возбуждаемая чужим счастьем и благополучием. В поисках критерия морально-ценных поступков Шопенгауэр приходит к тезису об отсутствии всякой эгоистической мотивации. Морально-ценные поступки вызывают удовлетворённость самим собой — одобрение совести. Кроме того, они вызывают уважение беспристрастных свидетелей.

Способность к состраданию существует, поскольку всякая жизнь происходит из единого источника — из воли, поэтому все существа

²⁷² Optimism // Cambridge Dictionary [Электронный ресурс]. URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/optimism> (дата обращения: 28.04.21).

²⁷³ Шопенгауэр А. Об основе морали // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.480

взаимосвязаны. Отталкиваясь от этого метафизического объяснения, Шопенгауэр переходит к рассуждениям о доброте характера, удерживающей от всякой обиды другому и побуждающей к взаимопомощи.

Шопенгауэр продвигает достаточно оптимистическую идею о том, что смерти не нужно бояться. Несмотря на то, что конкретный индивид с самого рождения является достоянием смерти и гибель его тела имеет характер аксиомы, боязнь смерти безосновательна: отмирание индивида не означает гибели природы, частью которой он является. Воля находится вне времени, начало и конец затрагивают же лишь ее формы. Ни рождение, ни смерть не касаются воли, объективацией которой и является индивид. Именно поэтому никто не питает живого убеждения в неизбежности своей смерти – природа вселяет в нас интуицию того, что сама воля нетленна. Жизнь есть «постоянная смена материи при неизменном сохранении формы: именно это и есть брэнность индивидов при сохранении рода»²⁷⁴, а «смерть – это сон, в котором забывается индивидуальность, все же другое опять просыпается, или, скорее всего, оно совсем не засыпало».²⁷⁵

Ни рождение, ни смерть не касаются воли, объективацией которой и является индивид. Именно поэтому никто не питает живого убеждения в неизбежности своей смерти – природа вселяет в нас интуицию того, что сама воля нетленна. Конкретный индивид с самого рождения является достоянием смерти, гибель его тела имеет характер аксиомы. Боязнь смерти безосновательна, отмирание индивида не означает гибели природы, частью которой он является. Шопенгауэр ярко иллюстрирует глупость страха смерти, указывая на то, что мы не оплакиваем материи, отбрасываемой телом в процессе постоянного выдыхания и выделения.

Сегодня тот факт, что Шопенгауэр отрицательно относился к самоубийствам, знает всякий студент философского факультета. Однако очень часто пессимистические мотивы его философии заставляли читателей

²⁷⁴ ²⁷⁴ Шопенгауэр. Мир как воля и представление. // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.238

²⁷⁵ Там же. С.239

связывать их с апологией суицида. Например, Лев Толстой, в свое время вдохновлявшийся творчеством великого немца, в 80-е годы отверг его пессимизм как софистику.²⁷⁶ В «Исповеди» он писал: «Никто не мешает нам с Шопенгауэром отрицать жизнь. Но тогда убей себя – и не будешь рассуждать. Не нравится тебе жизнь, убей себя. А живешь, не можешь понять смысла жизни, так прекрати ее, а не вертись в этой жизни, рассказывая и расписывая, что ты не понимаешь жизни. Пришел в веселую компанию, всем очень хорошо, все знают, что они делают, а тебе скучно и противно, так уйди»²⁷⁷.

Между тем, самоубийство для Шопенгауэра — не просто бесполезный, но и глупый поступок. Ведь, совершая его, человек добровольно отказывается от освобождения от страданий. Шопенгауэр сформулировал своеобразный призыв к саморазвитию, когда на страницах своего главного сочинения предложил аскетический путь к освобождению, включающий осознание жизни как череды страданий, добродетельный образ жизни, собственно аскетический практики, и, как результат, голодную смерть и переход в Ничто. Для того чтобы пройти весь этот невероятный путь, человек должен постоянно заниматься самосовершенствованием, развивая свои интеллектуальные, нравственные и волевые качества. Неудивительно, что А.А. Чанышев даже назвал пессимизм Шопенгауэра «философией надежды».²⁷⁸

Смерть для Шопенгауэра — это еще не конец. «Никак не будучи отрицанием воли, оно (самоубийство) представляет собой феномен ее могучего утверждения ... Самоубийца хочет жизни и не доволен только

²⁷⁶ См. Гулыга А. В., Андреева И. С. Шопенгауэр. М.: Молодая гвардия, 2003. С.333-336

²⁷⁷ Толстой Л.Н. Исповедь; В чем моя вера? // Толстой Лев Николаевич. - Л.: Художлит., 1991.

²⁷⁸ См. Чанышев А. А. Учение Шопенгауэра о мире, человеке и основе морали // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.465

условиями, при которых она ему дана»,²⁷⁹ — рассуждает философ в четвертой книге труда «Мир как воля и представление».

Среди всевозможных способов добровольно уйти из жизни особняком стоит уморение себя голодом, однако, это лишь закономерная смерть аскета.

Убежденность Шопенгауэра в необходимости саморазвития может также считаться одним из оптимистических моментов. Именно поэтому он отрицательно относился к суициду, ведь самоубийца добровольно отказывается от возможности выйти из цикла палингенезии.

Возможно, один из главных оптимистических мотивов в философии Шопенгауэра состоит в том, что человек может быть освобожден от непрекращающихся страданий. Чтобы избавиться от страданий и обрести покой, человек должен достичь самоотрицания воли к жизни и устранить в себе всякую индивидуальность. Мыслитель указывает два пути к освобождению: через искусство и через аскетизм. С помощью созерцания произведения искусства человек временно освобождается от служения воле и возвышается до познания идеи. С помощью аскетического образа жизни он полностью устраняет в себе волю к жизни и переходит в Ничто.

Человек способен осознать это благодаря свободе воли. В своем эссе «О свободе воли», удостоенном приза Норвежской Королевской Академии Наук, Шопенгауэр показал, что, несмотря на фатализм, господствующий в сфере поступков, свобода воли все-таки есть, просто она лежит в иной плоскости. Определение свободы носит отрицательный характер: свобода есть отсутствие необходимости. Необходимо то, что следует из данного достаточного основания (то есть подчинено закону причинности). В физическом мире все подчинено закону причинности, а значит, в нем нет свободы. Каждое звено в цепи поступков, образующих жизнь отдельного человека, строго обусловлено и предопределено причинной связью, человеческое поведение совершенно лишено всякой свободы за

²⁷⁹ Шопенгауэр. Мир как воля и представление. // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.338.

единственным исключением: мы способны испытывать чувство ответственности. Доказательством существования свободы воли служит чувство ответственности за поступки.²⁸⁰ Свобода воли носит мистический, даже магический²⁸¹ характер, но она есть, а значит, нравственный человек способен обрести мудрость, осознанно встать на путь избавления и спастись от страданий.

В последние годы жизни Шопенгауэр представил собственную эвдемонологию в «Афоризмах житейской мудрости», где показал возможность достижения индивидуального счастья. Убежденность Шопенгауэра в том, что человек способен избавиться от страданий, прослеживается и в его эстетическом учении. Во время созерцания предмета искусства, человек познает идеи и освобождается от служения воле к жизни. Доказывая этот тезис, Шопенгауэр не просто признает возможность прекращения «непрекращающихся» страданий, но и указывает на два пути к избавлению: искусство способно дать быстрое и временное освобождение, а аскетический образ жизни позволяет освободиться от страданий навсегда, хоть этот путь и гораздо сложнее и медленнее.

Один из оптимистических моментов в метафизике Шопенгауэра — это его учение об идеях. Шопенгауэр, как и Лейбниц, признавал совершенную гармонию. Для Шопенгауэра она существует в мире идей. Более того, Шопенгауэр признает возможность человека прикоснуться к этому совершенному миру: речь идет о загадочном состоянии чистого и безвольного созерцания, которое философ называл «единым мировым

²⁸⁰ См. Шопенгауэр. О свободе воли // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.303-371.

²⁸¹ В.В. Васильев: «Любопытно, что в качестве чуть ли не решающего подтверждения этого тезиса Шопенгауэр ссылался на факты ясновидения: если будущее можно увидеть как настоящее, то оно детерминировано». См.: В.В. Васильев. Философия Артура Шопенгауэра. // Западная философия XIX века. М., 2005. С.34.

оком»²⁸². Задача искусства, по Шопенгауэру, — облегчить познание мира идей,²⁸³ вот почему в созерцании мы способны чувствовать гармонию.

Шопенгауэр уделяет много страниц своих текстов изложению эстетической теории. «Наихудший из возможных миров» для него прекрасен. Он пишет: «Так как ... вещь служит выражением идеи, то всякая вещь прекрасна»²⁸⁴. Самый незначительный объект может быть предметом безвольного созерцания, а чем совершеннее ступень объективации идеи, выражением которой служит предмет созерцания, тем прекраснее он нам кажется. Шопенгауэр восхищается горами и долинами в озарении солнца, нежно и трепетно любит животных, являясь одним из первых защитников их прав, и получает истинное удовольствие от искусства.

Мир не просто прекрасен, в нем существуют гении. В работе «О внутренней сущности искусства» Шопенгауэр определяет гения как «своего рода избыток, а именно способности познания, превышающей ее необходимое для служения воле количество».²⁸⁵ Все люди способны к эстетическому наслаждению, а значит, все они могут познавать независимо от закона основания, только гений значительно превосходит их в степени и устойчивости такого познания. Именно благодаря гениям, в созерцании их произведений искусства, мы способны прозреть в сущность мира. Пусть это длится несколько мгновений — пережитый опыт этих мгновений побудит человека встать на путь аскезы и достигнуть самоотрицания воли к жизни.

Наконец, очень оптимистически звучат поэтические строки философа:

«О как покоен ты в бурю, которая гнет все и рушит,
Неколебимый и тихий, о луч благодатного солнца!
Ясный как ты и как ты с безмятежной улыбкой, —

²⁸² См. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.175

²⁸³ См. Шопенгауэр А. О внутренней сущности искусства // Собр. соч.: в 6 т. Т. 2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.341-342

²⁸⁴ Шопенгауэр. Мир как воля и представление. // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.185.

²⁸⁵ Шопенгауэр. О внутренней сущности искусства // Собр. соч.: в 6 т. Т. 2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.344.

В жизненной буре и скорби мудрец неизменно покоен»²⁸⁶

Выделенные оптимистические представления Шопенгауэра обнаруживаются на страницах всех разделов его философской системы из *magnum opus*: в эпистемологии (1 книга), в онтологии (2 книга), в эстетике (3 книга) и в этике (4 книга). Наиболее ярко перечисленные оптимистические мотивы и порождаемые ими историко-философские проблемы прослеживаются в учении Шопенгауэра об идеях, в теории эстетического познания и в этике сострадания.

§2. Учение Шопенгауэра об идеях

По Шопенгауэру, всякое тело — это объективированная воля. Промежуточным звеном между волей как вещью самой по себе и индивидом как единичной объективацией этой воли выступает идея. С одной стороны идеи, как воля, лежат вне пространства и времени, вне закона достаточного основания, с другой стороны они доступны познанию. Закон основания «дробит идею на отдельные и преходящие индивиды»²⁸⁷, число которых для нее значения не имеет, но сама идея ему не подчиняется. В терминологии Шопенгауэра идею можно определить как объектность воли, свободную от закона основания, «вот почему только идея является и возможно более адекватной объектностью воли, или вещи в себе; она даже есть вся вещь в себе, но только в форме представления»²⁸⁸. Отличие идеи от вещи самой по себе состоит в том, что вещь в себе свободна от бытия объектом, идея же — «это непременно объект, познанное представление»²⁸⁹.

²⁸⁶ Шопенгауэр. Несколько стихотворений // Собр. соч.: в 6 т. Т. 5 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.505

²⁸⁷ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.157.

²⁸⁸ Там же.

²⁸⁹ Там же.

Шопенгауэр не случайно называет идеи именно ступенями объективации воли («*der Grad der Objektivation des Willens*»)²⁹⁰, ведь их внутреннее устройство предполагает градацию. Шопенгауэр не приводит четкого списка объективаций, однако на основании текста труда «Мир как воля и представление» можно условно выделить пять ступеней.²⁹¹ Этот список носит условный характер, поскольку на других страницах своих сочинений Шопенгауэр уже не ограничивается перечисленными ступенями объективации воли. В качестве отдельных идей выделяются также некоторые человеческие характеры, а также непосредственным отражением воли служит музыка. Основанием градации здесь выступает совершенствование самопознания воли: от слепого порыва на нижних ступенях к осознанию себя как воли на высшей ступени.

1. Всеобщие силы природы. Это самые слабые и наиболее темные проявления воли, которые отчасти обнаруживаются в каждой материи без исключения. Примеры: тяжесть, непроницаемость, твердость, текучесть, упругость, электричество, магнетизм, химические свойства.

2. Неорганическое царство природы. Эти проявления не объективируются посредством выделения индивидуальностей. В неорганической природе нет индивидов, различия вызываются внешними случайностями. Эти явления только множатся во времени и пространстве силой *principium individuationis*²⁹².

3. Растительное царство. На этой ступени индивидуальные особенности объясняются такими случайностями, как почва, климат и др. Проявления воли определяются раздражителями.

²⁹⁰ Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie. S.313. [Электронный ресурс] URL: <https://web.archive.org/web/20160303202408/http://www.schopenhauer-web.org/textos/MVR.pdf> (дата обращения: 28.04.2021).

²⁹¹ См. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.123–141.

²⁹² *Principium individuationis* (лат.) - принцип индивидуации. У Шопенгауэра следует понимать как возможность множественного, обусловленную временем и пространством.

4. Животное царство. Появляется движение по мотивам, познание. На этой ступени возникает мир как представление, пространство и время, причинность. Происходит разделение на субъект и объект. Животные, в отличие от предыдущих ступеней объективации, уже подвержены обману и иллюзии.

5. Человек. Здесь воля достигает высшей ступени своей объективации. Человек получает свет двойного познания и рефлексия. Вместе с разумом и абстрактным познанием на финальной ступени объективации возникают неуверенность и колебания.

Во всех идеях объективируется одна и та же воля, а значит все вещи мира «тождественны между собой в своем внутреннем существе»²⁹³. При этом сведение высших ступеней объективации воли к низшим будет ошибкой. Неизвестно, как взаимодействуют идеи друг с другом, ведь их взаимодействие должно происходить вне времени и пространства. Однако взаимосвязь их проявлений Шопенгауэр описывает в виде диалектического становления:

«Если многие из проявлений воли на низших ступенях ее объективации ... вступают между собою в борьбу ..., то из этого соперничества возникает проявление высшей идеи, которая побеждает все прежние, менее совершенные, но побеждает так, что допускает сохранение их сущности в подчиненном виде ...; такой процесс становится понятным лишь из тождества проявляющейся во всех идеях воли и из ее стремления ко все более высокой объективации»²⁹⁴.

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

²⁹³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.134.

²⁹⁴ Там же. С. 134–135.

валиснерии отрывается от подводного стебля, жертвуя собственной жизнью, чтобы отыскать женский цветок на поверхности.²⁹⁵

Идеи не ограничены пространством, временем и причинностью, они свободны от *principium individuationis*, а это значит, что они не попадают под власть закона основания: «Закон, по которому части пространства и времени определяют друг друга согласно указанному отношению, я называю законом достаточного основания бытия, *principium rationis sufficientis essendi*».²⁹⁶

Воля, которую Шопенгауэр называет кантовской вещью самой по себе, лежит вне времени и пространства и поэтому не подчинена закону основания. Однако все ее объективации, в том числе личность человека, детерминированы. В сфере поступков господствует фатализм, здесь нет свободы, а все действия подчинены неумолимому закону мотивации.

Непосредственной объективации воли являются идеи. И понятие «идея» у Шопенгауэра еще более неоднозначное, чем понятие «воля». В.В. Васильев справедливо замечает: «Теория идей занимает одно из центральных мест в философии Шопенгауэра. Но именно она, пожалуй, наименее отчетливо изложена им»²⁹⁷. У Шопенгауэра нет отдельной работы, посвященной теории идей, однако во многом именно на нее опирается его философская система. В исследовательской литературе даже существует мнение о том, учение об идеях стало первой философской концепцией Шопенгауэра.²⁹⁸

Основы теории идей в том виде, в котором она затем была включена в «Мир как воля и представление», разрабатываются Шопенгауэром летом 1814 года.²⁹⁹ Несмотря на то, что отдельной работы об идеях у Шопенгауэра

²⁹⁵ См. Там же. С. 148.

²⁹⁶ Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.98.

²⁹⁷ Васильев В. В. Философия Артура Шопенгауэра. С.27. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/2010/04/23/1213594998/Vasilev_Filosofiya_Shopengauera.pdf (дата обращения: 26.05.2020).

²⁹⁸ Oehlke, W. Schopenhauers Ideenlehre. München, Rösl & CIE, 1921.

²⁹⁹ См. Kamata Y. Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer // JB 70 (1989). S.85.

нет, ключевые тезисы теории идей формулируются им на страницах второй и третьей книг труда «Мир как воля и представление».

Для того, чтобы разобраться, что именно подразумевается под термином «идея» у Шопенгауэра, необходимо разобраться с тем, как он сам его определял. При этом вопрос о том, насколько контекст использования термина Шопенгауэром соответствует дефиниции, остается дискуссионным.³⁰⁰

Во второй книге своего *opus magnum* Шопенгауэр представляет два определения идеи:

1. «Те различные ступени объективации воли, которые, выражаясь в бесчисленных индивидах, предстают как недостигнутые их образцы, или как вечные формы вещей, сами не вступают во время и пространство – среду индивидов, не подвержены становлению и никаким изменениям и неизменно пребывают, вечно сущие, между тем как единичные вещи, вечно становящиеся и никогда не сущие, возникают и исчезают, – эти ступени объективации воли, говорю я, есть не что иное, как платоновские идеи».³⁰¹

2. «Я понимаю под идеей каждую определенную и твердую ступень объективации воли, поскольку воля есть вещь в себе и потому чужда множественности; эти ступени относятся к определенным вещам как их вечные формы, или их образцы».³⁰²

Шопенгауэр пишет, что его идеи — это не что иное, как платоновские идеи и акцентирует на этом внимание читателя. Дженевай отмечает, что Шопенгауэр обычно называет свои идеи «платоническими идеями» для того, чтобы избежать путаницы с кантианскими или гегелевскими идеями.³⁰³ Кант

³⁰⁰ См. Vandenberghe B. (ed.). *A Companion to Schopenhauer*, Chichester: Wiley Blackwell, 2011. P. 132-135.

³⁰¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 122.

³⁰² Там же. С. 123.

³⁰³ См. Janaway C. *Schopenhauer's Philosophy of Value // Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value / ed. by A. Naill, Ch. Janaway. Wiley-Blackwell, 2009. P.4–5.*

же, по мнению Шопенгауэра, исказил их истинное первоначальное значение. Проследим, как определяли идею Платон и Кант.

В диалоге «Федон» Платон характеризует идеи как «сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях»³⁰⁴. Он пишет, что «лишь единственный путь, каким возникает любая вещь, — это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна»³⁰⁵.

В зрелом диалоге «Парменид» Платон формулирует следующее определение идеи: «Идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им»³⁰⁶.

Кант в «Критике чистого разума» определяет идею следующим образом: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет»³⁰⁷.

В «Критике способности суждения» Кант формулирует определение эстетической идеи, что может быть особенно интересно в контексте шопенгауэровского противопоставления идеи и понятия: «Эстетическая идея есть присоединенное к данному понятию представление воображения, связанное в свободном его применении с таким многообразием частичных представлений, что выражение, которое обозначало бы определенное понятие, для него найдено быть не может; следовательно, оно позволяет примыслить к понятию много неизреченного...»³⁰⁸.

Идеи Платона являются образцами, которым подобны единичные вещи, в то время как идеи Канта представляют собой понятия разума, для которых не может быть дано адекватного предмета в чувствах. Одним из важнейших свойств платоновских идей Шопенгауэр называет созерцательность. Идеи же Канта, как он утверждает в «Критике кантовской философии», утратили

³⁰⁴ Платон. Сочинения в четырех томах., Т.2, СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, Издательство Олега Абышко, 2007. С. 40. 76Е.

³⁰⁵ Там же. С. 74. 101С.

³⁰⁶ Там же. С. 424. 132D.

³⁰⁷ Кант И. Собрание сочинений в 8-ми томах. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 292.

³⁰⁸ Кант И. Собрание сочинений в 8-ми томах. Т.5. М.: Чоро, 1994. С. 158.

возможность быть созерцаемыми и с трудом достигаются даже абстрактным мышлением.³⁰⁹

Итак, есть три понятия идеи: идея Платона, идея Канта и идея Шопенгауэра. Шопенгауэр утверждает, что понимает идею в ее истинном, платоновском смысле, и, тем не менее, он во многом отходит от Платона. Вопрос о том, в какой степени философия Шопенгауэра является платонической, и в какой степени он сам является кантианцем, до сих пор вызывает дискуссии среди исследователей.³¹⁰ Идея в текстах Шопенгауэра обогащается свойствами вещи самой по себе и становится промежуточным звеном между волей и индивидом. Получается, с одной стороны, идеи лежат вне закона достаточного основания, то есть находятся вне времени и вне пространства. С другой стороны, идеи оказываются доступными познанию. При этом Шопенгауэр продолжал настаивать на том, что его теория идей ничем не отличается от идей Платона, во многом недооценивая влияние Канта. На возможную причину этого указывает А.С. Саттар: по мнению исследователя, основанному на анализе архивных библиотечных записей, Шопенгауэр знал философию Платона в интерпретации плохого историка философии, в текстах которого Платон стал кантианцем. Шопенгауэр долгое время знал платоновские идеи по их пересказу в «Истории философии» Вильгельма-Готлиба Теннемана и продолжал находиться под его влиянием даже после того, как прочитал сами первоисточники.³¹¹ Главный аргумент А.С. Саттара — выписки из архивов библиотеки, в которой молодой Шопенгауэр брал книги.

Влияние современников на формирование учения Шопенгауэра во многом недооценивается. Сам Шопенгауэр неоднократно заявляет, что его философия возникла из синтеза учений Упанишад, Платона и Канта. В

³⁰⁹ См. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.411.

³¹⁰ См. Jacqueline D. (ed.). Schopenhauer, Philosophy and the Arts. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

³¹¹ См. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С.54.

«Критике кантовской философии» он пишет: «Я не признаю, чтобы ним и мною было что-либо сделано в области философии, поэтому примыкаю непосредственно к Канту».³¹² При помощи анализа библиотечных выписок Саттар доказывает, что именно Шеллинг был первым философским автором, с трудами которого познакомился Шопенгауэр. Также любопытно, что Саттар обнаруживает в диссертации Шопенгауэра прямые заимствования у Фихте, о котором сам Шопенгауэр писал: «он ... говорил вещи, которые вызвали у меня желание приставить пистолет к его груди».³¹³

В результате того, что Шопенгауэр объединяет платоновские идеи с кантовской вещью самой по себе, идеи утрачивают свой первоначальный смысл, становясь срединным миром между непознаваемой волей и преходящими объективациями. Поэтому все идеи представляют собой нечто единое, а значит и все их объективации родственны друг другу. Шопенгауэр не объясняет, каким именно образом связаны все живые существа в мире, таинство единого происхождения всего из воли невозможно постичь рационально. На эту проблему указывает Н.Н. Сотникова: «Шопенгауэр нигде конкретно не поясняет, как же происходит сам процесс объективации Воли на основе платоновской иерархии идей, утративших свой прежний смысл. Он просто констатирует, что на основе иерархии идей как посредников Воли возникает мир представлений во всем своем многообразии и красочности, будучи всего лишь копией мира идей, бледным подобием, тенью, подчиненный закону достаточного основания во всех его формах. Подобная констатация — одна из неясностей метафизики Шопенгауэра»³¹⁴.

Амбивалентность определения идеи порождает множество других проблем помимо поиска историко-философских оснований концепции. Одной из них является определение онтологического статуса идей

³¹² Шопенгауэр А. Критика кантовской философии // Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.351.

³¹³ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Собр. соч.: в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.49.

³¹⁴ Сотникова Н.Н. Онтология Платона в интерпретации А. Шопенгауэра // Вестник русской христианской гуманитарной академии. №3. 2013. С.160.

Шопенгауэра. Идеи Платона онтологически независимы, в то время как идеи Канта представляют собой лишь понятие разума. Исходные принципы философии Шопенгауэра не предполагают никакой промежуточной сферы между миром как представлением и миром как волей – при этом идеи Шопенгауэр описывает и как представление, и как вещь саму по себе. Неизвестно, как объяснить внезапное появление нового звена между двумя мирами. Непроясненный статус мира идей порождает вопросы о его метафизическом устройстве.

Итак, на страницах второй книги своего *opus magnum* Шопенгауэр называет идеями пять ступеней объективации воли: всеобщие силы природы, неорганическое царство природы, растительное царство, животное царство и человек. Возникают вопросы о том, почему именно о такой последовательности ступеней объективации идет речь у Шопенгауэра и почему воля объективирует себя именно через последовательность ступеней. Последовательность строго иерархична и высшие ступени несводимы к низшим. Такая концепция была достаточно распространенной в Германии начала XIX в.: иерархичную структуру бытия мы находим у многих философов того времени.³¹⁵ Весьма вероятно, что Шопенгауэр позаимствовал этот ход у одного из своих предшественников. Как минимум здесь он должен был признать, что отходит от иерархии идей Платона, но он этого не делает.

Неизвестно, как объяснить другой факт, который делает теорию идей Шопенгауэра еще более загадочной: непосредственной объективацией воли, помимо идей, Шопенгауэр объявляет умопостигаемый (интеллигибельный) характер.

Шопенгауэр развивает свою концепцию характеров в третьей книге труда «Мир как воля и представление». Он подмечает, что нельзя выявить характер вида, а значит, каждый единичный характер можно рассматривать как самостоятельный акт объективации воли, идею особого рода. «То, что в

³¹⁵ Например, см. *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*. Ed. by Michael N. Forster, Kristin Gjesdal. Oxford University Press, 2015. P.150–166.

силу необходимого развития во времени и обусловленного этим распада на отдельные поступки познается как эмпирический характер, – это при отвлечении от временной формы явления предстает как умопостигаемый характер»³¹⁶. Шопенгауэр сравнивает эмпирический характер как проявление вневременного неразделенного умопостигаемого характера с индивидуальными проявлениями ступеней объективации воли. Музыка и человеческие характеры не являются идеями, они лишь подобны им. Знание о подобии музыки идеям позволяет нам познавать их с помощью этой аналогии.

Иногда Шопенгауэр даже сравнивает характеры отдельных людей с идеями: «Характер каждого отдельного человека, поскольку он всецело индивидуален и не заключен вполне в характер вида, можно рассматривать как особую идею, соответствующую самостоятельному акту объективации воли».³¹⁷ Отдельные индивиды — не идеи, они лишь подобны идеям в рамках учения Шопенгауэра о характерах, но их онтологический статус совсем другой: они являются единичными объективациями идей, подчиненными закону достаточного основания.

Анализ источников концепции характеров у Шопенгауэра приводится в статье М. Косслера «Эмпирический и интеллигибельный характер: от Канта через Фриза и Шеллинга к Шопенгауэру»³¹⁸, переведенной на русский язык А.И. Троцаком. В статье доказывается, что Шопенгауэр заимствует многие аспекты концепции характера, в том числе онтологизацию, у Фризе и Шеллинга. Интеллигибельный характер как акт воли, лежащий вне времени, Шопенгауэр описал в своей диссертации.

Противоречия в онтологии продуцируют противоречия в учении Шопенгауэра о познании.

³¹⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.143–144.

³¹⁷ Там же. С.146.

³¹⁸ См. Косслер М. Эмпирический и интеллигибельный характер: от Канта через Фриза и Шеллинга к Шопенгауэру (перевод с нем. А. И. Троцака) // Кантовский сборник. 2009. №2.

§3. Эстетическое познание у Шопенгауэра

Шопенгауэра убежден, что мир как представление покрыт пеленой майи. Тем не менее, человек не просто способен познавать, он может созерцать подлинную мировую сущность. Чтобы объяснить, как возможно познание в наихудшем возможном мире, необходимо исследовать эпистемологию мира объективаций, а также проанализировать проблему эстетического созерцания мира — эта часть учения Шопенгауэра является одной из наиболее загадочных и противоречащих тезису о наихудшем мире.

Нам не дано познать волю саму по себе, но мы познаем ее объективации. Их мы воспринимаем не непосредственно, а как свое представление: здесь встает проблема познаваемости мира.

Шопенгауэр избегает солипсизма, который называет теоретическим эгоизмом. Вопрос о реальности внешнего мира он переформулирует таким образом: «Будут ли объекты, известные индивиду лишь в качестве представлений, будут ли они все-таки, подобно его собственному телу, явлениями воли»³¹⁹. Для Шопенгауэра ответ на этот вопрос однозначно является положительным. Он относится к солипсизму, или, как он сам его называет, к теоретическому эгоизму, как к несерьезному убеждению, полезному только в качестве скептического софизма. Итак, внешние объекты, выступающие перед нами как представления, — реальные проявления воли.

В своей диссертации Шопенгауэр постулирует, что наше познающее сознание распадается на субъект и объект, причем помимо этого оно не содержит ничего. Быть объектом для субъекта значит быть нашим представлением. Причем все наши представления находятся в a priori определяемой связи, выражаемой законом достаточного основания³²⁰. Таким

³¹⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.102

³²⁰ См. Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.23-24

образом, субъект и объект познания не противостоят друг другу, а их различие представляется не вполне ясным. Это выражается в двойкой данности субъекту познания его тела: с одной стороны оно дано как представление в созерцании рассудка, с другой стороны оно дано как непосредственная воля индивида. Шопенгауэр поясняет этот тезис следующим соображением: волевой акт и действие тела представляют собой одно и то же. Они не находятся в отношении причины и действия, их различие состоит лишь в том, что действие тела дано непосредственно, волевой акт же дан в созерцании для рассудка³²¹. Тожество воли и тела Шопенгауэр считает непосредственно данной истиной, не нуждающейся в доказательстве. Он называет ее философской истиной. Эта истина выделяется из перечня истин, представленного в диссертации Шопенгауэра (логические, эмпирические, трансцендентальные и металогиические), поскольку в них говорится об отношениях абстрактных представлений, а воля представлением не является.

Все объекты, находящиеся вне нашего тела, и поэтому данные субъекту познания не двойко, а лишь как представления, Шопенгауэр рассматривает аналогично. Мы не можем помыслить ничего, кроме воли и представления, и если устранить бытие представления, то на его месте останется воля.³²² Таким образом, внутренней сущностью всякого явления по Шопенгауэру является воля.

Субъект конструирует пространство, время и причинность из самого себя, независимо от объекта, поэтому они свойственны представляемости как таковой. То, что в объекте обусловлено временем, пространством и причинностью (множественность, изменяемость, пребывание), связано только с самой формой представления, но не касается того, что именно в нее вошло. А то, что в объекте не обусловлено временем, пространством и

³²¹ См. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.98-99.

³²² См. Там же. С.104

причинностью, оказывается вещью в себе. Таким образом, удовлетворительное познание может дать только то, что зависит от познаваемости как таковой и свойственно всему познаваемому. На пространство, время и причинность опираются чистая математика и чистое естествознание, поэтому только в этих науках познание не встречает темноты.³²³.

Познание касается только двух ступеней объективации воли: животного царства и человека. В растительном царстве деятельность определяется раздражителями, но движение животного уже обусловлено мотивами. Поэтому познание появляется именно на этой ступени, оно носит вспомогательный характер и репрезентируется в каком-либо органе (например, в мозге). Вместе с познанием на этой ступени возникает мир как представление: он становится объектом познающего субъекта.

Шопенгауэр объясняет, почему познание появляется именно в животном царстве: в неорганической и растительной природе в нем не было необходимости. Познание необходимо животным для выживания: если бы их деятельность определялась только лишь раздражителями, они не смогли бы добывать пищу в достаточных количествах. Познание животного рассудочно, оно получает данные только от чувств. Поэтому животные, как и человек, подвержены обману и иллюзии.

Человек как высшая ступень объективации воли получает свет двойного познания: он способен не только к наглядному познанию, но и к рефлексии. Человек разумен и имеет возможность оперировать абстрактными понятиями. Если животное сосредоточено на настоящем, то человек может предвидеть будущее, поэтому для него характерна преднамеренная деятельность.

Только животные и люди могут обманываться и заблуждаться, ведь только они способны познавать. На высших стадиях своей объективации

³²³ См. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.115

воля теряет непогрешимость бессознательного мышления, инстинкт отступает назад.

В системе Шопенгауэра человек способен познавать вещь саму по себе,³²⁴ и происходит это при помощи интеллектуальной интуиции, пробудить которую позволяет эстетическое созерцание.

Несмотря на то, что изначально познание предназначено для служения воле, человек способен освободить свое познание от этой цели, в связи с чем возникает искусство.³²⁵

Освободившись от целей воли, познание как таковое приступает к объективному созерцанию мира. Искусство высказывает сущность жизни и бытия на языке, не понятном для разума. Язык искусства – это наивный язык созерцания, разум же оперирует абстрактным языком рефлексии. Все искусства связаны с восприятием конкретного образа, поэтому они могут дать лишь временное удовлетворение: «... их ответ, как бы верен он ни был, дает все-таки лишь временное, а не полное и конечное удовлетворение. Ибо они всегда предлагают лишь отрывок, пример вместо правила, не целое, которое может быть дано только в общности понятия. Дать же ответ и для последнего, т. е. для рефлексии и *in abstracto*, ответ неизменный и удовлетворяющий навсегда, — это задача философии»³²⁶.

Цель искусства по Шопенгауэру — облегчить познание идей мира. «Идеи же по существу своему — нечто наглядное и оттого, в своих ближайших определениях, неисчерпаемое. Воспроизвести последнее можно поэтому только путем созерцания, а это и есть путь искусства»³²⁷.

³²⁴ А.И. Троцак связывает эту возможность с тем, что через человека проявляется мировая воля, а закон достаточного основания при этом оказывается настолько широким по содержанию, что рамки его функционирования перенесены в сферу действия воли. См.: Троцак А.И. Закон достаточного основания как ключевое средство в построении философской системы (на примерах систем И. Канта и А. Шопенгауэра) // РАЦИО.ru. 2011. № 6. С.125.

³²⁵ См. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.141.

³²⁶ См. Там же. С.340.

³²⁷ Шопенгауэр А. О внутренней сущности искусства // Собр. соч.: в 6 т. Т. 2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.341.

Субъект познания — индивид, а значит, он познает в рамках закона основания. Идеи же лежат вне пространства, времени и причинности и не подвластны этому закону. Поэтому познать идеи возможно только при условии устранения индивидуальности.

Акт познания идеи Шопенгауэр описывает как внезапное освобождение от служения воле, спокойное безвольное созерцание объекта вне его связи с чем-либо другим, и растворение субъекта в этом объекте.

Процесс познания идеи состоит из трех аспектов:

1. Субъект абстрагируется от наблюдения в соответствии с формами закона основания и усматривает в вещах не «где», «когда», «почему» и «для чего», а единственно их «что».

2. Субъект наполняет созерцанием все свое сознание, превращаясь в ясное зеркало объекта. На этой стадии пропадает разделение созерцающего и созерцания, субъект устраняет свою индивидуальность.

3. Созерцающий индивид становится чистым субъектом познания, а созерцаемое – идеей своего рода. Объект познания представляет собой уже не отдельную вещь, а идею, непосредственную объектность воли на данной ступени.³²⁸

Интересно, как Шопенгауэр работает с метафорой, когда говорит об искусстве. В системе Шопенгауэра искусство онтологично, а целью искусства является познание мира идей путем их созерцания. Здесь одной из самых ярких и необычных метафор является метафора «единого мирового ока» – так Шопенгауэр описывает процесс созерцания предмета искусства, во время которого человек на мгновение поднимается над миром индивидуальностей и понимает, насколько он незначителен.

Светлое зеркало мира на минуту вырывает нас из повседневности. В учении Шопенгауэра о возвышенном мы можем обнаружить намёк на высшее предназначение. Любая форма возвышенного разрушает нашу

³²⁸ См. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.159–162.

способность восприятия: здесь мы встречаем ряд традиционных для европейской культуры категорий, таких, как свобода и освобождение, страдание и искупление. Эту целеустремленность без цели Ницше истолковывал как метафору современной ему культуры.³²⁹

Когда созерцающий становится чистым субъектом познания, он освобождается от всякой чувственности. Тогда в нем открывается единое мировое око («klares Weltauge», «das eine Weltauge»³³⁰), которое «смотрит из всех познающих существ, но исключительно в человеке может совершенно освободиться от служения воле, и от этого настолько уничтожается всякое различие индивидуальности, что тогда все равно, принадлежит это созерцающее око могущественному королю или нищему».³³¹ Единое мировое око, независимое и безвольное, способно к чисто объективному созерцанию.

Неизвестно, в какой степени выражение «единое мировое око» является метафорой, а в какой буквально описывает некую сущность, глядящую из всех индивидов. Шопенгауэр не отвечает на вопрос об онтологическом статусе единого мирового ока, но можно предположить, что оно является состоянием, а не сущностью. В соответствии с такой трактовкой око лишено самостоятельного онтологического статуса и является метафорой чистого субъекта познания, статус которого в свою очередь также остается неуточненным.

Единичные предметы представляют собой те же идеи, только замутненные и умноженные законом основания. Поэтому истинное познание состоит в познании идей. Индивид подчинен формам закона основания и не способен к познанию вне пространства, времени и причинности, поэтому ему не дано созерцать идеи. Когда субъект познания устраняет

³²⁹ Ницше Ф. Несвоевременные размышления III. Шопенгауэр как воспитатель // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 1. Ч. 2. М.: Культурная революция, 2013.

³³⁰ См. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie. S.391, 415. [Электронный ресурс]
URL: <https://web.archive.org/web/20160303202408/http://www.schopenhauer-web.org/textos/MVR.pdf> (дата обращения: 28.04.2021).

³³¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.175.

индивидуальность, он освобождается от служения воле и возвышается до созерцания идеи.

Идеи как объективации воли являются представлениями, поэтому предполагают созерцающего их субъекта. При этом идеи существуют независимо от индивидов, а значит, они существуют даже тогда, когда никто из индивидов не представляет их. Следовательно, они должны представляться каким-то надиндивидуальным субъектом – вероятно, им и является чистый субъект познания.

Шопенгауэр определяет искусство как «способ созерцания вещей независимо от закона основания»³³². Оно способно воспроизводить вечные идеи, а познание идей Шопенгауэр называет единственным источником искусства.

На этом рассуждении основывается теория гениальности. Гений обладает способностью к чистому созерцанию, поэтому он способен временно отрешаться от своей личности. В работе «О внутренней сущности искусства» Шопенгауэр определяет гения как «своего рода избыток, а именно способности познания, превышающей ее необходимое для служения воле количество»³³³. Гений обязательно одарен богатой фантазией, она расширяет его кругозор далеко за пределы индивидуального опыта. Кроме того, отличительной особенностью гения является незаинтересованность в науке, поскольку гениальное познание (познание идеи), в отличие от научного, лежит вне закона основания. Гений аффективен и страстен, даже безумен, ведь в нем чувственное и рассудочное познание преобладает над абстрактным, а чрезвычайная энергия его воли выражается в стремительности. Гений познает идеи, а не преходящие индивидуальные объективации, поэтому он плохо разбирается в людях. «Поэт может глубоко

³³² Там же. С.165.

³³³ Шопенгауэр А. О внутренней сущности искусства // Собр. соч.: в 6 т. Т. 2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.343.

и основательно знать человека, но очень плохо людей»³³⁴. Все люди способны к эстетическому наслаждению, а значит, все они могут познавать независимо от закона основания, только гений значительно превосходит их в степени и устойчивости такого познания.

Так как каждая вещь служит выражением идеи и может рассматриваться чисто объективно, то всякая вещь прекрасна. Самый незначительный объект может быть предметом безвольного созерцания. Несмотря на это, некоторые вещи мы находим прекраснее других. Шопенгауэр объясняет это тем, что они яснее выражают идею и легко вызывают состояние чистого созерцания. Кроме того, чем совершеннее ступень объективации идеи, выражением которой служит предмет созерцания, тем прекраснее он нам кажется. Именно поэтому человек является самым значительным объектом искусства. В соответствии с этим рассуждением Шопенгауэр выстраивает свою классификацию искусств³³⁵:

1. Архитектура и гидравлика. Архитектура выражает тяжесть, сцепление, инерцию, твердость, а гидравлика присоединяет к ним текучесть, прозрачность и величайшую подвижность. Художник облегчает восприятие идеи тем, что приспособливает объект к зрителю, но познанной идеи архитектура не воспроизводит.

2. Скульптура. Требуется красота и грация, силы и полнота образа. Рассудок интересуется скульптурой, поскольку, созерцая формы через расположение складок драпировки, он доходит до созерцания причины.

3. Живопись. Представляя не саму вещь, а ее образ, живопись воспроизводит познанную идею. Художник как бы снабжает зрителя своими глазами. Ландшафтная живопись служит выражением растительного мира, а идею человечества выражает историческая живопись. Наилучшими

³³⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.172.

³³⁵ См. Там же. С.187–232.

Также см. Шопенгауэр А Собр. соч.: в 6 т. Т. 2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 350–367, С.374–383.

живописными произведениями Шопенгауэр признает изображения святых, ангелов, Спасителя с его Матерью, поскольку в их лицах выражается совершенное и истинное познание, обращенное непосредственно на идеи и направленное на искупление, то есть являющееся квиетивом всякого желания.

4. Поэзия. Поэзия способна использовать абстрактные понятия для создания наглядного представления. Она может изображать любую ступень объективации воли, передает любую идею, однако главный объект поэзии – человек. Поэт схватывает идею человека вне всяких отношений, поэтому поэзия передает ее наиболее отчетливо. Вершиной поэзии является трагедия, поскольку она ярче всего выражает борьбу высшей ступени объективации воли с самой собою. Трагедия изображает горе, страдания, несправедливость и гибель, а ее конечная цель – отрицание воли к жизни.

5. Музыка. Музыка – наивысшее из всех искусств. Она выделяется из прочих искусств тем, что является отпечатком не идеи, а воли. В музыке нет подражания и воспроизведения какой-то конкретной идеи, она является объективацией самой воли. Музыка связана интимным отношением с истинной сущностью всех вещей. Мелодия гармонична и целесообразна, она раскрывает всякое побуждение и стремление. Гений изобретает мелодию и раскрывает в ней тайны человеческого желания и ощущения.

В эстетической теории Шопенгауэра наблюдается иерархичный порядок. Низшие ступени объективации воли выражаются в архитектуре и искусстве гидравлики, на более высокой ступени стоит изображение животных в скульптуре и в живописи. Совершеннейшую ступень объективации воли мы можем постичь, созерцая человеческую красоту, выраженную в скульптуре и в исторической живописи, а лучше всего идею человека передает поэзия. Любопытно, как Шопенгауэр придает весомость эстетической теории при помощи онтологии. Однако мы тут же сталкиваемся с нарушением шаткой гармонии, когда Шопенгауэр начинает говорить о музыке. Музыка не передает идеи, она передает саму волю, и поэтому является наивысшим

искусством. «Музыка – это непосредственная объективация и отпечаток всей воли, подобно самому миру, подобно идеям, множественное явление которых составляет мир отдельных вещей. Музыка, следовательно, в противоположность другим искусствам, есть не отпечаток идей, а отпечаток самой воли...»³³⁶. Иными словами, музыка у Шопенгауэра, в отличие от всех остальных искусств, оказывается родственна идее, ведь она также является непосредственной объективацией воли. О том, что музыка не является идеей, а лишь подобна ей, Шопенгауэр пишет сам в конце третьей книги труда «Мир как воля и представление»: «Но так как и в идеях, и в музыке объективируется одна и та же воля (только совершенно различным образом в каждой из этих областей), то между музыкой и идеями, явлением которых во множественности и несовершенстве предстает видимый мир, несомненно существует все же параллелизм, аналогия, хотя и не непосредственное сходство»³³⁷. Возможно, Шопенгауэр был настолько восхищен музыкой, что хотел онтологически обосновать ее высший статус.

Эстетика Шопенгауэра во многом основывается на теории идей и связана с его теорией познания. Возникает вопрос о том, каким образом соотносятся ступени объективации воли, которые Шопенгауэр называет идеями, и мир идей, созерцаемый чистым субъектом познания. Данная проблема не возникает у С. Шапшай, которая вместо выделения онтологического и эстетического аспектов единой теории идей говорит об «идеях А» и «идеях В»³³⁸. «Идеи А» описываются в натурфилософии Шопенгауэра и представляют собой недостигнутые образцы для каждого вида животного, растения или природной силы. К этому типу С. Шапшай относит также интеллигибельный характер. «Идеи В» — это те идеи, о которых Шопенгауэр говорит в эстетической части своего учения. Они относятся к миру

³³⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.224.

³³⁷ Там же. С.224.

³³⁸ См. Shapshay S. Reconstructing Schopenhauer's Ethics. Hope, Compassion, and Animal Welfare. Oxford University Press, 2019. P. 53.

представлений и проявляются, прежде всего, в произведениях искусства. Выделение двух разных «идей», описываемых Шопенгауэром, позволяет избежать проблемы соотношения идей как ступеней объективации воли и созерцаемых индивидом идей.

§4. Этика сострадания у Шопенгауэра

Выявленные оптимистические мотивы в философской системе Шопенгауэра, пронизывающие ее на всех уровнях, влекут за собой проблемы интерпретации этики — финальной части учения, которую Шопенгауэр признавал в качестве главной.

Двойственный характер этики Шопенгауэра заключается в том, что, исходя из его собственных рассуждений, можно вывести две различные этические модели, обе являются оптимистическими.

Первая модель условно может быть охарактеризована как «философия для мира» и представляет собой светскую этическую систему, обосновывающую необходимость сострадательного поведения по отношению ко всему живому.

Вторая этическая модель не ограничивается учением о сострадании, а предлагает особенный путь аскетических практик, при помощи которых мудрец может навсегда избавиться от страданий, упразднив в себе волю к жизни и перейдя в Ничто.

4.1. Сострадание к животным

Шопенгауэр известен как защитник и популяризатор этичного отношения к животным. Знаменитая этика сострадания Шопенгауэра развивается из идеи о том, что в каждой страдающей воле человек узнаёт свою собственную, поэтому его эгоистический импульс распространяется на другие проявления Мировой воли.

В эссе «Об основе морали» Шопенгауэр выделяет три этических импульса, которые есть в каждом человеке в различном соотношении и определяют его поведение: эгоизм, злоба и сострадание. Именно действия, совершенные из сострадания, считаются моральными действиями по Шопенгауэру, а доброта сердца стоит в универсальном сострадании ко всему, что живет. Значительный фрагмент эссе Шопенгауэр посвящает обсуждению сострадания к животным: «Указанный мною моральный импульс удостоверяет свою подлинность, далее, тем, что он берет под свою защиту также животных, о которых так непростительно плохо позаботились другие европейские системы морали».³³⁹

Бесправие животных, актуальное для эпохи Шопенгауэра, философ связывает с влиянием картезианской философии. По мнению Декарта, животные лишены всякого разума и должны быть уподоблены машинам.³⁴⁰ Декарт выделяет два критерия, по которым животное отличается от человека: во-первых, животные «не могут пользоваться словами и другими знаками», и во-вторых, животные действуют «не сознательно, а лишь благодаря расположению своих органов».³⁴¹ Иными словами, животные не обладают речью, а их поведение определяется исключительно инстинктами. Для Декарта, в чьей философии впервые возникло понятие «рефлекс», животные — автоматы, не ощущающие ни удовольствия, ни боли.

По мнению Шопенгауэра, Декарт решительно постулировал фундаментальное различие между человеком и животным для того, чтобы построить рациональную психологию и обосновать исключительную привилегию человеческого рода на бессмертие.³⁴² Если животные не обладают бессмертной душой, они оказываются вне протекции христианской этики, а значит допустимо, в том числе, и жестокое отношение к животным.

³³⁹ Шопенгауэр А. Об основе морали // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.470.

³⁴⁰ Декарт Р. Рассуждение о методе. Сочинения в 2-х томах, т. 1, М., 1989. С.284.

³⁴¹ Там же. С.283.

³⁴² Шопенгауэр А. Об основе морали // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.470-471.

Если поведение людей по отношению к животным лишено морального значения, то животные должны слиться с внешним миром и утратить всякое сознание. Картезианство доводит эту идею до крайности, отрицая наличие всякой психической жизни у животных.

С влиянием этого философского убеждения Шопенгауэр связывает тот факт, что в немецком языке для еды, беременности, смерти животных используются особенные слова, отличные от тех, которые описывают соответствующие акты человека, а в английском языке все животные среднего рода и обозначаются местоимением «it». Это разделение сохраняется до сих пор, например, на немецком языке беременность животного обозначается словом «die Trächtigkeit», в то время как беременность человека — это «die Schwangerschaft». Аналогичным образом можно привести примеры из русского языка: «морда» животного и «лицо» человека.

Шопенгауэр, критикующий картезианские взгляды, тем не менее, тоже признает, что разумом обладает лишь человек.³⁴³ Шопенгауэр определяет разум как способность к образованию понятий — абстрактных представлений, символически выраженных при помощи слов.³⁴⁴ Здесь он продолжает мысль Декарта, при этом решительно отвергая картезианское представление о животном как об автомате. По Шопенгауэру, не обладающие разумом животные все же наделены рассудком: «Все животные, даже самые несовершенные, обладают рассудком, ибо все они познают объекты, и это познание как мотив определяет их движение. Рассудок у всех животных и всех людей один и тот же, всюду имеет одну и ту же простую форму — познание причинности, переход от действия к причине и от

³⁴³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.21.

³⁴⁴ Там же. С.436.

причины к действию, и больше ничего. Но степени его остроты и пределы его познавательной сферы крайне разнообразны»³⁴⁵.

Шопенгауэр критикует христианскую мораль, не касающуюся животных, заявляя: «Сострадание к животным стоит в такой тесной связи с добротой характера, что можно смело утверждать: кто жесток к животным, тот не может быть добрым человеком»³⁴⁶.

В эпоху Шопенгауэра философский ответ на вопрос об этическом статусе животных смягчает картезианскую позицию, однако во многом ей наследует. В «Антропологии с прагматической точки зрения» Кант заявляет, что, в отличие от человека, животные лишены разума,³⁴⁷ – эту же мысль впоследствии разделят и Гегель, и сам Шопенгауэр. Этические требования у Канта не распространяются на животных в силу отсутствия у них разума: «Неразумное животное не совершает никаких добродетельных деяний. Это упущение не есть однако порок, ведь здесь не нарушается никакой внутренний закон. Не внутреннее нравственное чувство побуждало животное к доброму поступку»³⁴⁸, – пишет Кант. Важным и любопытным в контексте современных *animal studies* представляется рассуждение Канта из «Метафизики нравов»: «В отношении живой, хотя и лишенной разума, части тварей насильственное и вместе с тем жестокое обращение с животными еще более противно долгу человека перед самим собой, так как этим притупляется сочувствие человека к их страданиям и ослабляются и постепенно уничтожаются естественные задатки, очень полезные для моральности в отношениях с другими людьми, хотя человек имеет право на их быстрое (совершаемое без мучений) умерщвление или на то, чтобы заставлять их работать напряженно, но не сверх сил (с такого рода работой и

³⁴⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.33.

³⁴⁶ Шопенгауэр А. Об основе морали // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.473.

³⁴⁷ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собрание сочинений: В 8 т. Т.7. М.: Чоро, 1994. С.142.

³⁴⁸ Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Собрание сочинений: В 8 т. Т.2. М.: Чоро, 1994. С.59.

людям приходится мириться). Мучительные же физические опыты в интересах одной лишь спекуляции, если цель могла бы быть достигнута и без них, отвратительны».³⁴⁹ Интересно, что уже Кант поднимает острую для современной этики проблему опытов над животными, однако подробно он ее не развивает.

По Гегелю, человек отличается от животных мышлением, и поэтому только человек способен иметь религию, право и моральность.³⁵⁰ Гегель, как и Шопенгауэр, определяет мышление через познание в понятиях, поэтому можно найти сходство между гегелевским «мышлением» и шопенгауэровским «разумом» как исключительно человеческими характеристиками. При этом любопытно, что в первом томе «Энциклопедии философских наук» Гегель почему-то также замечает, что «люди в отличие от животных имеют между собой то общее, что у них имеется ушная мочка».³⁵¹

Для Шопенгауэра сострадание по отношению к животным ценно само по себе. По Канту, человек обязан не обращаться с животными жестоко в соответствии с долгом, однако, в отличие от Шопенгауэра, Кант объясняет эту необходимость, в том числе, тем, что проявление жестокости по отношению к животным может притупить сочувствие по отношению к людям. Шопенгауэр критикует Канта за «идолопоклонство разуму», на основании которого Кант, вслед за Декартом и христианской моралью, продолжает пребывать в заблуждении относительно существования онтологического разрыва между человеком и животным.

Сострадательное поведение по отношению к животным, по Шопенгауэру, необходимо, поскольку, в сущности, принципиальной разницы между человеком и животным нет: «В каждом существе, а следовательно, и в

³⁴⁹ Кант И. Метафизика нравов // Собрание сочинений: В 8 т. Т.6. М.: Чоро, 1994. С.487–488.

³⁵⁰ См. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1–3. М.: Мысль, 1974–1977. Том 1. С.85.

³⁵¹ См. Там же. С.361.

страдающем он узнает себя, свою личность, свою волю. Для него исчезло то заблуждение, в силу которого воля к жизни, не узнавая сама себя, здесь, в одном индивиде, вкушает мимолетные и призрачные наслаждения, а зато там, в другом индивиде, терпит страдания и нужду»³⁵².

С. Шапшей замечает, что в этике Шопенгауэра животные не только выступают в качестве «моральных пациентов» – высшие животные, наделенные эмоциональной жизнью, могут быть и «моральными агентами», поскольку они могут действовать из сострадательных побуждений, например, облегчая страдания людей.³⁵³

Первой страной, в которой появилось движение за защиту животных, считается Великобритания, при этом первые законы против жестокого обращения с животными и первые в континентальной Европе общества защиты животных появились в Германии. В 1837 году такое общество появилось в Штутгарте, в 1839 — в Нюрнберге и Дрездене, в 1841 году — в Берлине, Гамбурге и Франкфурте.³⁵⁴ Одним из первых членов Франкфуртского общества защиты животных³⁵⁵ стал Артур Шопенгауэр, что делает его первопроходцем в движении за защиту животных.

Шопенгауэр поддерживал дружеские отношения с Игнацем Пернером — создателем первых немецких обществ по защите животных, чья деятельность была ориентирована на организацию и массовое просвещение по вопросам благополучия животных. Шопенгауэр несколько раз выражал признательность Пернеру за его работу. В одной из сносок к тексту эссе «Об основе морали» 1940 года Шопенгауэр упоминает о нем, когда обсуждает

³⁵² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.318.

³⁵³ Shapshay S. Schopenhauer on the Moral Considerability of Animals: Toward a Less Anthropocentric Ethics // The Palgrave Schopenhauer Handbook. Shapshay S.(ed.). Palgrave Mac-millan, 2017. P.286.

³⁵⁴ Боровик М.А., Михель Д.В. Движения по защите животных: история, политика, практика // ЖИСП. 2010. №2. С.234.

³⁵⁵ Сайт Франкфуртского общества защиты животных, сайт рабочей группы «Шопенгауэр и буддизм». [Электронные ресурсы]: <https://www.tsv-frankfurt.de/>; http://www.schopenhauer-buddhismus.de/Schopenhauer/Schopenhauer_Tierrechte/schopenhauer_tierrechte.html (дата обращения: 30.11.2021).

достижения Лондонского общества защиты животных: «Я посвящаю эти газетные известия в особенности основанным теперь в Германии союзам против жестокого обращения с животными, дабы они видели, как надо вести дело, чтобы из него что-нибудь вышло; впрочем, я свидетельствую свое полное уважение достохвальному рвению гофрата Пернера в Мюнхене, который всецело посвятил себя этой отрасли благотворительности и по всей Германии распространяет призыв к ней».³⁵⁶ Шопенгауэр вновь упоминает о Пернере во втором томе «*Parerga и Paralipomena*»: «... достойный и заслуженный надворный советник Пернер служит для всей Германии примером в деле ограждения животных против грубости и жестокости».³⁵⁷

В то время как деятельность Пернера была направлена на организацию и развитие движения за защиту животных в Германии, Шопенгауэр дал глубокое философское обоснование борьбе за права животных. Вероятно, сотрудничество с общественным деятелем Пернером оказало значительное влияние на развитие учения Шопенгауэра о сострадании, включающего раздел о сострадании к животным.³⁵⁸

На основании анализа переписки Шопенгауэра с основателем общества защиты животных Пернером можно заключить о том, что Шопенгауэр не просто стал одним из философов, теоретически обосновывающих необходимость этичного отношения к животным, но и использовал свое влияние в научном сообществе для поддержки и институционального закрепления первых обществ по защите животных в Европе. В одном из своих писем к Шопенгауэру Пернер просит философа помочь ему в распространении ежегодных отчетов Мюнхенского общества защиты

³⁵⁶ Шопенгауэр А. Об основе морали // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.474.

³⁵⁷ Шопенгауэр А. *Parerga и Paralipomena* // Собр. соч.: в 6 т. Т.5 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С. 90.

³⁵⁸ Schopenhauer A. *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Arthur Hübscher, 2.verb. und erg. Auflage, Bonn 1987, S.247, 552.

животных.³⁵⁹ Предположительно, Шопенгауэр согласился, поскольку в ежегодном отчете Мюнхенского общества защиты животных за 1850 и 1851 годы Артур Шопенгауэр назван в числе деятелей, способствовавших распространению отчетов.³⁶⁰

Любопытно, что критика Шопенгауэра оборачивается, в том числе, против самих обществ по защите животных: «Общество покровительства животным в своих увещаниях все еще пользуется плохим аргументом, что жестокость по отношению к животным ведет к жестокости по отношению к людям, как будто только человек составляет непосредственный объект моральной обязанности, а животное является таким объектом лишь косвенно, а само по себе — простая вещь! Тьфу!».³⁶¹ В таком антропоцентричном способе аргументации философ распознает христианскую парадигму мышления, которая не содержит внутренних ресурсов для достаточного обоснования этического отношения к животным.

Во втором томе «*Parerga и Paralipomena*» в главе, посвященной критике религии, Шопенгауэр обсуждает исследование, проведенное Мюнхенским обществом защиты животных, посвященное поиску предписаний, повелевающих бережно относиться к животным, в Библии. Среди нескольких упомянутых фрагментов³⁶² Шопенгауэр сосредотачивается на самом известном из них — «Праведный милует свой скот» (Притч. 12:10) — и обрушивается на него с критикой: «"Милует!" — что за выражение! Милуют грешных, преступника, а не невинное верное животное, которое часто кормит своего хозяина и ничего от него не получает, кроме скудного корма.

³⁵⁹ Schopenhauer-Archiv, 192 - Dankesschreiben von Ignaz Perner wegen der Zusendung der Publikation «Die beiden Grundprobleme der Ethik» [Электронный ресурс]: <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/schopenhauer/content/titleinfo/4235559> (дата обращения 30.11.2021).

³⁶⁰ Сайт рабочей группы «Шопенгауэр и буддизм». [Электронные ресурсы]: <https://www.arthur-schopenhauer-studienkreis.de/ignaz-Perner/ignaz-perner.html> (дата обращения: 30.11.2021).

³⁶¹ Шопенгауэр А. *Parerga и Paralipomena* // Собр. соч.: в 6 т. Т.5 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.289.

³⁶² Библия: Притчи Соломона 12, ст. 10; Сираха 7, ст. 24; псалом 147, ст. 9; 104, ст. 14; Иова 39, ст. 41; Матф. 10, ст. 29.

"Милует!" Не милость, а справедливость должны мы проявлять к животному». ³⁶³ На русском языке в синодальном переводе полная версия цитаты из «Притчей Соломона» звучит так: «Праведный печется и о жизни скота своего, сердце же нечестивых жестоко». ³⁶⁴ Похоже, для полной версии фрагмента критика Шопенгауэра окажется несправедливой, даже если мы будем использовать перевод, включающий слово «милует», например, перевод из Елизаветинской Библии: «Праведник милует души скотов своих: утробы же нечестивых немилостивны». ³⁶⁵ Тезис самого Шопенгауэра о том, что тот, кто жесток к животным, не может быть добрым человеком, можно понимать как светскую формулировку той же библейской максимы.

По мнению Шопенгауэра, именно из-за пробела, оставленного в морали христианской религией, понадобилось законодательное закрепление прав животных и появление обществ защиты животных. Он утверждает, что в Азии религии обеспечивают животным достаточную степень безопасности, и потому там нет необходимости в таких обществах. Иными словами, по мнению Шопенгауэра, общества и законы о защите прав животных нужны там, где о них недостаточно позаботилась мораль. С этой идеей вряд ли можно согласиться: общественная и законодательная защита прав животных скорее дополняет и закрепляет установленные в обществе моральные нормы по отношению к животным, чем восполняет их недостаток. Например, Индия, демонстрирующая трепетное отношение к животным, стала первой в Южной Азии страной, запретившей использование косметики и ее ингредиентов на животных, ³⁶⁶ и в рейтинге Всемирной организации защиты

³⁶³ Шопенгауэр А. Parerga и Paralipomena // Собр. соч.: в 6 т. Т.5 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.288-289.

³⁶⁴ Библия: Притчи 12:10 [Электронный ресурс]: <https://bible.by/verse/20/12/10/> (дата обращения 30.11.2021).

³⁶⁵ Там же.

³⁶⁶ Сиваков Д.О. Гуманное обращение с животными по законодательству зарубежных государств // Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения. 2020. №5. С.162.

животных сегодня занимает третью строчку, вставая в один ряд с такими странами, как Новая Зеландия, Франция, Испания и Мексика.³⁶⁷

Отдельного интереса заслуживает вопрос о том, был ли Шопенгауэр вегетарианцем. Слово «вегетарианство» («Vegetarismus»), отсутствует в работах Шопенгауэра. «Цифровой словарь немецкого языка» сообщает, что это слово не было широко распространено при жизни Шопенгауэра (1788–1860).³⁶⁸

Несмотря на сообщения многих СМИ³⁶⁹ о том, что Шопенгауэр был вегетарианцем, известно, что сам Шопенгауэр вегетарианцем не был. Он объяснял необходимость употребления животных в пищу так: «Если, впрочем, сострадание к животным не может простираться настолько далеко, чтобы мы, подобно брахманам, должны были воздерживаться от употребления их в пищу, то это обусловлено тем, что в природе способность к страданию идет параллельно с развитием интеллекта, поэтому человек от лишения животной пищи, особенно на севере, страдал бы больше, чем животное от быстрой и всегда непредвиденной смерти, которую, однако, надлежало бы еще более облегчить с помощью хлороформа. Без животной же пищи человеческий род даже не мог бы существовать на севере. По тому же расчету человек заставляет животное и работать на себя, и только чрезмерность возлагаемого труда становится жестокостью».³⁷⁰ До тех пор, пока убийство безболезненно и нет оснований предполагать, что животные способны испугаться предстоящего убийства, этика животных Шопенгауэра не дает никаких оснований для вегетарианства.³⁷¹

³⁶⁷ Смирнов Е.Р., Безносова Я.В., Завурбеков Ф.З., Остроумов Н.В. Животные как объекты правовой охраны в республике Индия // Вестник КГУ, 2021. №2. С.185.

³⁶⁸ Vegetarismus // Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache [Электронный ресурс]: <https://www.dwds.de/wb/Vegetarismus> (дата обращения 30.11.2021).

³⁶⁹ См. например veggiepeople.org, famousvege.blogspot.com, vokrugsveta.ru

³⁷⁰ Шопенгауэр А. Об основе морали // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.474.

³⁷¹ Schubbe D., Koblner M. Schopenhauer-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2014. S.114.

В день 150-летия Артура Шопенгауэра на его могиле была проведена поминальная служба, в которой, как сообщается в ежегоднике Шопенгауэра за 1989 год³⁷², приняло участие Франкфуртское общество защиты животных, одним из старейших членов которого был философ. Так Общество почтило заслуги философа, стоявшего у истоков зарождения движения в защиту животных.

4.2. Аскетизм как форма нравственного поведения

Д. Картрайт, оспаривая мнение Ф. Коплстона и П. Гардинера, утверждает, что Шопенгауэр был прежде всего моральным философом.³⁷³ Четвертая книга главного труда Шопенгауэра, посвященная этике, представляется им самим как самая важная и разворачивается вокруг постулата «всякая жизнь по существу есть страдание».

В то же время этика Шопенгауэра предполагает определенный путь, ведущий к избавлению от страданий. Этот путь — комплекс аскетических практик. Раз страдание неизбежно для жизни, аскетизм учит с ним мириться. Но на этом он не ограничивается: аскетизм, похоже, — единственный возможный метод избавиться от страдания навсегда. Многие исследователи³⁷⁴ выделяют в системе Шопенгауэра два пути к прекращению страдания: первый путь, быстрый, но временный, связан с эстетическим созерцанием, а второй, медленный, но позволяющий избавиться от страдания навсегда, предполагает аскезу. Конечный итог аскетических практик, по Шопенгауэру, — выход из цикла палингенезии, прекращение вечного повторения объективации воли.

³⁷² Schopenhauer-Jahrbuch. 26. Frankfurt a. M., 1989. S.427.

³⁷³ Cartwright D. Schopenhauer as moral philosopher — Towards the actuality of his ethics // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1989. S. 54-63.

³⁷⁴См. Hamlyn D. Schopenhauer and Knowledge // The Cambridge Companion to Schopenhauer. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.P.54-55, Foster Ch. Ideas and Imagination // The Cambridge Companion to Schopenhauer. Cambridge: CambridgeUniversityPress, 2006. P.217 и др.

Другая точка зрения предложена, например, в статье А.С. Саттара «Основы критической метафизики А. Шопенгауэра»: он выделяет три способа достичь состояния резиньяции: аскеза, страдание и добродетель.³⁷⁵

Шопенгауэр не конкретизирует, однако мы можем представить предложенный им аскетический путь в виде четырех этапов (любопытна возможная аналогия с буддистской системой ашрамов), которые можно условно охарактеризовать как осознание, добродетельный образ жизни, вражда с телом и тотальный квиетив. Аскетическая теория излагается Шопенгауэром в четвертой книге труда «Мир как воля и представление»³⁷⁶.

Шаг 1. Осознание жизни как череды страданий. Нам свойственно считать череду своих несчастий случайностью, которой можно избежать. Понимание того, что страдание как таковое неизбежно, может весьма уменьшить тягостную заботу о собственном благополучии.

Шаг 2. Добродетельный образ жизни. Когда, исцеляясь от *principio individuationis*, мы в каждом страждущем существе узнаем свою волю, несчастья других начинают восприниматься нами как собственные. Отрицание злобы Шопенгауэр называет справедливостью. Отличительной чертой справедливого человека является то, что он «никогда не доходит в утверждении собственной воли до отрицания воли являющейся в другом индивиде». Он не принуждает чужие воли служить своей, отсюда – желание давать другому столько, сколько сам получаешь от него. Развивая чувство справедливости, человек приходит к самоограничению, предвосхищая аскетические практики. Высшая степень справедливости – любовь, отождествляющая чужую индивидуальность с собственной. Следует подчеркнуть, что дальше этого любовь идти не может, поскольку нет необходимости предпочитать чужую индивидуальность собственной.

³⁷⁵Саттар А.С. Основы критической метафизики А. Шопенгауэра // Философская антропология. 2018. №2.С.145-146.

³⁷⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.279-347.

Шаг 3. Вражда с телом. Начинается процесс отрицания воли к жизни, выражающийся во вражде с собственным телом. Человек уже не довольствуется любовью к ближнему как к самому себе. Аскетические практики по Шопенгауэру предполагают прежде всего полное целомудрие и преднамеренную нищету. Половые органы являются фокусом воли к жизни и, следовательно, противоположным фокусом мозга, осуществляющего процесс познания. Поэтому первым делом аскет подавляет в себе стремление к размножению. Преднамеренная нищета в данном случае выступает не столько как самоограничение в пользу других (как было на втором этапе), сколько как способ умерщвления воли. Отказываясь от удовлетворения желаний, аскет избегает соблазна вновь возбудить волю. Он скудно питает ее объектность – тело, зачастую прибегая к самоистязанию.

Шаг 4. Тотальный квиетив. Неологизм Шопенгауэра *Quietiv* можно перевести как «спокойный», «бездеятельный», он противопоставляется «мотиву» (*Motiv*). Квиетив воли лишает мотивы их действенности.³⁷⁷

Одушевленность тела на этом этапе — единственный остаток воли к жизни. Поэтому приход смерти для аскета — желанное освобождение. Когда истощенное тело погибает, индивидуальное явление воли окончательно устраняется.

Только пройдя этот аскетический путь, человек упразднит в себе волю к жизни и спасется от непрекращающегося цикла страданий. Всякий сценарий смерти описывается Шопенгауэром как непримечательное событие, ведь отмирание индивида не означает гибели природы, частью которой он является. Ни рождение, ни смерть не касаются воли, объективацией которой и является индивид. Именно поэтому никто не питает живого убеждения в неизбежности своей смерти — природа вселяет в нас интуицию того, что сама воля нетленна.

³⁷⁷ Altman M., Coe C. *Wolves, Dogs, and Moral Geniuses* // Shapshay, S. (ed.) *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Palgrave Mac-millan, 2017. P.457

Рассуждая о посмертном существовании, Шопенгауэр отказывается говорить о метемпсихозе, именуя свою теорию «палингенезией»: в образе нового существа воля приобретает и новый интеллект. «Разрушение мозга при таком подходе означает полное уничтожение личности»³⁷⁸ — комментирует В.В. Васильев. По этой же причине суицид не приносит освобождения: самоубийца разрушает отдельное проявление жизни, но не волю к ней, отрекается от индивида, но не от вида. Самоубийство не является отрицанием воли, более того, оно представляет собой феномен ее могучего утверждения. Самоубийца «хочет жизни и не доволен только условиями, при которых она ему дана»³⁷⁹.

Среди всевозможных способов добровольно уйти из жизни особняком стоит уморение себя голодом. Этот род смерти вытекает вовсе не из воли к жизни — аскет погибает, потому что перестает хотеть после того как достигает состояния, условно названного нами «тотальный квиетив». Аскет не утверждает волю, желая сократить мучения, — наоборот, ее отрицание достигает в нем апогея. Смерть аскета предполагает упразднение воли к жизни, выход из цикла палингенезии, и, следовательно, прекращение страданий. Джакетт Д. обращает внимание на то, что перед смертью голодающий аскет должен достичь наивысшей степени философской мудрости, иначе даже святое самоубийство не будет оправдано³⁸⁰.

Вероятно, обычный человек, стремящийся стать подлинно нравственным, но при этом не желающий упразднить в себе волю к жизни, может ограничиться вторым шагом, названным нами «Добродетельный образ жизни». Подробно о добродетельном образе жизни Шопенгауэр говорит в конкурсном эссе «Об основе морали». Он выделяет три основных этических импульса: эгоизм, злоба и сострадание — они есть у каждого человека,

³⁷⁸Васильев В. В. *Метафизика Шопенгауэра* // Философия. Учебник для вузов. Под ред. В. В. Миронова. Москва, 2005. С.152

³⁷⁹Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление* // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.338

³⁸⁰ Jacquette D. *Schopenhauer on death* // *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press, 2006. P.311-312

причем в невероятно различном соотношении.³⁸¹ На различии этого соотношения и основана столь большая разница в моральном поведении людей.

Над эгоистическим характером будут иметь власть эгоистические мотивы: он столь же мало будет жертвовать своими интересами как для того, чтобы отомстить своему врагу, так и для того, чтобы помочь своему другу. Человек, восприимчивый к злобным мотивам, часто не остановится перед большим собственным ущербом, только бы повредить другому. Напротив, доброта сердца стоит в универсальном сострадании ко всему, что живет. Прежде всего доброта характера будет удерживать от всякой обиды другому, а затем, также побуждать к помощи.

Отрицание злобы Шопенгауэр называет справедливостью. Справедливый человек «никогда не доходит в утверждении собственной воли до отрицания воли, являющейся в другом индивидуе»³⁸². Он не принуждает чужие воли служить своей, отсюда – желание давать другому столько, сколько сам получаешь от него. Развивая чувство справедливости, человек приходит к самоограничению, предвосхищая аскетические телесные практики.

Высшая степень справедливости — любовь, отождествляющая чужую индивидуальность с собственной. Следует подчеркнуть, что дальше этого отождествления любовь идти не может, нельзя полюбить кого-то сильнее, чем себя самого, поскольку «нет необходимости предпочитать чужую индивидуальность собственной».

Итак, в эссе «Об основе морали» Шопенгауэр выделяет три этических импульса: эгоизм, злобу и сострадание. В рамках четырехступенчатой схемы, предложенной в данной статье, эгоистический и злобный характер будут

³⁸¹См. Шопенгауэр А. Об основе морали // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.480-481.

³⁸²Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.315

принадлежать тем людям, которые стремятся к слепому утверждению воли к жизни.

В соответствии с четырьмя выделенными шагами аскетического пути можно представить процесс «просветления» человека в следующем виде:

0 уровень. Человек является рабом воли к жизни, главный мотив его деятельности - удовлетворение своих эгоистических интересов.

1. Осознание. Обыватель продолжает служить воле к жизни, но, при этом, в нем начался процесс познания. «Самоупражнение воли происходит из познания»³⁸³, - поэтому этот этап чрезвычайно важен. Только на этом уровне человек начинает вести отличное от животного существование: именно «в человеке ... воля может достигнуть своего полного самосознания, ясного и исчерпывающего знания своей собственной сущности»³⁸⁴.

2. Добродетельный образ жизни. Человек все еще служит воле к жизни, но уже распространяет ее на других. Любовь как высшая степень справедливости — распространение воли к жизни на двоих. Это этап нравственной жизни, полной сострадания. В ходе рефлексии человек достигает осознания единства всего мира, которое носит тотальный онтологический характер: объективацией единой воли признается и магнетизм, и камень, и зверь, и человек.

3. Вражда с телом. Только на этом этапе аскет приступает к упраждению воли к жизни. Аскет ведет отшельнический образ жизни, на этом этапе для него становится характерным стремление к одиночеству. Сострадание здесь остается только на теоретическом уровне осознания единства, но уже не ведется добродетельный образ жизни. Если аскет ушел от людей, значит о добродетели как социальном качестве не может идти речи.

4. Тотальный квиетив. Умиравший упразднил волю к жизни. Вместе с ней упразднено и сострадание.

³⁸³Там же, с.343

³⁸⁴Там же, с.247

Является ли сострадание частью воли к жизни? На первый взгляд кажется, что нет, ведь сострадание — это упразднение *principio individuationis*, жертвование своими интересами ради общего блага или блага конкретного другого. Но такой ответ будет ошибочным. Исцеляясь от *principio individuationis*, человек в каждом страждущем существе узнает свою волю, несчастья других начинают восприниматься им как собственные. Получается, этот человек распространяет свой эгоизм, или волю к жизни, на весь род. Ведь сострадание — это проявление общего инстинкта к выживанию. Значит, ответ на вышепоставленный вопрос — да, сострадание — это часть воли к жизни. Сострадание не упраздняет волю к жизни.

На основании вышеприведенного анализа можно заключить, что сострадание является необходимым, но не достаточным пунктом в освобождении. Ведь аскет, хоть и непременно сострадающий, в конце пути остается один. Он познал единство своей воли с другими, в этом и состоит сострадание. Но ведь волю нужно упразднить. Встает вопрос: подлежит ли сострадание упразднению вместе с этой волей? Похоже, что да. По крайней мере, стоящему на пороге смерти аскету оно уже не нужно, сострадание уходит вместе с индивидуальностью.

Таким образом, по Шопенгауэру, мораль скорее служит поддержанию воли к жизни, чем противодействует ей. Поэтому моральное отношение к миру — это лишь первый шаг на пути к освобождению. Аскет уже не нуждается ни в морали, ни в сострадании.³⁸⁵

4.3. Гений и аскет в философии Шопенгауэра

Аскетизм и искусство являются средствами для освобождения от чувственности. Только, в отличие от искусства, где субъект познания освобождается от всякой чувственности, аскет избегает лишь чувственных

³⁸⁵Подтверждение этой мысли можно также найти в книге Schubbe D., Kozler M. Schopenhauer-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2014. S.89-90.

удовольствий: к страданиям от стремится. Но интересно то, что аскеза поощряет страдания только для того, чтобы впоследствии от них избавиться. В связи с вышесказанным интересно сравнить гения и аскета в философии Шопенгауэра.

Аскет стремится уничтожить в себе индивидуальное явление воли, а гений способен временно отрешаться от своей личности. Однако между ними не следует ставить знак тождества. Отличие гения от аскета состоит в том, что первый аффективен и страстен, второй же свободен от аффектов и страстей.

Гений представляет собой необычайную энергию воли: его познавательная способность настолько превышает уровень, достаточный для служения индивидуальной воле, что образуется избыток, который и позволяет ему стать безвольным субъектом чистого созерцания. Аскет чужд аффектам: энергичные проявления воли он последовательно уничтожает. Согласно Шопенгауэру, в мире явлений нет свободы, и всякий индивидуальный характер врожден, а значит, врожденна и гениальность.

В 2003 году вышла монография А.В. Гулыги и И.С. Андреевой «Шопенгауэр»,³⁸⁶ посвященная биографии философа. Во многом книга отражает достижения зарубежных исследований, также в монографии представлен материал о рецепциях философии Шопенгауэра в России, который может быть полезным при анализе отечественной дискуссии о пессимизме. В монографии обсуждаются проблемы, связанные с пессимизмом и оптимизмом у Шопенгауэра, в частности, упоминается об аспектах его философии, которые могут быть некорректно прочитаны, если придерживаться убеждения о Шопенгауэре как о философе пессимизма. В биографии А.В. Гулыга и И.С. Андреева указывают на противоречие: «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

³⁸⁶ Гулыга А. В. , Андреева И. С. Шопенгауэр. М.: Молодая гвардия, 2003.

свойственна всем людям, все они умеют познавать в вещах их идеи (даже те, кто занимается плетением корзин)»³⁸⁷.

Однако с исследователями можно не согласиться: в этом его рассуждении противоречия нет. Все люди способны к эстетическому наслаждению, но это не значит, что можно называть гениями всех. Отличительное свойство гения состоит в том, что его познание идей гораздо устойчивее и отчетливее. Точно так же Шопенгауэр пишет, что каждая вещь прекрасна, поскольку является объективацией той или иной идеи, однако некоторые вещи прекраснее, поскольку они выражают идею яснее.

Аскетизм не является врожденной склонностью, в отличие от дара гениальности. Наоборот, аскет действует наперекор своим природным устремлениям. Поэтому, если гений творит просто потому, что не может не творить, то аскетические практики всегда являются намеренно поставленной целью.

Р. Штайнер считает, что «шопенгауэровский пессимизм ведет к бездеятельности, его нравственная цель – универсальная лень»³⁸⁸. Однако эта точка зрения не совсем верна: аскетический образ жизни предполагает активность. Активность выражается не только в самобичевании, но и в помощи всем страждущим, деятельном сострадании и любви, без которых аскет не сумеет осознать онтологическое единство всего мира. Тем не менее, аскет не умерщвляет волю в другом, наоборот, ведя добродетельный образ жизни, он в некотором смысле способствует ее утверждению. Можно даже сказать, что аскет страдает другому ради собственной выгоды.

Гений выступает посредником между идеями и миром индивидуаций, он занят познанием ступеней объективаций воли, а не индивидами, поэтому он плохо разбирается в людях и может стать средством достижения чьих-то корыстных интересов. В этом состоит еще одно отличие гения от аскета:

³⁸⁷ Гулыга А.В., Андреева И.С. Шопенгауэр. М.: Молодая гвардия, 2003. С.157.

³⁸⁸ Штайнер Р. Истина и наука. Философия свободы — М.: Дементра, 2007. С.345

аскет справедлив и не станет потакать эгоистическим или злобным мотивам, его сложнее обмануть.

У исследователя может возникнуть вопрос: «Может ли гений быть аскетом?». Человек, совмещающий в себе обе эти характеристики, наверное, был бы лучшим представителем человечества. К сожалению, сам Шопенгауэр не дает прямого ответа на этот вопрос в своих текстах.

Вероятнее всего ответ должен быть отрицательным. Гений не приспособлен к аскетизму, поскольку его врожденные наклонности делают его аффективным. Учение Шопенгауэра о предопределении характеров позволяет говорить о том, что гении не склонны к абстрактному познанию, а значит, им не доступна аскетическая мудрость. С другой стороны, аскетизм не может быть врожденной способностью. Воля постоянно стремится к утверждению, она не будет порождать нечто, противоположное себе. Можно предположить, что в некоторых людях воля к жизни изначально будет проявляться слабее, чем в других, однако она никогда не породит индивида с уже умерщвленной волей.

4.4. Два способа избавления от страдания

В текстах Шопенгауэра можно выделить два пути, ведущих к освобождению. Чтобы избавиться от непрекращающихся страданий, человек должен достичь отрицания воли к жизни и устранить в себе всякую индивидуальность – это длинный аскетический путь, изложенный подробно в четвертой книге труда «Мир как воля и представление». Но теория идей Шопенгауэра предполагает еще один путь: созерцание предмета искусства дает быстрое и временное освобождение путем приобщения к «единому мировому оку».

Шопенгауэр выделяет два способа созерцания: разумный и гениальный. Если первый полезен для практической жизни и науки, то второй имеет

значение и силу только в искусстве.³⁸⁹ Искусство лишено прагматизма, поскольку познание вне пространства, времени и причинности не имеет значения для практики. Оно основано на незаинтересованном созерцании, в котором человек выступает как чистый безвольный субъект.

Вероятно, будет корректно заключить, что, по Шопенгауэру, можно выделить два ответа на вопрос о смысле жизни: утверждение либо отрицание воли к жизни. Смысл существования большинства людей как объективаций воли — утверждение воли к жизни. Поскольку жизнь есть череда страданий, в лавировании между скукой и претерпеванием человеку необходимо сострадание. Обнаружив внутреннее единство мироздания и, прежде всего, всех людей, человек осознает, что жизнь в соответствии с природой должна быть сострадательной.

С другой стороны, тот, кто осознал жизнь как череду непрекращающихся страданий, может выбрать иной смысл жизни, противоположный первому: смыслом его существования становится упразднение воли к жизни. Аскет идет против своей природы, но, прежде чем умерщвлять тело, он с необходимостью должен осознать внутреннюю сущность мира, и сострадание в этом смысле является неотъемлемым этапом очищения. Однако главная цель аскетической практики — Ничто, и одиночество оказывается финалом аскетического образа жизни. Практика сострадания здесь не отрицается, в ней просто нет необходимости.

Этический путь к избавлению от страдания продуктивнее, поскольку он позволяет вырваться из цикла палингенезии. Неизвестно, зачем тогда вообще Шопенгауэру нужна философия искусства. Также встает вопрос о характере связи теории идей с моральным поведением индивида. Этическое учение Шопенгауэра можно представить как дополнение его эстетического учения. Можно предположить, что быстрый путь искусства демонстрирует необходимость более сложного, медленного пути аскезы, позволяющего

³⁸⁹ См. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т.1: М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. С.165.

обрести уже вечный покой. Познавая идеи, чистый субъект устраняет волю к жизни, однако лишь временно. Человек вынужден снова и снова достигать этого состояния, испытать его лишь однажды недостаточно. «Поэтому и те, кто однажды достиг отрицания воли, должны прилагать все усилия, чтобы удержаться на этом пути; прибегая ко всякого рода насильственным лишениям, они ведут суровый подвижнический образ жизни, ищут всяческих неудобств, и все это для того, чтобы укрощать постоянно воскресающую волю»³⁹⁰. Эстетическое созерцание позволяет познать ценность освобождения, аскетизм же предлагает непосредственный путь к нему, дает возможность удержать состояние самоотрицания воли к жизни. Таким образом, предложенные Шопенгауэром этический и эстетический пути к самоотрицанию воли к жизни можно не противопоставлять: этика дополняет и развивает его эстетику. К аналогичному выводу приходит, например, К. Дженевай.³⁹¹

Что касается вопроса об актуальности обсуждаемой проблематики, то более востребованной всегда будет оставаться этика сострадания. Человек — существо социальное, а аскет Шопенгауэра, как сверхчеловек Ницше и другие одинокие идеалы,— по определению является исключением. Естественное желание человека любить и быть любимым, обзавестись потомством, получить общественное признание собственной значимости, вести комфортное и безопасное существование, — все эти «вечные» ценности служат утверждению воли к жизни. Отрицание воли к жизни естественно приводит к одиночеству. Идея Шопенгауэра об упразднении воли к жизни контринтуитивна и, при всей популярности ее автора, не нашла широкого распространения в нефилософских кругах.

Не является ли нравственная теория Шопенгауэра противоречивой? Во всяком случае, она, бесспорно, противоречит нравственной практике самого Шопенгауэра. Известна скандальная история, в которой Шопенгауэр в ходе

³⁹⁰ Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т.1: М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. С.333.

³⁹¹ Janaway C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford, 1989. P.335.

конфликта толкнул свою соседку, швею Каролину Маркет, та упала и позднее подала на философа в суд. После пяти лет судебных разбирательств 4-го мая 1827 года суд вынес окончательное решение, обязывающее Шопенгауэра выплачивать Маркет 15 талеров ежеквартально до тех пор, пока сохраняется телесное повреждение, нанесенное ей в результате побоев и падения. После этого Каролина Маркет прожила еще двадцать лет. Как однажды с угрюмой иронией заметил Шопенгауэр, все это время ей хватало ума следить за тем, чтобы рука ее не переставала дрожать.³⁹²

Будучи участником бытового конфликта, Шопенгауэр явно не задумался о сострадании к Каролине Маркет, не осознал своего с ней родства и того, что они, в сущности, являются проявлением одной и той же воли, и когда он навредил ей, он навредил и себе. При этом описанные события имели место спустя всего три года после публикации первого издания работы «Мир как воля и представление» (1818).

Этическое учение Шопенгауэра амбивалентно и неоднозначно. Оно предполагает две стратегии нравственного поведения. С одной стороны, он говорит об аскетизме и упразднении воли к жизни. С другой стороны, Шопенгауэр учит состраданию и добродетельному поведению. В ходе рефлексии человек достигает осознания тотального онтологического единства всего мира. Сострадание оказывается проявлением общего инстинкта к выживанию. Устраняя *principio individuationis*, страдающий человек узнает проявления своей воли в других и поэтому готов пожертвовать своими частными интересами. Интересно, что такая интерпретация оказывается актуальной в связи с распространением теории «эгоистичного гена» Докинза.³⁹³ Согласно этой идее, подлинными субъектами эволюции — не единичные человеческие тела, а то, носителем чего они являются, — гены. Ген, как и мировая Воля, бессознателен, и его

³⁹²См. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Москва: Роузбэд Интерэктив, 2014. С.386-387.

³⁹³ Dawkins R. The evolution of evolvability. New York: Addison-Wesley, 1989.

характеризует жажда жизни. Теория Докинза объясняет феномен альтруизма в том же ключе, в каком его объяснял Шопенгауэр 200 лет назад.

Шопенгауэр говорит об одиночестве в свойственной ему афористичной и саркастичной манере, не указывая прямо на связь одиночества с аскезой. Тем не менее, утверждать, что одиночество у Шопенгауэра — иррациональное горделивое бегство от общества, было бы некорректно. Даже в «Афоризмах житейской мудрости» понятие «одиночество» насыщено смыслами, а рассуждения о нем отсылают к метафизике мыслителя: «Человек с богатым внутренним миром прежде всего будет стремиться к отсутствию боли, досады, к покою и досугу, то есть изберет тихое, скромное, но по возможности свободное от тревог существование и потому, после некоторого знакомства с так называемыми людьми, будет избегать общения с ними, а при большом уме — даже искать одиночества».³⁹⁴

Одна из последних крупных книга по философии Шопенгауэра опубликована в 2021 году под редакцией П. Хассана³⁹⁵ и представляет собой сборник эссе, посвященных моральной философии Шопенгауэра. Авторы стремятся задействовать концептуальные ресурсы нравственной теории Шопенгауэра для решения актуальных моральных проблем, таких, как этический статус животных; допустимость самоубийства; возможность альтруистических действий; природа добродетели и аскетизма. Развитая этическая система Шопенгауэра приобретает новую актуальность в контексте современной этики.

Любопытно, как учение Шопенгауэра о сострадании, вписанное в современную теорию эмпатии, работает в условиях современной социальной изоляции. Мы можем наблюдать, как две стратегии нравственного поведения переплетаются и приобретают новую актуальность в связи с осмыслением современного уединения из чувства сострадания.

³⁹⁴ Шопенгауэр А. *Parerga und Paralipomena* // Собр. соч.: в 6 т. Т.4 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.242

³⁹⁵ Hassan P. (ed.) *Schopenhauer's Moral Philosophy*, UK Series: Routledge Studies in Nineteenth-Century Philosophy, 2021.

Нравственная теория Шопенгауэра двойственна, но не противоречива. О противоречии может идти речь в том случае, когда утверждение одного тезиса теории предполагает отрицание другого. Если понимать сострадательный образ жизни как один из начальных этапов аскетического пути, на котором обыватель может остановиться, то обсуждаемое противоречие снимается.

«Этика сострадания» сочетается в философии Шопенгауэра с отшельнической проповедью, и обсуждение вопроса о соотношении этих идей позволяет не только приблизиться к пониманию теории великого мыслителя, но и выбрать стратегию прочтения его текстов, а также сформулировать читательский запрос, в соответствии с которым эти тексты будут проинтерпретированы.

Утверждать, что та или иная стратегия является для Шопенгауэра более важной, было бы опрометчиво. Сам Шопенгауэр об этом нигде не упоминает. Поэтому в данной статье предлагается такая интерпретация его этической теории, при которой можно выбрать одну из двух стратегий прочтения. Если читатель выбирает для себя отрицание воли к жизни, то он анализирует рассуждения Шопенгауэра об аскезе, а также о незаинтересованном созерцании и состоянии «единого мирового ока». Если читатель стремится к утверждению воли к жизни, то для него более значительным окажется раздел системы Шопенгауэра, посвященный добродетели и морали.

Наилучшим образом тот факт, что философия Шопенгауэра может быть актуальна для совершенно разных читателей, можно продемонстрировать на конкретном примере. Известно, что первые почитатели Шопенгауэра были городскими интеллектуалами, ведущими светский образ жизни и не стремящимися к аскезе.³⁹⁶ Настольной книгой у этих людей, стремящихся к утверждению воли к жизни, на некоторое время стала весьма оптимистическая для Шопенгауэра работа «Parerga und Paralipomena». С

³⁹⁶См. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. Москва: Роузбэд Интерэктив, 2014.. С.477.

другой стороны, философская теория Шопенгауэра породила мрачное направление — «философию пессимизма».³⁹⁷ Новые радикальные теории упразднения воли к жизни, депрессивные литературные произведения, дискуссии о пессимизме — это значимое для европейской культуры конца XIX века явление черпало вдохновение в учении Шопенгауэра об отрицании воли к жизни.

³⁹⁷См. Beiser F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Заключение

Во введении к диссертации была поставлена цель, заключающаяся в реконструкции и прояснении пессимистических и оптимистических взглядов Шопенгауэра. Для достижения данной цели была проведена работа по уточнению дефиниции понятия «пессимизм» и исследованию вклада философии Шопенгауэра в формирование этого термина; сформулированы и реконструированы основные пессимистические концепты Шопенгауэра: метафизический пессимизм, аргумент о наихудшем возможном мире и религиозный пессимизм; оценен вклад Шопенгауэра в формирование философии пессимизма в XIX веке; уточнены границы возможного применения термина «оптимизм» к философии Шопенгауэра; доказано наличие оптимистических мотивов в учении Шопенгауэра и проведен их анализ в учении об идеях, концепте эстетического познания и в этике сострадания; выделены проблемы в этике Шопенгауэра как наиболее оптимистической части его учения и предложить возможные решения. Таким образом, все задачи, поставленные в начале данного исследования, были выполнены.

Французская академия включила термин «пессимизм» в свой словарь только в 1878 году спустя более чем столетие после включения слова «оптимизм». Термин «оптимизм» использовался в контексте критики идей Лейбница уже за 20 лет до написания «Кандида» Вольтера: в 1737 году слово «оптимизм» употребляли в рецензиях на «Теодицею» Жан-Пьер де Круза и Луис Бертран Кастель. Слово «пессимизм» одним из первых употребил в 1779 году Г.К. Лихтенберг в выражении: «Один с его оптимизмом, а другой – с его пессимизмом».

Термин «пессимизм» наиболее часто используется для обозначения философии Шопенгауэра, при этом сам Шопенгауэр употребляет слово «пессимизм» в своих сочинениях крайне редко. В русскоязычном Собрании сочинений 2015 года слово «пессимизм» и его однокоренные слова

употребляются Шопенгауэром 15 раз, все упоминания касаются обсуждения религий, и ни разу Шопенгауэр не называет пессимизмом свое собственное учение. Только в одной из своих рукописных заметок 1828 года Шопенгауэр прямо называет свое учение пессимизмом, и приводится это суждение в связи с критикой оптимистического пантеизма, которому Шопенгауэр себя противопоставляет.

Философия Шопенгауэра стала поворотным моментом в истории понятий «пессимизм» и «оптимизм». Само значение этих слов изменилось вследствие того, что появилась философия Шопенгауэра. Например, немецкий «Исторический философский словарь» использует для определения термина непосредственно шопенгауэровскую риторику: «Пессимизм — это доктрина, согласно которой мир следует рассматривать как наихудший из всех возможных миров, а из самого факта наличия страданий пессимизм делает вывод о том, что существование ничего не стоит».

Реконструкция пессимистического учения Шопенгауэра в целом может быть сведена к анализу его пессимизма на трех уровнях: метафизическом, физическом и религиозном. Таким образом, в качестве пессимистических концептов Шопенгауэра можно выделить его метафизический пессимизм, учение о наихудшем мире и религиозный пессимизм.

В философской системе Шопенгауэра утверждается, что в самой основе мироздания лежит принцип, заставляющий всех страдать, — эту идею можно назвать метафизическим пессимизмом. Однако несмотря на то, что Шопенгауэр стремится придать онтологический статус всеобщему страданию, в мировом принципе не заложена изначальная дурная либо благая склонность. Мировая воля описывается Шопенгауэром как нейтральный и слепой принцип. Если следовать этой трактовке, снимается вопрос о том, почему принцип, лежащий в основе мироздания и заставляющий всех страдать, допускает существование сострадания в мире

Знаменитый тезис Шопенгауэра о том, что явно софистическим доказательствам Лейбница, будто этот мир – лучший из возможных миров, можно вполне серьезно и добросовестно противопоставить доказательство, что этот мир – худший из возможных миров, не является фундаментом всей философской системы, но представляет собой лишь довод против «Теодицеи», который сам носит явно софистический характер. Доказательство Шопенгауэра с точки зрения логики и теории аргументации гораздо слабее доказательства Лейбница. Его риторические контраргументы можно оспорить. Доказательство Шопенгауэра не согласуется с его собственной философией и выглядит искусственным построением, в то время как доказательство Лейбница стройно вписывается в его систему.

Актуальный мир можно назвать одновременно наилучшим и наихудшим из всех возможных миров, таким образом, оба участника обсуждаемой в статье дискуссии выходят из нее победителями. В этом смысле очень удачным представляется вариант Эдуарда фон Гартмана, примиряющего Шопенгауэра с Лейбницем. По мнению пессимиста Гартмана, этот мир – наилучший из всех возможных миров. Наилучший мир может быть сколько угодно плох, и это не противоречит тому, что он лучший. Мир одновременно может быть и наилучшим, и наихудшим.

Когда Шопенгауэр на страницах своих произведений говорит о пессимизме, обычно он имеет в виду религиозный контекст. Шопенгауэр противопоставляет пессимистическую религию («подлинное» Новозаветное христианство, индуизм и буддизм) наивной оптимистической вере. При этом сам Шопенгауэр отрицал Бога в его классическом понимании — как всеведущего, всеблагого и всемогущего существа, однако верил в существование иного трансцендентного начала. Однако Шопенгауэра вряд ли можно назвать атеистом в строгом смысле слова — необходимо делать оговорку, термин «атеизм» в этом случае используется в узком смысле: как отрицание Бога в его классическом понимании. Шопенгауэр был принципиальным противником признания божественного промысла, но его

этическое учение предполагает понимание мировой воли в качестве провиденциального миро- и благоустраивающего духовного принципа. Кроме того, метемпсихоз или блаженное растворение в Ничто сложно назвать атеистическими идеями, ведь, как было показано, релевантное определение атеизма включает отрицание всех трансцендентных представлений, в том числе идей индуизма и буддизма.

Пессимистические идеи Шопенгауэра спровоцировали в конце XIX века дискуссию о пессимизме, и тем самым философия Шопенгауэра породила современный философский пессимизм. Эдуард фон Гартман и его супруга Агнес Тауберт, Филипп Майнлендер, Юлиус Банзен, Эрнст Линднер, Лазарь фон Гелленбах, Пауль Дойссен, Ольга Плюмахер, молодой Ницше — все они развивали идеи пессимизма и были в той или иной степени последователями Шопенгауэра. Можно выделить несколько возможных причин популярности пессимизма в Германии XIX века: культурный кризис, вызванный резким формированием нового общественного сознания вследствие волны революционных открытий в естествознании и переосмысления роли интеллектуалов; социально-экономический кризис, вызванный промышленной революцией и ознаменовавший переход к капитализму; политический кризис, вызванный, в числе прочего, наполеоновскими войнами, разорившими Европу, и поражением революции 1848 года. Отдельная причина популярности пессимизма в Германии связывается с философией и крахом господствующего со средневековья теистического мировоззрения. Кантовская критика традиционных доказательств бытия Бога, критика Библии Штраусом и Бауэром, материализм Фогта, Молешотта и Бюхнера, антропология Фейербаха и, наконец, концепция «смерти Бога» Ницше — эти события маркируют кризис философии во второй половине XIX века, а пессимизм предложил удовлетворительный вариант выхода из философского кризиса, став «христианством без теизма».

Рассуждения Шопенгауэра о страданиях мира и отрицании воли к жизни оказали влияние на возникновение самых радикальных пессимистических

систем. Знаменитыми продолжателями идей Шопенгауэра были Э. фон Гартман, чье творчество можно признать вершиной теоретического пессимизма, и Ф. Майнлендер «Философию избавления» которого можно с уверенностью признать вершиной пессимизма практического. Майнлендер и Гартман не являлись официальными учениками Шопенгауэра и не принадлежали к числу его сподвижников, «апостолов» и «евангелистов». Они были самостоятельными мыслителями, обогатившими систему Шопенгауэра при помощи доведения содержащегося в ней пессимизма до теоретической кульминации.

Пессимизм Шопенгауэра оказал влияние на российскую философскую мысль и уже в конце XIX века спровоцировал волну отечественных дискуссий о пессимизме.

Одно из первых упоминаний о Шопенгауэре в России было сделано в 1857 году: о нем написал С.А. Рачинский в журнале «Русский вестник». В 1879 году вышла первая русская докторская диссертация о Шопенгауэре, а в 1881 году А.А. Фетом был сделан первый перевод труда «Мир как воля и представление» на русский язык. Первый выпуск трудов «Московского психологического общества», опубликованный в 1888 году, полностью посвящен Шопенгауэру. В русской культуре второй половины XIX века не сложилось однозначного взгляда на учение Шопенгауэра. Обилие дискуссий на страницах журналов, а также в личных переписках интеллектуалов того времени подтверждают этот тезис.

Наибольшее влияние в Европе и в России Шопенгауэр приобрел как философ пессимизма, несмотря на то, что его учение не ограничивается пессимистической составляющей, а сам пессимизм является недостаточно разработанным и убедительным. Термин «оптимизм» может использоваться при обсуждении следующих философских представлений Шопенгауэра: учение о возможности прекращения страданий и выхода из цикла палингенезии; апология страдания как необходимого шага на пути к освобождению; убежденность в способности человека созерцать подлинную

мировую сущность; признание царящей в мире идей совершенной гармонии; отрицательное отношение к самоубийствам и призыв к саморазвитию; убежденность в том, что сострадание присуще каждому человеку; наконец, восхищение красотой мироздания. Эти оптимистические мотивы не согласуются с метафизическим пессимизмом Шопенгауэра и представлением о том, что мы живем в наихудшем из всех возможных миров, а также являются характерными для позитивного мировоззрения. Перечисленные представления соответствуют определению оптимизма, например, из Кембриджского словаря: «оптимизм — качество быть полным надежд и подчеркивать хорошие стороны ситуации, или вера в то, что произойдет что-то хорошее».

Выделенные оптимистические представления Шопенгауэра обнаруживаются на страницах всех разделов его философской системы из *magnum opus*: в эпистемологии (1 книга), в онтологии (2 книга), в эстетике (3 книга) и в этике (4 книга). Наиболее ярко перечисленные оптимистические мотивы и порождаемые ими историко-философские проблемы прослеживаются в учении Шопенгауэра об идеях, в теории эстетического познания и в этике сострадания.

Один из оптимистических моментов в метафизике Шопенгауэра — это его учение об идеях. Шопенгауэр, как и Лейбниц, признавал совершенную гармонию. Для Шопенгауэра она существует в мире идей. Более того, Шопенгауэр признает возможность человека прикоснуться к этому совершенному миру: речь идет о загадочном состоянии чистого и безвольного созерцания, которое философ называл «единым мировым оком». В результате того, что Шопенгауэр объединяет платоновские идеи с кантовской вещью самой по себе, идеи утрачивают свой первоначальный смысл, становясь срединным миром между непознаваемой волей и преходящими объективациями. Исходные принципы философии Шопенгауэра не предполагают никакой промежуточной сферы между миром как представлением и миром как волей — при этом идеи Шопенгауэр

описывает и как представление, и как вещь саму по себе. Неизвестно, как объяснить внезапное появление нового звена между двумя мирами. Непроясненный статус мира идей порождает вопросы о его метафизическом устройстве. Противоречия в онтологии наилучшего мира продуцируют противоречия в учении о познании наилучшего мира.

Шопенгауэр описывает пелену майи, покрывающую мир как представление. Тем не менее, человек не просто способен познавать, он может созерцать подлинную мировую сущность. Задача искусства, по Шопенгауэру, — облегчить познание мира идей, вот почему в созерцании мы способны чувствовать гармонию.

Когда созерцающий становится чистым субъектом познания, он освобождается от всякой чувственности. Тогда в нем открывается единое мировое око («klares Weltauge», «das eine Weltauge»), независимое и безвольное, способное к чисто объективному созерцанию. Неизвестно, в какой степени выражение «единое мировое око» является метафорой, а в какой буквально описывает некую сущность, глядящую из всех индивидов. Шопенгауэр не отвечает на вопрос об онтологическом статусе единого мирового ока, но можно предположить, что оно является состоянием, а не сущностью. В соответствии с такой трактовкой око лишено самостоятельного онтологического статуса и является метафорой чистого субъекта познания, статус которого в свою очередь также остается неуточненным. Так как, по Шопенгауэру, каждая вещь служит выражением идеи и может рассматриваться чисто объективно, то всякая вещь прекрасна. Самый незначительный объект может быть предметом безвольного созерцания.

Этику исследователи философии Шопенгауэра называют наиболее оптимистической частью его учения. Двойственный характер этики Шопенгауэра заключается в том, что, исходя из его собственных рассуждений, можно вывести две различные этические модели, обе являются оптимистическими. Первая модель условно может быть охарактеризована

как «философия для мира» и представляет собой светскую этическую систему, обосновывающую необходимость сострадательного поведения по отношению ко всему живому. Вторая этическая модель не ограничивается учением о сострадании, а предлагает особенный путь аскетических практик, при помощи которых мудрец может навсегда избавиться от страданий, упразднив в себе волю к жизни и перейдя в Ничто. При этом сострадание и мораль не отрицаются, в них просто нет необходимости. Мораль, по Шопенгауэру, служит скорее поддержанию воли к жизни, чем ее упразднению. На последних этапах аскетического пути в морали нет необходимости.

Этика сострадания Шопенгауэра развивается из идеи о том, что в каждой страдающей воле человек узнаёт свою собственную, поэтому его эгоистический импульс распространяется на другие проявления Мировой воли. Значительный фрагмент эссе «Об основе морали» Шопенгауэр посвящает обсуждению сострадания к животным, указывая, что обсуждаемый им моральный импульс берет под свою защиту также животных, о которых так непростительно плохо позаботились другие европейские системы морали.

Шопенгауэр известен как защитник и популяризатор этичного отношения к животным. Он стал одним из первых членов Франкфуртского общества защиты животных, что делает его первопроходцем в движении за защиту животных. В некоторых своих работах Шопенгауэр распространял информацию из отчетов Мюнхенского общества защиты животных. Например, во втором томе «Parerga и Paralipomena» в главе, посвященной критике религии, Шопенгауэр обсуждает исследование, проведенное Мюнхенским обществом защиты животных, посвященное поиску предписаний, повелевающих бережно относиться к животным, в Библии.

Шопенгауэр критиковал картезианское учение о животном-автомате и игнорирующую животных христианскую мораль. Сотрудничая с Пернером, создателем первых немецких обществ по защите животных, Шопенгауэр дал

глубокое философское обоснование борьбе за их права. При этом сам Шопенгауэр, несмотря на распространенное заблуждение, вегетарианцем не был и даже обосновывал необходимость употребления животных в пищу. До тех пор, пока убийство безболезненно и нет оснований предполагать, что животные способны испугаться предстоящего убийства, этика животных Шопенгауэра не дает никаких оснований для вегетарианства.

Аскетический путь, описанный Шопенгауэром, можно представить в виде четырех шагов. При этом первая стратегия нравственного поведения предполагает остановку на втором шаге «добродетельный образ жизни», а вторая предполагает полное прохождение всего аскетического пути вплоть до смерти тела и выхода из цикла палингенезии.

Тот, кто осознал жизнь как череду непрекращающихся страданий, может выбрать иной смысл жизни, противоположный первому: смыслом его существования становится упразднение воли к жизни. Аскет идет против своей природы, но, прежде чем умерщвлять тело, он с необходимостью должен осознать внутреннюю сущность мира, и сострадание в этом смысле является неотъемлемым этапом очищения. Однако главная цель аскетической практики — Ничто, и одиночество оказывается финалом аскетического образа жизни. Практика сострадания здесь не отрицается, в ней просто нет необходимости.

Отдельной проблемой, в которой также обнаруживается двойственный характер учения Шопенгауэра, является то, что в его системе предлагается два способа освобождения от страданий. Чтобы избавиться от непрекращающихся страданий, человек должен достичь отрицания воли к жизни и устранить в себе всякую индивидуальность — это длинный аскетический путь, изложенный подробно в четвертой книге труда «Мир как воля и представление». Но теория идей Шопенгауэра предполагает еще один путь: созерцание предмета искусства дает быстрое и временное освобождение путем приобщения к «единому мировому оку». Этический путь к избавлению от страдания продуктивнее, поскольку он позволяет

вырваться из цикла палингенезии. Также встает вопрос о характере связи теории идей с моральным поведением индивида. Этическое учение Шопенгауэра можно представить как дополнение его эстетического учения. Можно предположить, что быстрый путь искусства демонстрирует необходимость более сложного, медленного пути аскезы, позволяющего обрести уже вечный покой.

«Этика сострадания» сочетается в философии Шопенгауэра с отшельнической проповедью, и обсуждение вопроса о соотношении этих идей позволяет не только приблизиться к пониманию теории великого мыслителя, но и выбрать стратегию прочтения его текстов, а также сформулировать читательский запрос, в соответствии с которым эти тексты будут проинтерпретированы.

Философской системе Шопенгауэра в силу ее глубины и многосложности свойственна неоднозначность, возможно, именно поэтому его фигура до сих пор вызывает интерес и провоцирует дискуссии. Если воспринимать философскую систему Шопенгауэра как только пессимистическую, в ней неизбежно обнаруживаются проблемы. При этом Шопенгауэр может быть актуален не только как пессимист. Критическая установка, характерная для его способа рассуждения, обеспечила актуальность многим идеям философа.

Библиография

1. Bailey R. *Sociology faces pessimism: a study of European sociological thought amidst a fading optimism* Springer Netherlands, 1958.
2. Barua A. (ed.) *Schopenhauer on Self, World and Morality. Vedantic and Non-Vedantic Perspectives.* // New Delhi: Springer, 2017.
3. Beiser F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900.* Oxford: Oxford University Press, 2016.
4. Benatar D. *Better Never to Have Been. The Harm of Coming Into Existence.* Clarendon Press, Oxford. 2006.
5. Benatar D. *Why it is better never to come into existence.* *American Philosophical Quarterly*, Volume 34, №3, July 1997.
6. Bhattacharyya B. *Journey from Pessimism to Optimism in Schopenhauer, Wittgenstein, and Buddha's Philosophy* // Barua A. (ed.) *Schopenhauer on Self, World and Morality. Vedantic and Non-Vedantic Perspectives.* New Delhi: Springer, 2017.
7. Cartwright D. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy.* Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2016.
8. Cartwright D. *Schopenhauer as moral philosopher — Towards the actuality of his ethics* // *Schopenhauer-Jahrbuch.* Frankfurt a. M., 1989. S. 54-63.
9. Cartwright D. *Schopenhauer: A Biography.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
10. Cartwright D. *Schopenhauerian Optimism and an Alternative to Resignation?* *Schopenhauer-Jahrbuch*, Madison, Wisconsin, 1985.
11. Dawkins R. *The evolution of evolvability.* New York: Addison-Wesley, 1989.
12. Forster M., Gjesdal K. (ed.) *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century.* Oxford: Oxford University Press, 2015. 864 pp.
13. Gerhardt V. *Pessimismus* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie online* // [Электронный ресурс]. URL:<https://www.schwabeonline.ch/schwabe->

xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%2A%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D#__elibrary__%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27verw.pessimismus%27%5D__1597640569699 (дата обращения: 28.04.21)

14. Giner S. Mass society. Academic press, INC. New York San Francisco, 1976. P.71
15. Hannan B. The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy. Oxford University Press. 2009.
16. Hartmann E. Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung, Berlin, 1923.
17. Hartmann E. Philosophy of the Unconscious: speculative results according to the inductive method of physical science, Taylor and Francis, Routledge, 2014.
18. Hartmann E. Der Spiritismus. Leipzig; Berlin: Verlag von Wilhelm Friedrich, 1885. S. 1. [Электронный ресурс] URL: <https://archive.org/details/derspiritismus00hart/page/n11/mode/2up> (accessed on: 02.04.2021).
19. Hassan P. (ed.) Schopenhauer's Moral Philosophy, UK Series: Routledge Studies in Nineteenth-Century Philosophy, 2021.
20. Hübener W. Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus. Franz Steiner Verlag, 2015. P.223. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.jstor.org/stable/40694184> (дата обращения: 28.04.21)
21. Hübscher A. Arthur Schopenhauer // Encyclopaedia Britannica. [Электронный ресурс] URL: <https://www.britannica.com/biography/Arthur-Schopenhauer> (accessed on: 28.04.2021).
22. Hübscher A. Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen. Bonn, Bouvier, 1973.
23. Hübscher A. Neue Aufgaben der Schopenhauer-Forschung. // Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1964.
24. Hübscher A. Schopenhauer und Wagner // Schopenhauer-Jahrbuch, 37, 1956, S. 26-31.

25. Huxley J. *Evolution: The Modern Synthesis*. London: George Allen & Unwin, 1942.
26. Jacquette D. (ed.). *Schopenhauer, Philosophy and the Arts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
27. Jacquette D. *Schopenhauer on death // The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press, 2006. P.311-312
28. Jacquette, D. *The Philosophy of Schopenhauer*. Chesham: Acumen, 2005.
29. Janaway C. (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
30. Janaway C. *Schopenhauer's Philosophy of Value // Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value / ed. by A. Naill, Ch. Janaway*. Wiley-Blackwell, 2009, pp. 1–10.
31. Janaway C. *Schopenhauer's Pessimism // The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
32. Janaway C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford, 1989. 378 pp.
33. Kamata Y. *Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer // JB 70 (1989), ss. 84–93*.
34. Kenedy D. *The Unconscious and Eduard von Hartmann. A historico-critical monograph*. Martinus Nilhoff, The Hague. 1967.
35. Kowalewski A. *Studien zur Psychologie des Pessimismus*. Wiesbaden, J.F. Bergmann, 1904.
36. Lerchner T. *Der Begriff des «Charakters» in der Philosophie Arthur Schopenhauers und seines Schülers Philipp Mainländer*. - Bonn, 2010. - Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.
37. Lessing T. *Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. Eine Einführung in die moderne Philosophie*. Leipzig, 1907.
38. Ligotti T. *The Conspiracy Against the Human Race: A Contrivance of Horror*. N.Y.: Penguin, 2018.

39. Lorenz S. Theodizee // Historisches Wörterbuch der Philosophie online [Электронный ресурс]. URL: https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%2A%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D#__elibrary__%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27verw.theodizee%27%5D__1638910028636 (дата обращения: 28.04.21)
40. Lovecraft H. Ex Oblivione // The United Amateur, Vol. 20, No. 4, 1921.
41. Mainländer Ph. Die Philosophie der Erlösung / Ph. Mainländer. – Bd. I–II.– Berlin, 1876.
42. Moayed M, Davis K.D. Theories of pain: from specificity to gate control. Journal of Neurophysiology, Vol.109, No.1, 2013. [Электронный ресурс]. URL:https://journals.physiology.org/doi/full/10.1152/jn.00457.2012?rfr_dat=cr_pub++0pubmed&url_ver=Z39.88-2003&rfr_id=ori%3Arid%3Acrossref.org (дата обращения 28.04.2021).
43. Naill A., Janaway Ch.. (ed.) Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value. Wiley-Blackwell, 2009.
44. Nielsen K. E. Atheism // Encyclopedia Britannica. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.britannica.com/topic/atheism> (дата обращения: 28.04.2021)
45. Oehlke, W. Schopenhauers Ideenlehre. München, Rösl & CIE, 1921.
46. Optimism // Cambridge Dictionary [Электронный ресурс]. URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/optimism> (дата обращения: 28.04.21).
47. Pauen M. Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler, Berlin, Boston: Akademie Verlag, 2015.
48. Paul J. Selina, oder über die Unsterblichkeit der Seele. Berlin: Karl-Maria Guth, 2020.
49. Pessimism / Cambridge Dictionary // [Электронный ресурс] URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/pessimism> (дата обращения: 28.04.21)

50. Regehly T., Schubbe D (Hg.). Schopenhauer und die Deutung der Existenz: Perspektiven auf Phänomenologie, Existenzphilosophie und Hermeneutik, Stuttgart: Metzler, 2016.
51. Sawicki D. Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002.
52. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie. [Электронный ресурс] URL: <https://web.archive.org/web/20160303202408/http://www.schopenhauer-web.org/textos/MVR.pdf> (дата обращения: 28.04.2021).
53. Schopenhauer A. Gesammelte Briefe. Hrsg. von Arthur Hübscher, 2.verb. und erg. Auflage, Bonn 1987, S. 247, 552.
54. Schopenhauer A. Sämtliche Werke: In 5 Bde, 1–2 — Stuttgart, 1976 – 1979.
55. Schopenhauer-Archiv, 192 - Dankeschreiben von Ignaz Perner wegen der Zusendung der Publikation «Die beiden Grundprobleme der Ethik» [Электронный ресурс]: <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/schopenhauer/content/titleinfo/4235559> (дата обращения 30.11.2021).
56. Schopenhauer-Gesellschaft: Сайт Общества Шопенгауэра. [Электронный ресурс] URL: <http://schopenhauer.de/> (дата обращения: 28.04.2021).
57. Schopenhauer-Jahrbuch. 26. Frankfurt a. M., 1989.
58. Schubbe D., Koßler M. Schopenhauer-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2014.
59. Shapshay S. (ed.) The Palgrave Schopenhauer Handbook. Palgrave Macmillan, 2017.
60. Shapshay S. Poetic intuition and the Bounds of sense: Metaphor and metonymy in Schopenhauer's philosophy // Neill A., Janaway Ch. (ed.) Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value. Wiley-Blackwell, 2009.
61. Shapshay S. Reconstructing Schopenhauer's Ethics Hope, Compassion, and Animal Welfare. Oxford: Oxford University Press, 2019.

62. Simpson G.G. *The Meaning of Evolution: A Study of the History of Life and of Its Significance for Man*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1949.
63. Thacker E. *Cosmic Pessimism, with drawings by Keith Tilford*. Univocal Publishing, 2015.
64. Tyson N.D. *Perimeter of Ignorance*. // *Natural History*, 2005. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.naturalhistorymag.com/universe/211420/the-perimeter-of-ignorance> (дата обращения 28.04.2021).
65. van Inwagen P. *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
66. Vandenabeele B. (ed.). *A Companion to Schopenhauer*, Chichester: Wiley Blackwell, 2011.
67. Vegetarismus // *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* [Электронный ресурс]: <https://www.dwds.de/wb/Vegetarismus> (дата обращения 30.11.2021).
68. Voltaire F.-M. *Candide ou l'optimisme* // [Электронный ресурс]. URL: http://www.kkoworld.com/kitablar/volter_kandid_fr.pdf (дата обращения: 28.04.21)
69. Wilson C. *Leibnizian Optimism* // *The Journal of Philosophy*, 80 (11): 1983. 765–783.
70. Wolf J.-C.: *Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
71. Zimmer R. *Schopenhauer und die Folgen*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018.
72. Авдеев О.К. Отражение философии пессимизма (Артур Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман) в философских концепциях русского консерватизма // *Альманах современной науки и образования*, 2016. № 9 (111).
73. Анашвили В. (ред.) *Темный Логос, № 4, 5*, Москва, Издательство Института Гайдара, 2019.
74. Андреева И.С. А. Шопенгауэр и русская мысль // *РСМ*. 2003. №1.
75. Андреева И.С. *Философия Шопенгауэра и русская литература // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты*. 2003. №1.

76. Астафьев П. Е. К вопросу о свободе воли. М.: Тип. А. Гатцука, 1889.
77. Астафьев П. Е. Стрдание и наслаждение жизни. СПб.: Типография Товарищества «Общественная польза», 1885.
78. Библия. [Электронный ресурс]: <https://bible.by/verse/20/12/10/> (дата обращения 30.11.2021).
79. Боровик М.А., Михель Д.В. Движения по защите животных: история, политика, практика // ЖИСП. 2010. №2. С. 234.
80. Быховский Б. Э. Шопенгауэр. Мыслители прошлого. М: Мысль, 1975.
81. Васильев В. В. Метафизика Шопенгауэра // Философия. Учебник для вузов. Под ред. В. В. Миронова. Москва, 2005
82. Васильев В. В. Философия Артура Шопенгауэра. // Западная философия XIX века. М., 2005.
83. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017.
84. Вольтер М.—Ф. Кандид, или оптимизм. Санкт—Петербург: книгоиздательство «Пантеонъ», 1909.
85. Гардинер П. Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма. М.: ЗАО Центрполиграф, 2003.
86. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или философия Бессознательного. Метафизика Бессознательного. т.2. 2-е изд. – М., 2010.
87. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1–3. М.: Мысль, 1974–1977.
88. Грот Н.Я. Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. М.: Ленанд / URSS, 2015. С. 1–96.
89. Грот Н.Я. О значении философии Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения / Труды Московского психологического общества. Вып. I. М.: Тип. А. Гатцука, 1888. С. 75–114.
90. Гулыга А.В., Андреева И.С. Шопенгауэр. М.: Молодая гвардия, 2003.

91. Гусейнов А. А., Скрипник А. П. Пессимистический гуманизм Артура Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992.
92. Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и фр. Т. 2. Сост., ред. и примеч. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1994.
93. Декарт Р. Рассуждение о методе. Сочинения в 2-х томах, т. 1, М., 1989.
94. Джеймс У. Прагматизм. // Воля к вере. М: Республика, 1997.
95. Дхамма-чакка-паваттана-сутта. [Электронный ресурс] URL: <https://dhamma.ru/canon/sn/sn56-11.htm> (дата обращения 21.10.2021).
96. Ершова Э.Б., Веселов А.А. Художественная культура России на рубеже XIX-XX веков: от реализма к модернизму // Приволжский научный вестник. 2014. №5 (33).
97. Интымакова Л.Г. Современники А. Шопенгауэра о его пессимизме: оценки и интерпретации // Вестник Таганрогского института имени А.П. Чехова. 2015. №2.
98. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собрание сочинений: В 8 т. Т.7. М.: Чоро, 1994.
99. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Собрание сочинений: В 8 т. Т.2. М.: Чоро, 1994.
100. Кант И. Критика чистого разума // Собрание сочинений: В 8 т. Т.3 М.: Чоро, 1994.
101. Кант И. Метафизика нравов // Собрание сочинений: В 8 т. Т.6. М.: Чоро, 1994.
102. Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи (1791) // Собр. соч. : в 8 т. Т.8. / под ред. А.В. Гулыги. М., 1994.
103. Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Собрание сочинений: В 8 т. Т.2. М.: Чоро, 1994.
104. Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 2. М. : Чоро, 1994.

105. Каро Э.М. Пессимизм в 19 веке: Леопарди, Шопенгауэр, Гартман. Перевод с нем. Н. Молчановского. М., 1883.
106. Колмаков В.Б. Философия пессимизма (Артур Шопенгауэр) // Вестник ВГУ. Сер. Философия. 2014, № 1 (11). С. 3–10.
107. Колмаков В.Б. Философия пессимизма (Филипп Майнлендер) // Вестник ВГУ. Сер. Философия. 2014, № 3 (13). С. 110–116.
108. Колмаков В.Б. Философия пессимизма (Эдуард фон Гартман) // Вестник ВГУ. Сер. Философия. 2014, № 2 (12). С. 35–48.
109. Комков А.В. Рецепция философии Шопенгауэра в русском культурном сознании (по страницам литературных журналов XIX века) // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2018. №3 (20).
110. Конан Дойль А. История спиритизма. Санкт-Петербург: Журнал «Звезда». 1998.
111. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. М.: Республика, 2004.
112. Косслер М. Эмпирический и интеллигибельный характер: от Канта через Фриза и Шеллинга к Шопенгауэру (перевод с нем. А.И. Троцака) // Кантовский сборник. 2009. №2. С. 84–88.
113. Круглов А.Н. Проблема оптимизма у Канта: возникновение спора // Кантовский сборник. 2018. Т.37, №1. С. 9—24
114. Крючкова С.Е. Проблема возможных миров в философии Лейбница // Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика. М.: Канон+, 2011. С.114—142.
115. Лейбниц Г. Краткое изложение ученого спора, сведенного к силлогистической форме // Сочинения в 4 т. Т.4. — М.: Мысль, 1989.
116. Лейбниц Г. Опыты теодицеи // Сочинения в 4 т. Т.4. — М.: Мысль, 1989.
117. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. : Пер. с франц. Т.4. М.: Мысль, 1989.

118. Леонтьев К.Н. Как надо понимать сближение с народом? // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12-ти т. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 7. Кн. 2. С. 156-179.
119. Леонтьев К.Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Леонтьев К. Н. Избранное. М.: Рарогъ; Московский рабочий, 1993. С. 169-186.
120. Лиотар Ж-Ф. Состояние постмодерна (1979). Перевод с французского: Н. А. Шматко, Издательство «АЛЕТЕЙЯ», Санкт-Петербург, 1998.
121. Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // Грот Н.Я., Лопатин Л.М., Бугаев Н.В., Корсаков С.С., Токарский А.А., Астафьев П.Е. О свободе воли: Опыт постановки и решения вопроса. М.: Ленанд/URSS, 2015. С. 97–194.
122. Лопатин Л.М. Нравственное учение Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Очерки его жизни и учения. Сер. Труды Московского психологического общества. Вып. I. М.: Тип. А. Гатцука, 1888. С. 115–144.
123. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994.
124. Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. Издательство Московского университета: М. 1973.
125. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность. Две эпохи в развитии буржуазной философии. // Философия в современном мире. М., 1972.
126. Мечников И.И. Этюды о природе человека. Москва, Петроград: Государственное издательство, 1923.
127. Мечников. И.И. Этюды оптимизма. М.: Наука, 1964.
128. Миронов В.В. Философия как предельная герменевтическая интерпретация и диалог культур // Вопросы философии. 2019. № 9. С. 14–17.
129. Миронов Д.Г. Рецепция участниками Московского психологического общества учения А. Шопенгауэра о свободе воли // Соловьевские исследования. — 2018. — Т. 57, № 1.
130. Молчанова. М. Философ «мирового пессимизма» Артур Шопенгауэр. // Дилетант 22.02.2017 [Электронный ресурс] URL: diletant.media/articles/34314619/ (дата обращения: 28.04.2021)

131. Монин М. А. Толстой и Фет: два прочтения Шопенгауэра: диссертация на соискание степени кандидата философских наук: 09.00.03. Москва, 2001.
132. Муздыбаев К. Оптимизм и пессимизм личности. // Социологические исследования. 2003. № 12.
133. Нарский И. С. Шопенгауэр - теоретик вселенского пессимизма // Шопенгауэр А. Сборник произведений. Мн.: ООО «Попурри», 1999.
134. Ницше Ф. Веселая наука // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 3. - М. : Культурная революция, 2014.
135. Ницше Ф. Несвоевременные размышления III. Шопенгауэр как воспитатель // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 1. Ч. 2. М.: Культурная революция, 2013.
136. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 5. - М. : Культурная революция, 2014.
137. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1. - М. : Культурная революция, 2014.
138. Оптимизм // Большой энциклопедический словарь. [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/221034> (дата обращения: 28.04.21)
139. Оптимизм // Словарь С.И. Ожегова. [Электронный ресурс].URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/140202> (дата обращения: 28.04.21)
140. Пессимизм // Большой энциклопедический словарь. [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/232158> (дата обращения: 28.04.21)
141. Пессимизм // Словарь С.И. Ожегова. [Электронный ресурс].URL: dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/158578 (дата обращения: 28.04.21)
142. Платон. Сочинения в четырех томах, СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, Издательство Олега Абышко, 2007.
143. Преп. Иоанн Лествичник. Лествица возводящая на небо. М.: Лествица; Правило веры, 1996.

144. Рассел Б. Лейбниц // История западной философии. В 2 т. Т.2. – Новосибирск: Изд—во Новосиб. ун—та, 1994. С.98—112.
145. Рачинский С. Из Германии // Современная летопись русского вестника. М.: Тип. Каткова и К°, 1857. Т. 9. С. 163–175.
146. Резвых П.В. Московский собеседник Артура Шопенгауэра // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2015. №3.
147. Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека: монография. - Москва: Проспект, 2017.
148. Сайт рабочей группы «Шопенгауэр и буддизм». [Электронный ресурс]: http://www.schopenhauer-buddhismus.de/Schopenhauer/Schopenhauer_Tierrechte/schopenhauer_tierrechte.html (дата обращения: 30.11.2021).
149. Сайт Франкфуртского общества защиты животных [Электронный ресурс]: <https://www.tsv-frankfurt.de/> (дата обращения: 30.11.2021).
150. Саттар А.С. Генезис и истоки философии Артура Шопенгауэра: диссертация на соискание степени кандидата философских наук: 09.00.03. Москва, 2016.
151. Саттар А.С. Основы критической метафизики А. Шопенгауэра // Философская антропология. 2018. №2.
152. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Прогресс-Традиция, 2018. 456 с.
153. Саттар А.С. Ранняя рецепция философии Артура Шопенгауэра (Часть 2) // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2016. №4.
154. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии / пер. с нем. К. Тимофеевой. М.: Роузбад Интерэктив, 2014.
155. Селли Дж. Пессимизм. История и критика. Изд. ЛКИ: Москва, 2007.
156. Сиваков Д.О. Гуманное обращение с животными по законодательству зарубежных государств // Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения. 2020. №5.

157. Смирнов Е.Р., Безносова Я.В., Завурбеков Ф.З., Остроумов Н.В. Животные как объекты правовой охраны в республике Индия // Вестник КГУ, 2021. №2.
158. Сотникова Н.Н. Онтология Платона в интерпретации А. Шопенгауэра // Вестник русской христианской гуманитарной академии. №3. 2013, с. 157-161.
159. Струве Г.Е. Новейшее произведение философского пессимизма в Германии // Русский вестник. М. : Унив. тип. (Катков и К°), 1873. Т. 103. С. 5–83.
160. Суханцева В.К. Метафизика Культуры. Факт, Киев, 2006.
161. Такер Ю. Ужас философии: в 3 т. / Ю. Такер. - Пермь: Гиле Пресс, 2017.
162. Толстой Л.Н. Исповедь; В чем моя вера? // Толстой Лев Николаевич. - Л.: Худож.лит., 1991
163. Толстой Л.Н. Переписка с русскими писателями: В 2-х т. / Сост., вступ. ст., примеч. С.А.Розановой. М: Худож. лит. - 1978.
164. Троцак А. И. Историко-философское исследование оснований этики в системах И. Канта и А. Шопенгауэра: диссертация на соискание степени кандидата философских наук: 09.00.03. Калининград, 2009.
165. Троцак А.И. Закон достаточного основания как ключевое средство в построении философской системы (на примерах систем И. Канта и А. Шопенгауэра) // РАЦИО.ru. 2011. № 6. С. 107-127.
166. Фишер К. Артур Шопенгауэр. - СПб.: Лань, 1999.
167. Фишер К. История новой философии: Готфрид Вильгельм Лейбниц: Его жизнь и учение. М.: АСТ: Транзит—книга, 2005. 575.
168. Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел. СПб.: Амфора, 2013.
169. Хюбшер А. Мыслители нашего времени. Путь Шопенгауэра. М: ЦТР МГП ВОС, 1994.
170. Цертелев Д. Философия Шопенгауэра, ч. 1–2. СПб., 1880.

171. Цертелев Д.Н. Современный пессимизм в Германии: Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана. М.: Унив. тип. (М. Катков), 1885.
172. Чанышев А. А. Учение Шопенгауэра о мире, человеке и основе морали // Шопенгауэр А. Сочинения в 6 тт. М., 1999 – 2001. Т. 1.
173. Чанышев А.А. Этика Шопенгауэра. Критический анализ: диссертация на соискание степени кандидата философских наук: 09.00.03. Москва, 1986.
174. Чепелева Н.Ю. Артур Шопенгауэр и философский пессимизм // Восьмой Российский Философский Конгресс - Философия в полицентричном мире. Секции (I). Сборник научных статей. Т.1 М., 2020. С. 670-672.
175. Чепелева Н.Ю. Молодой Шопенгауэр. Рецензия на книгу Александра Саттара «Истоки и генезис философии Шопенгауэра» // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 190-192.
176. Чепелева Н.Ю. Наихудший возможный мир. Аргумент Шопенгауэра против Лейбница // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2021. № 62. С. 54-63.
177. Чепелева Н.Ю. Проблемы интерпретации философского пессимизма Шопенгауэра // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2021. № 3. С. 3–16.
178. Чепелева Н.Ю. Сострадание и одиночество в этике Шопенгауэра // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 1. С. 32-43.
179. Чепелева Н.Ю. Теория идей у Шопенгауэра // Философский журнал. 2021. Т. 14, № 2. С. 95–110.
180. Чоран (Сиоран) Э. Признания и проклятия / О. Акимова, пер. с фр. СПб., 2004.
181. Шопенгауэр А. Parerga und Paralipomena. Том второй. Paralipomena. О религии // Собр. соч.: в 6 т. Т.2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.

182. Шопенгауэр А. К учению о страданиях мира // Собр. соч.: в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.120—127.
183. Шопенгауэр А. Критика кантовской философии // Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.350-451.
184. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауэр; пер. А. Фета. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1881.
185. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.
186. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй // Собрание сочинений в 6 т. Т.2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.
187. Шопенгауэр А. Несколько стихотворений // Собр. соч.: в 6 т. Т.5 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.
188. Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Собр. соч.: в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.
189. Шопенгауэр А. О внутренней сущности искусства // Собр. соч.: в 6 т. Т.2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.
190. Шопенгауэр А. О воле в природе. // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.
191. Шопенгауэр А. О ничтожестве и страданиях жизни // Собр. соч.: в 6 т. Т.2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.480—494.
192. Шопенгауэр А. О ничтожестве и страданиях жизни // Собр. соч.: в 6 т. Т.2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.
193. Шопенгауэр А. О свободе воли // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015..
194. Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // // Собрание сочинений в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.

195. Шопенгауэр А. О языке и словах // Собр. соч.: в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. С.187—190.
196. Шопенгауэр А. Об основе морали // Собр. соч.: в 6 т. Т.3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.
197. Шопенгауэр А. Предисловие ко второму изданию. Мир как воля и представление// Собр. соч.: в 6 т. Т.1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.
198. Шопенгауэр А. Путь спасения // Собр. соч.: в 6 т. Т.2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.
199. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.
200. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / Пер. с нем. Т. 1. М.: Мысль. 1993; Т. 2. М.: Мысль, 1998.
201. Штайнер Р. Истина и наука. Философия свободы — М.: Деметра, 2007.
202. Штирнер М. Единственный и его собственность. — Харьков: Основа, 1994.
203. Юдин К. А., Бандурин М. А. Артур Шопенгауэр и судьба его идейного наследия в истории философии (к 225-летию со дня рождения (1788-2013)) // Вестник Московского университета. сер.7. Философия. №5 2013.
204. Ялом И. Шопенгауэр как лекарство. М: Бомбора, 2019.
205. Ясперс К. Артур Шопенгауэр. К 100-летию со дня его смерти // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т.6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015.