



Rosebud
PUBLISHING

Москва, 2014

Rüdiger Safranski

Schopenhauer
und
Die wilden Jahre
der Philosophie

Рюдигер Сафрански

Шопенгауэр

и

бурные годы

философии

с приложением

«Размышлений в старости»

А. Шопенгауэра

УДК 1(092)Шопенгауэр А.
ББК 87.3(4Гем)5-563
С 21

Published by agreement with Carl Hanser Verlag



Перевод этой работы был осуществлен
при поддержке Института имени Гете,
финансируемого Министерством иностранных дел Германии

Издательство выражает благодарность за помощь
в подготовке книги *Ирине и Светлане Заводовым*

Сафрански, Рюдигер.

С 21 Шопенгауэр и бурные годы философии / Рюдигер Сафрански. —
Москва : Роузбад Интерэктив, 2014. — 592 с.

ISBN 978-5-905712-05-0

Артур Шопенгауэр — величайший немецкий философ, творчество которого предвосхитило многие открытия в эстетике и в антропологической мысли XX века. В настоящей биографии его жизнь раскрывается двояким образом — множество сведений, извлеченных из переписки с близкими, личных дневников, рукописного наследия и воспоминаний его современников, соединено с глубоким и сочувственным изложением его учения — «философии, которую невозможно превзойти».

УДК 1(092)Шопенгауэр А.
ББК 87.3(4Гем)5-563

© 1987, 2010 Karl Hanser Verlag München-Wien
© Ксения Тимофеева, перевод на русский язык, 2013
© ООО «Роузбад Интерэктив», издание
на русском языке, оформление, 2014

ISBN 978-5-905712-05-0

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	9
------------------	---

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ.....	15
-------------------	----

Данциг. — История Артура до его рождения. — Ребенок, рожденный без любви. — Первый опыт философии. — Остров складов: сердце тьмы

ГЛАВА ВТОРАЯ.....	31
-------------------	----

Гамбург. — Первый урок в учебнике жизни: Гавр. — Дружба с Антимом. — Артур обучается коммерции

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.....	54
-------------------	----

Непростой выбор: реальный мир или мир книг? — Сделка с дьяволом — большое путешествие по Европе: второй урок в учебнике жизни и последующее возмездие. — Подъем в горы и низвержение в контору. — «Кто может взойти и безмолвствовать?»

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.....	80
----------------------	----

Подчинение отцу после его смерти. — Меланхолия Артура и поиски потустороннего мира, где бы не было отца. — Подростковая проблема теодицеи. — Через Матиаса Клаудиуса к романтизму. — Первый философский сценарий: ночные полеты на крыльях романтизма. — Страх Артура перед падением: «О, сладострастие! О, ад!»

ГЛАВА ПЯТАЯ.....	102
------------------	-----

Веймар. — Политическая катастрофа и светская карьера матери. — Гёте в беде. — Мать освобождает Артура от ига гамбургской конторы. — Артур плачет от счастья

ГЛАВА ШЕСТАЯ.....	125
-------------------	-----

Прощание с Гамбургом и Антимом. — Анатомия дружбы. — Гота: снова за партией. — Артур наживает себе врагов. — Пререкания между матерью и сыном. — Артур в Веймаре: незванный гость. — Дао матери. — Вездесущий Гёте. — Артур влюблен. — Карнавал

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.....148

Гёттинген. — Занятия естественными науками. — Тень отца: стремление к основательности. — Между Платоном и Кантом, между экстазом и скепсисом. — Второй философский сценарий: от Декарта к Канту. — От разума божества к божественному разуму. — От метафизики к нравственности. — Карьера «вещи в себе». — Артур в платоновской пещере

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.....175

Жизнь в Берлине. — Университетские волнения. — Шлейермахер против Фихте. — Третий философский сценарий: Фихте, революционная романтика и желание быть «Я»: «Для человека нет ничего невозможного». — Открытие неизведанного внутри себя. — Артур ждет от Фихте «молнии»

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.....193

Тайная философия Артура в рукописях: «лучшее сознание». — Сошествие святого духа. — Экстаз без Аполлона и Диониса

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.....205

Артур посещает лекции Фихте. — Освободительная война в Берлине. — Всевластие политики. — Вооруженная философия. — Артур спасается бегством

КНИГА ВТОРАЯ

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.....219

Мыслитель без публики. — Артур в Рудольштадте. — Первое приобщение философа. — Диссертация: «О четвероюком корне закона достаточного основания». — Об основании и основах. — Пределы разума. — Артур не спешит открыть все карты

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ.....239

Возвращение в Веймар. — Ссора с матерью. — Адель между двух огней. — Тайный роман Адель

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.....254

Великая встреча: Гёте и Шопенгауэр. — Два теоретика цвета в борьбе против сил тьмы. — История непростых отношений. — Гёте: «И все же в конце концов расхождения было не избежать»

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ	273
<i>Дрезден. — Артур среди чужих. — Время «гениального замысла». — Хозяйка дома: «Вы цветете, господин доктор». — Философские беседы с самим собой. — Артур находит слова для описания «лучшего сознания». — Открытие воли как «вещи в себе»</i>	
ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ	298
<i>«Мир как воля и представление»: метафизика без неба. — О необходимости аргументации через критику познания. — Понимание мира, а не его объяснение. — Герменевтика бытия. — Истина близка. — Все едино. — Вражда внутри единства. — Возможности выхода. — Искусство. — <i>Vita contemplativa</i> против деятельного мирового духа</i>	
ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ	317
<i>«Мир как воля и представление». — Философия жизни начинается там, где кончается удовольствие. — Самоутверждение и самоотречение. — Власть эгоизма. — Государство и право. — Собственность. — <i>Unio mystica</i> сострадания. — Великий отказ. — Музыка. — Роль стороннего наблюдателя. — Отрицание. — Предпоследнее и последнее</i>	
ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ	337
<i>Ссора с Брокгаузом. — Первое путешествие в Италию. — Любовные похождения. — Скандал в кафе «Греко»: «Давайте-ка вышивирнем этого парня!» — Возвращение в Германию. — Финансовый кризис и семейный конфликт. — Артур и Адель</i>	
ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ	354
<i>Доцентура в Берлине. — «Мститель», которого никто не желает слушать. — Четвертый философский сценарий: Триумф Гегеля и дух бидермейера. — Почему Артур не находит признания</i>	
ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ	375
<i>Философские стратегии в борьбе с разочарованием. — Внесение исправлений в рукописные заметки. — Возлюбленная Каролина Медон. — Скандальная история с Каролиной Маркет. — Второе путешествие по Италии. — Болезнь. — Скитания. — Возвращение в Берлин. — Финальный бурлеск</i>	
ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ	397
<i>Бегство из Берлина. — Шопенгауэр колотит тростью по мебели. — Франкфурт. — Ритуалы, прогоняющие страх. — Стиль жизни и стиль изложения. — Смерть матери и печальная судьба Адели</i>	

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ	414
<i>«О воле в природе». — Уверенность в бытии и забвение бытия. — Пятый философский сценарий: Философия практики. — Философия делания и реальной реальности. — Эпоха домартовского периода: от Гегеля к Марксу. — Волна разоблачений</i>	
ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ	433
<i>Шестой философский сценарий: Таинство свободы и его история. — Две основные проблемы этики: о боли и о вине индивидуации. — Шопенгауэр в дни революции 1848-го года: судьба одного рантье</i>	
ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ	461
<i>Гора идет к Магомету. — Апостолы, евангелисты и широкая публика. — Шопенгауэровская «философия для мира»: «Афоризмы житейской мудрости». — Дух реализма. — Философия «как если бы». — Похвала некомпетентности. — Седьмой философский сценарий: Шопенгауэр и некоторые последствия</i>	
ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ	487
<i>«Человечество научилось у меня кое-чему, что оно никогда не забудет». — Последние годы. — Комедия славы. — Смерть: Нил достиг Каира</i>	

Артур Шопенгауэр
SENILIA,
ИЛИ РАЗМЫШЛЕНИЯ В СТАРОСТИ

От редактора	495
SENILIA, ИЛИ РАЗМЫШЛЕНИЯ В СТАРОСТИ	497
Библиография	535
Примечания	549
Алфавитный указатель	585

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга — признание в любви к философии. К тому, что имело место в прошлом: к страстным раздумьям о жизни и мире, к великому удивлению от того, что существует Нечто, а не Ничто. Это книга обращена в прошлое — к исчезнувшему миру, когда философия — возможно, в последний раз — предстала во всем своем великолепии. Бурные годы философии — это Кант, Фихте, Шеллинг, философия романтизма, Гегель, Фейербах, молодой Маркс. Философские размышления, пожалуй, еще никогда не были такими эмоциональными и такими волнующими. Причина этого — открытие «Я», в каком бы обличье оно ни преподносилось: Духа, нравственности, природы, тела или пролетариата. Это открытие вызывало настоящую эйфорию и давало повод для самых смелых надежд. Человек возвращал себе «богатства, прежде легкомысленно отданные небесам». И было очевидно, что все эти богатства созданы самим человеком. К каким бы далеким берегам человек ни отправлялся, он всегда оказывался в своих владениях. На протяжении какого-то времени это приводит в восторг, но потом начинает разочаровывать. Когда человек понимает, что древние сокровища метафизики созданы им самим, они теряют свое очарование, а их обетования утрачивают силу. Они становятся бесцветными, тусклыми, тривиальными. Что такое «бытие» — неизвестно, хотя всем известно, что «бытие определяет сознание». Как быть? Если человек — деятель, то нужно просто стараться делать как можно больше. Будущее начинают искать в беспорядочном накопительстве. Счастье познания исчезает, остается чистая польза. «Истины» существуют только для того, чтобы быть «реализованными» на практике. Так рождается светская религия развития и прогресса. Наступает время, когда человек чувствует, что «сделанное» окружает, давит на него, и тогда он тоскует по «ставшему». Это время, когда присвоение своего же становится проблематичным, и тогда говорят

об отчуждении внутри мира, созданного самим человеком. Сделанное уже не подчиняется тому, кто его сделал. И воображение рисует новую утопию: возможность подчинения себе сделанного. Когда и эта утопия теряет силу, людей охватывает неведомый прежде страх: страх перед созданной ими же историей. Это признак нашего времени, в наступлении которого повинны в том числе бурные годы философии. Так что мое запоздалое объяснение в любви одновременно обнаружит и затаенную обиду, в чем мне поможет вторая центральная тема этой книги — Шопенгауэр.

Шопенгауэр вышел из бурных лет философии, но несмотря на это питал к ним непримиримую вражду. Он был невысокого мнения о светской религии разума. Ему, бывшему ученику коммерческого училища, разум казался франтоватым приказчиком: он так же послушно бежит туда, куда его отправляет хозяин — воля. Воля не тождественна ни духу, ни нравственности, ни историческому разуму. Воля объединяет в себе витальность и грядущие беды: она приносит смерть, разложение и бесконечную вражду. Шопенгауэр выбивается из своего времени. Его воодушевляет не жажда деятельности, а искусство ослабления этой жажды: этот «самый рациональный философ иррационального» (Томас Манн) создает увлекательную философию предотвращения действия. Его мечта — это мир, превращающийся в «незаинтересованную» игру музыки. Он мечтал о примирении — впоследствии, скрывая эту же мечту за всевозможными изысками, ее лелеяли также Витгенштейн и Адорно. Мечтая о таком мире, Шопенгауэр хочет сохранить себя перед лицом реальности, ставшей для него кошмаром. И он сохраняет себя, помещая этот кошмар в самое сердце своей философии. На закате жизни он как-то сказал своему собеседнику: «Если в философии между строк не слышно слез, рыданий, зубовного скрежета и ужасного шума всеобщего взаимного убийства, то это не философия»¹.

Кант, который немало способствовал наступлению бурных лет философии, писал о французской революции: «Подобное событие в истории человечества *не будет забыто*, потому что оно вскрыло в человеческой природе задатки и способность к совершенствованию, которые на основе происходившего до сих пор не смог бы открыть ни один политик»².

События нашего времени, которые тоже невозможно забыть, — это Освенцим, архипелаг ГУЛАГ и Хиросима. Сегодня философское сознание должно суметь объяснить то, что так или иначе отразилось в этих событиях. По-видимому, нам придется обратиться к Шопенгауэру, чтобы подняться на высоту нашего времени. Не только Шопенгауэровский пессимизм, но и его философия активного ограничения и отказа продвигают философскую мысль вперед.

Шопенгауэр — философ начала XIX века, но об этом часто забывают, поскольку история его влияния началась значительно позже.

Он родился в 1788 году в Данциге*. Его юношеские годы прошли в Гамбурге. Европу он изучил во время длительных путешествий со своими родителями. Его отец, богатый купец, хотел, чтобы он тоже стал коммерсантом. Шопенгауэр стал философом, чему благоприятствовала смерть отца и помощь матери, к которой со временем Шопенгауэр стал относиться враждебно. Его страсть к философии возникла из удивления миром. Это, как известно, древнейший стимул к занятиям этой научной дисциплиной. Поскольку Шопенгауэр унаследовал состояние своего отца, он мог себе позволить жить *ради*, а не *за счет* философии. У него не было шансов утвердиться в академической философии, и в конце концов он перестал их искать. И это пошло ему на пользу: экзистенциальное жало, заставившее его заняться философией, не растворилось в рутинной работе в философском цеху. Он сохранил свой пронизательный, острый взгляд: он видел, что короли на немецких кафедрах голы, а сквозь тонкие системные переплетения просвечивают карьерные амбиции, маниакальное желание казаться оригинальным и жажда наживы.

Свой главный труд — «Мир как воля и представление» — Шопенгауэр пишет между 1814 и 1818 годами. Этот период своей жизни он завершает с осознанием того, что главное дело его жизни сделано. После этого он выходит к публике и, к своему ужасу, вынужден признать, что никто не пришел на встречу с ним. Он уходит со сцены, так и не взойдя на нее. Ему даже не представилось возможности стать публичным мыслителем. У него не было соблазна принять блистательную

* Современный польский город Гданьск в 1308–1466 и 1793–1945 годах назывался Данцигом. (Здесь и далее примечания принадлежат редактору, если не указано иначе.)

инсценировку собственной личности за истину. В его жизни не было философского маскарада. Ему достаточно одной маски: безбилетного зрителя, со стороны наблюдающего за порой жестоким карнавалом жизни. Тем не менее не признаваясь в этом даже самому себе, он ждал ответа. Будучи слишком гордым для того, чтобы искать публику или, более того, заискивать перед ней, он все же втайне надеется, что, быть может, публика сама найдет его. Он хочет олицетворять собой истину, скрывающуюся от людских глаз. И когда уже к концу жизни его действительно «найдут», он, оглядываясь назад, будет трактовать долгие годы безвестности как длинный путь к истине.

Однако Артуру Шопенгауэру нужно было запастись терпением, чтобы прождать всю свою жизнь, в то время как история набирала обороты, а бурные годы философии вылились в революционные события 1848 года.

Бурные годы философии оставили без внимания этого философа «рыданий и зубовного скрежета» и древнейшего искусства созерцательной жизни, стремящейся к покою. Они оставили без внимания философа, который, опережая свою эпоху, обобщил и домыслил до логического конца три главные обиды, нанесенные человеческой мании величия. Космологическая обида: наш мир — это один из бесчисленных шаров в бесконечном пространстве, на котором «налет плесени породил живых и познающих существ»³. Биологическая обида: человек — это животное, чей разум лишь компенсирует недостающие инстинкты и недостаточную органическую приспособленность к жизненному миру. Психологическая обида: наше сознательное «Я» не является хозяином в собственном доме.

Я расскажу о том, как Артур пришел к своей философии, и что потом эта философия сделала из философа.

Я беру на себе смелость размышлять о философии, рассказывая о ней так же, как я рассказываю о жизни Шопенгауэра и о культурно-историческом контексте этой жизни. Люди, которые мыслили в то время, мертвы, однако их мысли по-прежнему живы. И это достаточная причина для того, чтобы позволить мыслям, пережившим своих создателей, выступить в роли живых людей.

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Данциг. — История Артура до его рождения. —
Ребенок, рожденный без любви. — Первый опыт
философии. — Остров складов: сердце тьмы

Артур Шопенгауэр едва не родился в Англии. Таково было желание отца, а мать подчинилась его воле. Родители отправились в туманный Альбион. Ожидалось, что ребенок родится в Лондоне. Отец, восхищавшийся английским стилем жизни, предполагал таким образом получить английское гражданство для своего сына. Однако в эти долгие, туманные дни ожидания отца внезапно охватил страх. Вместе с женой, находившейся на последнем месяце беременности, они предприняли утомительное путешествие обратно в Данциг, где 22-го февраля 1788 года на свет появился Артур.

Впрочем, в качестве философа и для общественности Артур Шопенгауэр действительно родился в Англии. Ему уже исполнилось 64 года, а главный труд его жизни, не отмеченный вниманием общественности, был уже завершен, когда в апреле 1853 года английская газета *Westminster and Foreign Quarterly Review* вывела на свет этого Каспара Хаузера* немецкой философии.

Английской публике, которую охватившая Германия лихорадка философских спекуляций лишь забавляла, этот до сих пор никому не известный философ был представлен следующим образом: «Вероятно, среди наших английских читателей лишь немногим знакомо имя Артура Шопенгауэра. Еще меньше число тех, кому известно, что загадочный персонаж, носящий это имя, вот уже почти сорок лет занят низвержением всей системы немецкой философии, возведенной после смерти Канта университетскими профессорами, но лишь сейчас

* Каспар Хаузер, прозванный «дитя Европы» (предположительно 1812–1833) — известный своей таинственной судьбой найденыш, одна из загадок XIX века. Юноша, практически не умевший ходить и говорить, был найден в Нюрнберге в 1828 году.

сумел привлечь к себе внимание, что является своеобразным доказательством акустического закона, согласно которому звук пушечного выстрела достигает ушей по прошествии некоторого времени после того, как этот выстрел был произведен»¹.

Впрочем, звук выстрела, произведенного данной статьей, был мгновенно услышан в Германии, как только перевод был опубликован в *Vossische Zeitung*. Похвалу с британских островов просто нельзя было не услышать: «Но лишь единицы имеют представление о том, что Артур Шопенгауэр — это один из самых гениальных и заслуживающих внимания писателей и теоретиков во всем мире. Этого человека отличает всестороннее образование, неутомимая энергия в освещении проблем, пугающая логика, непреклонная последовательность и при этом весьма занимательная для всех, кроме тех, кого это непосредственно касается, способность поражать своих врагов самым беспощадным образом»². С этой статьи в английской газете начинается то, что Шопенгауэр насмешливо называет «комедией славы». Посетителей, хлынувших в его дом во Франкфурте, он провожает со словами: «Нил достиг Каира».

Но вернемся из Франкфурта обратно в Лондон. Артур еще не родился. Родители ждут его появления на свет.

В 1787 году на Рождество Иоанна Крестителя* родители отправляются из Данцига в Англию. Планируя эту поездку, Генрих Флорис Шопенгауэр преследовал двоякую цель. Во-первых, он хотел внести приятное разнообразие в жизнь своей жены, которая была моложе его на двадцать лет и еще совсем не видела мира. Он женился на Иоганне Трозинер два года назад, и пока в этом браке по расчету не было детей. Иоганна боролась со скукой в роскошном доме в Данциге и в идиллическом поместье Олива. Уныние и меланхолия стали омрачать и без того умеренное счастье молодоженов. Для Иоганны отъезд из Данцига был настоящим подарком судьбы: «Мне предстояло отправиться в путешествие, в путешествие! Увидеть Англию!.. Голова кружилась от радости, и когда мой муж сообщил мне об этом столь близком и столь неожиданном счастье, мне казалось, что это сон»³, — так пишет Иоганна в своих воспоминаниях.

* Этот праздник отмечался 24 июня.

Однако Генрих Флорис хотел не только сделать подарок жене. Он задумывался о том, чтобы поселиться в Англии навсегда, и намеревался в этой поездке собрать необходимые сведения. Дело в том, что Данциг, где семья Шопенгауэров проживала и занималась торговлей на протяжении многих поколений, был уже не таким как прежде.

Еще в XVII веке на долю этого старого ганзейского города приходится шестьдесят процентов всей торговли, осуществляющейся через Балтийское море. Пользуясь покровительством Польши, Данциг сохраняет свою политическую независимость. В XVIII веке Польское королевство постепенно приходит в упадок и оказывается марионеткой в борьбе государственных интересов империи Габсбургов, России и Пруссии. Под угрозой и свобода Данцига. Правда, другие соседние государства тоже предлагают свое покровительство, но в Данциге понимают, что от них следует ожидать не столько защиты, сколько шантажа. Жителям Данцига ничего не остается, как свыкнуться с мыслью, что этот гордый и богатый традициями торговый город сам стал предметом торговли между великими европейскими державами. За несколько десятилетий до рождения Артура городское правительство выражает свое стремление отстоять независимость Данцига в призыве о помощи, адресованном Генеральным штатам в Нидерландах: «Так мы стоим, подобно песчаной отмели, вокруг которой бушует море, и ждем, когда волны обрушатся на нас и погребут нас под собой»⁴. Этих волн, обрушившихся на город, Данциг ждал недолго. В 1772 году, по первому соглашению о разделе Речи Посполитой*, Пруссия расширяет свои границы и сжимает кольцо вокруг Данцига. Прусские войска занимают прилегающие к городу области и устье Вислы. Некоторые загородные резиденции богатых горожан оказываются на прусской территории. Русские и польские перевозчики зерна, идущие вниз по Висле, вынуждены теперь платить пошлину Прусскому государству, что наносит серьезный ущерб данцигской торговле. «Кофейные ищейки»** Фридриха

* Первый раздел Речи Посполитой — аннексия части земель Речи Посполитой тремя соседними с ней государствами — Прусским королевством, Австрийской империей и Российской империей, произошедшая в 1772 году. После третьего раздела в 1795 году она прекратила существование.

** «Kaffeeschnüfler» (нем.) — так называли группу из четырехсот инвалидов, которые по приказу Фридриха Великого с 1780 года следили за тем, чтобы в Пруссии не обжаривали кофе: ввоз кофе, в соответствии с меркантилистской экономической политикой, был запрещен.

Великого проникают даже в город. Одного из них разъяренная толпа хватается и забивает насмерть.

Когда происходят все эти события, Иоганна Шопенгауэр еще совсем маленькая девочка. В один из дней на улицах города царит необычное оживление. С самого утра матросы, мастеровые и посыльные что-то горячо и громко обсуждают, среди них можно видеть и состоятельных горожан в шелковых чулках. На открытых террасах, которые в Данциге называют «пристройками», еще в шлафроках и домашних туфлях о чем-то шушукуются соседки. Девочка испуганно спрашивает свою кашубку-няню*, что случилось. «Не иначе как беда, большая беда», — отвечает та, — «но вам, детям, этого не понять. Ночью в город пришел пруссак, так что ведите-ка себя хорошо и будьте послушными».

Крайне непослушным в этой ситуации оказался Генрих Флорис Шопенгауэр. Его гражданско-аристократическое республиканство — он читал Руссо и Вольтера, а кроме того, выписывал лондонскую *Times* — и уходящая глубоко в историю связь рода Шопенгауэров с традициями вольного города Данцига сделали его непримиримым противником прусского авторитаризма. При этом однажды ему посчастливилось встретиться с Фридрихом Великим лично. Это произошло в 1773 году. Возвращаясь из долгого путешествия, Генрих Флорис на несколько дней задержался в Берлине. Во время военного парада король заметил его в толпе зрителей. Его эlegantный и гордый вид обращал на себя внимание. Король пригласил его на аудиенцию, в ходе которой предложил главе торгового предприятия в Данциге поселиться в Пруссии, намекая на то, что Данциг, скорее всего, утратит свой статус свободного города. «*Voilà les calamités de la ville de Dansic*»**, — с сарказмом заметил король, указывая на карту в углу комнаты. Генрих Флорис не воспользовался этим предложением. Всем, чего он добился, он был обязан самому себе, а не милости властей.

Эту историю пересказывали в Данциге, и к ней добавлялись и другие рассказы, доходившие до ушей Иоганны, которая к тому времени уже достигла того возраста, когда можно вступать в брак. Среди них был рассказ о том, как во время прусской блокады Данцига дед Шопенгауэра вынужден был разместить в своем загородном по-

* Кашубы — западнославянская этническая группа, проживающая на севере Польши.

** Вот беды города Данцига (фр.).

местье одного прусского генерала. В благодарность за хотя и вынужденный, но все же радушный прием генерал предложил сыну хозяина дома, а именно Генриху Флорису Шопенгауэру, беспошлинный ввоз фуража. Генрих Флорис, владеец великолепного конного завода, на это ответил: «Я благодарю прусского генерала за его добрую волю, но моя конюшня пока обеспечена кормами, а если запасы закончатся, я прикажу забить моих лошадей».

Этот несгибаемый республиканец, которого в Данциге считали едва ли не воплощенным стремлением города к независимости, в свои неполные сорок лет все еще оставался холостяком, но в сфере душевных симпатий уже не хотел ограничиваться любовью к лошадям. Он искал себе жену и нашел ее в лице Иоганны Трозинер, которая пока ничего не знала о выпавшем на ее долю сомнительном счастье. В общении с коммерсантом она соблюдала почтительную дистанцию, и когда в один прекрасный день, по обычаю того времени, он рассказал о своих намерениях ее родителям, для девушки это было полной неожиданностью. Трозинеры были польщены, так как, в отличие от Шопенгауэров, они не принадлежали к городской знати. То, что стало предметом отчасти бесцеремонного, отчасти неловкого разговора тем воскресным утром, считалось блестящей партией. Иоганна это понимала, тогда как непростая политическая ситуация, сложившаяся в связи с этим предложением, была для нее не столь очевидной. Дело в том, что отец Иоганны, Кристиан Генрих Трозинер, совершенно не проникся тем благородным данцигским патриотизмом, живым воплощением которого был Генрих Флорис. Кристиан Генрих Трозинер — пускай не такой богатый, но тоже повидавший свет купец, — входил в представительное собрание среднего (третьего) сословия в Данциге, которое до того момента находилось в жесткой оппозиции к патрицианской правящей верхушке и, преследуя свои сословные интересы, упустило из виду вопрос внешней независимости города.

Эта внутренняя оппозиция, четко позиционирующая себя в социально-политической структуре того времени, в середине XVIII века даже прибегла к помощи польского короля в борьбе с правящей городской элитой. В результате отдельные экономические интересы среднего сословия были удовлетворены (например, введены ограничения для иностранных купцов, сохранена система обязательной при-

надлежности к купеческой гильдии), но вместе с тем были утрачены суверенные права города в сфере военного и портового управления. Конституционная реформа 1761 года открыла членам собрания представителей третьего сословия доступ в городской совет. В него вошел и Кристиан Генрих Трозинер как один из руководителей оппозиции. Во время прусской блокады Данцига эти представители третьего сословия, к которым относился и отец Иоганны, считались неблагонадежными. Их подозревали в симпатии к Пруссии. Даже через пятьдесят лет Иоганна Шопенгауэр в своих воспоминаниях не станет однозначно высказываться на эту щекотливую тему. В тот день, когда в город «вошел пруссак», счетовод, пришедший в дом ее родителей, вдруг стал вести себя дерзко и бесцеремонно: «Господин М...все говорил и говорил, между ним и моей матерью разгорелась ссора... Мне показалось, будто он что-то сказал о моем отце, с чем она не хотела соглашаться... Мне очень хотелось узнать, почему мою мать так разозлило утверждение господина М...о том, что мой отец-де носит пальто на обоих плечах*; а как же еще он должен был носить пальто?» Кристиан Генрих Трозинер действительно воевал на два лагеря. В 1780-х годах он возглавил движение, участники которого ратовали за то, чтобы пойти на соглашение с Пруссией. Заручившись поддержкой общественной организации «Гражданское объединение», 24 января 1788 года он выступил со следующим предложением: «Коль скоро наше дальнейшее существование зависит от... торговли с подданными соседнего прусского государства, мы должны приблизиться к ним, а если к этой цели нет обходного пути... то нам придется идти прямым путем — даже если республиканец, взглянув на него, будет глубоко возмущен, и попытаться стать подданными короля, под властью которого дела наших ближайших соседей устроены лучше, чем наши собственные»⁵.

Политической карьере отца Иоганны это бесславное выступление нанесло непоправимый ущерб. Он был вынужден оставить должность в совете и закрыть свое дело. В 1789 году он на правах арендатора поселился в принадлежавшем городу имении Штуттгоф. После

* Немецкое выражение «den Mantel auf beiden Achseln tragen» (дословно: носить пальто на двух плечах) означает «двурушничать», «служить и вашим и нашим». (Прим. переводчика).

смерти Кристиана Трозинера в 1797 году его семья впала в бедность и вынуждена была принять помощь от Шопенгауэров.

В то время как Кристиан Генрих Трозинер у себя на родине пытается заигрывать с Пруссией, Генрих Флорин Шопенгауэр со своей женой Иоганной, урожденной Трозинер, находится в Англии и выбирает наиболее подходящее место, где он вместе с семьей смог бы поселиться в том случае, если в Данциг «придет пруссак».

Из биографии Иоганны неясно, когда именно она заметила, что беременна. Понятно лишь, что в начале путешествия, когда она уже была в положении, она этого еще не знала. Учитывая тот факт, что для женщин буржуазного сословия рождение первого ребенка в те времена нередко было неожиданностью в силу их полной неосведомленности в подобных вопросах, можно предположить, что отец Артура первым заметил беременность жены и, желая, чтобы (как он надеялся) сын родился «англичанином», обрек свою жену на утомительную переправу из Кале в Дувр, не сообщив ей о ее положении. Когда беременность Иоганны становится очевидной и для нее самой, это приводит к конфликту между супругами. Иоганна пишет: «То, что мой муж хотел обеспечить нашему будущему ребенку (как мы надеялись, сыну) очень важное для коммерсанта преимущество (английское гражданство — Р. С.), коль скоро для этого представилась благоприятная возможность, и что он использовал все средства, чтобы убедить меня переехать в Англию и там ожидать разрешения от бремени, было вполне естественно; но и меня никто или, по крайней мере, ни одна женщина не станет упрекать в том, что на этот раз мне было очень трудно подчиниться его желанию. Лишь после тяжелейшей борьбы с самой собой, которую мне пришлось выстоять в одиночку, мне удалось усмирить свое внутреннее сопротивление, тревогу и страстное желание, чтобы рядом со мной в эту неумолимо приближавшуюся трудную минуту находилась моя мать, которая могла бы успокоить меня и позаботиться обо мне. В конце концов, скрепя сердце, я подчинилась воле своего супруга, которому я, помимо всего прочего, со своей стороны не могла привести никаких разумных возражений; впрочем, потом мне было легко на сердце от того, что меня побуждали к этому решению внешние силы»⁶. Этот и последующие приводимые нами отрывки из мемуаров Иоганны Шопенгауэр, написанных

в 1837 году, нужно читать очень внимательно, потому что в них, хотя и приглушенно (этой скромной, вуалирующей манере Иоганна научилась у своего кумира Гёте), но все же звучит драма этого брака, которая впоследствии будет иметь неослабевающее влияние на жизненный путь Артура.

Как пишет мать Артура, планы Генриха Флориса были «разумными», более того, «естественными». Ей нечего было возразить. И все же они совершенно не совпадали с ее волей и ее желаниями. Она хотела родить ребенка в доме своей матери.

В подобных фразах еще слышен слабый отзвук возмущения Иоганны тем, что ей приходится не только склониться перед волей своего мужа, но и признать свои собственные желания неестественными и неразумными под напором его мужской решимости. Единственной ее гордостью остается та «тяжелейшая борьба», которую она «выстояла в одиночку», прежде чем подчиниться воле мужа. Но и здесь нельзя не заметить в ее словах горечи: ей никто не помог, она должна была превозмочь свою боль и тревогу сама. Между тем ее муж, чтобы преодолеть свои страхи, тащит ее через пол-Европы в Англию. Да, Иоганна покорила своему мужу, но в ее душе остались гнев и обида — на подавляющую власть мужа и на себя саму за этот акт повиновения: «В конце концов, скрепя сердце, я подчинилась воле своего супруга...»⁷ Когда эти испытания остаются позади, она совершенно неожиданно оказывается окружена множеством доброжелательных и заботливых людей. Она впервые переживает то, что будет очень высоко ценить впоследствии: она чувствует, что очутилась в центре общественного внимания. «Со всех сторон... я слышала слова участия и утешения... и, окруженная любящими друзьями, я теперь спокойно смотрела в будущее»⁸. Таков был характер Иоганны Шопенгауэр, которая благодаря своей общительности умудрялась балансировать на самом краю пропасти. Здесь, в Лондоне, поздней осенью 1787 года, она проделала это впервые. Для нее это стало настоящим откровением о собственном характере.

Но затем один за другим потянулись мрачные ноябрьские дни. Лондон погрузился в туман. Уличные фонари не гасили даже днем. И в это время мы, вслед за Иоганной (которая обычно прославляла «бесстрашие и прямоту» своего мужа), узнаем Генриха Флориса

Шопенгауэра с другой стороны и понимаем, что имел в виду Артур, когда много лет спустя отмечал в заметках «Ἐἰς ἑαυτὸν» («О самом себе»): «От отца я унаследовал ненавистный мне самому... и преодолеваемый лишь невероятным усилием воли страх»⁹.

Этот страх обнаружился именно теперь: «И вот мой муж, — пишет Иоганна, — впал в то самое тревожное беспокойство обо мне, от которого я только что избавилась».

Здесь Иоганна допускает некоторую неточность: это страх другого рода. Она боялась того, что ей придется пережить роды и все связанные с ними волнения в чужом для нее окружении, вдали от родины. А чего же боялся Генрих Флорис? Вряд ли это был страх за Иоганну: в Лондоне она встретила «материнское участие» со стороны подруг и друзей и уже хотела остаться в этом городе. Страх за пока не родившегося ребенка тоже можно исключить, поскольку для него и, разумеется, для Иоганны утомительная поездка домой представляла большую опасность, чем дальнейшее пребывание в Англии.

Намеки, с помощью которых Иоганна пытается объяснить поведение своего мужа, весьма расплывчаты: «Мое безропотное подчинение его воле гораздо сильнее взволновало его душу, чем он готов был признать передо мной вначале; то участие, которое я встречала повсюду, вызвало в нем опасения в связи с моим пребыванием в Лондоне, которые в конце концов заставили его принять решение отказаться от всех планов для нашего еще не родившегося ребенка».

Какие «опасения» вызвало «то участие», которое повсюду встречала Иоганна? Разве оно не должно было, наоборот, развеять все сомнения? В жизни отца Артура присутствовал темный, неясный источник страха, который позднее толкнул его с крыши одного из складов собственного торгового дома в Гамбурге. Здесь, в Лондоне, отчетливо проявилась природа этого страха: это была ревность.

Очевидно Генриху Флорису Шопенгауэру нелегко было смириться с тем, что общительность и магнетическое обаяние его жены как будто отнимают от него жизнь, центром которой он привык считать себя.

Артур Шопенгауэр, способный понять чувства своего отца, но не пытавшийся понять свою мать, много позже, вспоминая о смерти отца, намекает, что ревность и опасения отца были отнюдь не беспочвенными: «Поскольку мой больной отец был прикован к своему инвалидному креслу, он был бы всеми покинут, если бы о нем не заботился

старый слуга. Моя госпожа мать собирала общество, в то время как он томился в одиночестве, и развлекалась, в то время как он тяжело страдал»¹⁰.

Иоганна в своих мемуарах упорно отрицает предположение о том, что ее муж мучил ее своей ревностью, и подчеркивает, что она не давала ему для этого повода. Тем не менее в ее автобиографии встречаются странные намеки: «Мой муж никогда не стал бы отравлять мне жизнь, открыто проявляя ревность по ничтожным поводам... Он никогда не вспоминал о большой разнице в возрасте между нами, однако, когда он видел меня радостно порхающей среди моих сверстников, я видела, что эта мысль не дает ему покоя. Читая французские романы, которые давал мне он сам, я поняла, что за четыре года, проведенные моим мужем во Франции, он, по всей видимости, пережил нечто такое, что вряд ли могло возвысить в его глазах женский пол. Я чувствовала, хотя и не могла четко выразить словами, что наше с ним нынешнее и будущее счастье зависит лишь от того, насколько он и впредь будет доволен мною... И если порой еле заметное чувство недовольства или уныния проникали в мое сердце, мне достаточно было взглянуть на ту чудесную обстановку, которая меня окружала, как оно сразу же исчезало»¹¹.

Однако, наслаждаясь этой «чудесной обстановкой» (в поместье Олива под Данцигом), Иоганна Шопенгауэр вынуждена была себя во многом ограничивать, чтобы не давать своему супругу поводов для недоверия: «В отсутствие своего мужа я никогда не наносила визиты соседям; предоставленным в мое распоряжение экипажем я пользовалась лишь для коротких прогулок, с которых возвращалась, нигде не задерживаясь, а для более продолжительных пеших прогулок за пределами моего большого сада я выбирала тропинки и луга вдали от проезжей дороги; словно какой-то внутренний голос направлял мое поведение для моего же блага, и я была готова слушаться его всю жизнь, потому что в тех редких случаях, когда я ему противилась, мне всегда приходилось горько об этом сожалеть»¹².

Все это указывает на очень неустойчивое, поддерживаемое ценой невероятных усилий равновесие между супругами. Во всяком случае, о любви здесь не может быть и речи. Иоганна открыто признает это в своих воспоминаниях: «Я совершенно не притворялась страстно влюбленной, равно как и он не требовал этого от меня»¹³.

Почему же восемнадцатилетняя Иоганна Трозинер сразу же дала согласие на это неожиданное предложение, не дожидаясь даже, как она с гордостью замечает, пока пройдет время, предоставленное ей на обдумывание?

Как пишет сама Иоганна, после того как «нежная гвоздика первой любви» была растоптана судьбой, все ее существо было устремлено к самоотречению. «Мне казалось, что жизнь закончилась, — это безумие, которому в ранней юности так легко и охотно предаются после первых болезненных переживаний».

Здесь Иоганна лишь намекает на ту историю, которая в молодые годы разыгрывалась у нее в душе и которую гораздо позднее она полностью расскажет в своих романах. Эти романы заслужили похвалу самого Гёте, однако менее доброжелательные современники отзывались о произведениях Иоганны Шопенгауэр как о «блеклых, безликих романах о самоотречении».

Героини этих романов — женщины, которые в юности пережили страстную, но несчастную любовь, а затем под влиянием голоса разума или в результате коварных интриг, сохранив образ навсегда потерянного возлюбленного в сердце, вступают в брак с другим. Мужьям в этих историях, как правило, отводится не самая привлекательная роль. Иногда они представлены как самые настоящие мракобесы. Героини же свято хранят в памяти дорогой образ первой любви: они либо вовсе не рожают детей недостойным супругам, ставшим такими лишь благодаря принципу реальности (как, например, в романе «Габриэла»), либо, если ребенок все же рождается, то он становится воплощением воображаемой супружеской неверности, подобно тому, как это описано в «Избирательном сродстве» Гёте. Впрочем, сама Иоганна Шопенгауэр в последующие годы жизни, к счастью, не была так склонна к самоотречению, как героини ее романов.

Понимание того, в чем она никогда себе не признавалась применительно к собственной ситуации, она осторожно перенесла на других женщин своего круга: «Внешний блеск, чины и титулы имеют непреодолимую власть над юным, изнеженным, доверчивым девичьим сердцем; они заманивают неопытную девушку в сети брачного союза, и до сих пор заключается множество подобных браков; это ошибка, за которую они вынуждены расплачиваться всю свою жизнь, и этой расплаты даже сегодня мало кому удастся избежать»¹⁴.

Пожалуй, и для самой Иоганны брак с Генрихом Флорисом Шопенгауэром казался привлекательным по тем же причинам. Однако сама она в этой связи говорит только о своих родителях: «Мои родители, да и вся моя родня, скорее всего, видели в моем союзе с таким важным человеком, каким в нашем городе был Генрих Флорис Шопенгауэр, большую удачу»¹⁵.

Но для самой Иоганны этот брак стал «большой удачей» лишь после смерти супруга. Унаследованное состояние позволило ей вести в Веймаре независимую жизнь, которая пробудила в ней все дремавшие прежде таланты. Но пока мы все еще в Лондоне, в ожидании рождения Артура.

В конце ноября 1787 года Шопенгауэры отправляются в путь. Генрих Флорис, стараясь облегчить тяготы дороги, на которые он обрек свою жену, и словно пытаясь заглушить угрызения совести, проявляет трогательную заботу об Иоганне. Например, в Дувре он настаивает на том, чтобы его беременную супругу подняли на корабль прямо в кресле. Это происходит ночью. Матросы приносят дополнительные фонари. Чтобы проверить надежность поддерживающего троса, матросы, получившие от Генриха Флориса щедрые чаевые, сначала поднимают на корабль его самого. Эта сцена вызывает у Иоганны лишь насмешки.

А если вспомнить о трудностях и опасностях, подстерегавших их экипаж на размытых, каменистых дорогах Германии той поздней осенью, то такая забота при вхождении на корабль кажется просто глупой. Карета застревает в грязи, а однажды даже переворачивается. Нет никакой возможности защититься от ветра, дождя и холода. Иногда приходится ночевать в ночлежных домах или в лачугах вестфальских крестьян. На Иоганну порой нападает озноб, она едва не теряет сознание. Артур в ее утробе получает изрядную встряску — еще до того, как появляется на свет. Можно себе представить, какую обиду на трусливое и вместе с тем властное упрямство своего мужа приходится проглотить Иоганне, которая так не хотела уезжать от своих лондонских друзей. Поспешное возвращение в Данциг становится тяжелым бременем для этого брака. Артур рождается не под счастливой звездой. Это происходит 22-го февраля 1788 года, через девять недель после прибытия Шопенгауэров в Данциг.

«Как и все молодые матери, — пишет Иоганна, — я играла со своей новой куклой».

Ребенка Иоганна воспринимает как игрушку, потому что теперь ей приходится бороться со скукой и апатией, которые постепенно овладевают ею. Генрих Флорис на лето отправляет жену с ребенком в загородное поместье Оливу. Там, в идиллической обстановке усадьбы — в своих воспоминаниях Иоганна описывает «великолепный террасный сад, полный цветов и фруктов, фонтан, большой пруд с ярко раскрашенной гондолой» — она наедине с ребенком проводит неделю за неделей. Иногда по выходным Генрих Флорис привозит гостей. Но на следующий день в доме снова царит тишина, невыносимая для Иоганны.

Пастор англиканской общины доктор Джеймсон, который был ее наставником в годы девичества и с которым она могла видеться в Оливе в течение недели, тоже исчез из ее жизни. В 1789 году Джеймсон возвратился на родину в Шотландию. Вот что Иоганна пишет об этом: «Джеймсон не мог равнодушно смотреть, как постепенно приходит в упадок то место, которое он знал в пору процветания; у него было такое чувство, будто он стоит у постели мучительно умирающего больного».

Экономический упадок Данцига, зажатого Пруссией в тиски, побуждает некоторые богатые семьи, с которыми поддерживали знакомство Шопенгауэры, покинуть город. После их ухода «в круговороте жизни появлялись пустоты».

Иоганна чувствует себя вовлеченной в «иллюзорную жизнь», «которая скрывает от поверхностно скользящего взгляда распространяющуюся изнутри порчу».

Раз в год, обычно это бывает в мае, Иоганне позволено вместе с ребенком навещать своих родителей в их загородном поместье Штуттгофе. По-крестьянски деятельная жизнь родителей радовала ее. Но и здесь несмотря на их созидательное усердие нельзя было не заметить следов упадка. Ведь ее отец, Кристиан Генрих Трозинер, был вынужден поселиться в поместье: выступление за присоединение к Пруссии погубило его политическую карьеру и пагубно отразилось на его коммерческой деятельности.

Лишь в созерцании изменчивой морской бездны недалеко от Оливы Иоганна находит утешение: «При вечернем и утреннем свете,

взволнованное штормом до самых глубин, сверкающее в лучах солнца или... сумрачное от внезапно опустившейся тени — в разное время дня и ночи вечно меняющееся море разыгрывало передо мной спектакль, который никогда не мог мне наскучить!»¹⁶.

Далекая насыщенная жизнь манит Иоганну, и она чувствует себя запертой, прикованной к ребенку: интерес к новой игрушке ослабевает, и она уже не в состоянии возместить потери, связанные с добровольным отречением от жизни. Находясь среди этих людей — отца, который приезжал лишь на выходные, и матери, тяготившейся такой жизнью, которая не позволяла ей отлучиться от ребенка, — в душе Артура формируется тот первый, самый важный опыт, из которого впоследствии вырастет его философия.

В двадцать лет Артур напишет в своем дневнике: «В глубине души человек верит в то, что, помимо него самого, существует нечто, сознающее его жизнь так же, как ее сознает он сам. Живое представление о противоположном, наряду с представлением о бесконечном — что за ужасная мысль!»¹⁷. Именно эту мысль Шопенгауэр научится доводить до конца, потому что уже в раннем детстве ему пришлось откatzаться от этой веры.

Шопенгауэр никогда не испытывал чувства спокойствия и радости, которое рождается в детях с появлением первичного доверия. Тем не менее по характеру он не был запуганным, неуверенным в себе, забитым человеком. Как раз наоборот: он был сыном уважаемого всеми купца, которого отличали развитое чувство собственного достоинства, способность адекватно оценивать реальность и открытость миру. Благочестие отца Шопенгауэра тоже носило на себе отпечаток гордости, но не ханжества: бог благоволит успешным людям. С приступами депрессии отец боролся, проявляя твердость характера. Этой твердости он учит и сына. Он также учит его мужественно решать жизненные задачи. «Прямая осанка необходима как за письменным столом, так и в жизни, — писал отец в одном из последних писем к сыну 23-го октября 1804 года, — ибо когда на торжественном обеде замечают ссутулившегося человека, его принимают за переодетого сапожника или портного»¹⁸.

У своего отца Артур наследует мужество, гордость, трезвый взгляд на мир, а также холодное, четкое самосознание.

Это развитое чувство самости у Артура так и не было согрето материнской любовью. Для Иоганны сын стал живым воплощением ее отречения от собственной жизни. А она хотела ее вернуть. О том, что она лишена этой жизни, ей ежедневно напоминали ее материнские обязанности. С рождением Артура ловушка захлопнулась.

Кто был лишен изначальной материнской любви, очень часто оказывается неспособен любить изначальное, любить собственное проявление жизни. Тот, кто был с детства лишен положительного отношения к жизни, но при этом обладал обостренным самосознанием, как это случилось у Артура, во взрослом возрасте склонен смотреть на все живое тем отчужденным взглядом, из которого рождается философия, удивляясь тому, что жизнь вообще существует. Лишь тот, кто не ощущает безусловного, основанного на симпатии единства со всем сущим, может считать чужим то, что принадлежит ему по сути: тело, дыхание, волю. Своеобразное помрачение сознания заставляет Артура удивляться и одновременно ужасаться воле к жизни, от которой мы не можем освободиться, поскольку целиком и полностью состоим из ее материи. Однако удивление не обязательно сопровождается ужасом. Артур испытывает этот ужас потому, что с самых первых дней жизни его психика убеждает его в том, что он оказывается неспособным воспринимать теплоту жизни. Он переживает жизнь по-другому, а именно — как ледяной поток, проходящий сквозь него и подхватывающий его в свою стремнину. Самое близкое к нему — пульсирующая реальность собственного тела — оказывается в то же время самым далеким и самым чужим, причем настолько далеким и чужим, что оно становится для него важнейшей философской тайной. Эту телесную реальность, которую он называет «волей», Шопенгауэр положит в основу своей философии. Впоследствии, опираясь на странные для него самого проявления собственной жизни, он будет пытаться разгадать тайну того, что Кант в своей философии отодвинул в недосягаемую даль: речь идет о загадочной «вещи в себе» — о мире как он есть, независимо от того, как мы его себе представляем. Самое далекое Шопенгауэр делает самым близким. «Вещь в себе» — это мы сами в нашей переживаемой изнутри телесности. «Вещь в себе» — это воля, которая живет еще до того, как она начинает себя осознавать. Мир — это вселенная воли, и собственная воля каждого живого

существа (Eigenwille) — это пульсирующее сердце этой вселенной. Мы изначально являемся тем, чем является мир в целом. Но мир в целом для Шопенгауэра — это необузданность, борьба, волнение. А самое главное, в этом мире нет смысла, нет цели или намерения. Так Шопенгауэр воспринимает жизнь.

Артур, появившийся на свет незапланированно, по крайней мере, со стороны матери, с первых дней столкнулся с миром, в основе которого, как казалось, не было никакой «высшей цели», никакого «высшего замысла» и в котором все приводилось в движение неким смутным побуждением, находившемся в центре этого мира.

Гуляя с матерью по Данцигу, маленький Артур уже с другой, топографической точки зрения мог наблюдать, насколько витальный центр мира (а для ребенка Данциг и был миром) напоминает таинственное и опасное сердце тьмы.

В то время в центре города, недалеко от дома Шопенгауэров, посреди реки Мотлавы был расположен так называемый Остров складов. Здесь хранилось все богатство торгового города: зерно, меха, ткани, пряности. Здесь изо дня в день создавалось то, за счет чего жил город. Здесь было рабочее сердце города. С наступлением темноты ворота острова закрывались. Того, кто в ночное время проникал на остров, разрывали легавые собаки, которых на ночь выпускали из клеток.

Тогда же, в этой зловещей обстановке юный Артур впервые узнает о магической силе музыки, способной противостоять бездне. Мать рассказала ему, как однажды один известный виолончелист, будучи навеселе, задумал померяться силами с ночными чудовищами. Едва он прошел через складские ворота, как на него набросилась свора собак. От страха он вжался в стену и провел смычком по струнам виолончели. Собаки замерли, и когда музыкант, осмелев, начал играть свои сарабанды, полонезы и менуэты, кровожадные псы мирно улеглись вокруг него и начали внимать музыке. Позднее Шопенгауэр в своей метафизике будет утверждать, что музыка выражает мучительное и опасное беспокойство живых существ, но вместе с тем в состоянии умирить это беспокойство.

Возможно, именно на Острове складов в Данциге Артур впервые наблюдал за тем, как разыгрывается таинственная драма между волей к жизни и музыкой.

ГЛАВА ВТОРАЯ

*Гамбург. — Первый урок в учебнике жизни: Гавр. —
Дружба с Антимом. — Артур обучается коммерции*

То, чего уже давно боялся Генрих Флорис Шопенгауэр и из-за чего он проявлял интерес к Англии как к возможному месту жительства, произошло весной 1793 года: Пруссия и Россия договорились между собой о дальнейшем захвате польских территорий*. При этом Данциг и Торн**, до сих пор имевшие статус вольных городов и формально находившиеся под защитой Польши, отошли прусскому королю. Генералу Раумеру — тому самому, чья попытка оказать любезность Генриху Флорису Шопенгауэру была им решительно отклонена — поручено исполнить приказ о захвате Данцига и ликвидировать формировавшиеся на протяжении долгих веков городские вольности. Семья Шопенгауэров не дожидается вступления прусских войск. Как только 11 марта 1793 года городской совет и горожане принимают единодушное решение признать суверенитет прусского короля, семья покидает город. Это больше похоже на бегство, чем на переезд. Генриху Флорису Шопенгауэру было чего бояться, поскольку оскорбление прусского генерала еще не было забыто.

Вместе с Шопенгауэрами Данциг покидает еще несколько семей из числа городской элиты, которые также выступали против подчинения Пруссии. Между тем представители среднего сословия думают иначе: им вхождение в Пруссию сулит экономическое процветание. Среди низших слоев — подмастерьев, поденных рабочих, лодочников — вспыхивает бунт. Солдаты разоружают офицеров, готовых сдать город врагу, и направляют пушки на приближающиеся прусские войска. Они не без основания опасаются, что после сдачи города им

* Речь идет о Втором разделе Речи Посполитой.

** Современный польский город Торунь.

не удастся избежать призыва в прусскую армию, которая в то время воевала против революционной Франции. Волнения и бои продолжаются вплоть до апреля 1793 года. В результате обстрелов и пожаров разрушены некоторые дома. Умирают люди. Бесчинствуют мародеры. Но семья Шопенгауэра в безопасности — они уже успели перебраться в Гамбург.

Мы не знаем, почему отец Артура в конце концов передумал и не повез жену и сына в Англию. Но почему он решил поселиться именно в Гамбурге?

Поскольку Генрих Флорис Шопенгауэр занимался морской торговлей, его новым местом жительства мог быть только портовый город. С Гамбургом его связывали давние деловые связи. Кроме того, этот могущественный ганзейский город, как тогда казалось, был в состоянии дать отпор Пруссии и защитить свою независимость. Генриху Флорису Шопенгауэру было суждено умереть до того, как Гамбург утратил свои республиканские вольности, правда, уступив их не Пруссии, а наполеоновской Франции.

Когда весной 1793 Шопенгауэры прибыли в Гамбург, город переживал период небывалого экономического подъема. На протяжении всего XVIII века Гамбург был важным перевалочным пунктом для французских и голландских колониальных товаров, а также для изделий английской промышленности. В торговле с Англией Гамбург постепенно вытеснил всех своих европейских конкурентов, после того как в 1663 году английский король предоставил ганзейскому городу одну важную привилегию: гамбургские корабли имели право заходить в английские порты. Через Гамбург осуществлялся экспорт товаров, производимых в материковой части Центральной Европы: зерно из Мекленбурга, южных регионов России и Польши, судостроительный материал из Саксонского леса, русская селитра, промышленные товары местного производства: стеклокерамика, ткани грубой выделки, изделия из дерева. Важную роль играла также посредническая торговля смолой, юфтью, мехами и рыбьим жиром из северных стран. Из Нидерландов, Франции и Англии в Гамбург привозили пряности, чай, табак, текстиль, драгоценные металлы. Все эти товары хранились на складах, которые по площади были самыми большими во всей материковой Европе. С 1788 по 1799 ко-

личество кораблей, приписанных к гамбургскому порту, удвоилось. В 1795 году через Гамбург прошло более двух тысяч судов. Для Европы это был рекордный показатель.

В 1798 году в докладной записке для Наполеона аббат Сийес назвал Гамбург «важнейшей частью земного шара»¹. Разумеется, он немного преувеличивал, но жители Гамбурга охотно слушали подобные отзывы и не скупилась на похвалу в адрес родного города: «Флаг Гамбурга развевался в Красном море, на Ганге и в Китае, он развевался у побережья Мексики и Перу, в Северной Америке, в голландских и французских владениях в Ост- и Вест-Индии. К нему с почтением относились во всех частях света. Чужие народы не завидовали нам из-за того, что наши корабли везли к нашим берегам сокровища из обеих Индий, понимая, что это преумножает и их выгоду»². Так в 1806 году купец Иоганн Е. Ф. Вестфален описывал стремительное развитие торговли в последние десятилетия XVIII века. В его словах слышится легкая грусть, потому что к 1806 году, к моменту континентальной блокады, период благоденствия закончился. Но пока Наполеон не присоединил Гамбург к своим владениям, город только выигрывал от войн и территориального переустройства в революционной Франции. Завоевание Наполеоном Голландии в 1795 году повлекло за собой настоящий исход французских и голландских фирм в Гамбург. Нестабильное военное положение перекрыло движение по Рейну, и все перевозки из Западной Германии и Швейцарии осуществлялись вниз по Эльбе. Ввоз американских товаров на европейский континент, а также торговля между Голландией и Ост-Индией и Левантом переместились из Амстердама и Антверпена в Гамбург.

Одновременно с развитием торговли и мореплавания увеличился также денежный оборот. В Гамбурге сформировался важнейший финансовый рынок европейского континента. В городе процветали ремесла. Число жителей резко возросло и к рубежу веков достигало почти 130 тысяч.

Генрих Флорис Шопенгауэр, который, бежав из Данцига, потерял десятую часть своего состояния, в Гамбурге быстро встал на ноги. Ему помогла его давняя специализация на торговле с Англией и Францией, которая здесь шла особенно оживленно.

Сначала семья Шопенгауэров поселилась на квартире по адресу Альтштеттер Нойен Вег, 76. Когда же под влиянием общего экономического подъема дела торгового дома Шопенгауэра тоже пошли в гору, в 1796 году, перед Пасхой, семья переехала в гораздо более представительный дом по адресу Нойен Вандрам, 92. В этом квартале располагались знаменитые торговые дома Йениша, Годфруа, Вестфалена, Зивекинга. По обычаю того времени, торговый дом Шопенгауэров объединял в себе торговые и жилые помещения. В многочисленных постройках располагались конторы и складские помещения с подвалами. Задний двор выходил к каналу: там могли швартоваться грузовые баржи. Просторный внутренний двор, выложенный мраморными плитами, обрамляла деревянная резная галерея. В здании, выходившем на улицу, находились жилые помещения (десять комнат), четыре кабинета, четыре кладовых и зал с дорогой лепниной, изящными деревянными панелями и искусно выделанными оконными стеклами. В этом зале могли поместиться более ста человек, и здесь Шопенгауэры устраивали светские вечера, на которых, если верить сестре Артура Адели, собирались и представители «гораздо более высоких сословий»³.

Владея таким роскошным домом, Шопенгауэры, безусловно, принадлежали к городской элите. Однако маленький Артур не чувствовал, что эти нарядные, просторные помещения — его дом. Во взрослом возрасте он также не испытывал ностальгии по гамбургской резиденции.

Не только торговые интересы, но и характерные для буржуазной аристократии республиканские взгляды Шопенгауэра пришлось в Гамбурге ко двору. После общественных беспорядков, напоминавших гражданскую войну, в 1712 году в Гамбурге была принята новая конституция, гарантировавшая сбалансированность властных отношений между городскими патрициями и представители среднего сословия. Исполнительная и законодательная власти были разделены между городским советом (ратсгерами) и конвентом, члены которого выбирались из числа состоятельных горожан. Разумеется, для того чтобы влиять на политическую жизнь города, нужно было иметь определенное состояние. Однако постепенно имущественный ценз был существенно снижен. Гораздо важнее было то, что конституция,

составленная в духе английского Habeas corpus*, гарантировала жителям Гамбурга гражданские свободы. И они гордились таким политическим устройством: «Власть конституции не является ни целиком аристократической, ни целиком демократической, ни целиком представительской, но объединяет в себе все три, — писал в 1800 году современник, — неутомонный прежде фракционный дух полностью усмирён конституцией, и вместо него теперь царят покой, стабильность и свобода — в той мере, в какой их нет, пожалуй, ни в одном другом государстве»⁴.

«Покоя, стабильности и свободы» искал и Генрих Флорис Шопенгауэр. Он обрел все это в Гамбурге. Особенно он дорожил «свободой» от Пруссии. И поначалу Гамбург действительно пользовался полной свободой. Конечно, Фридрих Великий положил глаз на процветающую торговую метрополию, однако Англия, Франция и Нидерланды, будучи заинтересованы в свободной беспошлинной торговле, поддерживали стремление города к независимости. Поэтому Пруссии в вопросах торговли пришлось довольствоваться лишь рекомендациями бывалых гамбургских купцов. Впрочем, эти рекомендации шли вразрез с политикой меркантилизма, проводимой Пруссией. «Основной принцип — это свобода», — такова была резолюция торговой депутации из Гамбурга, на что Берлин ответил, что рекомендация написана с умом, но не может быть применена на практике.

Французская революция, о начале которой Генрих Флорис Шопенгауэр с радостью спешил сообщить своей жене, ради чего он пока еще из Данцига отправился в Оливу, встретила восторженный отклик и в Гамбурге. К числу ее сторонников принадлежал даже Георг Генрих Зивекинг — самый влиятельный член городского совета и, как его называли, «гамбургский Ротшильд». Некоторым его согражданам его энтузиазм сначала показался непатриотичным. В ответ Зивекинг сочинил памфлет, озаглавленный «К моим согражданам». В саду загородной резиденции Зивекинга Клопшток впервые прочитал перед гостями свои оды, посвященные французской революции. «Гамбург-

* *Habeas corpus* — законодательный акт, принятый парламентом Англии в 1679 году, составная часть конституции Великобритании. Этот акт устанавливает правила задержания и привлечения к суду подозреваемого в преступлении и позволяет суду и гражданам контролировать законность арестов и судебных процессов.

ский корреспондент» и «Гамбургская новая газета» — лучшие немецкие газеты того времени — приобрели широкую популярность благодаря подробным репортажам из Парижа. Впрочем, прославляя французскую революцию, жители Гамбурга восхищались прежде всего самими собой. В 1790 году они объединили празднование Дня взятия Бастилии с юбилеем торговой депутации и распевали: «О, трижды славен город наш / за то, что щедро даровал он мир нам и свободу!»⁵. Когда французская революция вступила в фазу якобинской диктатуры, это отпугнуло и Гамбург, хотя деловые связи, разумеется, сохранились. Верные ганзейским традициям, жители Гамбурга были выше революционного разгула — этой детской болезни, сопровождающей борьбу за свободу. «Гамбург не может похвастаться своим Habeas corpus, а в залах, где собираются наши законодатели, не красуется памятная доска с правами человека; но зато у нас нет и чрезвычайного положения, когда акт о правах отменяется, а напоминающая о них доска прячется подальше от людских глаз»⁶, — пишет «Гамбургский корреспондент». А вот что сообщает в своем письме один из ее читателей: «Разве не прекрасно, что мы приблизились к идеальному политическому устройству, не потеряв голову от своих успехов? Что у нас есть свобода и равенство, но нет Робеспьера и санкюлотов? Что мы почитаем старый, мирный порядок, когда другие оскверняют разумные нововведения ужасами революции?.. В самом деле, странно, но то, что во Франции сегодня считается новым и парадоксальным, у нас уже стало привычной политической ортодоксией»⁷.

Однако гамбургская «ортодоксия» ни с кем не хочет портить отношения, и в данном случае тоже предпочитает перестраховаться. Торговля с революционной Францией процветает, а школьники учат наизусть революционные оды Клопштока, но в то же время Гамбург дает убежище дворянской эмиграции и ее пестрой свите.

До сих пор в Гамбурге безраздельно царила англомания, теперь же гамбуржцы, очарованные элегантною и изяществом французских беженцев, становятся франкофилами. Иоганна Шопенгауэр, симпатизируя французской революции, в то же время гордится тем, что на ее светских вечерах появляются также изысканные гости из числа французских эмигрантов, например, барон Сталь фон Гольштейн, муж знаменитой мадам де Сталь.

Французские эмигранты и сопровождавшая их прислуга расширяли чопорную мораль гамбургской буржуазии. В Гамбурге стали больше танцевать, играть и пить. «Древнейшее ремесло» — проституция — также переживает период подъема, а по Гамбургу ходят слухи о «французской болезни» (сифилисе), о которой говорят даже с церковной кафедры в Михеазлискирхе.

Беглый французский полковник, более искусный в приготовлении пищи, нежели в военном деле, открыл недалеко от устья Эльбы загородный ресторан, который в скором времени стал излюбленным местом встречи «золотой молодежи». По словам современника, «причина успеха, которым это заведение пользовалось у самой благой публики, заключалась, несомненно, в тех изысканных лакомствах, которые предлагали нашим немецким гурманам французские повара, делавшие все возможное, дабы усладить их чрево». В ганзейском городе появились также французские кофейни. В 1794 году открылся французский театр. Гамбургцы познакомились с музыкальным театром — ревью и водевилями, а французские актрисы быстро покорили мужскую часть публики. Звездой сцены в то время была мадам Шевалье. Невестка Германа Реймаруса, автора «Вольфенбютельских фрагментов», с некоторым злорадством замечает: «Мадам Шевалье вскружила головы нашим молодым людям и выбрала для этого тот самый момент, когда некоторым коммерсантам не терпелось промотать свои денежки»⁸. Артур, которому на тот момент было всего двенадцать лет, еще не мог попасть под чары мадам Шевалье, но его мать гордилась тем, что среди ее гостей был и этот светский ангел из Парижа. Однако вскоре финансовые средства французских эмигрантов истощились, и некоторым из них пришлось сменить свое амплуа: они стали учителями танцев, фехтования или французского языка. Именно в таком качестве они появились в жизни Артура.

Однако привнесенные французами легкость и изящество остались лишь недолгой интермедией в жизни Гамбурга. Это с сожалением отмечал и Гейне, приехавший в ганзейский город через десять лет после Артура Шопенгауэра. Очень скоро, а по мнению Гейне, даже слишком скоро город вернулся к закостенелой буржуазной морали. В «Мемуарах господина фон Шнабелевонски» Гейне пишет: «Небо было пронзительно голубое и стремительно темнело. Было воскресенье,

пять часов, время всеобщей кормежки; катились экипажи. Мужчины и дамы высаживались с замороженной улыбкой на голодных устах»⁹. Слишком поспешно купеческий дух гамбургцев отбросил свое элегантное облачение и снова предстал в своем первоизданном виде. «И когда я смотрел на проходящих мимо людей, — пишет далее Гейне, — мне казалось, что сами люди — не люди вовсе, а числа, арабские цифры; вот прошла кривоногая двойка рядом с роковой тройкой — своей беременной, пышногрудой госпожой супругой; следом на костылях ковыляет четверка...»¹⁰. В городе снова воцарился дух расчета, рационального сопоставления прибылей и затрат — тот самый дух, благодаря которому Гамбург достиг величия в области торговли, при этом совершенно не заявив о себе в области культуры. Впоследствии, рассказывая о своих веймарских знакомых и их полушутливых артистических затеях, Иоганна Шопенгауэр будет с недоумением вспоминать свою жизнь в Гамбурге: «Если бы такой сенатор или бургомистр увидел, как мы с Майером склеиваем бумажные обрезки, а вокруг нас стоят друзья, в том числе и Гёте, и наперебой дают нам советы, он бы проникся к нам, бедным малым детям, подлинно христианским сочувствием»¹¹.

В полном соответствии с духом города главным учреждением культуры считалось Гамбургское общество содействия мануфактурам, искусствам и полезным ремеслам. В это объединение входили все те, кто имел хоть какие-то амбиции и определенный доход. Если же в Общество проникал кто-то «недостойный», это сразу становилось темой для городских сплетен, причем настолько важной, что когда Шопенгауэр во время своего путешествия по Европе находился на юге Франции, его одноклассник спешил сообщить ему об одном из таких случаев. «Искусства», включенные в программу этого общества, одним из учредителей которого был друг Лессинга Реймарус, тоже были подчинены идее практичности. Хотя Общество давало стипендии немущим художникам, помогало театрам и устраивало концерты, однако в основном оно финансировало проекты по повышению урожая кормовых культур, проводило конкурсы среди садоводов и поддерживало исследования на тему «изведения столь губительного для судов корабельного червя». Была построена купальня, открыты публичная библиотека, курсы обучения плаванию и организованы консультации

для беременных. Это был целый спектр рационализаторских программ, которые своим крайне деловым подходом к реальности неизбежно должны были посрамить изящные искусства.

И уже тогда начали раздаваться недовольные голоса. В «Картине нравов города Гамбурга», написанной в 1811 году известным в городе теологом и педагогом Иоганном Антоном Фаренкрюгером, мы читаем: «На знание, науки и искусства смотрели свысока, если они не заявляли о себе во всеуслышание и не хотели служить заурядности. Радости ученого от науки как таковой, независимо от проистекающей из нее чистой выгоды, гамбуржец понять не в состоянии. Упражнения ума исключительно ради расширения духовного горизонта и упорядочивания общих идей не могут заслужить его одобрения. Таковое заслуживают лишь те усилия, которые приносят пользу ему, его родному городу, производству и торговле... Ценность людей и вещей определяет купец. Он и есть настоящий гамбуржец»¹². В Гамбурге высокое искусство практичности обладало сокрушительной силой и не останавливалось ни перед чем. Старые здания, обладавшие несомненной художественной ценностью, безжалостно сносились. Восстановление старого собора стоило слишком дорого, и в 1805 году его разрушили. Та же участь постигла средневековые монастырские постройки. Были уничтожены красивейшие городские ворота и укрепления. Навсегда исчезли церковь Марии Магдалины и Английский дом с его знаменитым ренессансным фасадом. Духу практичности не могла противостоять и картинная галерея при ратуше. Ее экспонаты, среди которых были полотна Рубенса и Рембрандта, были распроданы за бесценок.

За поколение до того как семья Шопенгауэра поселилась в Гамбурге, Лессинг решил именно в этом городе — вот уж, как говорится, бес попутал — основать принципиально новый театр. В 1766 году горстка купцов — преимущественно спекулянтов и неудачников — решила совместно финансировать антрепризу, которой было дано гордое название «Немецкий национальный театр». Они предложили Лессингу жалование — 800 талеров в год, и он прибыл в Гамбург, где ему предстояло исполнять обязанности драматурга, рецензента, автора и режиссера. Театральная газета — самый благородный его проект — впоследствии превратилась в знаменитый театроведческий

журнал «Гамбургская драматургия». Как гласил анонс, он должен был «вести учет всех исполняемых пьес и сопровождать каждый шаг, совершаемый искусством в лице поэта и актера». Сначала этому сопровождению воспротивились актеры. Потом возмутилась и публика, не желавшая слушать поучения самонадеянного берлинца, свалившегося на них как снег на голову. Как-никак, Лессинг задумал тягаться одновременно и с галеркой, и с партером. «Впрочем, зритель с галерки — большой любитель неистовства и шума, так что хорошие легкие он спешит наградить громкими аплодисментами, — писал Лессинг, — Вкусы немецкой публики в партере пока не сильно отличаются от галерки...»¹³. Очень скоро Лессинг был вынужден уступить неговорчивым зрителям. Он ограничился анализом театральных пьес и написанием статей, прославляющих гений Шекспира... Однако репертуар театра определялся вкусами гамбургской публики. Но несмотря на это уже через год театральное предприятие Лессинга обанкротилось — к радости буржуазно-лютеранской правящей верхушки, чье отношение к театру один из современников описывает следующим образом: «Если труппа комедиантов может предъявить хорошие рекомендации, то сенат, конечно, разрешит ей выступить, но я уверен в том, что и строгое духовенство, и благоразумные городские власти испытывают огромное облегчение, когда комедианты покидают город...»

И через два года после воодушевляющего начала Лессинг покинул город. «Я оставляю этот плуг так же охотно, как я за него брался, — писал он, с горечью оглядываясь назад, — чарующая мечта основать в Гамбурге театр исчезла, и насколько я знаю это место, в нем подобная мечта может воплотиться в самую последнюю очередь»¹⁴.

О том, что Гамбург — неподходящее место для мечтаний об искусстве, свидетельствует и судьба Гамбургской оперы, которая, впрочем, стала первым постоянным учреждением такого рода в Германии. Здесь за последним пультом второй скрипки завершал свое ученичество Гендель. Но уже столетия спустя после основания в 1678 году Гамбургская опера переживала состояние упадка. Публика пресытилась итальянскими ариями и требовала родной, местной пищи. Так на музыкальную сцену пришел нижненемецкий диалект. Оперные звезды, приглашенные из Италии за большие деньги,

перевоплотились в горничных, крестьян, купцов с часами на толстых цепочках и пасторов с брыжами вокруг шеи. По свидетельству современника, артисты пели «в шутовской манере о дорогом соседушке, о трех-четырёх хахалях и тому подобной ерунде»¹⁵. Подлинным ценителям оперы пришлось с этим смириться. Как замечает один из них, «восприятию оперы препятствует сама натура горожан, поскольку, если быть кратким, оперы предназначены скорее для князей и королей, чем для дельцов и коммерсантов!»¹⁶

Во времена Шопенгауэра никто не сожалел о пришедшей в упадок опере. Вместо этого публика устремилась в недавно появившиеся в Германии французские музыкальные театры. В драматическом театре успехом пользовался драматург, режиссер и одновременно актер Фридрих Людвиг Шрёдер: в отличие от Лессинга, он умел служить одновременно публике и искусству. Гёте увековечил этого виртуоза компромисса в образе театрального директора Зерло в своем романе «Годы учения Вильгельма Мейстера».

Всему необузданному, яркому, эксцентричному в Гамбурге приходится нелегко. Это на собственном опыте переживают юные гении «бури и натиска», а через несколько поколений — молодые романтики. В Гамбурге всеобщей любовью пользовались поэты другого толка. Например, Бартольд Генрих Брокес — юрист, член городского совета, коммерсант и поэт! Для гамбургцев он был воплощением здорового духа их родного города. В его творчестве трезвая удовлетворенность жизнью приобретала поэтический блеск, и никто не мог соперничать с ним в умении облекать скупую расчетливость в галантную поэтическую форму. Стихотворения, вошедшие в его многотомный сборник под названием «Земное услаждение в Боге», представляют собой единую хвалу миру, устроенному богом «на пользу и благо» человека. Это превозношение природной радости и коммерческих успехов должно было прийти по душе жителям Гамбурга. Своей жизнью Брокес доказывал, что можно быть поэтом и в то же время оставаться гамбургцем. Как с восхищением замечает его земляк, «написание духовных стихотворений стало для него ежевоскресной работой»¹⁷.

И хотя Брокес умер за полстолетия до появления Шопенгауэра в Гамбурге, его дух продолжал жить в поэзии. В гамбургской газете

«Вандсбекский вестник», издававшейся Маттиасом Клаудиусом, он сохранился вплоть до конца XVIII века. Впрочем, в поэзии самого Маттиаса Клаудиуса эта удовлетворенность жизнью, это «земное наслаждение в Боге» имеет более глубокий, более личностный характер, присущий творчеству пиетистских мистиков. Эта особенность мистицизма впоследствии очень импонировала Шопенгауэру.

Третьей заметной фигурой на гамбургской поэтической сцене был Клопшток. Он поселился в Гамбурге в 1770 году, уже будучи известным поэтом. А поскольку он уже был знаменит, то пользовался популярностью и у жителей Гамбурга. «Где бы он ни появлялся, его везде встречали с восхищением и едва ли не с благоговением»¹⁸, — безо всякой зависти свидетельствует современник Клопштока, известный коммерсант Каспар Фогт. Клопштока почитали, но читали мало. Эмоциональный пафос его произведений был чужд жителям Гамбурга, но когда в 1803 году автор «Мессии» умер, он был погребен с княжескими почестями на кладбище в Оттензене под «липой Клопштока». В последний путь под звон всех городских колоколов его сопровождала многочисленная (около десяти тысяч человек) траурная процессия, в которой можно было видеть сенаторов, ученых, купцов и дипломатов.

Родители Артура Шопенгауэра были знакомы с Клопштоком лично. Произошло ли знакомство на одном из светских вечеров в их собственном доме или же это случилось при каких-то других обстоятельствах, неизвестно. Тому, кто сумел попасть в высшие круги гамбургского общества, сложно было разминуться с этим попыхвающим трубкой пожилым господином в бархатной шапочке: Клопшток служил украшением салонов и передавался их хозяевами из рук в руки. Его можно было встретить у Зивекинга, у Фогта, у Бартеля.

Иоганна Шопенгауэр с головой окунулась в оживленную светскую жизнь Гамбурга. Она не желала ограничиваться ролью приглашенной: в ее честолюбивые замыслы входило превращение собственного дома в центр общественной жизни. Ее автобиография обрывается до начала гамбургского периода, однако сохранившиеся черновики указывают на то, что ее честолюбие было удовлетворено. В списке ее гамбургских знакомых встречаются блистательные имена: Клопшток; Вильгельм Тишбейн — художник, сопровождавший Гёте

в его путешествии по Италии; доктор Реймарус — сын друга Лессинга, автора «Вольфенбюттельских фрагментов»; барон Сталь фон Гольштейн — шведский дипломат, муж мадам де Сталь; мадам Шевалье из французского театра; граф Рейнгард — полиглот, французский дипломат из Швабии; профессор Мейсснер — знаменитый автор многочисленных романов в галантном стиле; каноник Лоренц Мейер — известный в городе меценат и член правления Патриотического общества.

В своем солидном доме на улице Нойен Вандрам Иоганна Шопенгауэр пыталась следовать девизу, который сформулировала супруга «гамбургского Ротшильда» Ханнелоре Зивекинг: «И все же нет ничего выше единения одинаково чувствующих людей, которые вместе радуются жизни и надеждам образом ею наслаждаются»¹⁹.

Маленький Артур никак не участвует в этом празднике жизни. В его воспоминаниях годы, проведенные в Гамбурге, связаны почти исключительно с чувством заброшенности и страха. В доме, всегда открытом для нескончаемого потока гостей, мальчик, находившийся под присмотром нянек и служанок, чувствовал себя одиноким: «Однажды, когда мне было всего шесть лет, родители, вернувшись с прогулки, нашли меня в состоянии полного отчаяния из-за того, что я вдруг вообразил себе, что они покинули меня навсегда»²². В то время в буржуазной среде отец начинал общаться с сыном лишь тогда, когда тот «входил в разум», что, по представлениям того времени, происходило примерно в восемь лет. Именно с этого возраста дети начинали существовать для своих отцов. В это время прежде невидимый бог выходил из-за кулис и произносил слова, раз и навсегда определявшие судьбу детей. Слова, произнесенные Генрихом Флорисом Шопенгауэром, были исполнены решимости. В автобиографии, написанной для Берлинского университета, Артур Шопенгауэр сообщает: «Относительно меня он (отец — Р. С.) решил, что я должен стать успешным коммерсантом и в то же время светским человеком с изящными манерами»²³.

Летом 1797 года, после рождения Адели, отец решает, что для Артура настало время для знакомства с миром и приобретения первого опыта в коммерции. Вместе с сыном он отправляется через Париж в Гавр, где оставляет Артура на попечение своего компаньона Гре-

гуара де Блезимара. В этом доме Артур должен был учиться французскому языку, осваивать светские манеры и, как любил говорить его отец, «читать учебник жизни».

У Грегуаров для Артура наступила «самая счастливая пора» его детства. По крайней мере, так он оценивал эти два года впоследствии. И хотя мы очень мало знаем об этом времени, так как юношеские письма Артура не сохранились, можно предположить, что жизнь вдали от родительского дома, в этом «гостеприимном городе, протянувшемся вдоль морского побережья вблизи устья Сены»²⁴, завладела его сердцем. Это видно по реакции других людей. Так, Антим, сын Грегуара де Блезимара и ровесник Шопенгауэра, с которым тот успел подружиться, через несколько лет, 7-го сентября 1805 года, писал: «Ты тоскуешь по прошлой жизни в Гавре». Когда в 1803 году, во время большого путешествия по Европе, Артур вместе с родителями снова посещает Гавр, он пишет в своем путевом дневнике: «Все это время я думал и часто мечтал о них, об этих местах в городе и его окрестностях, где я был так счастлив, но не было никого, с кем бы я мог об этом поговорить, и тогда все это стало казаться мне лишь порождением моего собственного воображения. И, конечно же, я испытал удивительное чувство, снова оказавшись на том же месте, в той же обстановке: я не мог заставить себя поверить в то, что я на самом деле в Гавре. Станным образом все те вещи и лица, о которых, как мне казалось, я не вспоминал за все время своего отсутствия, снова ожили в моей памяти. Я узнавал каждого, и скоро мне стало казаться, что я вовсе отсюда не уезжал»²⁵.

В этом городе в устье Сены ощущались не только морские отливы и приливы, но и движения мировой истории. Для десятилетнего мальчика здесь открывался огромный простор для воображения. Море, запах смолы и водорослей, ветер, раскачивающий мачты в порту, крик чаек — все это было знакомо Артуру с детства, проведенного в Гамбурге. Но, в отличие от Гамбурга, который сохранял нейтралитет и благодаря этому оставался в стороне от волнений, связанных с наполеоновскими завоеваниями, Гавр оказался в самой гуще событий.

Для поездки в Гавр отец Шопенгауэра выбирает момент политического затишья. Война первой коалиции монархических европейских держав против революционной Франции заканчивается в 1797 году.

Пруссия отказывается от своих притязаний на территории на левом берегу Рейна и, заключив сепаратный мир с Францией, выходит из войны. В результате вся северная Германия становится политически нейтральной. Теперь можно отправляться в путь, но это путешествие ведет в неизвестность, грозя превратиться в совершенно чуждую ганзейскому духу авантюру. Во Франции еще правит Директория, но царящий в стране хаос способствует укреплению политической позиции Наполеона. Согласно секретному донесению министра полиции, в 45 из 86 департаментов Франции царят хаос и гражданская война. Военнообязанные оказывают сопротивление службам, ведущим рекрутский набор. Толпы людей штурмуют тюрьмы. Полицейских убивают, сборщиков налогов грабят. Банды мародеров — самочинные или нанятые роялистами — бродят по стране. По словам Алексиса де Токвиля, в те годы Франция находилась под властью «разъяренных холопов». «Нация, — пишет далее де Токвиль, — словно дрожала от страха перед движениями собственной тени», и «многие боялись показать свой страх». В Гавре тоже вспыхнул мятеж, после того как священников, отказавшихся поклясться в ненависти к монархии и присягнуть на верность республике, согнали со всей округи и заперли в подвалах ратуши. Благочестивые норманны не желали с этим мириться. Днем в церкви они пели роялистские песни, а ночью выпустили священников на свободу. В окрестностях Гавра орудовала банда разбойников, обнаглевшая до того, что однажды ворвалась в Нижний город, где жили богатые коммерсанты. После ухода разбойников состояние некоторых из них поубавилось. Семья Грегуаров на этот раз отделалась испугом. Разбой и пиратство в окрестностях Гавра переживали невероятный подъем — ведь теперь само государство выступало в роли преступника. В 1797 году морской министр Франции передал несколько военных кораблей в аренду опытным в пиратском деле авантюристам. Эти полуофициальные пираты должны были захватывать английские торговые суда и делиться своей добычей с государством. А чтобы не возникло подозрений, что в этом замешано государство, эти операции проводились не из больших военных портов, таких как Брест, Лорьян или Рошфор, а например из того же Гавра. Однако, по всей видимости, эта затея не была особенно успешной: среди 70 тысяч французов, взятых в 1801 году в английский плен,

большую часть составляли как раз члены экипажей пиратских судов. В 1798 году Гавр на короткое время оказался в самом центре «официальных» военных действий. За год до государственного переворота, тогда еще генерал, Бонапарт настаивал на начале новой войны против Англии. Он принял на себя командование армией вторжения, насчитывавшей более ста пятидесяти тысяч человек, осмотрел норманнское побережье и дал заказ Гаврским верфям на строительство большого количества вооруженных пушками транспортных судов для переброски армии. В городе сразу же приступили к работе, но заказ был неожиданно отменен: Бонапарт решил идти на Гамбург и там нанести удар по английской торговле с Центральной Европой. Возможно, Грегуары рассказали маленькому Артуру, что этот внушающий ужас и восхищение генерал, которого еще совсем недавно можно было встретить в порту Гавра, теперь планирует нанести визит родителям Артура. После некоторого затишья пришло сенсационное сообщение: Бонапарт дошел до Египта. Антим и Артур нашли эту далекую страну на карте и стали изучать изображения пирамид.

Не только пирамиды, но и все, что происходило в Гавре и в его окрестностях, походило на увлекательную книжку с картинками. Для Артура этот мир был близким, но не опасным, реальным, но в то же время фантастическим. У Грегуаров мальчик чувствовал себя защищенным и окруженным заботой, а опасности проносились над ним, подобно облакам в небе над Нормандией. Артур был принят в семью Грегуаров как родной сын. Он воспитывался вместе с Антимом и в скором времени так хорошо выучил французский язык, что к моменту возвращения в Германию почти забыл немецкий. «Радости моего отца не было предела, когда он услышал, как я болтаю, словно настоящий француз; свой родной язык я, напротив, позабыл настолько, что мог объясняться на нем лишь с большим трудом»²⁶, — пишет Артур Шопенгауэр в своей автобиографии.

У Грегуаров Артур познал некое подобие родительской любви. О хозяине дома он впоследствии напишет: «Этот милый, добрый, кроткий человек относился ко мне точно так, словно я был его вторым сыном»²⁷. У Грегуаров, как ему кажется, достоинства и своеобразие его личности понимают даже лучше, чем дома. После возвращения мальчика в Гамбург госпожа Грегуар пишет ему в одном из

писем: «Скоро ты станешь интересным мужчиной; сохрани и тогда свое чувствительное сердце... Мы часто говорим о тебе».

В письмах к родителям, вероятно, проскальзывала радость Артура от той любви, которую он нашел в доме Грегуаров. Неслучайно Иоганна Шопенгауэр в своих ответных посланиях настоятельно подчеркивает, как заботлив отец Артура и едва ли не защищает его перед сыном: «Твой отец разрешает тебе купить флейту из слоновой кости за один луидор, — пишет она, — я надеюсь, ты осознаешь, насколько он добр к тебе». Но за показной добротой сразу же следует наставление: «Взамен он просит тебя постараться выучить таблицу умножения. Это, пожалуй, самое меньшее, что ты можешь сделать, чтобы показать ему, что ты с радостью выполняешь все его пожелания».

Родители приучили Артура регулярно писать им письма — это входило в программу буржуазного воспитания. Артур сделал эту обязанность приятной и для себя — к письмам родителям он прикладывал послания своему гамбургскому другу детства Готфриду Йенишу. По-видимому, и своему товарищу Артур описывал свою счастливую жизнь во Франции в самых радужных красках, потому что 21-го февраля 1799 года Готфрид с грустью пишет ему в ответ: «Я слышал... что ты очень весело провел зиму. У меня она прошла совсем невесело, потому что у меня было что-то вроде нарыва в горле, и мне из-за этого пришлось многого натерпеться». Утешительный ответ Артура на это письмо уже не застал его друга в живых. 8-го апреля 1799 года Иоганна Шопенгауэр пишет своему сыну: «И тебе, мой дорогой Артур, я должна сообщить о потере, которая, безусловно, будет огорчительна для тебя. Твой близкий друг Готфрид снова очень сильно заболел и 14 дней не вставал с постели... Он почти не приходил в сознание... Вот уже 8 дней, как он стал счастливее всех нас, он умер, а твое письмо к нему, мой дорогой мальчик, пришло через два дня после его смерти. Вот и тебе уже пришлось пережить потерю своего самого любимого товарища по играм». Вскоре Артур забывает своего безвременно ушедшего друга. Но в новогоднюю ночь 1830–1831 года Готфрид явится ему во сне. Шопенгауэру приснится, будто высокий и худой Готфрид стоит, окруженный группой мужчин, в какой-то незнакомой стране и приветствует его. Шопенгауэр проснется в холодном поту, а через некоторое время решит покинуть Берлин в связи

с наступлением эпидемии холеры. Возвращение Готфрида во сне он воспримет как предупреждение о смертельной опасности.

Однако весной 1799 года в Гавре сильнее, чем сообщение о кончине друга, его огорчило требование родителей вернуться в Гамбург. Родители беспокоились о сыне, потому что все свидетельствовало о том, что вся Европа скоро опять превратится в поле военных действий. Англии удалось заполучить в союзники для борьбы с Францией Австрию, Россию и Неаполь. В Италии и Швейцарии снова шла война. Возвращаться в Гамбург по суше казалось небезопасным. Целесообразнее было добираться морем. Артур так гордился этим своим приключением — морским путешествием без сопровождения взрослых, что даже упомянул о нем в своей университетской автобиографии в 1819 году: «После более чем двух лет, проведенных в Гавре, я в свои неполные двенадцать лет один на корабле вернулся в Гамбург».

Во время этого действительно опасного путешествия (как-никак в то время Северное море бороздили английские и французские военные корабли, а также вольные пираты) маленький Артур, судя по его ироничным наблюдениям, сумел сохранить хладнокровие. Отвечая на его письма, написанные сразу после возвращения домой, Антим пишет: «Ты рассмешил меня своим рассказом об усатой даме твоего сердца. Пожалуй, тебе стоило, как Куку с его путевыми заметками нарисовать ее портрет... Низкорослый лоцман в коротком кителе, наверное, выглядел очень забавно, особенно его голова».

После двухлетнего, в целом очень приятного чтения в «учебнике жизни» для Артура начались менее отрадные уроки, которые для него приготовил отец. Летом 1799 года, почти сразу же после приезда в Гамбург, Артур был определен в частную школу Иоганна Генриха Кристиана Рунге. Здесь на протяжении более четырех лет Шопенгауэр каждую неделю проводил по двадцать шесть часов. В этом престижном учебном заведении готовили будущих коммерсантов. Здесь учились мальчишки из лучших семей города Гамбурга.

Как пишет в своей автобиографии Шопенгауэр, у Рунге учили тому, «что полезно коммерсанту и подобает знать образованному человеку» (В. 649). Полезными и подобающими в этом смысле считались прежде всего география, история и религия. Латынь же препода-

давалась больше для проформы, чтобы отдать дань принятому идеалу образованности.

Позднее Шопенгауэр с похвалой отзывался о докторе Рунге. Этот «замечательный человек» считался в Гамбурге видным педагогом, а это кое-что значит, учитывая, что в силу неумемного стремления гамбуржцев к совершенству в городе работали настоящие корифеи педагогики. Иоганн Бернхард Базедов, впоследствии основавший знаменитую новую школу в Дессау («Филантропинум»), начинал учителем в гамбургском районе Альтона. Иоахим Генрих Кампе, родоначальник детско-юношеской литературы, тоже открыл в себе педагогическое призвание именно в Гамбурге. Рунге вырос в семье теолога, а образование получил в Халле — в то время цитадели пиетизма. В 1790 году он возвратился в свой родной Гамбург в надежде получить место пастора. Не получив его, он открыл частную школу и вскоре весьма преуспел в образовательном деле благодаря хорошим связям в высших кругах гамбургского общества. Его пиетизм, соответствующий духу города и влиянию прагматичной рассудительности, превратился в особую форму светского благочестия. Новым и располагающим в работе Рунге было то, что он первым в Гамбурге попытался наладить сотрудничество между школой и родительским домом, что ему и удалось. Просветительские течения и прежде всего сочинения Базедова привнесли немного света в мрачную педагогику штрафных ритуалов и механической зубрежки. Рунге хотел быть другом для своих учеников и на правах друга частенько бывал в домах их богатых родителей, не забывая при этом о собственной карьере и благополучии. Педагогической библией просвещенного Гамбурга стало его сочинение 1800-го года «Свод педагогических правил для родителей по воспитанию их детей». Учитель Рунге, чья плавная, гладкая речь так восхищала Шопенгауэра, умер в 1811 году в возрасте сорока двух лет от «судороги челюстей».

Из дневников Лоренца Мейера, школьного приятеля Артура, мы узнаем о форме и содержании школьных занятий. Учителя излагали учебный материал, а ученики старательно записывали все в свои тетради. После этого можно было задавать вопросы. Иногда на уроках происходили настоящие дебаты, поскольку в классе сидели уверенные в себе ученики, вполне осознававшие свой высокий социальный

статус и взиравшие на своих небогатых школьных наставников свысока, что нередко приводило к нарушению дисциплины. Ученики признавали авторитет только самого Рунге, и ему часто приходилось вступаться за своих коллег, над которыми любили поиздеваться ученики. «В ответ на это господин Рунге выступил перед нами с небольшой речью, — пишет Лоренц Мейер в своем дневнике 16-го января 1802 года, — пожурив нас за то неуважение, которое мы выказываем господину Гауптману, и, выразив надежду, что из любви, которую мы выказываем к нему самому, мы будем лучше вести себя на уроках господина Гауптмана».

В школе Рунге дети учились производить расчеты в разной валюте (математика), знакомились с транспортными путями и торговыми центрами, а также с тем, какими природными богатствами и отраслями промышленности славятся различные регионы (география); современные иностранные языки они изучали ровно настолько, чтобы уметь писать деловые письма. Но самое удивительное то, что львиную долю школьной программы составляли занятия по религии. Однако это была религия без мистики, без обращения к сокровенной сущности, но также и без теологического догматизма, учений об откровении и воскрешении. Предметом занятий было подкрепленное теизмом учение о морали. Рунге, вероятно, излагал его очень увлекательно, потому что спустя много лет Шопенгауэр с удовольствием вспоминал об этих уроках, а Лоренц Мейер отмечал некоторые темы в своем дневнике, чего он никогда не делал в отношении других предметов. Так, например, на занятиях по религии говорили о вынужденной лжи, «что она недопустима... иначе можно было бы... говорить также о вынужденной краже, т. е...оправдывать нуждой самые тяжкие пороки». К счастью, воспитанники Рунге не знали нужды, и этот источник дурных наклонностей едва пробивался на поверхность. Хуже дела обстояли с высокомерием. Поэтому на другом уроке Рунге говорит о «том, что следует щадить чувства других людей, что молодые люди часто нарушают это правило у прилавков и кичатся своими деньгами...». Актуальным для учеников из богатых семей было и предостережение о том, «как я могу, искушая другого, подтолкнуть его к проступку. К примеру, если я предлагаю разделить некое удовольствие кому-то, кто не может себе этого позволить». На уроках говорится

также о пользе «общительности» и вреде «болтливости», а также о том, «как в своих профессиональных делах можно быть полезным другим людям». На одном из занятий речь заходит о дружбе и любви к ближнему, но день для подобных увещеваний выбран неудачно, потому что после обеда в городе можно наблюдать сцену наказания солдата шпицрутенами. Разумеется, школьники устремляются туда.

Итак, моральная казуистика, преподаваемая в школе, была интересной, но не захватывающей, разумной, но не вдохновляющей, ясной и лишенной какой-либо тайны, оптимистичной и ничем не омраченной. Воспитанники Рунге учатся принимать жизнь и быть довольными ею. Пока Артур Шопенгауэр никак не возражает своему учителю Рунге. Или все-таки возражает? 20-го ноября 1802 года Лоренц Мейер пишет в своем дневнике: «Господин Рунге рассердился на Шопенгауэра».

Школа располагалась в престижном жилом квартале по адресу Катариненкирхгоф, 44. Каждый будний день, кроме среды и второй половины дня субботы, ученики находились в школе с 9 до 12 и с 15 до 17 часов. Если шел дождь, то за некоторыми посылали карету или слугу с зонтом. Ученики уже тогда были маленькими господами. Как все дети, они дрались (Лоренц Мейер несколько раз пишет о силе и решимости Артура в драках) и играли в жмурки, но по вечерам они ездили на балы и званые вечера и заигрывали с девушками из хороших семей. Этим вечерним удовольствиям Лоренц Мейер ведет строгий учет в своем дневнике: «Вечером был у Бёля на балу. Очень хорошо повеселился, но мог бы повеселиться еще лучше, если бы больше танцевал. Первый экосез танцевал с Дорис, второй и третий — с Мальхен Бёль. Первый франсез с Марианной, второй с Б. Флор... около двух часов ночи возвратились домой. Вообще-то второй экосез я танцевал с мадам Шопенгауэр, которую мне подсунула мадам Бёль»²⁸. Лоренцу Мейеру, который столь неучтиво отзывается о своем танце с мадам Шопенгауэр, едва исполнилось пятнадцать лет. Как и остальные школьные товарищи Артура, на подобных светских мероприятиях Лоренц ищет себе будущую жену, чего нельзя сказать об Артуре, хотя он тоже самозабвенно отдается танцам. Вероятно, он писал об этом увлечении своему гаврскому другу Антиму; тот пишет в ответ, что Артуру следует избавиться от животика, который несовместим

с грацией. В одном из писем он называет Артура «очаровательным ловеласом».

Без грандиозных празднеств не проходит ни одна неделя. «Вечером был у Шрёдеров в загородном доме, — пишет Лоренц Мейер, — очень хорошо повеселился, народу было человек 150–200. Было 12 человек музыкантов, в том числе литавристы и трубачи».

Артур тоже весело проводил время со своими сверстниками. То, что уже несколько лет спустя он назовет своим «лучшим сознанием», пока еще не раскрылось, или он сам не хотел его раскрывать в этом окружении. Тем не менее в сохранившихся юношеских письмах двух школьных товарищей Артура, Лоренца Мейера и Карла Годфруа, чувствуется уважительное отношение: Годфруа и Мейер ревниво следят за тем, кому Артур пишет более длинные письма. И они признают авторитет Артура, когда тот ставит их на место. 26-го декабря 1803 года Карл Годфруа пишет Артуру, путешествовавшему в то время по Европе: «Лоренц Мейер рассказал мне, будто бы ты написал ему очень оскорбительное письмо; я, правда, этого письма не читал, но я достаточно хорошо знаю Артура, чтобы быть уверенным в том, что он не станет нарочно оскорблять своих друзей». Из двух приятелей Карл Годфруа особенно переживает из-за того, что он может наскучить своими рассказами другу, который сам обычно пишет чрезвычайно увлекательно. Письма Карла Годфруа и Лоренца Мейера и в самом деле довольно-таки поверхностны. Это проясняет характер дружбы, связывавшей этих трех молодых людей. Это не был восторженный союз сердец, который в ту эпоху лелеяли многие юноши романтического склада.

Мы не знаем, что своим друзьям писал Артур; что касается Карла Годфруа и Лоренца Мейера, то они разглагольствовали о сбежавших подделывателях векселей, о неудавшихся балах, о стрельбе из пистолетов, которой они посвятили воскресный вечер, о новых членах Патриотического общества — и снова и снова о донимавшей их скуке. В этих письмах мы не найдем ни восторженной влюбленности, ни свойственной подросткам мировой скорби, ни юношеского презрения к миру взрослых, ни насмешек над «обывателями», ни шуток или розыгрышей.

Эта дружба была поверхностной, но в эти годы Артуру было не суждено найти более глубокую привязанность. В 1807 году он по-

кидает Гамбург, а Карл Годфруа и Лоренц Мейер исчезают из его жизни. И тот и другой сделали успешную карьеру: Годфруа поступил на дипломатическую службу и стал послом ганзейских городов сначала в Санкт-Петербурге, а затем в Берлине. Будучи весьма состоятельным, он жил на широкую ногу, а на склоне лет написал книгу «О теории бедности или малообеспеченности» как «вклад в учение о распределении благ». По иронии судьбы через полстолетия после совместной учебы в школе один из самых первых и преданных последователей Шопенгауэра Юлиус Фрауэнштедт стал в доме Годфруа домашним учителем.

Лоренц Мейер с успехом продолжил дело своего отца, приумножил богатство семьи, участвовал в городской политике, женился на богатой невесте, как и он, уроженке Гамбурга, стал сенатором и умер в преклонном возрасте.

Отец Артура Шопенгауэра надеялся, что жизнь его сына будет такой же. Однако уже во времена дружбы с Карлом Годфруа и Лоренцем Мейером Артур начинает сомневаться в том, что такая жизнь ему по душе.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

*Непростой выбор: реальный мир или мир книг? —
Сделка с дьяволом — большое путешествие
по Европе: второй урок в учебнике жизни
и последующее возмездие. — Подъем в горы
и низвержение в каньон. — «Кто может взойти
и безмолвствовать?»*

В то время как Шопенгауэр ходит в школу Рунге, дерется со своими одноклассниками, а по вечерам предается веселью на балах и маскарадах, в то время как его мать устраивает приемы, а отец заключает сделки, над Гамбургом собираются тучи, предвещающие политическую грозу. Жители недооценивают надвигающуюся опасность, полагая, что политический нейтралитет обеспечит им необходимую защиту. Гамбуржцы настолько уверены в будущем, что, демонстрируя всем свое миролюбие, сносят передовые укрепления и поручают садовнику превратить защитные валы в променады и цветники.

Гамбург верит в равновесие сил. Держава, прежде гарантировавшая безопасность города, Священная Римская империя немецкой нации, теперь представляет собой лишь призрачное политическое образование и уже не защищает от притязаний со стороны ненасытной Пруссии. Однако Пруссию сдерживает Франция. А не менее алчной наполеоновской Франции не дает развернуться Англия. В Гамбурге уверены, что Англия не допустит того, чтобы столь значимый портовый город и одновременно важный торговый партнер англичан утратил свою свободу. Разумеется, нужно уметь лавировать и своевременно заверять всех — и Париж, и Берлин, и Лондон — в своей благонадежности. Торговые дела тоже идут хорошо — и это еще одна причина чувствовать себя в безопасности. В первую очередь город поддерживает дружеские отношения с Англией — такова традиция. Гамбуржцы считают себя способными учениками, усвоившими

принципы умеренной английской демократии и «английский образ жизни». Гамбургские буржуа предпочитают одеваться по английской моде. Так же, как и на острове, здесь чтят традицию вечернего чая. Через Гамбург на континент проникает и английская литература. «Тристрам Шенди» Лоренса Стерна производит настоящий фурор в Гамбурге. Триумфальное шествие назидательных романов Ричардсона тоже начинается здесь. Главный меценат Гамбургской оперы — английский консул, а заклятый враг этого развлечения — «Нравственный еженедельник» — возник в подражание английскому журналу, посвященному вопросам морали. Из Англии в Гамбург пришли также зонты и «котелки».

Англомания здесь настолько бросается в глаза, что у Гердера после посещения Гамбурга остается впечатление, что «они (гамбуржцы — Р. С.) самым великодушным существом, после Господа Бога, считают английского лорда, самым нежным созданием — английскую леди, а английскую мисс почитают за ангела»¹.

Поэтому и короткую остановку адмирала Нельсона и леди Гамильтон в Гамбурге жители этого ганзейского города восприняли как сошествие богов на землю. 23-го октября 1800 года газета «Альтонский Меркурий» сообщает: «Вчера... в наш город прибыл знаменитый лорд Нельсон с послом Гамильтоном и его супругой. Вечером лорд Нельсон появился в местном французском театре, где был встречен овациями публики»². Эти овации тем более удивительны, что этот английский морской волк, потерявший в боях правый глаз и правую руку, накануне в Неаполе повел себя далеко не достойным образом. Защищая неаполитанский королевский дом от республиканских мятежей, он действовал коварно и жестоко. Предводителей республиканцев он приказал повесить на реях своего адмиральского корабля, несмотря на то что им обещали беспрепятственный выезд. Для такого города, как Гамбург, который гордился своими республиканскими традициями, это была не самая лучшая рекомендация. Случай леди Гамильтон тоже был весьма щекотливым: поднявшись, благодаря своему уму и красоте, из прислуги в высшее дворянство, она стала супругой английского посла Гамильтона и одновременно любовницей адмирала, которому год спустя родила дочь. Но обычно щепетильных в вопросах морали гамбуржцев не отпугивает даже это:

любовь ко всему английскому берет верх. Иоганна Шопенгауэр тоже забывает о верности республиканским принципам и гордится своей встречей со знаменитой парой. Старый Клопшток, который еще совсем недавно прославлял французскую свободу, поддается всеобщему увлечению и посвящает прекрасной леди и ее раненному на войне любовнику оду. Свое произведение он называет «Невиновные». Гамбургские газеты печатают его на первой полосе.

Временное политическое затишье вокруг Гамбурга внезапно заканчивается в 1801 году вторжением датской армии*. На этот раз Дания выступает союзником Франции. Официально объявляется, что побережье Северного моря необходимо обезопасить от нападений со стороны Англии, однако на самом деле Дания, пользуясь международной обстановкой, хочет закрепить за собой этот богатый город, за который вот уже несколько столетий велась безуспешная борьба, чтобы использовать его как козырь в предстоящем политическом переделе Европы. Однако на этот раз вера гамбургцев в равновесное распределение сил в Европе снова оправдалась. Пруссия, а вслед за ней и Англия начинают угрожать Дании. Адмирал Нельсон умеет отблагодарить за гостеприимство: сразу же после обстрела Копенгагена заканчивается краткий период датской оккупации Гамбурга.

Но хотя мир удалось восстановить, вскоре он снова оказывается под угрозой. Это пагубно сказывается и на экономике. Товарооборот резко снижается, многие торговые компании вынуждены закрыться. Период высокой конъюнктуры закончился, и между фирмами началась ожесточенная борьба за выживание. Тот, кто не желает сдаваться в этой борьбе, должен оставаться в Гамбурге. Однако Генрих Флорис Шопенгауэр именно в это время планирует большую развлекательную поездку по Европе. Мы мало знаем о настроении отца Артура, но кое-что можно понять, отталкиваясь от этого неожиданного решения: он уже не погружен с головой в коммерцию. Чувствуя при-

* Об этом эпизоде пишет академик Е. В. Тарле в своем исследовании «Континентальная блокада»: «20 марта 1801 г. Гамбург был занят датчанами, которые, в согласии с Павлом и Бонапартом, примкнули к враждебной Англии коалиции и взяли на себя “защиту” устьев Эльбы от англичан. Смерть императора Павла все изменила в европейской политике. Коалиция против Англии расстроилась, и датчане (23 мая 1801 г.) ушли из Гамбурга» // Тарле Е. В. Сочинения. — Т. III. — М.: Изд-во АН СССР, 1958. — С. 257.

близие старости, он думает, что должен предложить нечто особенное своей жене, которая моложе его на двадцать лет; так он надеется удержать ее.

Другая причина для беспокойства — это его сын Артур. Он допрашивает отца просьбами разрешить ему перейти в гимназию. А это означает только одно: он не хочет быть коммерсантом, он намерен прервать семейную традицию, которая лишь угнетает его своей предопределенностью. Он не хочет стоять за прилавком, обучаясь торговому делу. Что входило в подобное обучение, мы можем узнать из договора о поступлении в ученики друга юности Шопенгауэра, Лоренца Мейера, который старательно скопировал этот договор и прикрепил его к своему дневнику. Итак, Мейер должен был в течение семи лет оставаться в фирме в качестве «бурша» (ученика), а в течение трех последующих лет — в качестве «прислужника в лавке». Он должен был жить в доме своего патрона, не имел права «отсутствовать в ночное время, должен был прилагать все усилия, приумножая честь и выгоду своих господ, не используя их, однако, в своих интересах»³. Лишь по прошествии семи лет ученик имел право на оплату своего труда. Во время ученичества одеждой его обеспечивали родители, а питанием — патрон. Если ученик нарушал договор, родители были обязаны уплатить штраф.

Та же судьба ожидала и Артура, если бы он, следуя желанию своего отца, после окончания школы Рунге в возрасте пятнадцати лет поступил учеником к уважаемому купцу и сенатору Мартину Иоганну Йенишу.

Среди одиннадцати учеников Рунге — мальчиков, которым была уготована карьера коммерсантов — бунт против перспективы «попасть на эти галеры» не был редкостью. Для другого школьного товарища Артура, Карла Годфруа, ученичество — это «кошмар», о котором он предпочитает вовсе не думать. Однако сопротивление Шопенгауэра решительнее и энергичнее, так как он знает, чего хочет: он хочет стать ученым, изучать латынь, греческий, литературу, философию. Науки, по лабиринтам которых он уже успел побродить, волнуют его воображение. Рунге, обладая педагогическим чутьем, поддерживает желание мальчика и пытается как-то повлиять на его отца. В школе Артур поражает учителей своим рвением к учебе, а дома

перечитывает отцовскую библиотеку. Добирается он и до сокровищ закрытого на ключ комода. Там отец хранит галантные романы, среди прочего «Любовные похождения шевалье де Фоблаза» — шеститомное произведение Жана-Баттиста Луве де Кувре в сафьяновом переплете. По ночам, лежа в кровати, Артур жадно проглатывает амурные фантазии в стиле рококо, пока отец не застает его за этим чтением. Впрочем, ему знакома и менее чувственная, но зато более глубоко-мысленная литература, в частности, произведения великих французов Вольтера и Руссо. Он читает абсолютно все, что попадает ему в руки, но прежде всего, разумеется, художественную литературу. Даже мать, сама не чуждая искусству, предостерегает сына от чрезмерного увлечения литературой: «Вообще же я хотела бы, — пишет она 4-го августа 1803 года во время долгого путешествия из Шотландии Артуру, оставшемуся на несколько недель в Уимблдоне, — чтобы ты на какое-то время отложил в сторону всех поэтов и прочее подобное чтение... тебе это вскоре покажется невыносимым, если ты так рано привыкнешь тратить все свое время на искусство. Тебе сейчас 15 лет, а ты уже прочитал и изучил лучших немецких, французских и отчасти английских писателей»⁴.

Отец и вовсе не согласен с желаниями сына. Но подозрительно скоро, а именно в 1802 году, он вроде бы капитулирует перед его настойчивостью. В этом году он ведет переговоры с капитулом Гамбургского собора о приобретении прихода для своего сына. Позднее в своей биографии для университета Артур напишет: «Поскольку для него как для любящего отца важнее всего было мое счастье, а в его представлении ученость и нужда были неразрывно связаны между собой, он считал своим долгом позаботиться прежде всего о том, чтобы избежать этой опасности. Поэтому он решил сделать из меня гамбургского каноника и занялся необходимыми приготовлениями».

Уступив воле сына, отец отказывается от осуществления своих собственных жизненных планов. Итак, семейная традиция будет прервана. Никто не сможет продолжить его дело. В своем сыне он потеряет свое будущее. В готовности уступить проявляется его разочарование в жизни. По этой причине он уже не так предан своему делу — торговле: в трудные времена он бросает свой торговый дом на произвол судьбы и отправляется в долгое путешествие.

Переговоры с капитулом затягиваются. Цена прихода (около 20 тысяч имперских талеров) очень высока, возможно, слишком высока для отца Шопенгауэра. А ведь нужно еще подумать и о том, как обеспечить будущее Адели.

Изначально родители задумывали отправиться в путешествие в 1802 году. Однако отъезд откладывается — в Европе еще неспокойно. Пока ждут подписания мира. В марте 1802 года Англия и Франция заключают соглашение*, пока только временное. Впрочем, для Гамбурга ситуация начинает складываться благоприятным образом. Решением особого Имперского комитета в феврале 1803 года Франция гарантирует свободу ганзейским городам. Правда, нужно быть весьма наивным, чтобы в такое время верить подобным гарантиям. Генрих Флорис Шопенгауэр не наивен, но он все равно хочет уехать: Иоганна торопит, да и сам он хочет хоть на время забыть о своих торговых делах. Отъезд запланирован на начало мая 1803 года. Несколько дней спустя снова начнется война, которая будет иметь катастрофические последствия для этого ганзейского города.

В отношении Артура окончательное решение еще не принято. И тут отцу приходит в голову очень здравая мысль: он бросает своего сына в холодную воду свободы и ответственности за свою судьбу. По его воле сын оказывается на распутье и должен сам выбирать между двумя жизненными дорогами. Артур может остаться в Гамбурге и сразу же начать учебу в латинской гимназии, после чего поступить в университет, или же он может сопровождать родителей в их долгом путешествии по Европе, но по возвращении ему придется поступить учеником к коммерсанту Йенишу.

Отец заставляет сына пройти этот экзистенциальный урок — сделать свой выбор «или-или». Артур подходит к точке, начиная с которой он должен «делать себя сам». Ему кажется, что он знает, чего хочет, и теперь он должен принять решение. Лишь тогда он поймет, чего он хочет на самом деле и кем он является в действительности. Его пугает эта ситуация. Гораздо удобнее делать одно и при этом во-

* Речь идет об Амьенском мире, который был заключен в 1802 году в Амьене между Францией, Испанией и Батавской республикой с одной стороны и Англией — с другой. Это соглашение ознаменовало конец войны между Францией и Англией 1800–1802 годов и распад второй антифранцузской коалиции.

ображать, что в глубине души хочешь делать нечто совершенно другое. Тогда ответственность за то, что не сумел или не решился сделать сам, можно переложить на других. Свобода выбора устраивает человеку очную ставку с самим собой. Выбирая, мы сами отвечаем за свои решения и уже не можем убежать от самих себя. Совершив выбор, мы узнаем, кто мы есть на самом деле.

Любое решение допускает одно и исключает другое. Строго говоря, решение исключает целую вселенную других возможностей. Это «да», вооруженное одними отрицаниями, необходимыми для его утверждения. «Ибо, — как позднее Шопенгауэр напишет в своей работе «Мир как воля и представление», — подобно тому как наш физический путь на земле всегда образует только линию, а не поверхность, так и в жизни, желая схватить и приобрести одно, мы должны отказываться от бесчисленного другого и не трогать того, что лежит направо и налево. Если же мы не можем на это решиться, если, подобно детям на ярмарке, мы хватаемся за все, что привлекает нас по дороге, то это — нелепое желание превратить линию нашего пути в поверхность; мы двигаемся тогда зигзагами, блуждаем в разные стороны и не достигаем ничего»⁵.

Жуткую ситуацию, в которой Артур мог получить одно, лишь скрепя сердце отказавшись от другого, создал его отец: пойти по ученой стезе — значит, отказаться от большого путешествия. Отправиться в увлекательнейшее путешествие сейчас — значит, предать свое будущее и стать коммерсантом.

Этой инсценировкой выбора отец добился не только того, что увязал в сознании сына всякое решение с расплатой за него. Он также, сам того не осознавая, инсценировал игру смыслов, которая оставила неизгладимый отпечаток в душе Артура. В подстроенной ситуации, требующей принятия решения, мальчик понимает, что стать ученым в будущем — это значит отказаться от наслаждений в настоящем. Кто хочет учиться, должен уметь сублимировать. Кто хочет совершать воображаемые путешествия, физически должен оставаться дома. Будущее счастье ученого приобретается за счет вынужденного отказа от чувственных удовольствий. Имея склонность к ученым занятиям, нужно иметь и силу, необходимую для отказа. Можно отпустить других, а самому остаться дома в предвкушении путешествий иного рода.

И наоборот: тот, кто не может отказаться от увлекательного путешествия сейчас, тот не способен к отказу в принципе, тот не умеет откладывать удовольствие, тот лишен силы, необходимой для утонченных наслаждений ума. Тот может лишь хвататься за представившиеся возможности, используя их. Такой человек может стать коммерсантом, но не ученым. Знакомство с реальным миром — это отрицание умственной деятельности. Формирование ума подразумевает отказ от мира. Отец делает ситуацию выбора невыносимой: он разводит два вида мобильности — мобильность ума и мобильность тела, превращая их в две взаимоисключающих альтернативы. Совершенно очевидно, что он инсценирует эту игру смыслов (иначе эту ситуацию не назовешь), не осознавая до конца ее возможных последствий. Однако, как и всякая другая игра, она в конечном итоге превращается в драму между победителем и побежденным.

Если бы Артур принял решение *против* путешествия, это означало бы, что он не столько ученый, сколько домосед. Но если он примет решение в *пользу* путешествия, он все равно будет испытывать угрызения совести — в этом и заключалось коварство ситуации. Ведь в таком случае отправиться в путешествие — это все равно, что предать свои амбиции. И он не сможет скрыть от себя этого предательства, потому что станет ясно, что желание быть ученым не настолько сильно, как он предполагал, пока не перешел роковую грань решения. Он отправится в путешествие, но его чувство собственного достоинства пострадает. Более того, ему будет казаться, что он продал душу дьяволу за радость открытия мира. Именно так: пробежаться семимильными шагами по всему свету, а потом попасть в лапы к дьяволу — в лице гамбургского коммерсанта Йениша.

Скрытое влияние этой драмы на мировоззрение Шопенгауэра трудно переоценить. В ней берет свое начало неприятие истории, резко отличающее Шопенгауэра от современных ему философов. Для того, кто заключил договор с дьяволом, будущее представляется злым роком, нависшей угрозой, черной дырой. Тот, кто мыслит исторически, всегда, хотя бы втайне, чего-то ожидает от будущего. Историческое мышление невозможно без надежды на будущее. Путешествие по Европе — это все равно что прогулка заключенного по тюремному двору: после нескольких кругов нужно возвращаться в камеру.

И все же любознательность, присущая Артуру, сильнее любого предательства. К счастью, от самого себя надолго не убежишь. Человек может лишь ненадолго отстраняться, хотя может случиться и так, что он умрет еще до того, как вернется к самому себе. Позднее в лекции о метафизике нравов Шопенгауэр напишет, что человек в своей жизни «предпринимает множество неудачных попыток изменить свой характер в мелочах, но в целом он вынужден ему подчиниться»⁶.

Намереваясь в будущем обучаться торговому делу, Артур совершил насилие над своей теоретической любознательностью. Но она все равно нашла себе дорогу: Артур берет ее с собой в путешествие — она становится его тайным спутником.

Какова природа этой теоретической любознательности?

Она не сжимает мир в крепких объятиях, а относится к нему сдержанно и отстраненно. Она не желает сливаться с тем, к чему прикасается, а предпочитает сохранять дистанцию. Это любознательность не слияния, а разъединения, наслаждение не всеобщим, а единичным. В юноше рождается метафизика сепаратизма — как отголосок обид обделенного любовью ребенка. Впрочем, гордость переросла эти обиды. Гордость Артур унаследовал от отца и воспринял от окружавшей его социальной среды. Артур остро чувствует вертикаль, и она катапультирует его вверх. Лишь в этом ракурсе, с высоты птичьего полета можно точно соблюдать горизонталь. Поэтому на протяжении всей своей жизни Артур будет любить горы и с особым удовольствием подниматься на них в часы восхода. Для него это моменты экстаза, о которых он напишет в своем путевом дневнике. Внизу все еще погружено во мрак и сон, а он уже видит солнце. Это как уединенное свидание с главным светилом, о котором внизу пока ничего не известно. Здесь, взирая на мир с высоты, он испытывает радость и от всеобщего. В нем дионисийское начало раскрывается не снизу вверх, а сверху вниз.

Взгляд сверху вниз или, во всяком случае, с расстояния. Хрустальный холод раннего утра в горах способен растопить сердце Артура Шопенгауэра. Ему приятны резкие контуры. Таков же язык его философских работ. Речь Шопенгауэра не течет, а шагает, и это не мягкие и крадчивые, а уверенные и четкие шаги. Они не подходят к миру слишком близко. Таким же хочет быть и сам Шопенгауэр: если уж его

не любят, то тогда пусть и не трогают. Холодность и колючесть — его защита от людей. Еще в детстве в нем было что-то, что держало людей на расстоянии. Это ощущали и его школьные приятели, которые время от времени ставили ему это в упрек. Мать тоже постоянно внушала сыну, что он должен проявлять больше расположения к людям. «Как бы мне ни претил чопорный... этикет, — пишет она своему пятнадцатилетнему сыну, — еще меньше мне по нраву грубое, самодовольное поведение... У тебя же есть к этому склонность»⁷. В своем письме от 20-го ноября 1804 года отец наставляет сына в том же духе: «Я бы хотел, чтобы ты научился располагать к себе людей»⁸.

Артур не научится этому никогда. Его теоретическая любознательность — это его орган отчуждения. Жест, с помощью которого он создает дистанцию между собой и миром, одновременно приближает его к самому себе. Этот нарциссизм в будущем превратится в темный, скрытый источник враждебности ко всему и вся. Как такое можно пережить, не превратившись в бесчувственный соляной столб, как из этого источника мог родиться гений философии — это нам предстоит узнать.

Итак, вместе с мальчиком в карете едет его отнюдь не благожелательная любознательность.

Он внимательно смотрит по сторонам, сосредоточенно наблюдает, но не дает окружающему миру завладеть собою целиком. Он собирает улики. Полученные впечатления он хочет использовать в тяжбе против мира, по которому он путешествует. Не будем при этом забывать, что мир видится ему в свете будущего заточения и поэтому кажется тюремным двором.

Конечно, во время путешествия Артур — подросток, которым в принципе свойственны переживания мировой скорби. Однако его скорбь, основанная на самом что ни на есть трезвом, бесстрастном наблюдении, ни на что не похожа. Артур путешествует по следам вольтеровского Кандида, которому мир тоже казался чем-то таким, к чему лучше не привыкать. Артур нашел этот роман Вольтера в книжном шкафу своего отца.

Позднее, подводя итоги своему путешествию, Артур Шопенгауэр прибегнет к еще более высокопарным сравнениям. В 1832 году в так называемом «холерном дневнике» Шопенгауэр пишет, что пережил

во время поездки то же, что и Будда: «В семнадцать лет, не имея никакого академического образования, я столкнулся со страданием, подобно молодому Будде, который впервые увидел болезнь, старость, боль и смерть. Истина, громко и отчетливо провозглашенная через мир, вскоре преодолела привитые и мне иудаистские нормы, и я пришел к выводу, что этот мир не может быть творением некоего всеблагого существа, он скорее создан дьяволом, породившего тварей, дабы упиваться их мучениями»⁹. Описывая это путешествие в автобиографии, Шопенгауэр уже не так сильно заботится о стилизации собственного образа. Там мы читаем: «Именно в годы возмужания, когда человеческая душа особенно восприимчива к разного рода впечатлениям... мой дух не был наполнен, как это обычно бывает, пустыми словами и рассказами о вещах, а от природы острый ум не был тем самым притуплен и измотан. Вместо этого мой дух питало и по-настоящему образовывало созерцание вещей... Особенно же отрадно то, что такое образование с ранних лет приучило меня не довольствоваться лишь именами вещей, а пустословию всегда предпочитать наблюдение и изучение самих вещей и познание, обретенное в их созерцании. Поэтому в дальнейшем я никогда не впадал в искушение принимать слова за вещи»¹⁰.

Что думал Артур не после, а во время путешествия, мы можем узнать из его путевых дневников. По требованию отца он аккуратным почерком исписывает три тетради. Мать тоже считает, что такого рода литературное воспитание не повредит. Мальчик должен учиться выражать словами свои впечатления и переживания. Ему следует упражняться в искусстве оценки, отбора и упорядочивания впечатлений. Одним словом, в дневнике нет ничего интимного. Артур записывает в него только то, что могут прочитать и родители. Его формулировки завершены и отточены, в них нет небрежности. Впоследствии мать Артура использует его записки для своих собственных дневников.

Для людей той эпохи путешествие было событием крайне незаурядным. Впечатления от чужих стран и их жителей ценились как подлинные сокровища. А путевой дневник, который вел всякий уважающий себя путешественник, служил футляром для этой драгоценности. Когда коллекция была собрана, ее владелец, если только он был

достаточно самоуверен и тщеславен, относил ее издателю. Издатели обычно охотно печатали эти свидетельства «комфортного бродяжничества», поскольку они пользовались успехом у той читательской аудитории, которая не покидала насиженных мест. Благодаря жанру путевых заметок мать Шопенгауэра приблизилась к литературному Олимпу. У сына пока не было подобных амбиций.

3-го мая 1803 года Шопенгауэры отправляются в путь — на собственной карете и с собственной прислугой. Шестилетнюю Адель оставляют на попечение родственников и няни. Маршрут путешествия продуман до мелочей. По всей Европе у отца много друзей, деловых партнеров, знакомых и знакомых знакомых, у которых можно остановиться — в Бремене, Амстердаме, Роттердаме, Лондоне, Париже, Бордо, Цюрихе, Вене, а рекомендательные письма открывают двери в дома местной знати и помогают завязать новые знакомства. Так путешествие превращается в экскурсию в высшее европейское общество, где все знакомы друг с другом. О достопримечательностях путешественники прочитали заранее в соответствующих справочниках. В Бремене — месте первой остановки в пути — Шопенгауэры сразу же отправляются в знаменитый «Свинцовый подвал», где хранятся мумифицированные трупы, которых практически не коснулось тление. Вечерами от подобных впечатлений семья отдыхает в театре или на светских приемах. В Вестфалии карета Шопенгауэров впервые застревает в глубокой трясине. С серого неба непрерывно льет дождь. «Черная пустошь», — записывает Артур в своем дневнике. Еда здесь несносная, и Шопенгауэры вынуждены открыть свои запасы провизии: французские паштеты и вино. Деревни грязны, по дорогам бредут нищие. В Голландии снова можно вздохнуть свободно. Дороги здесь вымощены клинкером, дома чистые и нарядные. Вообще здесь повсюду царят чистота и порядок, люди ведут себя тихо и сдержанно. Вечерами в деревенском трактире «никто не пел и не веселился, не ругался и не бранился, как это часто бывает в других деревенских трактирах по вечерам. Вместо этого все чинно сидели, как настоящие голландские крестьяне, и пили кофе. Вся эта сцена в точности соответствовала тому, что так часто можно видеть на картинах голландских художников»¹¹. Семья Шопенгауэров, посидев какое-то

время в кабачке, отправляется на ночлег в общую спальню. Артур не может уснуть и берется за флейту. «Мы не пробыли там и часа, как вдруг в нашу комнату безо всяких церемоний пришли восемь крестьян, уже раздетые, чтобы отойти ко сну, улеглись на трех кроватях, что стояли тут же, и мирно уснули под звуки моей флейты, а в благодарность еще и аккомпанировали мне своим храпом»¹². В Амерсфорте Шопенгауэры узнают, что между Англией и Францией снова разгорелась война. Удастся ли им переправиться в Англию? Ходят слухи, что сообщение через Ла-Манш вблизи Кале перекрыто. 11-го мая — прибытие в Амстердам: «Амстердам намного превзошел мои ожидания. Улицы здесь очень широкие, и поэтому нет той неприятной толчеи, которая характерна для больших торговых городов... Дома новые, но не выглядят современно, потому что их по-прежнему строят с острыми крышами на старинный манер; но они всегда кажутся новыми, потому что их постоянно моют и часто заново облицовывают и украшают росписью, как и все остальное здесь»¹³. В фарфоровой лавке Артур впервые встречается со своим личным святым: в витрине он замечает фигурки Будды, «которые так дружелюбно улыбаются и кивают головой, что, глядя на них, невозможно удержаться от смеха даже в самые унылые минуты»¹⁴. Шопенгауэры посещают и старую ратушу, где Артуру впервые предоставляется возможность задуматься о возвышенном. В этих огромных залах человек кажется ничтожным. Голоса теряются в пространстве. Взгляду не охватить всю эту роскошь. Творение человека превзошло пределы человеческих возможностей: монументальность воспоминаний в камне и тщета копошащейся плоти. Артур останавливается перед портретом голландского адмирала: «Рядом с картиной лежат символы его жизни: его меч, его кубок, почетная цепь, которую он носил и, наконец, пуля, сделавшая все это ненужным»¹⁵.

Этот скептический лаконизм отстраненности, недоверие смысловым ритуалам и умение подмечать комичность происходящего особенно ярко проявляются в религиозной сфере. Вот что пишет Артур об иудаистском богослужении в Амстердаме: «Пока рабби с запрокинутой вверх головой и невероятно широко разинутым ртом выводил бесконечно долгую руладу, вся община говорила наперебой, как на хлебной бирже. Как только священник закончил, все они стали чи-

тать один и тот же стих из древнееврейской книги и завершили его руладой. При этом два маленьких мальчика, стоявших рядом со мной, едва не вывели меня из душевного равновесия: казалось, изо всех сил выпевая эту руладу, они то и дело поднимали голову и кричали прямо на меня, так что я пару раз всерьез испугался»¹⁶. Это не было проявлением злобного антисемитизма: в таком же неуважительном тоне Артур описывает пение протестантской общины. Он рассказывает о посещении протестантской церкви, «где от пронзительного пения толпы болят уши, а при виде отдельных бляющих личностей с разинутыми ртами бывает трудно удержаться от смеха»¹⁷. Столь резкие замечания может себе позволить лишь отстраненный наблюдатель. Искусство смотреть на мир свежим взглядом и не давать себя впутывать в происходящее Шопенгауэр сохраняет и во время встреч с так называемыми важными персонами.

Путешествие можно назвать успешным, если в пути вам почастливилось встретить кого-то из сильных мира сего. Небольшая экскурсия в мастерские мировой истории входит в туристическую программу. В Лондоне Шопенгауэров допускают в гостиную королевского дворца. Здесь они становятся свидетелями «ожидания в приемной». В этом месте собирается высшая аристократия. Артур пишет в своем дневнике: «Казалось, это были переодетые крестьянские девушки»¹⁸. В Виндзорском парке он видит королевскую чету во время прогулки, и царствующие особы кажутся ему простыми обывателями: «Король — красивый пожилой мужчина. Королева безобразна до неприличия»¹⁹. В Вене он наблюдает выезд австрийской правящей четы из императорского дворца: «Император вышел, ведя под руку императрицу, и сел рядом с ней в карету, которой управляет он сам. Оба были одеты очень скромно. Он — худощавый мужчина, чье совершенно глупое лицо больше подошло бы портному, чем императору. Она некрасива, но, кажется, умнее его»²⁰.

Однако Наполеон в Париже — это зрелище совсем иного рода. Оно не оставило равнодушным даже Артура. Первый раз он видит его в «Théâtre Français». Публика неистово аплодирует, Наполеон несколько раз кланяется и садится на свое место. С этого момента Артур не обращает на сцену никакого внимания. Ведь в темном углу одной из лож сидит демонический герой мирового театра: «На нем

был совсем скромный мундир»²¹. Позднее он видит Наполеона еще раз, теперь на военном параде: «Это было божественное зрелище. Я очень хорошо видел фигуру консула, но был слишком далеко от него, чтобы различить черты его лица. Он ехал верхом на прекрасном белом коне, а рядом с ним был его верный мамлюк*»²².

Тем не менее Шопенгауэр сохраняет скептическое отношение к героям исторической драмы. Его взгляд обнажает подлинную сущность. Он спрашивает себя: а что останется от их грозного времени? Поля руин, но потом истлеют и они. То, что остается на века, создано исключительно величием духа. Посещение галереи Вестминстерского аббатства дает ему пищу для размышлений: «Короли оставили здесь короны и скипетры, а герои — свое оружие... среди всех только великие духом, те, чей блеск исходил от них самих, а не от внешних вещей, только они возьмут свое величие с собой, они возьмут на тот свет все, что имели на этом свете»²³.

Впрочем, пока «короли» и «герои» успевают натворить бед. Когда 24-го мая 1803 года Шопенгауэры приезжают в Кале, из-за нового витка войны велика опасность того, что им вообще не удастся переправиться в Англию. Они едва успевают сесть на последний корабль — остальным путешественникам повезло меньше. Артур пишет: «К нам подплыли три лодки — матросы гребли изо всех сил. С нами были пассажиры французского почтового судна, которое не могло отчалить, потому что, как только мы отплыли, новость о начале войны достигла Кале. Эти несчастные пассажиры не имели возможности даже взять свой багаж, женщины и дети были вынуждены с трудом, преодолевая страх, карабкаться на наше качающееся на волнах судно; я видел, как каждый пассажир давал матросам, доставившим их на лодках к кораблю, две гинеи; кроме того, им нужно было оплатить переправу на нашем корабле, а также, как я полагаю, на их французском почтовом судне»²⁴.

Семья благополучно достигает английского берега, и следующая цель, разумеется, Лондон. Житель континентальной Европы, оказавшись вечером в Лондоне, невольно думает, что прямо сейчас должен начаться какой-то большой праздник. Город утопает в свете огней.

* Речь идет о Рустаме Раза — телохранителе и оруженосце Наполеона.

Артуру тоже приходится привыкать к свойственной для этого города иллюминации. Но несмотря на хорошее освещение улиц нужно быть бдительным, чтобы не стать жертвой жуликов и воров. Многолюдный город так и кишит карманниками. В Сити жизнь кипит. Как пишет Иоганна Шопенгауэр в своих путевых заметках, кажется, будто «какой-то всеобщий опасный мятеж привел в движение все население города». Артур не боится в одиночку погрузиться в эту городскую суету. Впечатления превосходят его ожидания: ему чудится, будто он перенесся в будущее.

Но прежде чем появляется опасность, что этот хаос поглотит путешественников, они возвращаются к проверенной программе — к визитам и осмотру достопримечательностей. Город предлагает для этого множество возможностей. Здесь есть и Фитц-Джеймс, самый знаменитый чревовещатель, и группа пантомимы, недавно вернувшаяся из Санкт-Петербурга. Шопенгауэры посещают морской госпиталь, где можно встретить героев войны в домашних тапочках. Не остается без внимания и самый большой в мире мебельный склад. Каждую неделю в городе проводятся публичные казни. Есть несколько больших театров. В Ковент-Гардене на сцену, шатаясь, выходит знаменитый Кук*. За ним спешит администратор театра: «Мистер Кук нездоров». Партер неистовствует: «Нет, нет, он пьян!». В театре Хэймаркет во время представления на галерке кто-то начинает петь. Слышится улюлюканье, но потом «певца» оставляют в покое. Когда он наконец умолкает, представление продолжается. Таковы свободные английские нравы. В пьесы Шекспира вставляют концертные номера, сопровождаемые игрой на волынке. Суфлеры подсказывают текст в полный голос. В день рождения королевской особы у входа во дворец собирается тысяча экипажей. От пушечных выстрелов болят уши. После всего этого Артур рад оказаться в тихом Уимблдоне, где он живет в пансионе его преподавателя Ланкастера. Там ему предстоит учить английский язык, пока его родители будут находиться в Шотландии. Родители выбрали эту

* *Джордж Фредерик Кук* (1756–1812) — знаменитый английский актер, один из родоначальников романтической манеры игры. Был также известен своим необыкновенным пьянством — во время одного из запоев он даже записался в английскую армию, отправлявшуюся на Карибы. Согласно отзывам критиков, Куку лучше всего удавались роли злодеев, а образ Ричарда III в его исполнении стал легендарным.

школу потому, что герой морских сражений Нельсон отдал в нее своего племянника. Это, безусловно, солидная рекомендация, но последствия приходится расклебывать Артуру. Занятия в школе начинаются и заканчиваются молитвой, при этом молиться надо за всех: за членов королевской семьи, за беременных и младенцев, за нерожденных и недавно почивших августейших особ. Обращение с воспитанниками расчетливо-справедливое, ритуал наказания проработан с механической точностью. Побои выдаются точно по тарифу. Еда здесь такая, что пропадает всякий аппетит. По утрам мальчиков загоняют в бассейн; полотенец на всех не хватает. По воскресеньям церковные службы тянутся одна за другой. Сначала мальчики должны присутствовать при репетиции проповеди его преподобия. Потом им позволено слушать эту проповедь еще раз, теперь уже в церкви. Третья, вечерняя служба длится так долго, что кажется, что она никогда не кончится. В спальнях так холодно, что уснуть невозможно.

Из Уимблдона Артур пишет письма своему школьному товарищу Лоренцу Мейеру. Видимо, он на чем свет стоит честит здешние порядки, потому что Мейер пишет ему в ответ: «Жаль, что твое пребывание в Англии заставило тебя возненавидеть всю *нацию*».

Родители, которым Артур изливает свое горе и красноречиво описывает окружающее его «гнусное ханжество», лишь отчасти готовы его понять. Свое письмо в Шотландию Артур завершает тяжелым вздохом: «О, если бы истина прожгла своим факелом царящую в Англии египетскую тьму»²⁵. Отвечая на это письмо, мать сначала мягко критикует его стиль: «Как ты можешь требовать этого от истины? Мрак можно... осветить, но прожечь... его нельзя, — и продолжает: — Пока ты сполна получаешь свою долю христианства... и все же позволь мне немного посмеяться над тобой: помнишь, как я воевала с тобой, когда по воскресным и праздничным дням ты совершенно не желал ничего делать, потому что для тебя это были «дни покоя»? Теперь этого воскресного покоя у тебя в избытке»²⁶.

В Уимблдоне Артур не завел себе новых друзей. Как только предоставляется возможность, он уединяется, играет на флейте, рисует, читает, гуляет и радуется долгожданной свободе, когда по прошествии трех месяцев, в конце сентября 1803 года, родители разрешают ему приехать в Лондон, куда недавно вернулись сами.

В Лондоне они остаются еще на целый месяц. Под конец Артур снова начинает скучать. В ноябре 1803 года Шопенгауэры переправляются на материк. Судно попадает в шторм, и Артур мучается морской болезнью.

В конце ноября Шопенгауэры прибывают в Париж. Артур еще находится под впечатлением от Лондона и в Париже не чувствует себя в метрополии XIX века. Все, что он видит — променады, дворцы и парки, жизнь улиц, — он сравнивает с Лондоном. Столица Англии больше соответствует его представлению о большом городе. Если вечером в Париже вы свернете с больших бульваров, то сразу же окажетесь среди грязи и темноты. Немощенные улицы, унылые, ничем не украшенные фасады домов — нет здесь и повсеместной толчеи. За небольшим центром города сразу же начинается провинция. Экскурсии для Шопенгауэров проводит Луи-Себастьян Мерсье, автор знаменитых «Картин Парижа»: в мире нет никого, кто знал бы этот город лучше него. Мерсье страстно увлечен событиями недавнего прошлого. Он ведет Шопенгауэров по следам революции: здесь стояла гильотина, здесь была Бастилия, здесь заседал Комитет общественного спасения, здесь ночевал Робеспьер, а в этот бордель частенько заходил Дантон. Целыми днями путешественники пропадают в Лувре с его изобилием бесценных произведений искусства, свезенных Бонапартом со всей Европы. Египет нынче в моде: не так давно Наполеон вернулся из страны пирамид. В главной опере дают «Волшебную флейту» в египетских декорациях. В последнее время некоторые благородные господа появляются в свете в красных фесках. «Последний крик» моды в Париже всегда слишком пронзителен. Впрочем, тут не забывают и о вечном: подходит к завершению работа над строительством Пантеона, и в него уже перенесен прах Жан-Жака Руссо.

Артур самостоятельно выбирается на неделю в Гавр. Он навещает Грегуаров и друга юности Антима. Он ничего не пишет об этом в своем дневнике: свидание с Антимом — это такое событие, которое он предпочитает утаить от родителей.

В конце января 1804 года Шопенгауэры покидают Париж и направляются в Бордо. Это путешествие в прошлое. Путь лежит через старую Францию, где следы революции не так заметны. Дождь идет не переставая. Дороги размыты. Нередко отцу и сыну приходится

выходить из кареты, чтобы расчистить дорогу от камней. В один прекрасный день ломается колесо, и за помощью путешественники идут несколько миль пешком. На почтовых станциях ждать приходится бесконечно долго: лошадей не хватает. В окрестностях Тура путникам докучает «несносно навязчивая толпа торговков ножами»²⁷. В ножах недостатка нет, а вот еды не хватает: запасы провизии из кареты украли. Говорят, что между Пуатье и Ангулемом орудует банда мародеров. Знающие люди советуют избегать некоторых дорог, однако не исключено, что их советы — это тоже ловушка. Путь лежит мимо живописных деревень. Домики лепятся к скалам, и «кажется, будто скала рождает дом из своего чрева»²⁸. Наконец, Шопенгауэры целыми и невредимыми прибывают в Бордо — «самый красивый город Франции»²⁹, как пишет Артур в своем дневнике.

Такое же впечатление двумя годами ранее этот город произвел на Фридриха Гёльдерлина. 28-го января 1802 года Гёльдерлин приехал в Бордо, где он получил место домашнего учителя в доме виноторговца и генерального консула Гамбурга Даниэля Кристофа Майера. Этот Майер приходился дядей школьному приятелю Артура Лоренцу Майеру. Шопенгауэры останавливаются в доме, который два года назад при неясных обстоятельствах покинул Гёльдерлин. Исследователи до сих пор пытаются разгадать, почему Гёльдерлин через три месяца поспешно уехал от Майеров, где он — так же, как и Шопенгауэры два года спустя — чувствовал себя как нельзя лучше. «Живу я тут даже слишком прекрасно, — писал Гёльдерлин своей матери, — принимая меня, консул сказал, что я буду здесь счастлив. Я думаю, он прав»³⁰. Мы не знаем, что стало причиной его внезапного отъезда: компрометирующая любовная история, известие из Франкфурта о том, что Сюзетта Гонтар находится при смерти или помрачение рассудка. Вероятно, Майеры, встретившие Шопенгауэров так же радушно, как и Гёльдерлина, рассказали им об этом случае. Но поскольку тогда Гёльдерлин еще не был знаменит, Артур не упоминает об этом в своем дневнике.

В Бордо Шопенгауэры проводят почти два месяца. Они застают последние дни карнавала: круговерть масок на бульварах, приветственные крики, звон бубенцов на шутовских колпаках, дудки, барабаны — весь этот гам не стихает даже ночью. В это время в городе южная жизнерадостность, раскованность и фривольность словно пе-

реливаются через край. Карнавал уравнивает все сословия. Простой люд заполняет высшие круги, в которых вращаются Шопенгауэры. На вечерних балах Артур улавливает запах чеснока. И даже в театрах пахнет, как на рынке. Когда на город опускается вечерняя прохлада, от огня в каминах исходит пряный запах розмарина. Как только заканчивается карнавал, начинается празднование тридцатидневного юбилея возвращения религии*. Католический юг Франции вздохнул с облегчением: теперь не нужно приносить жертвы строгому и невзрачному светскому богу — Разуму. Первая после революции процессия превращается в захватывающее праздничное действо. Весь город на ногах. Священнослужители несут монстранции — трофеи победившего католицизма. Запах ладана заполняет улицы, по которым идут драгуны, воспитанники кадетских училищ в парадной форме, поющие каноники, целая армия священников в красных, белых, черных одеждах с серебряными крестами. Во главе процессии — окруженный детьми епископ в фиолетовой мантии. На деревьях развешаны разноцветные фонарики, окна и двери домов украшены зелеными ветками. Священные песнопения, крики рыночных торговцев, грохот музыки: кажется, что этот благочестивый праздник — продолжение карнавала. Артур с радостью погружается в это незнакомое столпотворение чувственной метафизики. А потом начинается весна. Теплый воздух, мягкое дуновение ветра, раскрывающиеся почки и плывущие по небу облака. Весну в Бордо прославил и Гёльдерлин:

По праздникам там горделиво
Смутлые женщины ступают
По шелковому покрову
В те мартовские дни,
Когда равны и день и ночь,
И над крутыми стезями,
От золотых грёз тяжелы,
Поют колыбельные ветры**.

* В соответствии с Конкордатом Наполеона, заключенным между Папой Римским (Католической церковью) и Наполеоном (Францией), Рим признавал новую французскую власть, а католицизм был объявлен религией большинства французов. При этом сохранялась свобода вероисповедания.

** Перевод В. Куприянова.

Через три дня после празднования весеннего равноденствия с его ритуальными костюмами «в сияющий весенний день»³¹ Шопенгауэры покидают Бордо.

Дальше путь лежит в Тулуз через Лангон, Ажен, Монтобан. Это «самое прелестное место на земле»³²: цветущие сливы, заброшенные замки, изъеденные временем крепостные руины, разрушенные монастыри. Кое-где встречаются и следы событий недавнего прошлого. У *Сен-Ферреоля*, в бассейне Лангедокского канала, Артур имеет возможность наблюдать открытие подземного шлюза. «Это было обрушение такой силы, что казалось, будто рушится мир. Я не знаю, с чем сравнить этот ужасный рев и грохот, этот жуткий вой»³³. Впоследствии эти впечатления легли в основу теории возвышенного, изложенной в лекциях об эстетике. «Этот ужасающий шум, — пишет Шопенгауэр, — невозможно себе представить. Он гораздо громче Рейнского водопада, потому что раздается в закрытом помещении. Произвести еще какой-то звук, который был бы здесь услышан, совершенно невозможно. Человек чувствует себя раздавленным этим чудовищным грохотом. Но поскольку он находится в полной безопасности, а все происходит лишь в его внутреннем восприятии, чувство возвышенного являет себя в полной мере»³⁴.

Ничтожность отдельного человека перед всемогуществом природы — и перед не менее сильной властью времени — завораживает Шопенгауэра. В Ниме путешественники осматривают хорошо сохранившийся античный амфитеатр. На груде камней почти две тысячи лет назад посетители высекали свои имена и даже признания в любви. «Эти следы, — пишет Артур в своем дневнике, — навевают мысли о тысячах давно истлевших людей»³⁵. В Бордо — суета карнавала, на Лангедокском канале — грохот падающей воды, а здесь, в Ниме — каменное безмолвие времени, в котором бесследно исчезают судьбы отдельных людей.

В Марселе Шопенгауэры задерживаются на десять дней. Артур бесцельно бродит по порту. Несколько раз он останавливается перед «переговорным домом», названным так потому, что с его балкона с курьерами вновь прибывших кораблей ведутся переговоры о карантине. Такой порядок был установлен сто лет назад после последней эпидемии чумы. Помещения этого дома источают запах уксуса: каж-

дое письмо из карантинной части порта окунают в горячий уксус для дезинфекции. В залитом солнцем Марселе все еще жив страх перед смертью. Здесь есть над чем задуматься, учитывая склонность Артура «размышлять над печальным уделом людей», которую с неодобрением подмечает в нем мать.

На пути в Тулон путешественники осматривают печально известный форт, в котором Людовик XIV долгие годы держал в заключении государственного преступника — неизвестного в железной маске. Артура эта история подготавливает к тому, что ему предстоит увидеть в Тулонском арсенале, где содержатся галерные рабы. Туда, словно в зоопарк, водят посетителей: арестанты прикованы к стене цепями, и на них можно беспрепятственно глазеть. При виде этого зрелища посетителей охватывает ужас. В своих путевых заметках мать Артура представляет себе, что произошло бы, если бы рабы вырвались на свободу: «Что за страшное соседство». Артур иначе воспринимает увиденное. Его воображение питает не страх за благополучный мир снаружи, а ужас от полной страдания жизни внутри. «Они (галерные рабы — Р. С.) делятся на три класса, — пишет Артур 8-го апреля 1804 года в своем дневнике, — первый класс составляют те, кто совершил незначительное преступление и отбывает короткий срок: дезертиры, солдаты, нарушившие подчиненность, и т. д. На ногах у них железные кольца, но они могут свободно перемещаться, разумеется, не покидая арсенал, так как выходить в город запрещено всем каторжанам. Второй класс состоит из более серьезных преступников. Они попарно скованы ножными кандалами. Преступники третьего класса, совершившие наиболее тяжкие преступления, прикованы к галерным скамьям и никогда их не покидают. Им дают такую работу, которую они могут выполнять сидя. Удел этих несчастных мне представляется гораздо более страшным, нежели смертная казнь. Галеры, которые я видел только снаружи, — это самое грязное и отвратительное место, какое только можно себе представить. Они не выходят в море: это старые, списанные суда. Каторжники спят тут же, на скамьях, к которым прикованы. Их пища — хлеб и вода. Я не могу понять, отчего такой тяжелый труд, горе и голод не убивают их еще раньше. С ними обращаются, как со скотом: становится страшно при мысли о том, что жизнь этих несчастных совершенно лишена радости. У тех

же, чьи страдания не ограничены даже двадцатипятилетним сроком, она полностью лишена и надежды: можно ли представить себе более страшное чувство, чем чувство каторжанина в тот момент, когда его приковывают цепями к скамье на этой мрачной галере, с которой его разлучит только смерть! Страдания другого усугубляются неразлучным обществом того, с кем он скован одними кандалами. А когда наконец настанет момент, о котором он каждый день на протяжении десяти или двенадцати лет в отчаянии молил небеса, когда закончится его рабство, кем он станет? Он вернется в мир, для которого он уже десять лет как мертв. Перспективы на будущее, которые у него, возможно, были десять лет назад, к тому времени исчезнут: никто не захочет взять к себе вернувшегося с галер каторжника — десять лет наказания не смоют с него преступление одного момента. И он станет преступником во второй раз и закончит жизнь на виселице. Я пришел в ужас, когда услышал, что здесь содержится шесть тысяч галерных рабов. Лица этих людей могут дать богатый материал для физиогномических изысканий»³⁶.

Впрочем, увиденное подтолкнуло Артура Шопенгауэра не только к физиогномическим изысканиям. Тулонский арсенал оставил в его памяти множество ярких образов, к которым он еще обратится, когда в своей метафизике воли будет объяснять сопряженность между индивидуальным существованием и целесообразностью анонимной воли к жизни: мы все — галерные рабы воли, проходящей сквозь нас. Еще до того как начинает звучать голос разума, мы уже прикованы к слепому стремлению самоутвердиться в этой жизни. Цепь, которую нам не сбросить, как бы мы ни старались, одновременно связывает нас с другими людьми. Но в конечном итоге любое наше движение причиняет другому человеку только боль.

В Тулоне Артур переживает неволю как своеобразный спектакль, наблюдая его со стороны. Но что если весь мир — тюрьма? Где в таком случае будет находиться наблюдатель? Что считать волей за пределами неволи? Можно ли на весь мир смотреть, как на спектакль? Впоследствии Шопенгауэр даст на эти вопросы довольно туманный ответ в категориях философии субъекта, буддизма, пиетистской мистики и платонизма: существует некая трансцендентная имманентность, неземная высота без неба, божественный экстаз без бога. Экс-

таз чистого познания возможен, а воля может обратиться против себя самой. Когда воля себя сжигает, она целиком превращается в око: она не существует, она только видит.

Первые впечатления, положенные в основу этой метафизики высоты, Артур Шопенгауэр тоже получил во время путешествия. Речь идет о восхождениях на большую высоту в буквальном смысле слова.

За время этого путешествия по Европе Артур трижды взбирался на горные вершины: первый раз на гору Шапо в Шамони, второй раз — на гору Пилат и, наконец, третий раз — на Снежку в Исполинских горах. Каждое восхождение он подробно описывает в своем дневнике, и эти записи — тоже своего рода вершины, вершины стиля. Если другие свои впечатления он порой описывает очень педантично и скорее по принуждению, чем по собственному желанию, то в этих рассказах чувствуется пережитый восторг, который и придает описанию силу и блеск.

Первым было восхождение на Шапо. Дорога идет вдоль большого ледника, так называемого «ледникового моря». Оно изборозжено трещинами и расселинами, по которым бегут ручьи, а иногда в их бездонную тьму с грохотом падают ледяные глыбы. «Это зрелище — огромные массы льда, отдающиеся эхом удары, журчащие ручьи, вокруг скалы с водопадами, а наверху парящие снежные вершины гор — все это несет на себе неопиcуемый отпечаток чуда. Здесь ты видишь сверхъестественность природы: здесь в ней нет обыденности, она выходит за свои собственные пределы, и кажется, что ты становишься к ней ближе»³⁷.

Эта близость выделяет человека и наполняет его гордостью. Здесь наверху подобное встречается с подобным, обыденность остается внизу. Тот, кто поднимается в горы, ищет природу в ее лучших, но вместе с тем и беспощадных, отрицающих все человеческое проявлениях. «И как резко контрастирует с этим величественным зрелищем смеющаяся долина у подножия!»³⁸ Здесь, наверху, нет ничего забавного. Человек исчезает, и природа может выйти за свои «пределы». Того, кто выдержит это испытание, ждет героическое одиночество.

Конечно, все это отчасти наиграно, потому что на самом деле этот подъем в горы не опасен. Такая высота кажется существенной только равнинным жителям. Но в данном случае речь идет не

о природных реалиях: Артур Шопенгауэр переживает восхождение в горы в символическом значении. Декорации дают ему определенный опыт, а затем его опыт ищет *определенные* декорации: он стремится к высоте.

Через три недели, 3-го июня 1804 года, Артур с проводником поднимается на Пилат. «У меня закружилась голова, когда я впервые увидел заполненное пространство, простирающееся перед нами... Мне кажется, что вид с высокой горы невероятно расширяет представления человека. Он настолько отличается от любого другого вида, что, не видя его, невозможно составить себе четкое представление о нем. Все мелкие предметы исчезают, и только великое сохраняет форму. Одно перетекает в другое, и ты уже видишь не множество мелких, разрозненных предметов, а одну большую, пеструю, сияющую картину — отдохновение для глаз»³⁹.

Артур понимает, чем его прельщает высота. Мелкие детали исчезают, перетекая друг в друга и сливаясь в общую мельтешащую массу. Наблюдая за ней, ты ей не принадлежишь. Великое же сохраняет форму. И кто далек от мельтешения и видит великое, тот и сам велик. Он уже не привязан к «разрозненным предметам», а сам становится «глазом», и отдохновением ему служит эта «пестрая, сияющая картина». Позднее это отрадное созерцание всего происходящего с высоты Шопенгауэр назовет «оком мира».

30-го июля 1804 года, когда путешествие уже подходит к концу, Шопенгауэр совершает восхождение на Снежку. Он идет к вершине два дня. У подножия горы Артур и его проводник останавливаются на ночлег в хижине: «Мы вошли в комнату, где пировали батраки... от их животного тепла... стояла невыносимая жара»⁴⁰. Позже это ощущение «животного тепла», исходящего от кучки людей, Артур Шопенгауэр передаст в притче о дикобразах, которые жмутся друг другу в поисках тепла и защиты.

Вырвавшись из этой колючей близости людей, Артур с восходом солнца достигает вершины горы. «Будто прозрачный шар почти без лучей, в отличие от того, как оно видится нам снизу, солнце медленно поднималось и бросало на нас свои первые лучи. Пока оно отражалось только в наших восхищенных взглядах — под нами во всей Германии еще была ночь. И по мере того как солнце поднималось все

выше и выше, мы видели, как ночь постепенно отползала все глубже и глубже в долину, пока наконец не отступила и вниз»⁴¹.

Здесь все уже озарено светом, тогда как внизу еще царит мрак. «Ты видишь под собой мир, погруженный в хаос». Наверху же все имеет предельно четкие, ясные очертания. А когда солнце освещает долину, взору открываются не дивные радостные низины, а «вечное повторение и вечная череда гор и долин, лесов и лугов, городов и деревень»⁴².

Зачем тогда утруждать себя спуском? Но, в конце концов, наверху становится слишком холодно. В хижине на склоне горы лежит книга, в которой путешественники могут увековечить свое имя. В ней обнаружили и запись, оставленную Артуром Шопенгауэром:

Кто может взойти
И безмолвствовать?
Артур Шопенгауэр
из Гамбурга

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

*Подчинение отцу после его смерти. — Меланхолия
Артура и поиски потустороннего мира, где
бы не было отца. — Подростковая проблема
теодицеи. — Через Матиаса Клаудиуса
к романтизму. — Первый философский сценарий:
ночные полеты на крыльях романтизма. — Страх
Артура перед падением: «О, сладострастие!
О, ад!»*

Настало время спуститься с упоительных высот к земным заботам. Равнина зовет. Путешествие подходит к концу, и вдали уже можно разглядеть контору, где душу путешественника поджидает дьявол — сначала в лице купца Кабуна в Данциге (с сентября по декабрь 1804 года), а затем — в лице сенатора Йениша в Гамбурге.

Последние недели путешествия омрачены этой безрадостной перспективой. Это отражается и на стиле записей в путевом дневнике. За исключением описания восхождения в Исполинских горах, последние дневниковые записи сделаны небрежно и безучастно. Последняя фраза датирована 25-м августа 1804 года: «In coelo quies. Tout finis ici bas — В небесах покой. Все заканчивается внизу».

Отец из Берлина возвращается в Гамбург, Артур едет с матерью в Данциг. Иоганна хочет навестить своих родных, Артур же должен пройти в своем родном городе конфирмацию и начать обучение торговому делу у Кабуна.

Мир сжимается до формата счетных тетрадей и векселей. Что в этих тесных, затхлых помещениях может пробудить воображение и любознательность? В этом яре можно только испортить себе осанку. Однако отец, взваливший на Артура эту ношу, не желает, чтобы сын был сутулым, и бранит его на плохом немецком языке:

«И я смею себе надеяться убедить тебя своими просьбами ходить, как все, прямо, чтобы ты не горбился, что выглядит отвратительно. Хорошая осанка равно необходима и в конторе, и в обычной жизни; потому что когда на званом обеде кто-то сидит, согнувшись в три погибели, его принимают за переодетого сапожника или портного»¹. В своем последнем письме от 20 ноября 1804 года отец снова предупреждает сына: «Что касается хорошей осанки, то советую тебе просить всякого своего знакомого бить тебя по спине всякий раз, когда ты по рассеянности вдруг забудешь об этом важном деле. Так поступали княжеские дети, не страшась боли, длящейся мгновения, лишь бы не выглядеть неуклюжими болванами в течение всей своей жизни»².

Видимо, догадываясь, что сутулость Артура как-то связана с теми огорчениями, которые он причинил своему сыну, обязав его изучать купеческое дело, отец в качестве компенсации советует ему заняться верховой ездой и танцами. Артура не надо просить дважды — он с таким рвением выполняет рекомендацию отца, что тот вынужден его предостеречь: «Купец не может кормиться танцами и верховой ездой. Его письма должны быть написаны так, чтобы их можно было прочитать, а огромные буквы, которые я снова и снова вижу в твоей писанине, — это же настоящие уродцы»³.

Расстроенный Артур становится нелюдимым. Отец бранит его и за это: «Я бы хотел, чтобы ты научился располагать к себе людей; так тебе легко будет разговорить господина Кабруна за столом»⁴.

Поскольку отец находится в Гамбурге, то информацию для критики поведения сына он может черпать только из (не сохранившихся) писем матери, в которых та жалуется на Артура. Родственники в Данциге тоже не скупятся на замечания. Сестра матери — тетушка Юльхен — увещевает племянника, почти дословно повторяя наставления его отца: «Тебе следовало бы принимать людей такими, какие они есть. И не будь слишком строгим. Если ты будешь более обходительным с другими, то и твое расположение духа станет более радостным, а это, безусловно, пойдет тебе только на пользу»⁵. В середине декабря 1804 года Артура переводят на другие галеры. Вместе с матерью он возвращается в Гамбург, где продолжает учебу у сенатора Йениша.

По иронии судьбы, сын, стиснув зубы, вступает в мир отца как раз в тот момент, когда отец готовится этот мир покинуть. Уже видны

первые симптомы упадка его физических и душевных сил. Возможно, придирки и грубые замечания в его последних письмах к сыну — тоже симптомы будущей болезни.

Бывают моменты, когда отец теряет память. Друга семьи, чьим гостеприимством отец Артура не раз пользовался во время своего пребывания в Лондоне, Генрих Флорис в конце 1804 года встречается словами: «Я не знаю Вас! Сюда приходит столько людей, которые говорят, я, мол, тот-то и тот-то. Я не желаю ничего слышать!»⁶ К ошеломленному другу подбегает слуга и приносит извинения за поведение хозяина.

Зимой 1804 года Генрих Флорис заболевает гепатитом. Измотанный болезнью, он целыми днями сидит в кресле. Немало хлопот доставляют и торговые дела. Континентальная блокада* прервала многие деловые контакты, да и долгое отсутствие в связи с путешествием по Европе не пошло на пользу коммерции. Генрих Флорис недоверчиво листает счетные книги и просматривает балансы. Предпринимательский дух, приведший его к успеху в Данциге, покинул Генриха Флориса. Гамбургские знакомые поражены тем, как быстро этот статный мужчина превратился в дряхлого старика. Путешествие явно подорвало его силы. Он устал, и это, должно быть, особенно расстраивало его на фоне невероятной активности его жены. Во время путешествия Иоганна уже не раз жаловалась на то, что ее муж тяжел на подъем. Теперь же разница в возрасте между супругами становится еще более заметной — а чувства любви, которое могло бы облегчить это бремя, между супругами нет. В 1803 году Иоганна пишет своему сыну в Уимблдон: «Как ты знаешь, отец не любит заводить новые знакомства, так что и мне часто приходится довольствоваться своим собственным обществом»⁷. И в другом письме: «Ты же знаешь, что отец сам придумывает себе заботы, если у него их нет... Я покорно остаюсь дома, потому что не знаю, куда идти, и спрягаю вслух свой любимый

* *Континентальная блокада* — система экономических и политических мероприятий, проводившаяся в 1806–1814 гг. наполеоновской Францией по отношению к своему противнику — Великобритании. Была объявлена Наполеоном в 1806 г. Декрет о Континентальной блокаде запрещал вести торговые, почтовые и другие сношения с Британскими островами; все эти ограничения распространялись на все подвластные Франции, зависимые от неё или союзные ей страны.

глагол: *je m'ennuie, tu t'ennuies** и т. д.»⁸. Так писала Иоганна из Шотландии. Вернувшись в Гамбург, она уже знает, «куда идти» и как бороться со скукой. Артур Шопенгауэр припомнит ей это через сорок пять лет: «Я знаю женщин. Брак для них — лишь способ материального обеспечения. Когда мой несчастный и больной отец был прикован к своему креслу, к нему никто не подходил, кроме старого слуги, который единственный заботился о нем. Моя мать устраивала званые вечера, в то время как он томился в одиночестве, и веселилась, когда он тяжело страдал. Такова женская любовь».

Это было сказано через много лет после смерти отца. Шопенгауэр враждебно относился к матери и, несомненно, был несправедлив к ней. Разве не объясняется поведение Иоганны всего лишь отказом принести в жертву себя и свою любовь к жизни? Она не хочет попасть в ту воронку депрессии, которая уже начала затягивать ее мужа. Она хочет вернуть в дом жизнь, развлечения, движение. Она делает это ради себя, но в то же время надеется таким образом поддержать и порадовать мужа.

Возможно, Артур не одобряет поведение матери еще и потому, что завидует ей: ведь, в отличие от нее, он принес свою жизнь в жертву желаниям отца. Он мог бы этим гордиться, но эту гордость омрачает неверие в себя. Не скрывается ли слабость за этой готовностью идти жизненным путем, который сам он считает неправильным? Артур не восстает против мира отца: он находит выход в уловках двойного существования. У него появляются свои секреты. Он прячет в конторе книги и предается чтению в те минуты, когда его никто не видит. Когда в Гамбург с лекциями приезжает знаменитый френолог Галь, Артуру приходится прибегнуть ко лжи, чтобы его отпустили из конторы на это время. «В жизни... не было торговца хуже, чем я»¹⁰, — резюмирует он впоследствии. В то же время двойная жизнь сделала его «строптивым и неудобным для окружающих». Кто-то — как, например, Э. Т. А. Гофман — под влиянием необходимости с ранних лет вести двойное существование научился воспринимать жизнь как игру или как искусство, но с Шопенгауэром этого не произошло. Непререкаемый авторитет отца навсегда утвердился в его сознании, и каждую

* Я скучаю, ты скучаешь (фр.).

попытку свернуть с «неправильного пути» он воспринимает как предательство и обман по отношению к отцу. Чтение книг, тайные мысли и фантазии неизменно заканчиваются самобичеванием.

Утром 20-го апреля 1805 года Генриха Флориса Шопенгауэра находят мертвым в канале за складами. Что могло заставить больного человека подняться на крышу склада, с которой он сорвался? Многие указывают на самоубийство, но эта версия отвергается Иоганной Шопенгауэр. В официальном извещении о смерти вдова ограничивается следующим сообщением: «Я с прискорбием сообщаю своим родным и друзьям о смерти моего мужа... произошедшей в результате несчастного случая, и прошу всех воздержаться от выражений соболезнования, которые только умножат мое горе»¹¹. В своей автобиографии, написанной пятнадцать лет спустя, Артур Шопенгауэр высказывается о смерти отца так же неопределенно: «Несчастный случай и последовавшая за ним скоропостижная смерть лишили меня моего горячо любимого отца»¹². Для матери и сына тема смерти отца тоже долгое время оставалась запретной. Но когда в 1819 году связь между ними окончательно прервалась, вдруг снова появился зловещий призрак этой темной истории. По-видимому, в одном из писем Артур обвинил мать в самоубийстве отца. Его сестра Адель сообщает об этом в своем дневнике: «Она (мать — Р. С.) нашла письмо и сразу же прочитала его, после чего разразилась отвратительная сцена. Она говорила о моем отце, и я узнала такие ужасные вещи, о которых не подозревала; она была совершенно вне себя»¹³. Адель была настолько потрясена, что хотела выброситься из окна, но в последний момент опомнилась.

В беседах с посторонними Артур Шопенгауэр на протяжении всей своей жизни всегда очень неопределенно высказывался о смерти отца. Пожалуй, только в разговорах со своим юным почитателем Робертом фон Хорнштайном в 1855 году Шопенгауэр был более откровенным, чем обычно: «В самоубийстве своего отца он винил мать», — писал в своих воспоминаниях Хорнштайн.

Вне всякого сомнения, смерть отца в конечном итоге все же означала свободу — и не только для Иоганны, но и для Артура, хотя он никогда себе в этом не признавался. Письма в Гавр, адресованные другу Антиму, исполнены безутешного горя. Антим, который годом ранее

тоже потерял отца, пытается утешить друга и осторожно советует ему взять себя в руки. 15-го мая 1805 года он пишет: «В таком большом горе нельзя падать духом; нужно стараться стойко переносить несчастье, помня о том, что есть люди, чье горе еще больше твоего»¹⁴. Но, судя по следующему письму Антима, Шопенгауэр остается безутешным и четыре месяца спустя. Антим пишет: «Я хотел бы, чтобы боль твоя улеглась, после того как ты отдашь дань памяти и скорби, которую всякий хороший сын должен отдать своему достопочтительному отцу, и ты стал бы относиться к своему горю философски»¹⁵.

В скорби Артура по отцу замешаны противоречивые чувства. Любил ли он отца? Сам он твердо в этом убежден несмотря на более позднее признание: «Впрочем, в процессе моего воспитания мне пришлось многое вынести из-за сурового характера моего отца»¹⁶. Самым страшным проявлением этой жесткости стало обучение сына ненавистному торговому делу против его воли. За это Артур мог бы возненавидеть отца. Проживи он дольше, Артур, скорее всего, не стал бы философом. Но даже *покойный* отец сохраняет над ним власть и первое время не дает ему идти своим путем. Отчаявшийся Артур остается в конторе у Йениша. Два чувства — скорбь по умершему отцу и отчаяние от сознания его власти — взаимосвязаны. В 1819 году в своей автобиографии Шопенгауэр напишет об этом так: «Хотя в каком-то смысле я был сам себе хозяином, и моя мать ни в чем мне не препятствовала, я продолжал исполнять свои обязанности ученика в торговом доме — отчасти потому, что огромное горе сломило мой дух, отчасти потому, что мне было совестно отступить от решений своего отца сразу же после его смерти»¹⁷.

Мать не только «не препятствует» Артуру, но косвенным образом даже поощряет сына к началу новой жизни, подавая ему пример и решительно меняя собственную жизнь. Она демонстрирует большую свободу духа, чем ее сын. Через четыре месяца после смерти Генриха Флориса Шопенгауэра Иоганна продает их солидный дом на Нойен Вандрам и приступает к ликвидации фирмы. Это решение имеет важные последствия и для Артура, поскольку избавляет его от тяжелого бремени: ведь его вынужденные занятия ненавистной коммерцией имели смысл лишь как продолжение семейной традиции и дела отца. Но если дела больше нет, Артур может считать себя сво-

бодным. Освобождаясь от своего прошлого, мать и Артура избавляет от оков — по крайней мере, внешних. Внутренне Артур продолжает подчиняться отцу.

Между тем Иоганна начинает действовать так активно, словно она заново родилась. Она снимает новую квартиру на другом конце города. Это временное жилище, потому что после продажи торгового дома Иоганна хочет покинуть Гамбург. В мае 1806 года она едет в Веймар, чтобы подыскать для своей семьи новый дом. Почему в Веймаре? Иоганна хочет быть рядом с блистательными представителями мира культуры. Она хочет испытать свои таланты светской дамы на этом немецком Олимпе. Она ощущает невероятный душевный подъем. Проведя ровно десять дней в Веймаре, она пишет своему скорбящему сыну в Гамбург: «Здесьнее общество кажется мне весьма приятным, а светская жизнь — не разорительной; затратив немного усилий и еще меньше денежных средств, я с легкостью буду собирать у себя за чаем, по меньшей мере, раз в неделю умнейших людей Веймара, а возможно, и всей Германии, и вообще вести очень приятную жизнь»¹⁸.

Итак, Иоганна собирается покорять новый мир, в то время как Артур по-прежнему пребывает в том старом мире, куда его насильно загнал отец.

«От этой боли моя печаль стала такой гнетущей, что ее уже сложно было отличить от подлинной меланхолии»¹⁹, — так писал Артур, вспоминая о периоде, наступившем после смерти его отца.

У этой меланхолии непростая анатомия. В его основе лежит непреодолимый разрыв между внутренним и внешним миром. Внешне Артур прилежно исполняет обязанности, возложенные на него отцом. Он мог бы сохранить свой внутренний мир в неприкосновенности, если бы сумел презирать мир отца, в котором ему приходилось жить. Но для этого ему нужно было возвыситься над отцом. Кант, которого Артур на тот момент еще не читал, в одном из своих сочинений так отзывался о меланхолии: «Меланхоличная отстраненность от мирского шума по причине справедливого отвращения к нему благородна»²⁰. Внутреннюю отстраненность Артура от мира отца, наверное, можно назвать меланхоличной, однако он никогда не считал ее «благородной», поскольку — по крайней мере, первое время — не допускал мысли о том, что его отвращение «справедливо». Он счи-

тает себя не вправе видеть реальность высшего порядка в том, что отделяет его от внешнего мира коммерции. Это было бы проявлением высокомерия, неуважения к отцу. Вероятно, в этой ситуации Шопенгауэра должно было привлекать учение, соединявшее в себе скептическое отношение к внешнему миру, уход в себя и вместе с тем преданность отцу и смирение: Артур читает Маттиаса Клаудиуса. В своих размышлениях о себе и о мире Клаудиус рассуждает и о дуализме между внутренним и внешним, который столь болезненно воспринимался Шопенгауэром, причем его рассуждения получили безусловное одобрение отца Артура. Генрих Флорис Шопенгауэр сам подарил ему эту маленькую книжечку, и Артур бережно хранил ее до самой своей смерти и часто в нее заглядывал. Речь идет о сочинении 1799 года под названием «Моему сыну». Клаудиус не побоялся сделать всеобщим достоянием сугубо личные наставления своему сыну. Впрочем, в те времена воспитание чувствительных душ считалось общественным делом. Генрих Флорис Шопенгауэр поспешил воспользоваться этой возможностью и попытался через Клаудиуса воздействовать на своего собственного сына. После смерти отца Артур читает книгу как завещание. «Постепенно приближается время, когда я должен буду отправиться туда, откуда не возвращаются, — пишет Клаудиус. — Я не могу тебя взять с собой и оставляю тебя в мире, где хороший совет отнюдь не лишний»²¹. Клаудиус может дать совет лишь тому, кто чувствует себя чужим в этой внешней реальности, возлагающей на человека определенные обязательства. Таким образом, книга обращена и к Артуру. «Человек здесь не дома»²², — пишет Клаудиус. Но мы чувствуем себя здесь чужими не из-за богатства внутреннего мира, которое позволило бы нам возвыситься над миром внешним. Противопоставление внутреннего внешнему есть признак высокомерия. Мы все грешны, а подобный дуализм — это грех гордыни. В понимании Маттиаса Клаудиуса мы чужие здесь потому, что изначально рождены не от мира сего и имеем некое высшее предназначение. Но это не наша заслуга, а милость, дар, который мы принимаем. В глубине своего набожного сердца мы ощущаем свободу от гнетущего бремени земных дел. Но эта набожность не может вознестись над суетой бренного мира. Мы не вправе смотреть на этот мир свысока — мы обязаны отдавать ему требуемую дань.

Характерное для раннего пиегизма напряженное, мучительное преодоление мира у Маттиаса Клаудиуса смягчается до позиции сдержанного участия при сохранении внутренней дистанции: владеть так, как будто бы не владеешь. Нельзя хотеть убежать от мира, но в то же время нельзя привязываться к нему всей душой. «Невинный» Маттиас Клаудиус, как его однажды назвал Гердер, своим скептицизмом порой напоминает французских моралистов, которые позднее вдохновляли Шопенгауэра. Мы читаем у него: «Со всеми будь честным, но старайся не быть доверчивым»²³. Или: «Не доверяй жестам и сам жестикулируй сдержанно». Или еще: «Не говори всего, что знаешь, но всегда знай, что говоришь»²⁴. И далее: «Держись подальше от сильных мира сего». Чтобы оградить себя от чрезмерных требований внешней реальности, нужно заключить с ней компромисс. С величайшей осторожностью нужно делать неизбежные инвестиции во внешний мир, но при этом в душе оставаться негласным компаньоном другого мира, в котором стихает «уличный шум». И сохраненный таким образом внутренний мир станет «вечной стеной, по которой скользят тени». Такая трактовка устроила бы Артура: его тягостный труд в конторе — всего лишь игра теней. Эта стратегия, направленная на лишение жизненных тягот статуса реальности, одновременно лишала данный дуализм его бунтарской составляющей. Предлагаемая Клаудиусом внутренняя трансценденция мира получила божье благословение и — что гораздо важнее для Артура — благословение недавно почившего отца.

Видимо, Артур нуждался в таком толковании жизненной реальности, которое бы помогло ему справиться с непосредственно переживаемым дуализмом между внутренним и внешним миром, между внешними обязательствами и внутренними склонностями. Во всяком случае, он еще долго будет пытаться продумать и осуществить свою жизнь как некий цельный проект, что ему по разным причинам не будет удаваться. Скептическое отношение к миру внешнему в силу религиозного сосредоточения на мире внутреннем, как предлагает Маттиас Клаудиус, могло бы быть приемлемым решением для Артура. Однако дуализм в такой трактовке оказывается полностью подчинен миру отца: не только принцип реальности, но и то, что ему противостоит, закодировано в понятиях этого мира. Воспринимаемый, при-

нимаемый душой бог, о котором говорит Клаудиус, — это тоже отцовское ограничение мира отца. Участие в мирских делах — долг перед отцом, а сдерживание этого участия в форме религиозной отстраненности — это одобренный отцом способ соблюдения дистанции по отношению к миру. Таким образом, принимая учение Маттиаса Клаудиуса, Артур по-прежнему остается в отцовском плену.

Будучи не в силах изменить свою жизнь (несмотря на живой пример в лице матери), Артур стремится к внутренней трансценденции мира. У Маттиаса Клаудиуса он находит метод, позволяющий лишить жизненные тяготы статуса реальности, но этот метод ведет к цели только в том случае, если ты действительно веришь в бога отцов. «На то, что ты можешь увидеть, смотри своими глазами, — пишет Маттиас Клаудиус, — а в том, что касается невидимого и вечного, следуй слову Божьему».

Артур смотрел своими глазами (особенно во время путешествия по Европе), и то, что он видел, совершенно не убеждало его в существовании следящего за порядком, справедливого, любящего бога. И восхождение на горные вершины пленяло его не божественной близостью, а удаленностью от людской суеты. Он искал не смиренной любви к Богу, а парящей над миром свободы и независимости.

Оглядываясь на свое прошлое, Шопенгауэр утверждал, что на тот момент, когда он читал Маттиаса Клаудиуса, видя в нем духовное завещание своего отца, вера в бога в нем была уже сломлена: «Юношей я всегда страдал тяжелой меланхолией, и однажды — мне тогда, наверное, было около восемнадцати лет — я подумал: и этот мир создал бог? Нет, пожалуй, все же дьявол!»²⁵.

Проблема, занимавшая восемнадцатилетнего Шопенгауэра, — это старая проблема теодицеи, которую предельно четко сформулировал и (как он сам считал) решил Лейбниц: не опровергает ли существование в мире зла и всевозможного горя бытие всемогущего и всеблагого бога?

Сама постановка подобных вопросов говорит о влиянии такого типа мышления, которое ставит признание существования бога в зависимость от рациональных или эмпирических доказательств. Поэтому Лейбниц и разрабатывает с целью «разрешения» этой проблемы свою математическую модель мира: всякий элемент сам по

себе несовершенен, но может быть усовершенствован, т. е. за счет мудрой комбинации элементов возникает совершенная функциональная взаимосвязь. Зло в мире подобно сдерживающей пружине, приводящей в движение часовой механизм. Без сопротивления нет прогресса. Без тени нет света. Но, например, Вольтер и другие философы, как ни старались, так и не смогли увидеть «смысл» в лиссабонском землетрясении*, унесшем жизни многих тысяч человек. Они расширили рациональный дискурс и применили к эмпирическому опыту строгий рациональный метод. В результате бог в роли строителя и правителя мира оказался загнанным в угол. Драму секуляризации было уже не остановить. Возможно, она уже пронеслась в голове юного Артура Шопенгауэра как раз в тот момент, когда он читал Маттиаса Клаудиуса? Или впоследствии, оглядываясь на свое прошлое, Шопенгауэр попытался возвысить историю своей души до уровня великих, эпохальных проблем европейского духа?

На самом деле в самых ранних записках Шопенгауэра (датированных примерно 1807 годом) мы уже находим осторожные размышления над проблемой теодицеи. «Или все совершенно, как самое великое, так и самое малое... тогда всякое страдание, всякое заблуждение, всякий страх должны быть единственно верным, лучшим средством... или — а кто согласится с предыдущим утверждением, глядя на этот мир? — возможны только два толкования: если мы отвергаем предположение, что все в мире служит злу, мы должны, наряду с доброй волей, признать также власть злой воли, заставляющей добрую волю идти окольным путем, или приписать эту власть случаю и, соответственно, признать несовершенство правящей воли с точки зрения ее устройства или могущества»²⁶.

Еще не изучив аргументацию Лейбница, Шопенгауэр уже отвергает его теорему о «лучшем из возможных миров». Это становится возможным только потому, что дух времени уже окрестил великого Лейбница «мертвой собакой» и позволил перешагнуть через него несовершеннолетнему юнцу, обучающемуся торговому делу.

* Землетрясение произошло 1 ноября 1755 г. и стало одним из наиболее разрушительных и смертоносных землетрясений в истории, унесшим жизни около 80 тысяч человек.

Однако Шопенгауэр отвергает и демонологию, выстроенную для опровержения лейбницевского постулата. Он не признает и «бога наоборот», устроившего все во имя служения злу. Неудивительно, что, терзаемый дуализмом собственной жизненной ситуации, Шопенгауэр в своих размышлениях о теодицее отдает предпочтение дуалистическому решению: или существует противостояние между доброй и злой мировой волей, причем к триумфу добра ведет не прямая, а извилистая дорога, или существует противостояние доброй воли и случая, что, по сути, является лишь вариантом первой альтернативы, так как «случай» — это бесформенное и безликое зло, отрицание порядка.

В истории философии размышления о теодицее с самого начала были попыткой средствами хладнокровного разума компенсировать боль от утраты горячего религиозного чувства. Эмоциональной основой дискурса теодицеи был страх. Разум должен был вернуть человеку то, что ему предстояло потерять. Некоторые уже тогда считали этот путь ошибочным. Так, например, Паскалю за кичливым фасадом разума, уверенного в том, что он способен по собственной воле вызвать бога или выпроводить его из этого мира, видится испуганная душа. Паскаль утверждает, что бога нельзя обрести в рациональном дискурсе. Поэтому он выступает за четкое разделение веры и знания: они проистекают из разных источников и не имеют точек соприкосновения. Тот, кто смешивает два этих мира, извращает их, омрачая знание и нарушая «порядок сердца», т. е. подрывая основы веры. Другими словами, душа теряет силу, необходимую для религиозного опыта, и именно поэтому знание задирает нос.

Впрочем, и Паскаль уже был захвачен потоком секуляризации: его вера — это вера в веру, воля к вере, порожденная страданием от экзистенциальной неприкаянности в эпоху господства рационализма и эмпирии.

Выведение существования бога из сконструированной модели мира или, наоборот, отрицание его существования при помощи подобных моделей не затрагивает сути религиозной проблемы. Это касается и молодого Артура Шопенгауэра. То, что своей дуалистической конструкцией он лишает бога власти (богу приходится бороться со злом или со случаем), не соответствует его собственным

ощущениям. Он хочет верить в бога, который окружает человека своим вниманием и заботой, и поэтому для него детская вера Маттиаса Клаудиуса — это не только сооруженная отцом тюрьма, но и искушение.

Однако наивность отцовской веры безвозвратно исчезла, и в эмоциональной основе дискурса теодицеи Шопенгауэр тоже обнаруживает для себя не *веру*, а лишь *волю к вере*. «В глубине души человек верит в то, что, помимо него самого, существует нечто, сознающее его жизнь так же, как ее сознает он сам. Живое представление о противоположном, наряду с представлением о бесконечном, — что за ужасная мысль!»²⁷. Шопенгауэру нет нужды представлять себе «противоположное» — он его пережил в реальности. Правда, это было не возвышенное чувство метафизической заброшенности, а одиночество обделенного любовью ребенка. «Однажды, когда мне было всего шесть лет, — вспоминает Шопенгауэр в своих дневниках «*Εἰς ἑαυτὸν*», — родители, вернувшись с прогулки, нашли меня в состоянии полного отчаяния из-за того, что я вдруг вообразил себе, что они покинули меня навсегда»²⁸.

В стихотворении, написанном как раз в этот период, когда Артур задумывается над проблемой теодицеи, читает Маттиаса Клаудиуса и размышляет о воле к вере, перекликаются оба чувства: «личный» страх покинутого ребенка и «общий» страх метафизической заброшенности:

Посреди ночи, под грома раскаты,
Я пробудился, страхом объятый.
Я слышал ужасный рев бури. Я слышал,
Как ветер свистит и хлещет по крышам.

...

Ни проблеск, ни лучик, увы, не могли
Пробиться сквозь эту глубокую ночь.
Казалось, что солнце не сможет помочь
Развеять густой и недвижимый мрак,
И утро теперь не наступит никак.
И страх, и тоска разрастались в груди:
Я всеми покинут, заброшен, один²⁹.

Это пронизанное страхом стихотворение Артур Шопенгауэр пишет примерно в то же время, когда выходят в свет «Ночные бдения» Бонавентуры — поначалу незамеченное произведение, выставляющее напоказ и одновременно пародирующее нигилистическую подоплеку романтического движения. Не только страхи, но и обетования ночной поры востребованы обществом. Ночь страшна тем, что в темноте теряется смысл и ориентация. Разумеется, и в страшных историях Жан-Поля под общим названием «Мертвый Христос говорит с вершины мироздания о том, что бога нет» действие происходит ночью, и все поэтическое творчество Гёльдерлина тоже посвящено «богине Ночи».

«Ночь тиха до ужаса, — читаем мы у Бонавентуры, — ледяная смерть стоит в ночи, как невидимый дух, сковавший побежденную жизнь. Время от времени окоченевший ворон срывается с церковной крыши...»³⁰

До сих пор против ночного мрака помогал свет старой веры или нового разума. На тот момент, когда Шопенгауэр пишет свое ночное стихотворение, прошло уже десять лет с тех пор, как романтики начали смотреть на ночь не только со страхом, но и с восхищением. Они уже открыли для себя новый источник света — музыку и поэзию. Этот источник примирял человека с ночью, потому что в нем самом был сокрыт таинственный полумрак.

Весть об этом «открытии» доходит и до Артура Шопенгауэра. Чтобы справиться со своим горем, он читает не только Маттиаса Клаудиуса, но и, например, сочинения Вильгельма Генриха Ваккенродера, изданные в 1797 и 1799 годах Людвигом Тиком.

Ваккенродер был кометой, осветившей романтическую религию искусства. Он искрился волшебством и ночным великолепием и быстро — в двадцать шесть лет — погас. К тому моменту, когда Тик издал сборник его произведений, Ваккенродер был уже мертв. В самом начале Ваккенродер, а вместе с ним все романтическое движение боролись с той же проблемой, что и молодой Артур Шопенгауэр. Поколение, выпавшее из лона старой веры, не удовлетворенное разумом и подталкиваемое французской революцией к самым смелым полетам фантазии, не могло смириться с «нормальностью», которую оно воспринимало как обременительное наследие своих отчасти ра-

зумных, отчасти благочестивых, но отчасти просто скучных и трусливых отцов. Спасаясь от перемалывающего колеса повседневности, эти молодые люди искали убежища и находили его у бога искусства. Ваккенродер тоже принадлежал к числу этих бесприютных молодых людей. Его отец, тайный военный советник и бургомистр юстиции в Берлине, был почтенным чиновником и такой же судьбы желал своему сыну. А сын вместе со своим другом Тиком грезил об искусстве, но при этом не менял свою двойственную жизненную ситуацию. На роль бездельника он не годился. Один из его знакомых впоследствии вспоминал: «Он словно смутно предчувствовал, что, если у этого внутреннего мира не будет внешнего противовеса, он совершенно в нем пропадет, и он в страхе хватался за размеренность и порядок. И когда они уже вошли в привычку, он не стал от них отказываться. Тот, кто видел его в такие моменты, мог принять его за рассудительного человека или даже педанта. Казалось, обывательская натура отца одерживает верх... Создавалось впечатление, что музыка пронизывала все его существо. В нем словно накапливался электрический ток, который только и ждал точного прикосновения, чтобы рассыпаться слепящими искрами»³¹.

Молодой Шопенгауэр тоже то в страхе хватается за «размеренность и порядок», то погружается в поток романтических литературных и музыкальных фантазий. Самая известная фантазия, которая очень скоро стала считаться «классической» притчей о романтической мечте об избавлении, изложена в «Удивительной восточной сказке о нагом святом» Ваккенродера. До глубокой старости Артур будет обращаться к этому тексту и черпать из него все новые образы. Святой из сказки постоянно слышит, как «с шумом вращается колесо времени», и вынужден совершать лихорадочные движения человека, «который изо всех сил старается развернуть огромное колесо». Однажды летней ночью к нему приходит избавление — он услышал пение влюбленных: «С первыми звуками музыки и голоса свист вращающегося колеса времени пропал»³². Музыка, поэзия и любовь, эти три небесные силы нового поколения, спасают от «часового механизма» прозаической повседневности, от «монотонного, ритмичного шума» пустого времени. В будущем в философии Шопенгауэра появится «колесо воли», которое мчит и вращает привязанных к нему людей.

Только погружение в произведения искусства способно остановить это бесконечное вращение.

В период увлечения романтиками юный Шопенгауэр пишет в своем дневнике: «Если убрать из жизни редкие моменты религии, искусства и чистой любви, что останется, кроме череды тривиальных мыслей?»³³.

Пока Артур еще связывает религию с идеей избавления, но эта религия, находящаяся в романтическом соседстве с «искусством» и «любовью», уже отличается от религии отцов. Тот же Маттиас Клаудиус был ярким противником подобного объединения искусства и религии. По этой же причине он боролся с романтизмом, видя в нем современное идолопоклонничество. И этот честный человек был по своему прав («следуй слову божьему»). Романтическая религия не была религией смирения или божественного откровения. Напротив, в ней человек сам наделял себя божественной властью. Такая религия была лишь одной из многих форм ничем не скованного воображения. Нужно понимать внутреннюю динамику романтической религиозности, целиком сотканной из творческого энтузиазма, чтобы понять, как и почему эту романтическую веру принимает Артур.

Раз уж в этом земном мире Шопенгауэру суждено подчиняться воле отца, то хотя бы в том, высшем мире нужно освободиться от его власти (власти Маттиаса Клаудиуса!). Дорогу к свободе юному Шопенгауэру указывает романтическая религия и обожествление искусства (и в первую очередь метафизика музыки Ваккенродера). Давая себя увлечь этому потоку, Артур в какой-то степени освобождается от религии отца. Он плавно скользит от легитимной трансценденции мира к нелегитимной, т. е. к той, которая никогда не могла бы быть одобрена отцом. Так в своей индивидуальной жизни он переживает судьбы эпохального духовного движения, породившего то, что я назвал «бурными годами философии», понимая, что такое явление больше никогда не повторится.

Эта эпоха началась с кантовской революции, с расколдовывания традиционной метафизики, выхолащивания традиционной веры, с прагматистского развенчания субъекта и переключения внимания с «мира в себе» на формы производства «мира для себя». Старый «порядок вещей» (Фуко) распался с появлением Канта и высвободил

ту современность, очарование которой для нас уже утрачено, но в которой мы продолжаем пребывать.

К этой исторической вехе, связанной с именем Канта, Шопенгауэр приблизится много позже, но уже сейчас он погружен в атмосферу исторического перелома. Познакомившись с романтизмом, он уже ощутил один из аспектов эпохальных перемен. На исторической арене будет сыгран второй и даже третий акты этой великой пьесы, прежде чем Шопенгауэр сам начнет участвовать в спектакле. И это будет иметь определенные последствия: через романтизм Шопенгауэр вернется к Канту и займется пересмотром процесса, развязанного против Канта его преемниками. При этом буддистская и мистическая эзотерика вытолкнул его за пределы философского горизонта Фихте, Гегеля и Маркса, прямо в трансцендентность без бога, в доведенный до логического конца «анализ конечности бытия» (Фуко), в процессе которого Шопенгауэр, однако, умудрится сохранить в своей философии метафизику.

Но пока в Гамбурге Шопенгауэр в своих фантазиях уносится в бесконечность романтизма. В безбрежности романтического искусства нет той надежности «объективного» откровения, в которую верили Маттиас Клаудиус и отец Артура. Бесконечность романтиков абсолютно субъективна. Это бесконечность, которой человек отдается без остатка или, по крайней мере, ощущает в своем сердце, что он на это способен. Дух романтической эпохи заключается в вере в то, что нет ничего, чего нельзя было бы создать волей фантазии.

По убеждению романтиков, заглядывая в собственную тайну, мы касаемся тайны мировой. Мир запоет, если человек найдет внутри себя волшебную струну. Нет предела углублению в себя. Спускаясь в бездны собственной души, мы приближаемся к центру магнитного поля, и это и есть подлинный взлет. В этой точке нетвердо стоящий на ногах разум учится танцевать. Там, где внутри нас начинается невыразимое, мы ближе всего подходим к сокровенной тайне мира. Здесь лежат истоки скептического отношения романтиков к языку. Для Ваккенродера язык — это «гробница сердечной ярости»³⁴. В языке невыразимое легко становится недосказанным. Язык не поспекает за потоком ощущений. Все богатство сиюминутного ему приходится переводить в тонкую нитку последовательного. Для Новалиса совре-

менное грехопадение и вовсе начинается с лютеровского перевода Библии: именно тогда началась тирания буквы. Воображение и чувство были взяты под опеку и разучились летать. Так же, как и Ваккенродер, Новалис прославляет «священную музыку». В ней все еще может ожить. Вместе с ней можно изучать метафизику полета. И если Ваккенродер рассуждает об индивидуальном избавлении через музыку, то Новалис мыслит глобально и мечтает с помощью «священной музыки»³⁵ освободить Европу от бессмысленных распрей и пошлости. Самосознание Бетховена, видящего в генерале Бонапарте себе подобного, а в императоре Наполеоне — отступника от республиканских идеалов, вполне соответствует столь высоким амбициям. Не только Вагнер — Бетховен тоже уже чувствовал себя основателем новой религии. Для него музыка была «посланием бога и откровением более высоким, чем любая мудрость и философия»³⁶. Позднее, говоря о Шопенгауэровской философии музыки, мы еще вспомним о романтическом упоении этим искусством.

Итак, согласно духу романтизма, доступ к невыразимому и, соответственно, к сокровенной тайне мира нам открывают в первую очередь музыка и религия. Они возникают из одного источника. Еще полвека назад такое утверждение считалось бы кощунством. Однако секуляризация и эмансипация субъекта разбивают старый небосвод, на который музыка смотрела снизу вверх и от которого религия получала свои откровения. Теперь и музыка, и религия объявляются порождением нашей фантазии, но поскольку их истоки лежат в невыразимом, они несут в себе божественную силу. Божество рождается на земле. Современный романтикам философ Якоби, которого не устраивали все эти тенденции, весьма проникательно раскрывает стоящую за ними простую альтернативу: «Или бог вне меня, и это отдельная живая сущность, или я — бог»³⁷. Романтики открывают в себе божественную природу. У Шлейермахера мы читаем: «Религиозен не тот, кто верит в Священное Писание, а тот, кто в нем не нуждается и сам способен создать священную книгу»³⁸.

Шопенгауэр очарован этой роскошной, рожденной из чувства собственного могущества религией, поскольку она представляет собой не отцовский корпус откровений и нравственных норм, а некий модус переживания мира и себя самого, модус, дарующий эстетиче-

ское наслаждение. В пансионе страхового маклера Виллинка, где он живет с тех пор, как мать уехала в Веймар, Артур предается возвышенным романтическим настроениям. Правда, к этому времени сами романтики уже совершали «salto mortale в бездну божественного милосердия»³⁹ (Фридрих Шлегель). Именно в этот момент начинается постепенное возвращение романтиков в лоно церковной веры, из которого Шопенгауэр как раз хочет вырваться. У Ваккенродера он читает: «Но нужно с твердым сердцем и недрогнувшей рукой пройти сквозь груды обломков, на которые распадается наша жизнь, и изо всех сил держаться за искусство, за то великое и неизменное, что простирается надо всем, уходя в вечность, которая протягивает нам с неба светящуюся руку, чтобы мы бесстрашно воспарили над пустынной бездной, оказавшись между небом и землей!»⁴⁰ Артур пишет матери в Веймар: «Как божественное семя нашло себе место на нашей суровой земле, на которой борются за место необходимость и нужда? Мы отвергнуты духом Бога-Отца и не должны были бы к нему стремиться... Но только ангел сострадания вымалывает для нас божественный цветок, и он красуется в вышине во всем своем великолепии, уходя корнями в землю бед и страданий. Еще не стихли ритмы божественной музыки, еще раздаются они сквозь века варварства, и в ней для нас все еще слышится отзвук вечности, понятный для любого ума и парящий над добродетелью и пороком»⁴¹.

Вначале симбиоз искусства и религии идет на пользу обоим. Религия как *искусство* освобождается от догмы и превращается в откровение сердца, а искусство как *религия* сообщает этим «откровениям» неземное величие. Религия искусства позволяет нам «бесстрашно воспарить над пустынной бездной, оказавшись между небом и землей». И Шопенгауэр, измученный торговым ремеслом, надеется на ее помощь в попытке «легкими неслышными шагами / пройти сквозь унылую земную жизнь / Так, чтобы не оставить следов в пыли...»⁴².

В отцовской вере трансценденция мира воспринималась как солидный, надежный вклад. В отличие от нее, романтическая религия искусства, в том числе в самовосприятии романтиков, была сродни рискованной авантюре. Молодой Тик в своем романе «Вильям Ловель», который не раз перечитывал юный Шопенгауэр, пишет: «Но если однажды такое существо почувствует, как слабеют его крылья...

оно рухнет вниз, ломает себе крылья и будет навечно обречено *ползати по земле*»⁴³.

Взлеты и падения восторженного романтизма рождаются из страха — страха перед отрезвлением, перед внезапным концом сомнамбулического сна. В моменты беспощадной истины романтики понимают, что резонансное пространство их небесной музыки — это пугающая пустота. «Порой музыка кажется мне точным подобием нашей жизни, — пишет Ваккенродер, — это трогательно-недолгая радость, рождающаяся из ничего и уходящая в ничто, неизвестно отчего возвышающая и погружающая в темные глубины; это зеленый островок счастья, озаренный солнечным светом и наполненный звуками песни, маленький участок суши посреди темного, бездонного океана»⁴⁴.

Те, кто после великих сумерек богов собирался своими силами создать свое собственное божество, оказались в крайне сложной ситуации: им нужно было поверить в то, что создали они сами, и созданное ими они должны были воспринимать как ниспосланное свыше. Из действия они хотели высечь тот *Unio mystica**, который рождается лишь из выжидательного бездействия. Они хотели восхищаться великой игрой, но сами стояли за кулисами. Они были режиссерами, вознамерившись околдовать самих себя. Романтическая вера в искусство желала невозможного: из искушенности она хотела сотворить наивность, что привело лишь к тому, что на место прежних сущностей пришли их зеркальные удвоения — чувство чувства, вера в веру, мысль о мысли. И, в зависимости от душевного склада, этот зеркальный кабинет или дарил человеку наслаждение бесконечным множеством форм, или обрекал его на муку от ощущения пустоты. У Жан-Поля мы читаем: «О, если каждая личность — свой собственный отец и создатель, то почему она не может быть и своим собственным ангелом смерти?».

Крылья, на которых Шопенгауэр взмывает высь, крайне ненадежны. И ему знаком страх перед падением. Но чего именно он боится? Какие силы могут низвергнуть его на землю?

Оторваться от земли ему не дает чувственность, пробуждающаяся в нем в запоздалый период полового созревания. На землю его

* Мистическое единение с божеством (*лат.*).

низвергает сексуальное желание, его собственное тело. Это и есть его «ангел смерти», и ему Шопенгауэр в романтическом порыве посвящает стихотворение, говорящее о многом: «О, сладострастие, о, ад, / О, чувства, о, любовь! / Не для утоления жажды / Вы низвели меня с небесной высоты / И низвергли в прах земли, / Где я лежу в оковах».

«Сладострастие» и «любовь» — что значат эти слова для молодого Шопенгауэра?

Начнем с того, что после смерти отца и отъезда матери в Веймар не достигший двадцатилетнего возраста Артур остается без присмотра родителей. Тем временем в Гамбург, желая «развеять скуку» и продолжить обучение торговому делу, приезжает Антим. Как он пишет в одном из писем, он хочет быть рядом с другом. «Загулы» и «развратные выходы» этих двух молодых людей наделали много шума в городе — обычное дело для буржуазной молодежи.

По выходным Антим приезжает из Аумюле, где он учится и живет, в Гамбург. Он жаждет «приключений», и Артур должен стать его проводником. Юноши, подбадривая друг друга, заигрывают с актрисами и хористками, а если на этом фронте добиться успеха не удается, то находят утешение в «объятых старательных уличных девок»⁴⁷, как пишет Антим в одном из писем. Артура иногда раздражает это донжуанское бахваляство Антима. В ответ он иронизирует или ворчит, на что Антим обижается. Потом друзья снова мирятся: Артур снабжает Антима непристойным чтивом — это как раз то, в чем тот нуждается. Антим благодарит друга, сообщая, что он «в эти дни особенно расположен к амурным мечтаниям»⁴⁸.

К «амурным мечтаниям» склонен и Артур, хотя его порывы всегда сдерживаются общим скептическим настроем. Во время воскресной поездки в деревеньку Триттау в Гольштейне, когда юноши располагаются на залитом солнцем лугу в тени большого дерева, Артур портит настроение своему другу, жаждущему эротических приключений, своим обычным резонерством: «Жизнь так коротка, сомнительна и преходяща, что нет смысла прилагать какие-то усилия»⁴⁹.

Оно и понятно — Артуру так и не удалось завести ни с кем роман, который бы оправдал его усилия. Его проблема в том, что плотские желания оскорбляют его разум. Они одерживают победу над ним, но не над женщинами, и Артур не прощает этого ни своим желаниям, ни

женщинам. «А что касается женщин, — скажет Артур Шопенгауэр много лет спустя, — то я был бы к ним весьма расположен, если бы только они проявили ко мне интерес»⁴⁹. Но поскольку женщины Шопенгауэром не интересовались, они превратились для него в смутный объект желания, а зависимость от плотских вожделений он переживал как угрозу. «Сладострастие, ад, чувства, любовь» — это все едино, это все «узы слабости», обрекающие на неудачу любое «стремление ввысь». А поскольку сексуальность приносит ему лишь поражения или чересчур легкие победы, она унижает его достоинство, и между ним и Антимом — сообщником в его первых неловких попытках — вскоре вырастает стена отчуждения. Антим, добившийся большего успеха на амурном поприще, совершенно не понимает желание Артура «не быть так крепко привязанным к собственному телу».

Целыми днями Шопенгауэр просиживает в канцелярии сенатора Йениша, а вечера проводит в пансионе страхового маклера, иногда — безо всякого желания — отправляясь с Антимом на поиски плотских утех. Для Артура такой «внешний мир» — самое отвратительное, что можно себе представить. Он никак не пытается изменить ситуацию, а лишь мечтает о «блаженном часе свидания родственных душ»: «Почему те немногие возвышенные души, которые, волею случая, не так крепко привязаны к своему телу, как тысячи других, почему эти единицы разделены множеством препятствий так, что они не слышат и не узнают друг друга? Почему не настанет блаженный час свидания родственных душ? Почему такой человек... в лучшем случае лишь в романе... может почувствовать близкое по духу существо, чтобы затем тоска по нему лишь умножила его муку, в то время как сам он будет томиться в глуши, где перед его глазами растянется череда бесчисленных, как песок в Сахаре, пустых полуживотных?» Эта одинокая жизнь в пустыне продолжается до сентября 1807 года: тогда Иоганна, которая уже не в силах выносить жалобы сына на судьбу, берет инициативу по освобождению Артура из мизантропического плена в свои руки. Сам он не в состоянии себя освободить. Мать дает ему второе рождение, забирая его к себе из мира отца. Казалось бы, он должен был быть ей за это бесконечно благодарен. Но, возможно, он так и не смог простить ей именно того, что был ей столь многим обязан.

ГЛАВА ПЯТАЯ

*Веймар. — Политическая катастрофа
и светская карьера матери. — Гёте в беде. —
Мать освобождает Артура от ига гамбургской
конторы. — Артур плачет от счастья*

Почти целый год Артур живет в Гамбурге один. С точки зрения гражданского и наследного права, он еще несовершеннолетний, однако с тех пор как мать переехала в Веймар, она воспринимает его как взрослого. Тон ее писем заметно меняется. Она говорит с ним уже не как мать, а как старшая сестра или подруга. В ночь перед отъездом, чтобы избежать прощальных церемоний, она пишет сыну письмо, которое Артур находит утром 21-го сентября 1806 года: «Ты только что ушел; в комнате еще чувствуется запах твоей сигары, и я знаю, что я теперь нескоро тебя увижу. Мы весело провели этот вечер, и пусть это и будет нашим прощанием. Прощай, мой дорогой, любимый Артур! Когда ты будешь читать эти строки, меня, вероятно, уже не будет рядом с тобой; но даже если я окажусь где-то поблизости, не приходи ко мне, потому что я не вынесу прощания. Но мы сможем увидеть друг друга снова, если захотим, а я надеюсь, что наш разум вскоре подскажет нам, что это необходимо сделать. Прощай! Я впервые обманула тебя. Я приказала подать лошадей в половине седьмого. Я надеюсь, этот обман не заставит тебя страдать. Я сделала это ради себя, потому что знаю, как я слаба в такие минуты, и как сильно они могут растрогать мою душу»¹.

В этом письме особенно важны детали, например, упоминание сигарного дыма, оставшегося в комнате после совместно проведенного последнего вечера. Она хочет, чтобы Артур остался в ее памяти не как сын, а как мужчина. Она идет на хитрость, чтобы избежать сентиментальной сцены расставания: ей просто не до этого. Иоганну переполняет радость предвкушения новой жизни. «Я сделала это ради

себя», — этот логический ход освобождает Иоганну от традиционных материнских обязанностей.

Она прекрасно осознает, что план ее новой жизни идет вразрез с буржуазной моралью. Это укрепляет ее чувство собственного достоинства: она не станет ограничивать свою жажду жизни, трусливо оглядываясь на других. Как она пишет в одном из писем Артуру, она «слишком решительна, слишком склонна из двух дорог выбирать, казалось бы, самую странную, как я и поступила тогда, когда нужно было решать, где теперь жить: вместо того, чтобы поехать в свой родной город к родным и друзьям, как на моем месте поступила бы почти каждая женщина, я предпочла отправиться в почти совсем незнакомый Веймар»² (28 апреля 1807 года).

После смерти мужа она совершенно не желает, чтобы ее судьбой распоряжались родственники: она просто счастлива сбежать от них. Вот как она комментирует Артуру свою ссору с родными, оставшимися в Данциге: «Слава богу, мне хватило ума уйти от подобного рода семейных связей, и я могу наблюдать за этим безобразием со стороны. Я с каждым днем все отчетливее ощущаю, как эта мелочность и суэта грозили разрушить мою гораздо более счастливую жизнь»³ (30 января 1807 года). Иоганна настолько погружена в свою новую, «более счастливую жизнь» в Веймаре, что в многочисленных письмах к Артуру она все время рассказывает о себе и о своем окружении и — по крайней мере, вначале — почти никак не реагирует на письма, которые так же часто пишет ей Артур и которые она впоследствии уничтожит. Между ними не возникает диалога. Несколько раз Иоганна, словно извиняясь, пишет о том, что ей хочется приобщить Артура к тому миру, который ее окружает в Веймаре, и, снова кокетливо обыгрывая свою роль матери, добавляет: «Я же всегда хочу рассказать тебе что-то интересное — так же, как в детстве я всегда приносила вам сладости с вечерних приемов»⁴ (8 декабря 1806 года). Не проявляя особого интереса к жизни Артура в Гамбурге, она тем не менее пользуется тем обстоятельством, что Артур пока живет там, и дает ему поручения. Ему дозволено выполнять для матери небольшие услуги: во-первых, он должен переслать письмо матери Веймарской герцогине в Росток, а, кроме того, Гёте и его друзьям нужен узор для вышивания и мелки; друг дома Фернов мечтает о книге, которую

в Веймаре не достать, а матери нужна соломенная шляпа. Артур должен все это хорошенько упаковать, а шляпу предварительно примерить на себя, потому что, как пишет Иоганна, «не забывай, что ты такой же крепкоголовый, как и я, и шляпа должна быть тебе впору, иначе я не смогу ее носить»⁵ (10-е марта 1807 года). Это единственный случай, когда от семейной «крепкоголовости» больше пользы, чем вреда. Выполнив все, о чем его просили, Артур заслуживает похвалу: «Милый друг Артур!.. Каждому — Гёте, Фернову и Мейеру — я раздала по мелку, и все они были тебе очень благодарны!»⁶ Артур касается краешка одежды пророка — сам Гёте передает ему привет и благодарность за посылку с мелками. Выполняя мелкие задания матери, Артур греется в лучах Веймарских светил.

В те времена любой, кто поддерживал хоть какую-то связь с возвышенным миром духа, испытывал благоговейный трепет, попадая в Веймар. Здесь оба этажа великолепного здания под названием «культура» были заселены такими блестящими умами, каких было не встретить ни в одном другом городе Германии. В бельэтаже располагались апартаменты Гердера, Шиллера, Виланда и, разумеется, Гёте, а этажом ниже проживали популярные в то время Август фон Коцебу, Штефан Шютце и Вульпиус. Неудивительно, что даже столь далекого от почитания кумиров человека, как Жан-Поля, в первое посещение этого маленького герцогского города в Тюрингии переполняют чувства восхищения: «Наконец-то... я приоткрыл небесные врата и оказался в самом центре Веймара». Впрочем, уже через неделю он жалуется в письме своему брату: «Ты не можешь себе представить, какая тут начинается ругань, суета и толкотня — и все ради того, чтобы протиснуться поближе к трону»⁷.

Те, кто не был ослеплен лучами литературной славы Веймара, с удовольствием отмечали, что, откуда бы они ни подъезжали к этому городу, им все равно придется сворачивать с наезженной главной дороги. Веймар располагался в стороне от всех крупных путей. С запада на восток мимо него проходила дорога из Франкфурта-на-Майне через Эрфурт в Лейпциг, а с севера на юг — путь из Айслебена через Рудольштадт в Нюрнберг. С точки зрения транспортных коммуникаций, неофициальная столица немецкой культуры располагалась в самом недоступном месте. Последний участок дороги, ведущей в Веймар,

находился в плачевном состоянии. Гёте, занимавший с 1779 года пост председателя комиссии дорожного строительства, тщетно пытался изменить ситуацию. В конце концов, он сдался и уехал в Италию. Дороги в Веймар по-прежнему оставляли желать лучшего. Когда летом 1816 года Гёте отправился в большое путешествие во Франкфурт, его карета перевернулась в нескольких милях от Веймара. Тайный советник весь в синяках и царапинах выбрался из-под кареты и с тех пор не решался покидать город.

С улицами внутри города дела обстояли несколько лучше. Здесь Гёте, занимавший также должность в совете по мощению городских улиц, сумел добиться больших результатов. Главные улицы, дороги и площади были вымощены. Жители Веймара так этим гордились, что всех приезжих и путешественников сразу же просили уплатить налог на мостовую. Кроме того, предписывалось бережное обращение с этим драгоценным экспонатом Веймарской городской культуры: существовало ограничение скорости, по мостовой разрешалось ездить только рысцой, курение табака на улицах было запрещено.

«Перед юным паломником, пришедшем в этот город поклониться искусству, перед восторженным другом муз Веймар, словно по волшебству, предстает в своей божественной красоте, как подлинный храм искусства, — читаем мы в путевых заметках того времени. — Но к этому... никак не причастны архитектура, дома, улицы и украшения; то — *материальный* Веймар, а это Веймар *поэтический*, открывающийся внутреннему взору путешественника».

С «материальным Веймаром», по свидетельству многих современников, дела обстояли не лучшим образом. Некто Вельфлинг, посетивший Веймар в 1796 году, пишет: «Лучший вид на город открывается с гор, за холмами. Но откуда бы вы не смотрели на Веймар, он так и останется заурядным городом, чьи улицы ни по чистоте и расположению, ни по архитектуре строений не могут сравниться с веселой и светлой Готой. Дома здесь по большей части построены плохо, и все в целом имеет жалкий вид бедного провинциального городка. Не стоит отдаляться от главных улиц, иначе вы попадете в такие дыры и закоулки, которые еще больше усилят это впечатление. В городе нет ни одной площади, которая придавала бы ему парадный вид герцогской резиденции»⁹.

В 1800 году в Веймаре проживало около 7500 жителей. Несмотря на выдающееся культурное значение города более-менее значительного прироста населения не наблюдалось. Веймар даже отставал от общемировых показателей роста. В период между прибытием в город Гёте (1775) и началом нового века в Веймаре было построено всего 20 новых домов. Старый центр города был испещрен извилистыми улочками, дома — на рубеже веков их было около 700 — теснились вокруг церкви святого Якова. Начиная с 1760 года постепенно сносились городские укрепления, и на окраинах города появлялось свободное пространство. Старые городские ворота были снесены, однако въезжающие в город повозки по-прежнему облагались налогом. На новых территориях стали появляться парки, сады и аллеи, а также новые квартиры для горожан, занимавшихся земледелием. Веймар по-прежнему оставался чем-то средним между городом и деревней, хотя сельская составляющая была уже не столь ярко выражена, как в год приезда Гёте. Тогда по улицам Веймара свободно бродили свиньи, на кладбищенском лугу паслись коровы, а властям приходилось поддерживать чистоту в городе при помощи подобного рода приказов: «Телеги с навозом разносят по городу грязь. Те, к кому телега не может заехать во двор, должны всегда, за исключением базарных дней, загружать навоз на улицах, а не оставлять его в праздничные и воскресные дни в указанных выше местах». В середине XVIII века крестьяне составляли почти половину населения, а на рубеже веков — около 10 %. Однако земельные участки (иногда совсем крошечные) были и у мелких ремесленников, перевозчиков, трактирщиков и даже у придворного персонала. Навозные кучи перед домами оставались неотъемлемой частью городского пейзажа, притягивая к себе в летние месяцы огромные тучи мух. Неудивительно, что представители высших кругов предпочитали проводить лето в близлежащих курортах.

«Высшие круги» группировались вокруг герцогского двора. Самостоятельной крупной буржуазии в Веймаре не было. Производственная деятельность была обширной и разнообразной, но по большей части мелкобуржуазной. Из 485 ремесленных предприятий, существовавших в Веймаре в 1820 году, в 280 не было ни одного наемного работника, а в 117 — только один. 62 сапожника, 43 портных, 23 мясника, 22 столяра, 20 пекарей, 20 ткачей, 12 кузнецов, 11 слеса-

рей, 10 бондарей и 10 шорников были по-прежнему связаны системой гильдий и цехов и регулировали конкуренцию таким образом, чтобы не допустить чрезмерного расширения отдельных предприятий. Промышленный переворот не затронул Веймар. Гёте пытался исправить положение в те периоды, когда его покидало поэтическое вдохновение. В связи с крайне медленным строительством нового замка он в 1797 году потребовал от строительной комиссии создания «центральной столярной мастерской»: «...Если, по крайней мере, часть необходимых изделий не будет производиться фабричным путем, со всеми преимуществами, которые несет использование станков и совместная работа многих людей, то конца строительству не будет»¹¹. Фойгт — коллега Гёте по министерству — возражал на это, что «необходимо принимать во внимание цеховую систему... Как известно, столярное дело в Веймаре уже обременено цеховыми распрями, что сильно ограничивает продуктивность. Еще большие дразги вызовет создание столярной фабрики вне цехового порядка»¹². В Веймаре не желают появления класса пролетариев.

Единственным крупным Веймарским «промышленником» был Фридрих Иоганн Юстин Бертух — по образованию юрист, эстет-дилетант, коммерсант, издатель и управляющий личными средствами герцога. Бертух начинал с фабрики по производству искусственных цветов, что весьма характерно для такого поэтического города, как Веймар. На этой фабрике работала и Кристиана Вульпиус — возлюбленная, а позднее жена Гёте. Затем он основал издательство и выпускал несколько газет и журналов, в том числе знаменитую «Йенскую всеобщую литературную газету» и «Журнал роскоши и мод». В 1791 году свои издательские и художественно-ремесленные инициативы он объединил в единое «Региональное промышленное предприятие». Разумеется, оно не было «промышленным» в нашем понимании этого слова, и уже тогда современники заметили в этом названии надувательство: «Хотя промышленное предприятие господина Бертуха с недавних пор ввело в обращение слово “промышленность”, пока это единственное, что есть промышленного в Веймаре»¹³.

Впрочем, в окрестностях Веймара, пусть неуверенно, но все же уже наступала новая эпоха. В Апольде была создана мануфактура по производству чулок. Работницы, работавшие на одном ткацком

станке, производили примерно десять пар чулок в неделю. Не самый блестящий результат: даже фабрика по производству водяных шлангов, которая была, кстати, первой в Германии, добилась больших успехов.

В 1820 году 26 процентов работающего населения города прямо или косвенно обслуживали герцогский двор. Административный персонал и полицейские, прислуга, служащие придворной капеллы и театра, священники, учителя, врачи, аптекари, адвокаты — все они считали себя привилегированными особами и всячески отмежевывались от ремесленников и поденных рабочих, которые, в свою очередь, также сильно зависели от заказов, поступающих с герцогского двора. Но какими бы запутанными ни были хитросплетения Веймарского общества, в глазах стороннего наблюдателя, приехавшего в знаменитый город в надежде приобщиться к высокой культуре, Веймар представлял как безнадежное захолустье. Вёльфлинг пишет: «Среди... людей, населяющих город, подавляющее большинство относится к породе провинциальных мещан, которых не отличает ни утонченность жителей придворного города, ни высокое благосостояние»¹⁴. Английский путешественник, привыкший к совершенно другой атмосфере, пишет: «Напрасно вы станете искать в Веймаре радостной суеты или шумных, чувственных радостей столичного города; здесь слишком мало тех, кто любит беззаботный досуг, и тех, кто может себе позволить бесполезные развлечения. Город настолько мал, а образ жизни настолько традиционен, что каждый человек находится под надзором двора, так что нет никакой нужды в полиции, тем более в тайной... Тот, кого интересуют лишь развлечения, пожалуй, сочтет Веймар унылым местом. Первая половина дня проходит в делах, и даже те отдельные личности, которым нечего делать, считают постыдным проводить время в праздности... В шесть часов все спешат в театр, что можно сравнить с большой встречей в семейном кругу... Около девяти часов представление заканчивается, и можно быть уверенным, что к десяти часам все уже спят глубоким сном или, по крайней мере, тихо сидит у себя дома»¹⁵.

Того, кто станет искать в Веймаре других развлечений, помимо театра, ждет разочарование. Снова Вёльфлинг: «Вы приходите в кофейню, а видите перед собой пустую харчевню, где хозяин от скуки

потирает руки и своими почтительными приветствиями едва ли не загоняет вас в самый дальний угол, довольный тем, что вы осчастливили его своим приходом. По вечерам вы можете пойти разве что в клуб канцеляристов, писарей и т. д., где вы будете задыхаться от табачного дыма»¹⁶.

Общественная жизнь в Веймаре становится более оживленной во время ярмарок, когда городу уже не нужно поддерживать славу герцогской резиденции, а можно с чистой совестью вернуться к своим сельским корням. Настоящим народным праздником была осенняя луковая ярмарка. Дома украшались ветками деревьев. Вино текло рекой, а жители танцевали прямо на улицах. В городе царила атмосфера праздника. В воздухе стоял запах лука и сельдерея. Дважды в год так же весело проходил большой лесной базар. На него приезжали богатые голландские судостроители. Перед церковью святого Якова, к великой досаде старшего консисторского советника Гердера, жившего неподалеку, каждый месяц проходил свиной базар.

В периоды затишья между деревенскими празднествами Веймар жил так, как «живет в своей раковине улитка», как разочарованно заметил приехавший в город Шиллер. Дворяне, блюдя сословную гордость, общались только между собой, так же поступали и мещане. До 1848 года балкон в Веймарском театре был разделен на дворянскую и мещанскую логи. С высокомерием дворянства пришлось столкнуться и Гёте: в кругу шестнадцати сиятельных семей, относивших себя к сливкам Веймарского общества, не все были готовы мириться с личной жизнью Гёте. Связь с Кристианой Вульпиус, бывшей работницей цветочной фабрики Бертуха, считалась просто «немыслимой». Порой дело доходило до форменной грубости. Так, на бале-маскараде старший лесничий дворянского происхождения обратился к Гёте со словами: «Отправляй свою девицу (Кристиану — Р. С.) домой! Я напоил ее допьяна!»¹⁷ На этот раз Гёте следует этой грубой рекомендации, однако в целом он обращает мало внимания на сплетни и разговоры. Каролина Ягеманн — актриса, впоследствии любовница герцога и заклятый враг Гёте — пишет в своих мемуарах: «Когда я вернулась из Мангейма, они уже узаконили свои отношения, но то, что Вульпиус жила у Гёте, было чем-то совершенно неслыханным для такого маленького города. Он был первым и единственным, кто не побоялся

презреть общественное мнение, и для окружающих это было тем более оскорбительно, поскольку в его поведении видели злоупотребление тем особым положением, которое ему давала дружба с князем»¹⁸. Это оскорбление дошло до предела, когда Кристиана родила от Гёте сына Августа, и Гёте признал отцовство. Разумеется, Гёте продолжает поддерживать связь с княжеским двором, как того требуют его должностные обязанности. У него есть осведомители в самом узком дворянском кругу (госпожа фон Штайн). Но при всякой возможности он старается избегать изысканного дворянского общества. В его доме на площади Фрауэнплан собирается самое пестрое общество, впрочем, при соблюдении строжайшего этикета. В конце концов, гостей принимает не певец Вальпургиевой ночи, а тайный советник.

Представителям мещанского сословия не хватает уверенности в себе: они стараются держаться своих и с волнением мечтают о знаках отличия, которые время от времени, при условии хорошего поведения, усердия и послушания, падают с небес придворного общества. В Веймаре бушует эпидемия титулов и званий. «Меня особенно поразило то обстоятельство, — сообщает один из гостей города, — что мне всегда приходилось слышать о *надворном советнике* Виланде, *тайном советнике* Гёте, *вице-президенте* Гердере. Никто не произносил их имен, не упоминая при этом титула... В обществе у всех, пожалуй, за исключением меня, были титулы, даже у немногочисленных коммерсантов»¹⁹.

Иоганна Шопенгауэр приспособилась к этой ситуации, вытасив на свет польский титул надворного советника, который имел ее муж (но никогда им не пользовался). В Веймаре ее называли не иначе, как «надворная советница Шопенгауэр». Рюккерт, которому тоже бросилось в глаза царившее в Веймаре нездоровое почитание званий, объясняет его следующим образом: «Как и в любом другом резидентском городе, дворяне здесь подавляют буржуа... Поэтому в его сердце рождается благоговение перед теми маленькими почестями, которые он должен оказывать, не рассчитывая на ответ... Его ревнивый взгляд принимает за подлинную честь то, что на самом деле является лишь формальностью и не заслуживает внимания разумного человека»²⁰.

Духовный мир Веймара зажат между двумя этими глыбами и сам по себе тоже напоминает спрятавшуюся в свой домик улитку.

Вот что об этом пишет Рюккерт: «Между ними (мещанами и дворянами — Р. С.) стоят *ученый* и *художник*, безобидные создания, впрочем, не интересные ни тем, ни другим, ибо недостойны того, чтобы войти в их круг, избегают одних, презирают других и, находясь в равном удалении от обоих, живут среди них, словно на далеком острове»²¹.

Но и внутри духовного мира Веймара наблюдается раскол. Тут и там реют полковые знамена, вокруг которых собираются единомышленники: Виланд и Гёте возглавляют враждующие партии и избегают друг друга. Такие же отношения установились и между Гёте и Гердером. Их старая дружба дала трещину, когда Гердер позволил себе язвительное замечание по поводу трагедии Гёте «Побочная дочь»: «Твой побочный сын мне милее, чем твоя побочная дочь»²². «Двор муз» герцогини-матери Амалии также находится в оппозиции к гётевскому кружку. Коцебу, желая нравиться всем, плетет интриги и портит отношения со всеми.

В одном из своих последних писем Вильгельму Гумбольдту Шиллер жалуется на «злосчастный застой», характерный для здешней жизни. Он удивляется, как Гёте может так долго оставаться в Веймаре: «Если бы хоть где-то можно было сносно жить, я бы тотчас уехал»²³, — пишет Шиллер за два года до того, как 28-го сентября 1806 года в Веймар приезжает полная надежд Иоганна Шопенгауэр.

Не пробыв и трех недель в городе, она пишет Артуру: «Моя жизнь здесь будет весьма приятной. За десять дней меня здесь узнали лучше, чем прежде узнавали за десять лет»²⁴. Уже через несколько дней, проведенных в Веймаре, Иоганна Шопенгауэр чувствует себя здесь «как дома, в отличие от Гамбурга»²⁵.

Из Гамбурга она получила рекомендации, в том числе от художника Вильгельма Тишбайна, попутчика Гёте в его путешествии по Италии. Одна из рекомендаций адресована камергеру доктору Риделю, бывшему воспитателю наследного принца Веймара. Ридель родом из Гамбурга, где с ним и познакомилась Иоганна. Его жена, урожденная Буфф, была сестрой знаменитой Шарлотты Буфф из Вецлара, прототипа Лотты из «Страданий юного Вертера».

Но какими бы полезными ни были эти рекомендации, быстро пустить корни в Веймаре с их помощью все равно не получится.

Это касается и людей с высоким социальным статусом, каким, безусловно, обладала вдова крупного ганзейского купца и польская надворная советница. Этот статус вызывает любопытство и открывает двери, но не делает «своей». Для признания необходимо нечто иное: Иоганне удачу приносит разразившаяся война. Она начинается за несколько дней до ее отъезда из Гамбурга и достигает кульминации в нескольких милях от Веймара, в битвах под Йеной и Ауэрштедтом. Ужасы войны перекидываются и на Веймар. «Сегодня Гёте сказал, что я прошла боевое крещение и стала полноправной веймаркой»²⁶, — пишет Иоганна Артуру 19-го октября 1806 года. Что же произошло?

После французской революции и особенно после установления наполеоновского режима военные действия стали настолько привычным явлением, что никто бы не подумал, что обострение отношений между Пруссией и Францией может помешать поезду из Гамбурга в Веймар. А кроме того, почему Саксен-Веймарское герцогство должно было оказаться в гуще событий, если этого удалось избежать Гамбургу? Уже в Пруссии Иоганну останавливает военный патруль. Прибыв в Веймар, она очень скоро понимает, что в этом герцогстве нельзя себя чувствовать в полной безопасности. Несмотря на это она заражается общей уверенностью, что война обойдет Веймар стороной. «Здесь все пребывают в бодром расположении духа, — пишет она Артуру 29-го сентября 1806 года, — армия скоро отправится дальше. Правда, пока не ясно, что будет потом, но можно ожидать хорошего исхода. Война неизбежна, но все исполнены решимости, и жизнь идет своим чередом»²⁷.

На протяжении десяти лет Пруссия оставалась в стороне от европейских баталий. Она сохраняла «нейтралитет» — правда, все-таки принимая сторону Наполеона. Чтобы быть уверенным в том, что Пруссия не присоединится к союзу Австрии, Англии и России, Наполеон в начале 1806 года заставил ее вступить в союз против Англии. Однако прусский король Фридрих Вильгельм III хотел подстраховаться: за спиной своего нового союзника Наполеона он заключил соглашение с русским императором. Наполеон, который предпочитал сделать Пруссию своим младшим соратником, а не побеждать ее

в войне, узнав об этой измене, для устрашения ввел свои войска в Тюрингию. В ответ Пруссия объявила мобилизацию и предъявила Франции ультиматум с требованием вывести войска. На подобную дерзость Наполеон уже не мог закрыть глаза, и его армия выдвинулась в поход на Пруссию как раз в тот момент, когда Иоганна приехала в Веймар. Будучи совершенно неподготовленной к войне, Пруссия уже не могла отступать. Еще три месяца назад она была союзной державой, а 9-го октября 1806 года уже объявила Франции войну. В число немногих князей, присоединившихся к этой отчаянной попытке сопротивления Наполеону, входит и герцог Саксен-Веймарский Карл Август. Гёте настоятельно советует ему этого не делать. «Во всем мире бушевала война, — пишет он. — Европа полностью изменила свой облик, на море и на суше погибали флотилии и города, но центральная и северная Германия еще наслаждалась каким-то лихорадочным миром, а мы тешили себя надеждой, что нам ничего не грозит»²⁸. Гёте хотел бы, чтобы такое положение сохранялось и впредь, но его никто не слушает.

18-го октября и в последующие дни после пережитой бури Иоганна пишет Артуру невероятно длинное письмо: на двадцати страницах она очень образно и подробно описывает события последних дней. На самом деле это не личное письмо, а циркуляр: Артур должен передать его гамбургским знакомым и переслать данцигским родственникам. Впоследствии Иоганна даже попросит сына вернуть ей это письмо, необходимое ей в ее работе над мемуарами. Это письмо дает нам довольно точную картину происходящих в Веймаре событий. В течение первой недели октября к Веймару стягивались прусские и саксонские войска. Между Эрфуртом и Эттерсберге, в непосредственной близости от Веймара, был разбит огромный лагерь, в котором разместилось около ста тысяч солдат. Офицеры расквартированы в Веймаре. Туда же приехала прусская королевская чета и герцог Брауншвейгский. Французские пушки уже грохотали вдали. «Это заставляло сердце каждого учащенно биться от нетерпения»²⁹. Среди генералов — фельдмаршал фон Калькройт, знакомый Иоганне по одному из гамбургских приемов. Иоганна уже подумывает о том, чтобы вместе с Аделью бежать из небезопасного Веймара, и надеется на помощь этого седовласого офицера, который в 1792 году разбил

сторонников Майнцской республики*, а к Иоганне питал нежные чувства. Прежде чем торжественно выдвинуться на поле битвы, проигранной в том числе вследствие его тактических ошибок, фельдмаршал находит время для сердечных объятий, но достать лошадей ему не удастся. Он мог бы взять Иоганну и Адель с собой, но при условии, что прислуга останется дома. Иоганна не хочет бросать своих верных слуг в опасности. «В третий раз пробили барабаны, и мы расстались. Мое сердце сжалось от боли, когда я смотрела, как уходит прочь этот красивый старый человек»³⁰.

13-е октября 1806 года. Все еще надеясь бежать, Иоганна идет к фройляйн фон Гёхгаузен, придворной даме герцогини-матери. У дворцовой лестницы она встречает саму герцогиню-мать. Их представляют друг другу — еще одно выгодное знакомство. В шумной суете сборов ей даже оказана честь получасовой беседы. Анна Амалия, сама готовая в любую минуту бежать, хочет взять Иоганну и Адель с собой, но не может дать ей лошадей. Иоганна остается в городе. Она не пожалеет об этом: в оставленных домах французские солдаты мародерствуют.

До наступления темноты через город с шумом проходят войска. Потом наступает тишина. Это пугающая тишина ожидания. Несмотря на это или, возможно, именно поэтому в театре, как обычно, идет представление — дают веселый зингшпиль «Фаншон». Иоганна отправляет в театр Адель в сопровождении горничной Софии.

На следующее утро, около девяти часов в городе слышна канонада. Ее звуки становятся все ближе. Иоганна зашивает драгоценности в корсет и прячет тонкое даматовое белье под половицы. Остальные ценные вещи зарывают в подвале. Горничная Луиза обвязывает вокруг себя пояс со спрятанной в нем сотней луидоров. Из подвала приносят вино, чтобы оно было под рукой на тот случай, если придется увещевать мародеров. Иоганна совершает все эти приготовления, не веря в поступающие в город сообщения о победе. Она никогда не была высокого мнения о Пруссии.

*Майнцская республика, также Майнцская коммуна (21 октября 1792 — 23 июля 1793 года) — одна из дочерних республик Франции, а также первое демократическое государство на территории современной Германии, в которой на протяжении всего средневековья господствовали мелкоабсолютистские государственные образования.

В полдень на улице раздается истошный крик: «Французы идут!» Но сначала на улицах Веймара появляются спасающиеся бегством прусские солдаты — оборванные, грязные, израненные. «Теперь пушки грохотали, пол ходил ходуном, стекла в окнах дрожали. О Боже, как близко была смерть! Мы уже не слышали отдельных выстрелов, а только пронзительный свист, шипение и треск пуль и снарядов, пролетавших над нашим домом и падавших в пятидесяти шагах на землю, не причиняя вреда. Над нами простер крылья ангел божий. В моем сердце внезапно воцарились радость и покой. Я взяла Адель на руки и села с ней на софу, надеясь, что, если пуля убьет нас обеих, по меньшей мере, ни одной из нас не придется оплакивать потерю. Никогда еще я не переживала так ярко мысль о смерти, не испытывая при этом ни малейшего страха»³¹.

В дверь забарабанили. Французские гусары потребовали пустить их в дом. Пока они ведут себя вежливо, угощаются холодной курятиной и вином, а после укладываются спать. Но вслед за гусарами в город приходят «дармоеды» — отбросы наполеоновской армии. За то, что Веймар встал на сторону Пруссии, Наполеон отдал город на откуп мародерам. Две женщины врываются к Иоганне в дом, спасаясь от преследующих их солдат. Еще несколько человек из Веймарского высшего общества, пострадавших от наполеоновской армии, находят прибежище у Иоганны. Дрожа от страха, но подбадривая друг друга, они сидят в комнате, пьют горячий бульон и вино. В комнате горит всего одна свеча, окна занавешены — свет в окне может навлечь беду. В эти минуты рождается великая дружба. «Горе искореняет всякий мелочный интерес и учит нас, что все люди родственны друг другу»³³, — пишет Иоганна. Страх сплотил веймарцев, и те, кто обычно держался чопорно и официально, теперь испытывали удовольствие от непринужденного общения. Бывшие соперники объединялись. Замкнутость и отчуждение исчезли, будто их никогда и не было. Общая угроза позволила каждому выйти из своей скорлупы.

Поздно ночью раздался стук в дверь: на этот раз в дом ломились «дармоеды». «Представь себе безобразные лица, окровавленные сабли наголо, забрызганные кровью белые халаты, которые они надевают для подобных случаев, их дикий смех и разговоры, их руки в крови»³⁴. К ним выходит девятилетняя Адель. Маленькая девочка

«была с ними (солдатами — Р. С.) очень любезна и просила их уйти, потому что она очень хочет спать»³⁵. Это смягчило сердца солдат, и они ушли, получив еду и питье. Иоганне невероятно повезло: ее дом один из немногих остался целым даже на следующий день.

В ночь с 14-го на 15-е октября горят пригороды Веймара. Французы не разрешают тушить пожар. Лишь тихая безветренная погода спасает город от полного уничтожения. Ночное небо озарено огнем. Люди спасаются от пожара в лесах. На следующий день, когда самое страшное уже осталось позади, по городу расползаются дикие слухи о том, как пережили эту ночь горожане. У художника Мейера целую ночь перед дверью простояла повозка с порохом. У вдовы Гердера французы разорвали в клочья все рукописи. Семейство Риделей сидит на комодe — это все, что у них осталось. Потом среди обломков они найдут свой серебряный самовар. Семья Кюнов вырыла в саду яму, где и пережидала ночь. Городской казначей, старый человек, страдающий ипохондрией, всю ночь не отходил от кассы. Кассу разграбили, а кассовые книги, в которых была сосредоточена вся его жизнь, разорвали. Гёте рассказывает Иоганне, что «он никогда в жизни не видел более страшной картины, олицетворяющей горе, чем вид этого человека в пустой комнате посреди разорванных и беспорядочно разбросанных бумаг. Сам он, словно окаменев, сидел на земле... Он был похож на короля Лира, с той лишь разницей, что Лир был безумным, а здесь безумным стал мир»³⁶.

Наконец, разговор с оставшейся в одиночестве герцогиней и случай с Веймарским сапожником, упавшим перед ним на колени, умолили Наполеона, и он отдал приказ прекратить произвол.

И тогда в городе стали собирать мертвых и раненых. В театре комедии выросла гора трупов. Для ухода за ранеными кое-как соорудили лазарет. «Я могла бы тебе рассказать такое, от чего бы у тебя волосы стали дыбом, — пишет Иоганна Артуру, — но я не хочу этого делать, потому что знаю и так, как часто ты думаешь о человеческом горе. Ты его еще не знаешь: все, что мы видели с тобой, сын мой, ничто по сравнению с этой бездной несчастья»³⁶.

Иоганна помогает, где только может. Она посылает полотно для перевязок, посещает раненых, жертвует из личных запасов вино, чай и мадеру, варит бульон. Ее примеру, как она сама с гордостью сооб-

щает, следуют другие, в том числе и Гёте, открывший свой винный погреб для пострадавших. Раненых уже некуда класть, и сестры рады, когда умирает тот, у кого уже не было никаких шансов выжить. Появляются свободные места — «смерть изрядно помогает»³⁷. В то же время возникает угроза эпидемии. К счастью, лазареты вовремя расформируются: «Я была так рада, когда услышала, что 4500 человек с раздробленными конечностями будут переведены в другое место — я, которая еще несколько недель назад ни за что бы не отказала в помощи юноше, сломавшему руку перед нашим домом!»³⁸. Таковы уроки войны.

Гроза отгремела, но жители Веймара не хотят потерять ту теплоту, которую они обрели в минуты опасности. Иоганна, благодаря везению и заботе об окружающих, неожиданно стала Веймарской знаменитостью, и Гёте обращается именно к ней: «Теперь, когда нас ждет еще более унылая, чем обычно, зима, мы должны держаться вместе, чтобы хоть как-то скрасить эти тоскливые дни»³⁹.

В эти дни рождается ставшее впоследствии знаменитым «чайное общество» Иоганны Шопенгауэр.

Впервые Гёте посетил Иоганну незадолго до страшных дней войны. Это было 12 октября. «Мне доложили о приходе незнакомца; я вышла в переднюю и увидела симпатичного серьезного человека в черном платье. Он почтительно поклонился и произнес: “Позвольте представить Вам тайного советника Гёте”. Я огляделась, думая увидеть в комнате самого Гёте, потому что по описаниям, представлявшим Гёте чопорным господином, я бы никогда не узнала его в этом человеке»⁴⁰.

После «боевого крещения» Гёте становится постоянным посетителем вечеров у Иоганны Шопенгауэр и, разумеется, подобно магниту, притягивает в дом Иоганны и других веймарцев.

Однако тем, что Гёте — по крайней мере, в первые годы — так часто посещает ее салон, Иоганна Шопенгауэр обязана одному особому обстоятельству. Дело в том, что в эти беспокойные дни Гёте — впервые! — почувствовал, как почва уходит у него из-под ног. До сих пор ему удавалось создавать вокруг себя однородное пространство, принадлежавшее исключительно ему одному в силу его личной харизмы. Чужое, ненужное, сбивающее с толку он либо держал от себя

на расстоянии, либо незаметно интегрировал в свой мир. «Но ничто не могло помешать ему наслаждаться полной жизнью»⁴¹, — пишет Генриетта фон Кнебель в письме 1802 года. Битва под Веймаром, грабеж и мародерство, катастрофа Веймарского государства — это «беспокойство» причиняет ему другой Прометей — Наполеон. Перед ним Гёте трудно удержаться на своей прометейской скале: «Но ни земли моей / Ты не разрушишь... Вот я — гляди! Я создаю людей, / Леплю их / По своему подобию...»*. «Хотелось бы быть за пределами всего этого, но у этого нет пределов»⁴², — говорит он в один из этих дней Штефану Шютце.

При этом Гёте еще повезло. Благодаря мужеству Кристианы самого страшного удалось избежать. Секретарь Гёте Ример в своих воспоминаниях рассказывает о гротескных сценах, разыгравшихся в доме Гёте, когда туда проникли наполеоновские «дармоеды». Они пили вино, шумели и требовали позвать хозяина. «Хотя он уже успел раздеться, он спустился к ним по лестнице в широкой пижаме, которую он в мирные дни в шутку называл мантией пророка, и спросил, что им угодно... Его благородный, внушающий благоговение облик, его одухотворенное лицо, казалось, и в них вызвало уважение»⁴³. Но не надолго. Поздно ночью они со штыками наголо ворвались в спальню. Гёте оцепенел от ужаса, а Кристиана подняла крик и не побоялась вступить в драку. На шум прибежали те, кто нашел прибежище в доме Гёте, и мародеры, наконец, отступили. Именно Кристиана организовала и возглавила оборону дома на Фрауэнплан. Укрепление позиций для отражения атак озверелой солдатни на кухню и погреб — целиком ее заслуга. Гёте пишет в своем дневнике: «Пожар, мародеры, страшная ночь... Наш дом выстоял благодаря везению и стойкости духа». Везение можно отнести на счет Гёте, но стойкость духа проявила именно Кристиана. Генрих Фосс, учитель Августа, сына Гёте, вспоминал, что Гёте «в эти печальные дни вызывал самое горячее сочувствие. Я видел, как по его щекам текли слезы, когда он восклицал: “Кто избавит меня от дома и двора, чтобы я мог уйти, куда глаза глядят?”»⁴⁴ Вся его жизнь, опиравшаяся на поддержку герцогского двора, действительно оказалась в опасности, потому что судьба самого герцогства

* Стихотворение И. В. Гёте «Прометей», перевод Б. Левика.

висела на волоске. Наполеон подумывал о том, чтобы полностью его разгромить и затем присоединить к Рейнскому союзу*. В эти дни Гёте пишет стихотворение «Я сделал ставку на ничто». Кристиана, с которой он к тому моменту вместе уже восемнадцать лет, поддерживает Гёте в трудную минуту. Гёте зовет придворного священника, и в полной тишине, в сакристии придворной церкви происходит венчание. Свидетели — секретарь Ример и сын Август. На обручальных кольцах по просьбе Гёте указывают дату битвы под Йеной — 14-е октября**. Иоганне Шопенгауэр Гёте говорит, что «в мирное время на законы можно не обращать внимания, но в такие времена, как наши, их нужно чтить»⁴⁵.

Веймар возмущен. Журналы пестрят насмешками в адрес молодоженов. Газета издателя Гёте Котты пишет: «Под грохот канонады Гёте обвенчался со своей давней экономкой мадмузель Вульпиус, так что она единственная, кто вытащил счастливый билет, тогда как тысячи других веймарцев остались ни с чем»⁴⁶.

Как с удивлением отмечает одна из приезжих барышень, Гёте «важно, чтобы и в обществе видели, как он чтит и любит свою жену»⁴⁷, и поэтому он очень признателен Иоганне Шопенгауэр за то, что она первая и поначалу единственная во всем Веймаре принимает у себя «молодоженов». Вот как она сама пишет об этом Артуру: «Вечером того же дня он посетил меня и представил мне свою жену. Я приняла ее так, как будто бы и не знала, кем она была прежде. Я думаю, если Гёте дал ей свое имя, мы вполне можем дать ей чашку чая. Я заметила, как сильно его обрадовал мой прием. У меня в гостях было еще несколько дам, которые поначалу держались натянуто, но потом последовали моему примеру. Гёте провел у меня почти два часа и был таким разговорчивым и любезным, каким его не видели уже несколько

* *Рейнский союз* — объединение шестнадцати государств Западной и Южной Германии (Бавария, Вюртемберг, Баден и др.) на основе оборонительного и наступательного союза между ними и Францией, образованное в июле 1806 под протекторатом Наполеона.

** *Битва при Йене и Ауэрштедте* (14 октября 1806 года) — двойное сражение из серии Наполеоновских войн, происходившее параллельно во времени 14 октября 1806 года между Великой армией императора французов Наполеона I Бонапарта и прусскими войсками под общим командованием герцога Карла Вильгельма Фердинанда Брауншвейгского.

лет. Кроме меня, он никому еще не представлял свою жену, а от меня, как от приезжей и к тому же прожившей свою жизнь в большом городе, ожидал, что я окажу этой женщине тот прием, которого она достойна. Она и в самом деле была очень смущена, но я быстро помогла ей освоиться: в моем положении и при том уважении и любви, что я завоевала в столь короткие сроки, я могу облегчить ее жизнь в свете. Гёте этого желает и доверяет мне, и я оправдаю его доверие. Завтра я нанесу ответный визит»⁴⁸.

Этот благожелательный прием Вульпиус вскоре принес свои плоды. В благодарность Гёте стал часто бывать у Иоганны, за ним потянулись и другие знаменитости, и успех Иоганны был обеспечен. 28-ноября, через два месяца после приезда в Веймар, Иоганна пишет Артуру: «Кружок, что собирается у меня по воскресеньям и четвергам, пожалуй, не имеет себе равных ни в Германии, ни где-либо еще! Если бы ты каким-то чудесным образом мог очутиться здесь!»⁴⁹

Хочет ли она этого на самом деле? Иоганна ясно понимает, что ее нынешнее хорошее самочувствие, ее «вторая духовная весна», как впоследствии назовет этот период Адель, связана с освобождением от ее прошлого, от ее семейной жизни с Генрихом Флорисом Шопенгауэром. И в новом жизненном пространстве, завоеванном ею, нет места для Артура, верного сына своего отца, который в Гамбурге, пусть плача и стеновая, но все же идет по его стопам. Да и в остальном сын постоянно напоминает ей своего отца — своей склонностью к размышлениям, своей сухостью, постоянным недовольством всем и всеми вокруг. Когда в конце 1807 года Артур переезжает в Веймар, Иоганна едва ли не в страхе, но в то же время решительно защищает свое личное пространство от посягательств сына.

Поначалу она словно не замечает жалоб Артура на безрадостную жизнь в торговой конторе и в целом его мрачное восприятие жизни. Весной 1807 года она, наконец, реагирует на его письма и пишет в ответ: «Мне уже давно было известно, что ты недоволен своим положением в целом, но я не придавала этому особого значения — ты знаешь, чем я объясняла твою неудовлетворенность, а кроме того, я слишком хорошо знаю, как далек ты был от обычных юношеских радостей, и какое печальное наследство в виде склонности к тяжелым раздумьям тебе досталось от твоего отца. Это обстоятельство нередко

печалило и меня, но я была не в силах его изменить. Мне приходилось мириться с этим и надеяться, что время, которое столь многое меняет, возможно, изменит и тебя»⁵⁰.

Однако Иоганна Шопенгауэр обладала достаточно гибким умом для того, чтобы, по крайней мере, обдумать возможность кардинального изменения жизненной ситуации своего сына. Для нее жизненный путь, предначертанный отцом для сына, не был запретной темой, какой он был для самого Артура, который, хотя и жаловался на свою жизненную ситуацию, однако не предпринимал никаких усилий, чтобы ее изменить. В письме от 10-го марта 1807 года среди веселых рассказов матери о ее светской жизни Артур читает: «Я часто мечтаю о том, чтобы ты перебрался ко мне, и когда Фернов и Штефан Шютце рассказали мне, как поздно они приступили к учебе, а я вижу, кем они стали сегодня, у меня появились кое-какие планы. Однако им для поступления в академию потребовались их школьные знания и те знания, которые они с таким трудом получили сами, а у тебя, при том изящном воспитании, которое ты получил и должен был получить в нашем положении, этих знаний недостаточно. Оба они выросли в крайне стесненных условиях в маленьком городке и поэтому могли отказаться от многих наслаждений, не испытывая даже потребности в них. Тебе же будет их не хватать, по крайней мере, в будущем, так что, вернее всего, тебе надо следовать однажды выбранному тобою пути. Здесь ни у кого нет богатства, и на многие вещи здесь смотрят по-другому. У вас люди почитают деньги, а здесь никто об этом и не думает — здесь люди хотят жить»⁵².

На этом ее рассуждения обрываются: Артур должен следовать выбранному пути. Он не создан для иного поприща. Там, в Гамбурге — выбранный Артуром элегантный, светский мир денег, здесь, в Веймаре — скромная, внешне непритязательная жизнь, богатая духовными радостями. Жить там — значит «иметь», жить здесь — значит «быть». Любовь Артура к «быть» недостаточно сильна, чтобы отказаться от «иметь». Во всяком случае, так думает его мать. О том, что сам Артур видит в своей жизни исполнение данного отцу обещания — идея, на которой он полностью сосредоточен, мать даже не упоминает. Такого рода преданность усопшим ей незнакома. Она, наоборот, не скупится на критику в адрес мужа в связи с его само-

державными замашками. «В решении о том, как должна складываться твоя дальнейшая жизнь, мой голос ничего не значил»⁵², — пишет она, не скрывая обиды на мужа. И между строк читается: «Своим бедственным положением ты обязан не мне, а своему отцу, которого ты так почитаешь». В конце этого письма от 10-го марта 1807 года мать рассказывает о своей встрече с Виландом, и этот рассказ тревожит душу Артура: «Он много говорил о себе, о своей юности, о своем таланте. “Никто меня не знал и не понимал”. Потом он... говорил о том, что вообще-то он не был рожден поэтом, и лишь обстоятельства... подтолкнули его к этому. Он ошибся в выборе своего поприща и полагает, что ему следовало бы изучать философию»⁵³.

Это письмо и особенно признание Виланда заставляет Артура еще сильнее прочувствовать всю глубину отчаяния от своего неверно выбранного жизненного пути. Мать получает от него «длинное серьезное письмо, которое заслуживает серьезного ответа и которое», как пишет Иоганна, «вызвало у меня тревогу и заставило задуматься о том, могу ли я тебе как-то помочь»⁵⁴.

В течение двух недель Иоганна размышляет над этим вопросом. Она показывает письмо Артура археологу Фернову, с которым она успела подружиться и мнением которого очень дорожит. 28-го апреля она пишет сыну очень длинное письмо. Это письмо и приложенное к нему заключение Фернова совершают переворот в жизни Артура.

Уже по стилю письма можно заметить, каких усилий стоило Иоганне его написать. Она страдает от «нерешительности» Артура и от вытекающей из нее необходимости принимать ответственность за уже взрослого сына. Как она неоднократно подчеркивает, никто не может снять с него груз ответственности. Он должен прислушаться к своему сердцу. Будущему метафизику воли она от всей души советует разобраться в стремлениях собственной воли и следовать им. «Со слезами на глазах умоляю тебя не обманывать самого себя и решать свою судьбу честно и серьезно, ибо речь идет о благе всей твоей жизни»⁵⁵. Иоганна взывает к стремлению Артура к счастью и к смелости начать свободную жизнь. Разве может мать проявить большее уважение к праву своего сына на самостоятельность?

Когда Иоганна говорит о верном жизненном пути, на нее обрушиваются горькие мысли и воспоминания. Прежде она никогда не го-

ворила сыну так откровенно о своем браке, который сама она считала ошибкой: «Я знаю, что это такое — жить жизнью, против которой бунтует все твоё существо, и если это возможно, я хочу... уберечь тебя от этой беды»⁵⁶.

Она еще раз описывает сыну существующую альтернативу: с одной стороны — коммерсант с «надеждой когда-нибудь стать богатым и уважаемым и жить в большом городе»⁵⁷, с другой стороны — ученый, ведущий «умеренную трудовую жизнь, без пышности, в тиши и, возможно, в безвестности, утешаясь лишь стремлением к лучшему и достижением его»⁵⁸. Иоганна и не подозревает, как точно она описывает будущую жизнь Артура.

Если Артур решит оставить коммерческую стезю, то она настоятельно советует ему выбрать «профессию с верным заработком», «чтобы у тебя была совершенно определенная цель, ради которой ты будешь трудиться, ибо только такая определенность может сделать человека счастливым»⁵⁹.

Какое бы решение ни принял сын, Иоганна в любом случае готова помогать ему. «Сообщи мне, как только ты решишься, — пишет она, — но решение ты должен принять сам, я не хочу и не буду тебе ничего советовать»⁶⁰.

Фернов в своем заключении тоже не может дать Артуру совет, но он прямо заявляет, что если Артур настроен решительно, то еще не поздно начать обучаться чему-то другому. Фернов сопровождает свое заключение еще несколькими очень проницательными замечаниями в целом о проблемах планирования собственной жизни и о том, как трудно бывает найти себя. Впоследствии эти замечания почти дословно повторяются в «Афоризмах житейской мудрости» Шопенгауэра. Фернов пишет: «Но такому решению, определяющему всю дальнейшую жизнь, именно поэтому должна предшествовать самая серьезная, строгая проверка самого себя, или же влечение должно быть настолько сильным и решительным, что ему, как всякому подлинному естественному инстинкту, можно довериться целиком и полностью. Такое влечение — самое надежное и лучшее, потому что оно доказывает внутреннее призвание. Без него же дело может обернуться весьма дурным образом, когда лишь по причине недовольства одной стезей мы бросаемся на другую, которая манит нас своими внешними

соблазнами, но в отношении которой мы не знаем, будет ли она по прошествии долгого или недолгого времени также вызывать у нас раздражение и недовольство. И тогда не только безвозвратно теряется драгоценное время, но в результате подобной ошибки мы перестаем доверять самим себе и утрачиваем силу и мужество, необходимые для создания нового жизненного плана и следования ему»⁶⁰.

Эти слова, вселяющие в Артура веру в себя, придают ему силы, и он, наконец, принимает решение. «Когда я прочитал эти строки, слезы хлынули у меня из глаз»⁶¹, — признается Артур Шопенгауэр в старости. Он сразу же прекращает учебу у Йениша. Он решает учиться в университете и отринуть от себя мир отца. Но эту свободу он не завоевывает сам, а получает ее из рук матери.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Прощание с Гамбургом и Антимом. — Анатомия дружбы. — Гота: снова за партией. — Артур наживает себе врагов. — Пререкания между матерью и сыном. — Артур в Веймаре: незваный гость. — Дао матери. — Вездесущий Гёте. — Артур влюблен. — Карнавал

Артур немедленно пишет ответ на спасительное письмо матери. Иоганну убеждает решимость ее обычно сомневающегося сына. «То, что ты, против обыкновения, принял решение так быстро, в иных обстоятельствах могло бы вызвать у меня беспокойство и опасение. Но тебе не свойственна скоропалительность, поэтому я спокойна. Я вижу в этом силу внутреннего влечения, побуждающего тебя к действию»¹ (14 мая 1807 года). Однако Артур должен проявить терпение, сосредоточить свои силы и навсегда отказаться от блестящей, роскошной жизни будущего коммерсанта. Теперь раскаиваться поздно. «Ты сможешь стать счастливым только в том случае, если сейчас будешь действовать без колебаний»², — пишет Иоганна. Теперь он связан обязательствами не только перед самим собой, но и перед матерью: она не хочет в будущем жалеть о том, «что пошла навстречу твоим желаниям»³. Иоганна, как и обещала, помогает сыну. Она пишет письмо владельцу торгового дома Йенишу и хозяину пансиона. Она организует переезд и подыскивает сыну квартиру в соседней с Веймаром Готе.

«Гимнасиум Иллюстре» в Готе имеет отличную репутацию и практически приравнивается к университету. К примеру, один из преподавателей этой школы, профессор классической филологии Фридрих Якобс, был широко известен в литературных и научных кругах. Он обратил на себя внимание прежде всего своими переводами речей Демосфена. Одна из них — «Речь против иноземных угнетате-

лей» — какое-то время была популярна среди вольнодумцев. Якоб также предложил свою оригинальную трактовку христианства, которое он называл «религией свободы и равенства». Его ценят романтики. С Арнимом и Brentано его связывает дружба, а с Жан-Полем он состоит в переписке. Частый гость и друг Иоганны Фернов также поддерживает с ним связь. Фернов же рекомендует Артуру поступать в гимназию в Готе.

Иоганна устраивает Артура в квартиру с пансионом в доме профессора гимназии Карла Готхольда Ленца, брата директора Веймарской школы. Она улаживает формальности, связанные с поступлением сына в гимназию, и находит Артуру частных учителей. Все это Иоганна делает легко и быстро, не выпуская инициативу из своих рук. Артура никто не спрашивает о его пожеланиях в отношении места проживания, школы и учителей. Возможность получить гимназическое образование в Веймаре Иоганна даже не рассматривает. Артура переполняет радость от перемен, наступивших в его жизни, и он безоговорочно соглашается со всеми действиями матери.

Он легко простился с Гамбургом в конце мая 1807 года. В Гамбурге не осталось никого, к кому бы он был привязан, кроме разве что Антима Грегуара, который последние несколько месяцев жил с ним в пансионе Виллинка. Впрочем, отношения с Антимом живы лишь воспоминаниями об общем прошлом — о счастливых днях юности в Гавре, а такая связь гораздо лучше поддерживается на расстоянии, когда мечты и юношеские обеты остаются нетронутыми, нестраченными, неосуществленными и поэтому прекрасными. Общение же в настоящем начинало мало-помалу разочаровывать — по крайней мере, Артура. Антим, хотя и не был всей душой предан торговому делу, предназначенному ему судьбой, в то же время был совершенно далек от художественных и философских материй. В отличие от Артура, он не испытывал острой потребности свернуть с той колеи, которая была определена ему его происхождением. Краткие визиты в возвышенный мир духа он наносил лишь для того, чтобы порадовать своего друга. Он старательно проштудировал литературную программу, составленную для него Артуром и включавшую в себя произведения Гёте, Шиллера, Жан-Поля, Тика, но уже через десять лет писал своему другу: «Я живу, как настоящий делец, и если бы я не на-

учился кое-чему в юности, то я был бы, пожалуй, самым невежественным существом в этом мире»⁴.

Антим чувствует свое превосходство над другом лишь в искусстве покорения девичьих сердец, и только в этом искусстве Артур признает друга в качестве соперника. Уже проживая в Дрездене, в период между 1814 и 1818 годом, Артур считает нужным похвалиться перед другом своими любовными аферами, о чем можно судить по ответному письму Антима от 1-го июня 1817 года: «Давно практикуя эту науку, должен тебе признаться, что мне трудно поверить в то, что твоя красавица будет долго тебе верна. Так что извлекай свою выгоду из иллюзии»⁵.

После отъезда Артура дружба между молодыми людьми довольно быстро угасла. В конце 1807 года Антим тоже покидает Гамбург и возвращается во Францию. Друзья планируют встретиться еще раз в Эрфурте, но в последний момент Антим отказывается от этой затеи: он хочет сэкономить деньги для жизни в Париже. Для него это важнее, да и Артур не особенно расстроен тем, что их свидание не состоялось. Вплоть до 1817 года они ведут вялую переписку. Антим успешно управляет своим торговым домом в Гавре, хотя и не находит в этом «особого удовольствия, работая спустя рукава»⁶, как он пишет в одном из писем. Он наслаждается жизнью, имея в своем распоряжении «лошадей, кареты, прислугу». Антим снова дает о себе знать почти двадцать лет спустя, 17-го сентября 1836 года. Прочитав в газете объявление о романе Иоганны Шопенгауэр «Тетушка», он вспоминает о своем старом друге. Через сестру Адель письмо Антима попадает к Артуру, который в ответ посылает другу подробное описание своей жизни. Однако вскоре возобновившаяся переписка застревает на денежных вопросах — очевидно, единственной теме, пока еще связывающей этих двух столь разных людей. Артур спрашивает друга, стоит ли ему вкладывать деньги в Парижскую страховую компанию. Антим предлагает Шопенгауэру взять управление частью его состояния на себя, но это предложение настораживает Артура. На обратной стороне письма от Антима он записывает 144-е правило Грасиана: «Начинай с чужого, чтобы удержать свое»⁷.

Их отношения снова прерываются. В 1845 году, почти через 40 лет после их расставания в Гамбурге, они встречаются в послед-

ний раз. Антим, к тому моменту уже дважды вдовец, посещает Артура во Франкфурте, но эта встреча не приносит Артуру ничего, кроме разочарования. За глаза он называет друга юности «несносным стариком» и приходит к печальному выводу: «Чем старше становятся люди, тем больше они удаляются друг от друга. Под конец жизни человек остается один»⁸.

Артур Шопенгауэр выходит из своего личного кризиса как раз в тот момент, когда для Гамбурга начинается беспрецедентный по своим масштабам экономический и политический кризис. Не исключено, что его карьера коммерсанта прервалась бы и по этой причине. Французская оккупация, начавшаяся 19-го ноября 1806 года, и уже сточение континентальной блокады Англии в одночасье практически полностью уничтожили оптовую торговлю в Гамбурге. В течение нескольких недель более 180 торговых домов прекратили платежи. 300 оснащенных морских судов стояли на приколе в гамбургских портах. Высокие налоги, принудительные займы и реквизиции подорвали благосостояние обеспеченных граждан. Этот тяжелый кризис был одной из причин, побудивших Антима вернуться во Францию раньше запланированного срока. Но экономический крах был только началом страданий, которые предстояло вынести этому городу. В Гамбурге пройдут последние бои освободительной войны 1813–1814 годов*. Пригороды будут объаты пламенем пожаров, а жители самого города будут с ужасом ждать, исполнят ли французы свою угрозу сжечь Гамбург дотла, чтобы не оставлять его русско-прусской армии. Город захлестнут эпидемии. Того, кто не сможет себя прокормить во время осады, будут изгонять. Смерть и нищета начнут править бал. Артур Шопенгауэр всего этого не увидит. Он покидает тонущий корабль и в конце мая 1807 года отправляется в Готу.

Гота, как и Веймар, является герцогской резиденцией. Этот маленький город расположился у подножья величественного замка Фриденштайн и служит исключительно благополучию его обитателей. В старом городе 1297 домов. Все события городской жизни ра-

* Освободительная война — принятый в немецкой историографии термин для названия общенационального вооруженного движения немцев за освобождение от наполеоновской оккупации.

зыгрываются на территории протяженностью не более 1200 шагов. В центре на небольшом пятачке теснятся церкви, казарма, тюрьма, несколько клубов, где играют в бильярд и читают газеты, приют для сирот, театр, пивные и трактиры. Прилегающий к городу дворцовый парк по определенным дням открыт для всех желающих. Здесь царят грациозность и легкость рококо. На одном из зданий красуется надпись: «Vive la joie!» («Да здравствует радость!»). Придворная жизнь Готы всегда была знаменита своим вольнолюбием. В XVIII веке ведущие умы гедонистическо-материалистической фракции просветителей — д'Аламбер и Гельвеций — были постоянными гостями на обедах в готском замке. Несколько лет спустя герцогиня украсила свой салон бюстами парижских революционеров, а маленький придворный оркестр разучил марш санкюлотов.

Внизу, в городе, все это воспринималось как сумасбродство. Здесь отдавали предпочтение пиетистской строгости, а наиболее состоятельные представители буржуазии сознательно подвергали себя процессу нравственного облагораживания в масонских ложах. Город гордился своей гимназией: многие приезжали издалека, чтобы учиться именно здесь. В Готе было несколько хороших книжных лавок и библиотека, которую, впрочем, не могли посещать незамужние женщины. Гота была знаменита своими жареными колбасами — время от времени Шопенгауэр посылал их своей матери по ее просьбе. Летними вечерами в парке можно было насладиться пением школьного хора. По случаю дней рождения или служебных юбилеев представителей городской знати устраивались небольшие процессии, участники которых были одеты в традиционные академические костюмы — черные мантии и треуголки. Жизнь основной массы населения — ремесленников, мелких торговцев, крестьян, придворной прислуги — ничем не отличалась от жизни простых горожан во всех странах и во все времена: они благоговели перед богами и божками, ревностно следили за соблюдением самых ничтожных социальных различий в своей среде, создавали свой мирок, в котором чувствовали себя в безопасности, злобно порицая все, что выходило за его рамки. Через несколько недель после прибытия в Готу Артур с некоторым высокомерием описывает этот мирок в стихотворении «Готские филистеры»:

Они старательно следят,
Шпионят повсеместно:
Что делают, что говорят,
Куда идут, о чем молчат —
Им обо всем известно.
Их взгляды проникают в дом,
Они сквозь стены слышат.
Следят открыто и тайком —
Заметят даже, как ползком
Крадется кот по крыше.
Неважно им, чем ум живет
И сердце. Надо знать им,
Каков у этого доход
И входит этот или тот
В крут тесный местной знати,
Имеет ли приставку «фон»,
В каком он служит чине,
В какую церковь ходит он,
Женат, вдовец иль разведен
И по какой причине.
И дом, и платье, и родство
Изучат досконально.
Однако же важней всего,
Какая польза от него
Мне будет персонально.
А как относится он к нам? —
Горю от любопытства.
И вот судачат по углам,
Прислушиваются к словам
И изучают лица⁹.

Артур, преисполненный гордости от своей принадлежности к крупной буржуазии и окрыленный новыми надеждами, не позволяет этому миру поглотить себя. Он с огромным рвением берется за учебу. Профессор Якобс хвалит его сочинения по немецкой литературе. Директор гимназии Дёринг доволен его успехами в изучении древних языков. В письмах к матери и Антиму Артур, по-видимому,

тоже не скупился на похвалы в свой адрес, и в ответном послании Антима мы читаем: «Я не удивляюсь твоим невероятным успехам, так как знаю и о твоей невероятной одаренности и считаю тебя способным научиться всему, чему ты пожелаешь»¹⁰ (4 сентября 1807 года). Мать реагирует более сдержанно: «Ты делаешь успехи в учебе, и я от тебя другого и не ожидала»¹¹, — пишет она 29-го июля 1807 года. Кроме того, по мнению матери, Артур не должен придавать большого значения похвалам Дёринга, так как даже в Веймаре известно, что он «имеет обыкновение... на весь мир трубить о достижениях своих учеников». Также не следует обольщаться успехами в сочинительстве и спешить связать свою судьбу с гуманитарными науками. «Признание, которое они приносят, доставляет слишком много радости, чтобы не иметь желания отдаться им полностью, однако если ты хочешь превзойти обывательский дилетантизм, доступный сегодня любому ученику парикмахера, тебе нужно серьезно и основательно заниматься».

Успехи в учебе — не единственное, чем может похвастаться Артур перед своим другом и матерью. Он с гордостью сообщает об удовольствиях, которые он ищет и находит в дворянских кругах. На Антима это производит большое впечатление: «Я завидую тебе, — пишет он, — прежде всего потому, что вы, месье, были на восхитительном празднике в Тюрингском лесу и без удержу танцевали с принцессами»¹² (4 сентября 1807 года). Мать, напротив, не в восторге от новостей о светских победах. «Мне совсем не нравится, — пишет она сыну, — что ты стараешься общаться исключительно с графинями и баронами, словно в нашем сословии нет никого, кто мог бы быть тебе интересен. У тех, кто, в отличие от тебя, не должен зарабатывать на хлеб трудом и поэтому считает себя лучше других, иные воззрения и возможности в жизни. Общение же с ними принуждает к большим расходам и сбивает с верного пути. Ты принадлежишь к бюргерскому сословию, оставайся же в нем и помни — ты обещал мне, что откажешься от всякого внешнего блеска, если сможешь идти научной стезей, и это скорее обеспечит тебе уважение, нежели погоня за видимостью и мишурой»¹³ (12 августа 1807 года).

Не одобряя стремления Артура возвращаться в дворянском обществе, Иоганна взывает не только к его бюргерскому достоинству:

здесь звучит еще одна щекотливая тема, которая впоследствии окончательно рассорит мать с сыном — деньги. Мать настоятельно советует сыну быть более бережливым, и на это есть причины: Артур действительно живет расточительно. Так, к примеру, за пять недель он тратит более 160 талеров — месячный доход высокого чиновника. А во время увеселительной прогулки в Либенштейн со своими приятелями-дворянами он за один лишь день тратит 10 талеров — месячный доход мелкого ремесленника. Надворная советница Людек, как подсчитала мать Артура, в том же месте и за те же деньги жила почти неделю. Артур берет для прогулок верховых лошадей, питается в дорогих ресторанах и вообще, как догадывается мать, хочет «всем показать свою щедрость богатого гамбургца»¹⁴. С юридической точки зрения Артур еще несовершеннолетний, и его долей отцовского наследства распоряжается мать. Деньги, которые она регулярно посылает ему на жизнь, по праву принадлежат Артуру. Для чего тогда эти призывы к бережливости? В чем причина этой раздражающей мелочной опеки?

Иоганна — надо сказать, не без причины — опасается, что научные амбиции удовлетворят Артура как личность, но не смогут его прокормить, и ему придется жить на свою долю наследства, если он захочет сохранить независимость. Отцовское наследство должно будет кормить и всю его семью — в том, что у Артура появится семья, она пока не сомневается. Она также мечтает о том, что Артур «скрасит» ее старость, и, как она пишет, она сможет провести «свои последние дни в твоём доме с твоими детьми, как и полагается старушке»¹⁵; кроме того, она надеется, что Артур позаботится о своей младшей сестре Адели — «если я умру прежде, чем она будет пристроена»¹⁶. Наследства Артура должно хватить на исполнение всех этих обязательств, но только в том случае, если во время учебы в гимназии и университете он будет жить достойно, но экономно, без гамбургского «шика».

Иоганна чувствует себя вправе следить за денежными делами сынами еще и потому, что Артур, со своей стороны, то и дело выказывает недовольство тем, как она ведет хозяйство. Иоганна часто пишет о своих «недорогих» развлечениях, приобретениях, поездках и тому подобном, постоянно подчеркивает, как дешево ей обходится жизнь

в Веймаре и какими скромными средствами она поддерживает свой салон: гостей угощают чаем с бутербродами, и они вполне довольны. «Когда ты... увидишь здешнюю жизнь, тебе все это (непомерно высокие расходы — Р. С.) покажется мещанством, и ты устыдишься»¹⁷, — пишет Артуру мать. В такого рода замечаниях чувствуется, что Иоганна как будто оправдывается перед сыном за свой образ жизни. «У меня всегда... много гостей, но это мне ничего не стоит»¹⁸, — подчеркивает она. И еще: «Сама я избегаю любых излишних расходов»¹⁹.

Недоверие Шопенгауэра к тому, как ведет хозяйство его мать, проистекает из его опасений, что из-за ее расточительности часть отцовского наследства будет истрачена еще до дележа. С тех пор, как Артур решил посвятить свою жизнь науке, он с тревогой следит за семейными капиталами: ему тоже понятно, что в будущем он, возможно, будет жить на деньги, оставленные ему отцом. Вообще жизнелюбие матери после смерти отца внушает ему опасения. Он боится, что она снова выйдет замуж. Иоганне приходится его успокаивать: другу семьи Фернову уже за сорок, он больной и некрасивый человек, к тому же женат. В письме от 23 марта 1807 года Иоганна пишет: «Поклонников у меня достаточно, но тебе нечего опасаться»²⁰.

Артуру все это не по душе: он хотел бы занять место отца в семье и не возражал бы, если бы Иоганна вела тихую, уединенную жизнь, посвятив себя памяти усопшего и заботе о детях.

Пока еще мать в своих письмах проявляет заботу о сыне, а сын старается заслужить ее похвалу. Однако взаимное недоверие растет, и прежде всего оно проявляется в денежных делах. Пока они были далеко друг от друга, письма матери излучали теплоту, и сын хотел излить ей печали своего сердца. С переездом Артура в Готу расстояние между ними сократилось, а взаимное раздражение усилилось. Момент истины наступил пять месяцев спустя, когда Артур должен был покинуть Готу и собирался переехать в Веймар, на «территорию» матери.

В гимназии Артур очень скоро стал «своего рода знаменитостью». Его успехи в учебе были общеизвестны, в гимназию он ходил только ради предметов, преподававшихся на немецком языке, и в них он особенно блистал, так как его отставание изначально было небольшим. Он был старше своих одноклассников, выделялся благодаря своим светским связям и совершенно не характерному для ученика

гимназии расточительному образу жизни. Его одноклассники восхищались им, ловили его остроумные замечания, позволяли ему платить за себя, подражали ему и старались завоевать его дружбу — как, например, Карл Ион, будущий секретарь Гёте, а впоследствии чиновник цензурного ведомства Пруссии (это его Фарнхаген назовет «палачом мысли»), или Эрнст Арнольд Левальд, в будущем известный филолог, профессор Гейдельбергского университета.

Чувство интеллектуального и социального превосходства, в том числе по отношению к некоторым учителям, вдохновляет Шопенгауэра на «опасные проказы». Так, он читает друзьям стихотворение собственного сочинения, в котором высмеивает учителя Кристиана Фердинанда Шульце — он позволил себе отчитать старших учеников, тиранивших младших. В остальном этот Шульце был тихим, кротким человеком, впрочем, несвободным от обычного тщеславия провинциального бюргера. Вот это стихотворение:

Чарует с кафедры, гремит с амвона,
Пример для христиан, язычников, евреев,
Оратор Ложи, украшение салона,
В руках то книга, то изящный веер,
Семи искусств знаток непревзойденный,
Всех одареннее, всех краше, всех умней,
Вершина духа и его корона,
Счастливый друг для тысячи друзей²².

Эта самая «тысяча друзей» сыграла роковую роль в жизни Артура. До учительского совета дошли слухи об эпитаграмме. Шуток там не понимали, и директор школы Дёринг, из солидарности с коллегами, отказал Артуру в частных уроках. Артуру позволили остаться в гимназии, но решение Дёринга задело его самолюбие. Утрата расположения учителей действует на Артура отрезвляюще. Упрямство ему не помогает. Он пишет матери, что хочет покинуть Готу. Иоганна встревожена: Артур дает понять, что он хотел бы приехать к ней в Веймар.

Перед Иоганной встает серьезная проблема. Если Артур будет жить с ней в Веймаре, то под угрозой окажется ее собственное счастье. Ей надо ответить на целый ряд вопросов. Какие чувства она ис-

пытывает к Артуру? Хочет ли она, чтобы он был рядом с ней? Чего вообще она хочет, чего ждет от жизни? Какие моральные обязательства лежат на ней? Как эти «обязательства» соотносятся с тем, что творится в ее душе?

Собственно, повод для этих размышлений — глупую выходку Артура — Иоганна воспринимает спокойно, хотя и упрекает его в том, что ему не хватило ума принимать дураков такими, какие они есть. Вот он и стал жертвой их дурацкой ярости. Кто навлекает на себя гнев дураков, тот сам глупец. Но истоки этой глупости — в его умничанье, самоуверенности и высокомерии. В письме к сыну Иоганна рисует его душевный портрет: она встревожена, но старается быть точной в своих высказываниях. Иоганна не бранит Артура, а безо всякой сентиментальности словно показывает ему его собственное отражение в зеркале: «Ты не злой человек, ты не глуп и образован, в тебе есть все, чтобы стать украшением общества. К тому же я знаю твою душу и понимаю, что немногие могут сравниться с тобой, но в то же время ты человек тяжелый и несносный, и, на мой взгляд, с тобой очень тяжело ужиться. Твое зазнайство затмевает все твои хорошие качества и делает их бесполезными для окружающего мира, и все только из-за того, что ты не можешь обуздать свое желание быть умнее других, находить ошибки у всех, кроме себя, улучшать и исправлять все вокруг. Тем самым ты лишь ожесточаешь людей вокруг себя: никто не хочет становиться лучше или прозревать таким насильственным путем, а уж тем более по совету столь незначительной персоны, каковой ты пока являешься. Никто не станет терпеть от тебя порицания, тем более что у тебя самого полно недостатков, а свои замечания ты преподносишь в самой унижительной манере, тоном оракула, утверждая, что все именно так, а не иначе, и даже не предполагая возражений. Если бы тебе было меньше дано от природы, ты был бы просто смешон, но сейчас твое поведение ужасно раздражает. Если людей не травить, то они, в общем, совсем не злы, и ты мог бы, подобно тысяче других людей, спокойно жить и учиться в Готе, наслаждаясь абсолютной личной свободой, разрешенной общим законом, если бы ты только спокойно шел своим путем, позволяя другим идти их дорогой. Однако ты этого не захотел, и вот тебя изгоняют... Ходячая литературная газета, какой ты желаешь стать, скучна и ненавистна окружающим, потому что

в ней нельзя пропустить страницы или же закинуть всю ее целиком за печь, как обычную бумагу»²³.

В этих замечаниях Иоганны прослеживаются ее собственные жизненные принципы и характерный скептицизм: человек живет в обществе и не может из него вырваться; ужиться и найти свое место в нем можно только в том случае, если позволить другим идти их собственным путем и следить за тем, чтобы они не мешали тебе следовать своей дорогой. Уже в этом пассаже чувствуется, что Иоганна преисполнена решимости не позволить сыну стать преградой на ее жизненном пути. Скандал в Готе встревожил ее потому, что в нем проявился характер Артура: Иоганна почувствовала, что сын может вторгнуться в ее жизненное пространство. Во время своих редких посещений матери в Веймаре Артур успел продемонстрировать свой переменчивый нрав и склонность к критиканству. Накануне одного из визитов мать предупреждает его: «Возьми с собой свой добрый юмор, но оставь дома свой дух противоречия, чтобы нам не пришлось весь вечер спорить о художественной литературе или бороде императора»²⁴. Однако теперь речь идет не о визите, а о вероятном переезде Артура в Веймар. Сначала Иоганна не дает сыну однозначного ответа. Ей нужно время, чтобы все обдумать. Кроме того, не исключено, что недовольство выходками Артура повлечет за собой более серьезные меры, а ему не повредит, если пребывание в Готе станет для него своеобразным чистищем. Он должен научиться отвечать за свои поступки.

Месяц спустя, в конце ноября 1807 года, Иоганна принимает решение: она советует Артуру поступить в гимназию в соседнем Альтенбурге, однако в крайнем случае готова согласиться и на его переезд в Веймар, но тогда им нужно будет договориться о правилах сосуществования, чтобы никто не вторгнулся в личное пространство другого и «не ограничивал его свободу»²⁵.

Так откровенно мать еще никогда не говорила о своем отношении к сыну: «Мне думается, лучше сразу сказать тебе без обиняков, что у меня на душе и чего бы мне хотелось, чтобы мы сразу правильно поняли друг друга. Ты можешь не сомневаться в том, что я тебя очень люблю, я тебе это уже доказала и буду доказывать и впредь, пока буду жива. Чтобы я была счастлива, мне необходимо знать, что счастлив ты, но мне не обязательно видеть это собственными глазами. Я всегда тебе

говорила, что мне было бы сложно жить с тобой вместе... я не скрываю, что пока ты остаешься таким, каков ты есть, я пожертвую чем угодно, чтобы этого избежать. Я знаю, что по своей сути ты добрый человек, и то, что пугает меня в тебе, касается не твоей... души, а твоего поведения, твоих взглядов, суждений, привычек. В общем, я не могу согласиться с тобой ни в чем, что касается внешнего мира, а твоя утрюмость меня угнетает и не позволяет смотреть на мир с присущим мне светлым юмором. Посуди сам, дорогой Артур, ты приезжал ко мне всего на несколько дней, и всякий раз имели место неприятные сцены из-за сущих пустяков, и всякий раз я вздыхала с облегчением, когда ты уезжал. Твое присутствие, твои жалобы на неизбежное, твое мрачное лицо, твои странные суждения, произносимые оракульским тоном, так что совершенно невозможно было возразить, — меня угнетало все это, а еще больше вечная внутренняя борьба, когда я была вынуждена подавлять в себе возражения, лишь бы не давать повода для новой ссоры. Сейчас я живу очень спокойно. Вот уже много лет в моей жизни не было ни одной неприятной минуты, не считая доставляемых тобой беспокойств. Со мной никто не спорит, я ни с кем не спорю. В моем доме никто не повышает голос, все идет своим привычным чередом. Никто не повелевает, никто не подчиняется: каждый спокойно делает свое дело, а жизнь течет, словно без моего участия. Такова суть моего бытия, и пусть она такой и остается, если тебе дороги покой и счастье отпущенных мне лет. Когда ты станешь старше, дорогой Артур, и начнешь видеть некоторые вещи в истинном свете, мы будем лучше понимать друг друга»²⁶.

В Веймаре Иоганна, вдохновленная примером великого Гёте, обретает ощущение спокойствия и расслабленности («жизнь течет»), которому угрожает приезд Артура и которое ей приходится защищать. Позволять жизни идти своим чередом, не пытаться изменить ни себя, ни других, воздерживаться от суждений, вмешательства и управления — этот Веймарский даосизм помог Иоганне обрести душевный покой. Собственно, к тому же стремится и Артур, но он любит взбираться на горные вершины, и спокойствие ему доступно лишь на высоте, с которой можно «в состоянии полного покоя и безучастности смотреть» на то, «как переворачивается даже та наша часть, что принадлежит телесному миру»²⁷. Вершины духа

Шопенгауэр находит в музыке, литературе и в своих первых опытах в мире философии, но он не умеет «участвовать» в мирской суете и одновременно сохранять спокойствие. Такое безучастное участие ему недоступно. В одном из немногих сохранившихся писем к матери он пишет: «Непостижимо, как вечная душа, обреченная томиться в теле, могла выйти из своей прежней *благородной апатии* и погрузиться в мелочную земную жизнь, раствориться в теле и телесном мире до такой степени, чтобы забыть свое бывшее состояние и участвовать в земных делах, которые раньше казались ей бесконечно ничтожными, погрузиться в них настолько, чтобы ограничить и наполнить ими все свое бытие»²⁸.

И все же Шопенгауэр позволяет «мелочной земной жизни» увлечь себя в свой водоворот. Им овладевают любопытство, гордость, желания молодого организма, жажда впечатлений. Он умеет соблюдать дистанцию, но в любой момент готов вступить в рукопашную. Девятнадцатилетний Артур испытывает себя не в безразличии, а в активном отмежевании. Ему необходимо критиковать, судить, осуждать — только так он может утвердить свое собственное жизненное пространство. Ему слишком много и в то же время слишком мало лет для того, чтобы жить простой, естественной жизнью — недоверие к окружающему миру держит его в постоянном напряжении. Он не может вести себя так, как все — для этого ему не хватает основополагающего доверия к миру. Ему трудно молчать, он должен говорить. Он не может смириться с существованием того, что ему чуждо, что отлично от него. Когда мать, вспоминая его приезды в Веймар, называет его «ходячей литературной газетой» и обвиняет его в неистребимом желании спорить о литературе, легко можно себе представить, что именно задевало юного спорщика: в Гамбурге Артур открыл для себя романтиков — Ваккенродера, Тика и других, а в гёттевском Веймаре и, соответственно, в салоне Иоганны романтическая «эксцентричность» была не в чести. Вероятно, Артур отстаивал свои литературные пристрастия и хрупкую реальность романтизма в спорах с матерью, тоже не чуждой литературных занятий, но при этом, как и его отец, придерживался традиционных взглядов на интеллектуальные способности женщины, а потому не воспринимал мать всерьез и в ее воззрениях видел лишь моральное влияние Веймарского обще-

ства. Однако в Веймаре мать Артура приобрела не только новые воззрения на жизнь, но и нашла свой ритм жизнь, свое «бытие». Сложно сказать, понял ли это Артур; Иоганна не могла на это надеяться, и поэтому, стараясь защитить свое жизненное пространство, она устанавливает новый, очень четко очерченный ритуал, который призван обеспечивать, по крайней мере, видимость уважительных отношений. «Послушай же, как мне видятся наши с тобой отношения. В своей квартире ты у себя дома, в моем доме ты гость, как и я была гостьей в доме своих родителей после замужества, — дорогой гость, которого всегда рады видеть, но который не вмешивается в домашние порядки. О них, о воспитании и здоровье Адели, о прислуге тебе совершенно не стоит беспокоиться. Я справлялась со всем этим без тебя, справлюсь и впредь и не потерплю никаких замечаний, потому что они меня только раздражают и ничуть не помогают. В час дня ты будешь приходить обедать и можешь оставаться до трех, после чего ты должен будешь уйти, за исключением моих приемов, на которых ты можешь присутствовать, если пожелаешь. В дни приемов ты также можешь оставаться на ужин, но только при условии, что будешь воздерживаться от неприятных мне бесконечных споров, а также от всевозможных жалоб на этот глупый мир и на печальный людской удел, потому что после таких разговоров я всегда плохо сплю и вижу дурные сны, а я предпочитаю спать хорошо. В обеденные часы ты можешь рассказывать мне все, что я должна знать о твоей жизни, в остальное время ты должен помогать себе сам — я не могу ублажать тебя в ущерб себе, а кроме того, я давно привыкла быть одна и уже вряд ли отвыкну. Так что, прошу тебя, не спорь — я ни при каких условиях не отступаю от своего плана. Ужин тебе каждый вечер будет приносить моя кухарка, чай ты будешь готовить сам, чайную посуду я тебе дам и чайницу, если захочешь... Три раза в неделю ты можешь сходить в театр, дважды — выйти в общество, так что развлечений будет достаточно, а вскоре ты наверняка заведешь знакомства среди молодежи. Ты бы прожил здесь как-то и без меня. Впрочем, довольно. Теперь тебе известно мое желание, и я надеюсь, ты сообразишь с ним свои поступки и не станешь, в ответ на мою материнскую заботу, любовь и готовность согласиться с твоими пожеланиями, огорчать меня возражениями, которые тебе не помогут, а только все испортят»²⁹.

Артур Шопенгауэр принимает условия, поставленные матерью, и 23 декабря 1807 года приезжает в Веймар. Он поселяется в маленькой квартирке в доме шляпника и начинает самостоятельно готовиться к поступлению в университет. Частные уроки ему дает учитель гимназии Франц Людвиг Пассов, который всего на несколько лет старше Артура. Артур с головой погружается в работу. К 1809 году, к концу своего пребывания в Веймаре, он будет в совершенстве владеть древними языками и познакомится с основными произведениями античной литературы. Поступив в Гёттингенский университет, он снова осознает свое превосходство: его однокурсники и даже некоторые профессора не смогут соперничать с ним в познаниях. И все же Артур не будет счастлив в Веймаре. В Готе он был в центре внимания, а здесь он — незваный гость. Юлиус Фрауэнштедт писал в 1863 году: «Шопенгауэр говорил мне, что в присутствии матери и ее друзей он всегда чувствовал себя чужим и одиноким, и поэтому в Веймаре им тоже были недовольны»³⁰.

В отличие от матери, которая хотела и умела четко регламентировать свои отношения с сыном, Артур раздираем противоречиями. С одной стороны, он демонстрирует матери стремление к независимости и самостоятельности, но в то же время тайне надеется, что мать примет его в свой дом и окружит заботой. Иоганна угадывает это тайное желание сына и еще до приезда Артура высказывается по этому вопросу предельно ясно: «Из всех причин, побуждающих тебя остановить свой выбор на Веймаре, я признаю только одну — что тебе здесь нравится. Веймар для тебя не больше дом, чем любой другой город, и мы еще посмотрим, станет ли он для тебя домом со временем. Я, как всегда, снова предоставляю тебе свободу действий»³¹. Артур, очевидно, еще не готов к такой свободе, но гордость не позволяет ему в этом признаться. Он собственными глазами наблюдает за светскими успехами матери, но, по сути, никак в них не участвует. В его душе рождается обида, отзвуки которой, по свидетельству Фрауэнштедта, слышны даже по прошествии пятидесяти лет: «Менее уважительно... он говорил о своей матери, рассказывая, какую блистательную жизнь она вела и как всегда была окружена салонными остряками и эстетами»³². Если бы это были только салонные острословы, но у Иоганны бывал и Гёте, который за два года ни словом не обмолвился с Артуром. Это задевает Артура, тем более что, по единодушным свидетельствам современников, в салоне Иоганны Гёте всегда

был особенно любезен, раскован и открыт. Что ж, Артур должен был довольствоваться тем, что ему позволено наблюдать за таким явлением природы, как великий Гёте.

Обычно он приходил в семь часов, освещая свой путь фонарем, в котором иногда приходилось менять свечу для обратной дороги. Он любил поболтать с Софией, горничной Иоганны. Заходил он и в детскую к Адели: она показывала ему свои игрушки, а он разыгрывал сценки с ее куклами. Иоганна рассказывает, что когда Гёте входит в гостиную, он «всегда несколько скован и как будто смущен... до тех, пока не разглядит всех присутствующих и не поймет, кто в этот раз пришел. Он всегда садится рядом со мной, чуть позади, опершись на спинку моего стула. Лишь когда я начинаю с ним разговаривать, он оживает и становится невероятно любезным — это самое совершенное существо, которое я знаю, в том числе и внешне: у него высокая, статная фигура, держится он очень прямо, всегда аккуратно одет в черное или темно-синее, волосы уложены со вкусом и напудрены так, как подобает в его возрасте; красивое лицо и ясные, карие глаза, мягкий и одновременно пронизывающий взгляд. Когда говорит, он становится еще прекраснее»³³.

По мнению Иоганны, Гёте никого не «подавляет» своим величием — наоборот, в его присутствии остальные тоже начинают вести себя естественно. Впрочем, есть и другие свидетельства современников. Штефан Шютце вспоминал: «Сердце уходило в пятки, когда он появлялся в гостиной в дурном расположении духа и начинал ходить из угла в угол. Когда он замолкал, никто не знал, кому теперь говорить»³⁴. На этот случай Иоганна ставила поблизости столик с рисовальными принадлежностями. Сердитый Гёте садился к нему и начинал рисовать: за карандашными набросками или акварелями его настроение постепенно улучшалось. Гости за его спиной вырывали друг у друга из рук рисунок поэта, если Иоганна не успевала спрятать их в надежное место. Впрочем, и в хорошем настроении Гёте мог быть деспотичным. Шютце вспоминает, как однажды на вечере у Иоганны Гёте вызвался читать одну из своих шотландских баллад, «довольно длинную, причем читать должен был он сам, а повторяющуюся фразу в конце каждой строфы дамы должны были произносить хором. Патетическая декламация началась, дамы приготовились и вступили в нужный момент, первая строфа была успешно прочитана, но когда те же самые слова повторились во второй и третий раз, госпожа Рейнбек не смогла сдержать смех. Гёте за-

молчал, опустил книгу и пронзил их всех гневным взором разъяренного Юпитера: “Тогда я не буду читать”, — только и сказал он. Все были немало напуганы, но Иоганна Шопенгауэр поклялась впредь неукоснительно следовать его указаниям и поручилась за остальных — хвала Богу, чтение продолжилась. То, как все присутствующие дамы по команде в такт открывали рты, было настолько комично, что понадобился весь авторитет великого Гёте, чтобы удержать собравшееся общество в нужном торжественно-серьезном настроении»³⁵.

Впрочем, от самого Гёте ускользнула комичность созданной им ситуации. В своих «Дневниках» он комментирует это происшествие следующим образом: «Шотландская баллада “Горе Хилле”^{*} тоже пришлось нам по вкусу; я читал ее на манер литании, громко и отчетливо, а собравшиеся в гостиной повторяли хором колокольный звон рефрена».

Когда Гёте что-то рассказывает или читает, в нем происходит целый фейерверк превращений. Меня мимику и интонацию, он перевоплощается в того, о ком рассказывает, не может усидеть на стуле, неистово жестикулирует и почти кричит, так что живущая этажом выше надворная советница Людек стучит палкой по полу.

Гёте любит поговорить о повседневных вещах. Он может битый час винить себя за то, что в приступе голода в одиночку съел паштет из гусиной печени, предназначенный для вечернего приема. В светской беседе он избегает острых углов, и вообще, как он часто отмечает, ему крайне претит критический настрой молодого поколения. Над теми, кто жаждет услышать от него однозначное мнение или суждение, он любит пошутить, начиная речь с одного утверждения, а заканчивая прямо противоположным. В салоне Иоганны он часто повторяет свою любимую фразу: «Порой люди думают, что я еще в Веймаре, а я уже в Эрфурте». Артур с его критическими выпадами и желанием осудить все и вся вряд ли встретил бы понимание у Гёте. Впрочем, сейчас в его присутствии Артур пока сдерживается — в будущем, приезжая в Веймар, он будет вести себя иначе.

Когда Гёте в хорошем настроении, ему все по душе, даже легкие романы Лафонтена и сентиментальные пьесы Коцебу (кото-

^{*} В действительности это датская баллада, одна из заключительных строк которой звучит так: «Хилле рассказ не окончила свой, / Она упала неживой» (пер. Игн. Ивановского в сб. «Скандинавская баллада», М.: «Наука», 1978).

рые он, кстати, неоднократно ставил на сцене Веймарского театра). Гостей Иоганны он уверяет в том, что самое важное — это искусство наслаждения, и при этом не скупится на двусмысленные намеки. Гости готовы сносить от Гёте все, что угодно, и в этом Артур не отличается от остальных: он не пропустил ни одного вечера у матери, на котором присутствовал Гёте. Впрочем, Артур вообще охотно посещал званые вечера, на которых Иоганна разливала чай и не давала беседе угаснуть. Многие именитые гости, привлеченные присутствием Гёте, в своих мемуарах и письмах впоследствии вспоминали о вечерах у надворной советницы Шопенгауэр, но никто из них не обратил внимания на Артура: ни Беттина или Клеменс Брентано, ни Ахим фон Арним, ни Гумбольдт. Все они в эти годы бывали у Иоганны. Пожалуй, лишь Захария Вернер, чья звезда в ту пору блистала на небосводе драматического искусства, общался с Артуром. Вернер упоминает об их встречах в своих дневниках. Шопенгауэр же впоследствии гордился знакомством с этим чудаковатым человеком.

Когда под Рождество 1808 года Гёте переманил Захарию Вернера из Йены в Веймар, тот находился в зените своей славы. Пьеса о Лютере под названием «Мартин Лютер и освящение силы» с большим успехом шла в берлинских театрах в 1806 году, Артур же прочитал ее еще в Гамбурге и был увлечен мощью действия и патетикой литературного воплощения.

Захария Вернер, родом из Кёнигсберга, вырос в том же доме, что и Э. Т. А. Гофман, который был младше его на восемь лет. Страдающая психическими расстройствами мать видела в мальчике воплощение Христа. Захария ей не перечил, а позднее сменил профессию и стал богом поэзии. Когда умер Шиллер, Вернер ликовал: «Какая должность освободилась!» Окружающие, в том числе Иффланд и мадам де Сталь, тоже видели в Вернере преемника Шиллера. Гёте поначалу насмеялся над «Освящением силы»: «Слишком уж ладаном отдает». Но когда, будучи уже в Йене, Захария Вернер стал один за другим писать милые сонеты, посвященные юной Минне Херцлиб, то тут и Гёте не мог остаться равнодушным и позвал прославленного миннезингера в Веймар. Впрочем, его отношение к Вернеру по-прежнему было очень ироничным. После премьеры вернеровской «Ванды» в Веймаре Гёте на торжественном обеде увенчал поэта лавровым венком, который до этого красовался на свиной

голове. В Веймаре имя Вернера вскоре оказалось опутано интригами и скандалами. Однажды он опоздал на вечерний прием, и за ним послали горничную, которая в ужасе прибежала обратно, утверждая, что Вернер пытался ее изнасиловать. С годами к Вернеру вернулось благочестие: в 1814 году он обосновался в Вене, принял сан католического священника и стал проповедовать покаяние, возглавив своего рода движение «бичующихся»*, только для высшего сословия.

Артур познакомился с Вернером еще в Готе и гордился этим знакомством с местной знаменитостью. В Веймаре он под влиянием Вернера увлекся театром.

В Веймаре, где других развлечений было мало, очень многие становились заядлыми театрами, и Артур не стал исключением, хотя для него театр значил больше, чем всего лишь место для приятного времяпрепровождения. Любопытно, что ранние философские размышления Артура связаны именно с театром и в первую очередь с трагедией. Так, например, под впечатлением от трагедий Софокла он приходит к платонической трактовке несчастной человеческой доли: что если реальные несчастья вовсе не реальны, а являются лишь «образом» «существующего в вечности реального зла»³⁶? В таком случае, мы не проецируем наши беды и заботы на небо, а, наоборот, небесное зло проецируем на нашу действительность, которая от этого становится еще хуже. Что если непосредственно данное в реальности зло есть иллюзия, а смело взглянув в глаза злу метафизическому, мы сможем освободиться от зла повседневного? Артур — квартирант шляпника и нежеланный гость на приемах надворной советницы Шопенгауэр — в своем стремлении к внутреннему покою уже сейчас начинает обдумывать эту стратегию: он пытается сделать реальное зло нереальным, изобретая некое высшее зло. Эту стратегию он будет развивать и совершенствовать, но, разумеется, не станет выносить ее на суд публики в салоне Иоганны.

У Иоганны из-за ее успехов в обществе появляются завистники, и Артур — не столько по собственной воле, сколько по воле случая —

* Движение «бичующихся» (лат. flagellare — хлестать, сечь, бить, мучить) возникло в XIII веке. Флагелланты в качестве одного из средств умерщвления плоти использовали самобичевание, которое могло быть как публичным, так и келейным. (Прим. ред.)

попадает под их влияние. Таким завистником был, к примеру, некий Пассов, который служил частным учителем в доме Шопенгауэров. Этот молодой честолюбивый филолог, который летом 1807 года по настоянию Гёте покинул родной Халле и вступил в должность профессора Веймарской гимназии, столь рьяно критиковал современную литературу и в том числе Шиллера, что превзошел даже Гёте с его «диатрибами». Гёте, оставаясь верным памяти умершего друга, дал понять, что он не хотел бы видеть Пассова на тех званых вечерах, на которых бывает он сам. Иоганна оказалась в щекотливой ситуации: ей пришлось отказать учителю сына в приглашении на вечерние приемы. Пассов, разумеется, был оскорблен, а поскольку сказать что-то против Гёте он не осмеливался, всю свою злость он выместил на Иоганне. В письме одному знакомому Пассов пишет: «Вам наверняка известно, что неугомонная и болтливая мадам Шопенгауэр каждую зиму устраивает званые чаепития, ужасно скучные... но привлекательные для людей образованных или желающих казаться таковыми, потому что на этих чаепитиях часто бывает Гёте»³⁷.

Нетрудно себе представить, что Пассов, которого Артур уважал как ученого, и у которого он временами даже жил, говорил Артуру о его матери. Пассов был из тех людей, что таят злобу и обиду на целый свет. Он забаррикадировался в античности и оттуда совершал выпады против так называемых «эстетов». В обществе он обычно молчал, и было в его молчании что-то высокомерное, а порой даже казалось, что он неспроста прислушивается к разговорам. Такое поведение приводило в замешательство даже Гёте, и то, что, по свидетельству Римера, «могло бы прозвучать смешно и остроумно, в итоге оборачивалось сухим и односложным высказыванием»³⁸.

Тех, кто собирался в доме Иоганны, Пассов называл «двуногими обыкновенными»³⁹. Это выражение, наряду с филологическими познаниями, Артур перенял у своего вечно недовольного учителя, со временем чрезвычайно расширив сферу его применения.

Другой Веймарской знаменитостью, с которой общался Артур, был Иоганн Даниэль Фальк — и он также находился в напряженных отношениях с Иоганной Шопенгауэр.

В 1806 году писателю Фальку была доверена должность советника дипломатической миссии (прежде он проявил себя как про-

тивник наполеоновского режима). В Веймаре он основал приют для сирот, весьма успешно справляясь с теми задачами, которым впоследствии посвятила себя Внутренняя миссия*. Но главной чертой его характера и одновременно его слабостью было чрезмерное честолюбие. Современники нелестно отзывались об этом человеке. Ример называет его «несносным болтуном», чье многословие иссякает только тогда, когда на горизонте появляется знатная особа, к которой он тут же устремляется. В остальном же «в сплошной поток его речи нельзя было вставить ни слова»⁴⁰ (Ример). Иоганна тоже посмеивалась над амбициями этого человека, который стал едва ли не первым ее знакомым в Веймаре, поскольку тоже был родом из Данцига. В одном из писем к Артуру она пишет: «Его важничанье в действительности так же несосно, как и неумно, ибо его присутствие тягостно для всех, и в конце концов перед ним закроют двери все мещанские дома, а найти утешение при дворе ему вряд ли удастся»⁴¹. Впрочем, и Фальк, со своей стороны, нелестно отзывался об Иоганне, что неудивительно, ибо надворная советница из Данцига нарушила четкий иерархический порядок, царивший в Веймарском обществе. В своей книге «Гёте в ближайшем личном общении» Фальк пересказывает те многочисленные беседы с Гёте, которые он вел у Иоганны Шопенгауэр, но ни разу не называет место, где они происходили.

Артур тесно общается с Фальком, а в сентябре 1808 года даже едет вместе с ним на княжеский конгресс в Эрфурте**. На конгресс был приглашен Гёте: с ним желал говорить Наполеон. Фальк, Артур и еще некоторые веймарцы отправились за Гёте, как шлейф за кометой. Встреча старых и новых династий, созванных протектором Рейнского союза, была обставлена с беспрецедентной роскошью, но на Артура она не произвела впечатления. С Фальком он делится своим суждением «о придворных дамах... которые до этой комедии считали угнетателя народов чудовищем, а после — самым любезным человеком на земле»⁴².

* Благотворительная организация протестантской церкви в Германии.

** Эрфуртский конгресс (Эрфуртский съезд) — переговоры между Наполеоном и российским императором Александром I, проходившие в период с 27 сентября по 14 октября 1808 года в Эрфурте. Их результатом стало подписание союзного договора между императорами, который, однако, впоследствии не соблюдался.

Пребывание Артура в Веймаре подходит к концу. Пассов подтверждает, что Артур очень сильно продвинулся в учебе и осенью 1809 года сможет поступить в университет. 22-го февраля 1809 года Артур достигает совершеннолетия — ему исполняется 21 год. Мать передает сыну его часть наследства — около 20 тысяч талеров, что дает почти тысячу талеров дохода в год. На эту сумму можно жить очень неплохо. Впрочем, самый дорогой подарок ко дню рождения — это участие в большом бале-маскараде. Для Артура этот ежегодный праздничный карнавал, устроенный Гёте и Фальком, особенный, потому что в нем участвует Каролина Ягеман — знаменитая актриса и оперная певица, фаворитка герцога и непримиримая противница Гёте. Артур воспылал любовью к этой женщине, о красоте которой грезит вся Германия. На маскараде он старается оказаться рядом с ней. Ягеман изображает святую Фёклу, Артур — рыбака, но Фёкла рыбака не замечает. Актриса надела на себя все украшения, подаренные ей герцогом, и ее внимание полностью сосредоточено на герцогине: как она на это отреагирует? Но герцогиня не замечает украшений Ягеман так же, как Ягеман не замечает Артура Шопенгауэра, и тот отражает свои желания в стихах. В первый и последний раз он пробует свои силы в любовной лирике: «И горе станет счастьем, / Когда тебя увижу»; «Окно твое закрыто, / Ты в глубине мечтаешь»; «Сокрыто солнце шторой, / И мой удел не весел»⁴³. Какое-то время Шопенгауэр так и будет томиться от безответной любви: сила его любовной лирики, к сожалению, не безгранична. Артур признается матери: «Эту женщину я ввел бы в свой дом, будь она хоть простолюдинкой, работающей на каменоломне»⁴⁴. Однако жизненный путь Каролины Ягеман не привел ее в каменоломню. Герцог сделал ее графиней фон Гейгендорф, и у Артура не осталось ни единого шанса.

Летом 1809 года Артур вместе с матерью совершает поездку в Йену. Они наносят визит Гёте. Гёте пишет об этом визите в своем дневнике, ни словом не обмолвившись об Артуре. Иоганна просит Гёте написать рекомендательное письмо для Артура, который решил поступать в Гёттингенский университет. Неизвестно, что послужило причиной — забывчивость или отказ Гёте, но, так или иначе, 7 октября 1809 года Артур отправляется в Гёттинген без рекомендации.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Гёттинген. — Занятия естественными науками. —

Тень отца: стремление к основательности. —

Между Платоном и Кантом, между экстазом
и скепсисом. — Второй философский сценарий:
от Декарта к Канту. — От разума божества
к божественному разуму. — От метафизики
к нравственности. — Карьера «вещи в себе». —

Артур в платоновской пещере

Почему же Артур остановил свой выбор на Гёттингене, а не на Йене, которая гораздо ближе к Веймару? Возможно, Артур как раз и хотел, чтобы его мир и мир его матери снова разделяло приличное расстояние. Кроме того, Йена уже не была тем ярким центром европейской науки, как в конце восемнадцатого столетия, когда там жили и преподавали Фихте, Шеллинг, братья Шлегели и Шиллер. Йена уже пережила период расцвета, яркий, как фейерверк, а Гёттинген оставался неподвижной звездой среди немецких университетов. Основанный в 1734 году английским королем Георгом II, он очень быстро приобрел солидную научную репутацию. Здесь духу Нового времени не нужно было высвобождаться из тисков богословия, поэтому естественные науки, представлявшие собой нечто вроде спекулятивной эмпирии, с самого начала задавали здесь тон. Становлению этого направления в Гёттингене в середине XVIII века во многом способствовал Альбрехт фон Галлер. В университете он преподавал медицину, ботанику, хирургию, писал назидательные политические романы в духе аристократического республиканства и основал так называемый «анатомический театр» — паноптикум, где были выставлены вскрытые части тела. К заслугам этого энергичного просветителя относится также основание ботанического сада и родильного дома. До

сих пор остается значимым вклад Галлера в физиологию. А тогда все свое влияние Галлер употребил на то, чтобы превратить Гёттинген в цитадель «современной» естественной науки. Знаменитый сатирик и автор афоризмов Георг Кристоф Лихтенберг преподавал в Georgia Augusta* физику и математику; Карл Фридрих Гаусс заведовал гёттингенской обсерваторией и преподавал математику; еще одной знаменитостью ученого мира был анатом и антрополог Иоганн Фридрих Блюменбах — Артур Шопенгауэр еще застал этого патриарха из старых добрых времен. Место Гёттингенского университета в развитии естественных наук было столь значительно, что А. В. Шлегель советовал тем, кто собирался посвятить свою жизнь художественным и философским материям, сначала поучиться в Гёттингене, чтобы заложить прочный фундамент эмпирических знаний. Шлегель считал Georgia Augusta «центром немецкой учености»¹, где можно «идти в ногу со временем в любой из наук». Достичь вершин современного научного знания — об этом мечтал и Артур Шопенгауэр, который поздно пришел в науку и поэтому был полон честолюбивых замыслов. Впрочем, Гёттинген выделялся среди других университетов еще по одной причине: его отличали светскость и аристократизм. Дворяне и крупные буржуа отправляли своих сыновей именно в этот университет, поскольку в нем, явно под влиянием английских просветителей, большое внимание уделялось не только естественным наукам, но и государственно-правовым дисциплинам. Перед тем, кто сдавал экзамены Людвигу Шлёцеру или Иоганну Штефану Пюттеру, была открыта дорога к высшим государственным должностям. Видимо, поэтому здешние студенты отличались особым самомнением. Городские власти даже пытались ограничить поголовье скота в окрестностях Гёттингена, потому что студенты чувствовали себя оскорбленными, видя на улицах города коров. Ремесленники-подмастерья, напротив, хорошо ладили с коровами, но не ладили со студентами, и дело часто доходило до драки. Как правило, поводом для столкновений служил вопрос о том, кто кому обязан уступать дорогу на улице. Стычки на улице быстро перерастали в массовую драку и последующие каратель-

* Одно из названий гёттингенского университета (по имени основателя курфюрста Георга-Августа).

ные походы в ремесленные кварталы или дома студенческих землячеств. Иной раз, когда подмастерья («кусок мяса без ума и сердца»², как пелось про них в одной студенческой песне того времени) одерживали верх над молодыми господами несмотря на то, что те владели шпагой, все заканчивалось «исходом»: студенты покидали город, а горожане, боясь потерять источник легких доходов, умоляли господ вернуться. Те, в свою очередь, требовали сатисфакции. На ремесленников возлагались определенные взыскания, а наиболее одаренные из них даже приносили извинения в стихотворной форме. Шумное празднование возвращения с позволения городских властей и хозяев питейных заведений длилось всю ночь напролет.

О том, что в Гёттингене студенты ни в чем не знали меры, вспоминал и Генрих Гейне. В «Путешествии по Гарцу» он пишет: «Некоторые утверждают даже, будто город построен во время переселения народов, а каждая отрасль немецкого племени оставила там по одному необузданному своему отпрыску, откуда и происходят вандалы, фризы, швабы, тевтоны, саксы, тюрингцы и т. д., каковые и посейчас слоняются в Гёттингене ордами по Вендской улице, различаясь цветами шапок и трубочных кисточек; они вечно дерутся на полях кровавой брани Разенмюле, Риченкруга и Бовдене, пребывая в нравах своих и привычках все еще среди эпохи переселения народов»³.

Артура Шопенгауэра влечет к аристократичному полюсу этого необычного смешения разгула и дворянской спеси, элегантности и драчливости. Он держится вдали от шума и интриг, а его пистолет висит без дела на стене над кроватью. Воинственный пыл Артура проявляется лишь в спорах с немногочисленными друзьями — впрочем, в этих спорах он порой бывает очень груб. Однокашник Артура Карл Иосия Бунзен, впоследствии служивший послом Пруссии в Ватикане, пишет: «В споре он бывает грубым, резким и упрямым, а его дух противоречия и любовь к парадоксам просто невыносимы»⁴.

Как город, Гёттинген не представляет собой ничего особенного. По мнению Гейне, лучше всего он выглядит тогда, когда «стоишь к нему спиной». В «Путешествии по Гарцу» Гейне пишет: «Город Гёттинген, знаменитый своими колбасами и университетом, принадлежит королю Ганноверскому и располагает девятьсот девяносто девятью очагами, различными церквями, одним родовспомогательным

заведением, одною обсерваториею, одним карцером, одною библиотекою и одним городским погребком, где пиво превосходное»⁵.

В этом городе Артур Шопенгауэр проведет два года. О внешних обстоятельствах его жизни известно немного. Начиная со второго семестра, он живет у профессора Шрадера в его служебной квартире в ботаническом саду. Здесь Шопенгауэр вырабатывает свой жизненный ритм, которого он будет придерживаться до самой старости. Утренние часы он посвящает напряженной умственной работе, а в минуты досуга играет на флейте. После обеда он совершает длительную прогулку, а вечером отправляется в театр или на встречу с приятелями. В Гёттингене Артур общается со знакомыми ему еще по готской гимназии Фридрихом Осанном и Левальдом, с Карлом Юлиусом фон Бунзенем и Уильямом Бэкхаузом Астором — сыном Иоганна Якоба Астора, нажившем огромное богатство на торговле мехом и уехавшим в Америку. Тогда же Шопенгауэр знакомится с Карлом Лахманном, ставшим впоследствии знаменитым исследователем античной литературы, и Карлом Витте — вундеркиндом, поступившим в университет в возрасте десяти лет. Впрочем, ни с кем из них Артур не имел сердечных дружеских отношений, и эти связи оборвались сразу же после того, как Артур покинул Гёттинген. Последующие встречи были более или менее случайными.

В этом узком приятельском кругу Артур был, безусловно, в центре внимания. Здесь, в отличие от материнского дома, к его «оракульским словам» прислушиваются, здесь его «дух противоречия» никем не сдерживается, здесь готовы признать его правоту. Но, возможно, именно поэтому Артур не очень высоко ценит этот круг общения. В своей краткой биографии, написанной в 1819 году, он пишет: «На протяжении двух лет в Гёттингене я с неустанным и уже привычным прилежанием занимался наукой, и от этих занятий меня не могло отвлечь общение с другими студентами, ибо мой зрелый возраст, богатый опыт и совершенно иной склад характера влекли меня к уединению»⁶.

Поначалу все усилия Артура были направлены на изучение естественных наук. Учебу в университете он начинает студентом медицинского факультета. В чем причина такого выбора? Неужели Артур хочет исполнить желание матери и готов учиться для того, чтобы в будущем иметь возможность самому зарабатывать себе на хлеб?

Уже самые первые дневниковые записи Артура свидетельствуют о его склонности к философским размышлениям. В те времена изучение медицины отнюдь не означало отказа от этой склонности. Не кто иной, как Кант, видел в медицине дисциплину, родственную философии: в эмпирии тела склонный к умозрительным рассуждениям дух может познать то, от чего ему лучше отказаться. Основные силы вселенной — отталкивание и притяжение — удобно изучать и на человеческом теле. Диетология духа, т. е. практическая философия, теснейшим образом связана с диетологией тела. Такова позиция Канта, который возвысил медицину до уровня философии. Что касается медика и естествоиспытателя Блюменбаха, у которого Артур слушает лекции по естественной истории, минералогии и сравнительной анатомии, то он занимается наукой именно на этом высоком, философском уровне. Себя он считает «физиком» в древнем понимании этого слова и совершенно не признает притязаний традиционной метафизики. По его мнению, именно его наука способна дать ответ на так называемые «конечные вопросы». Физика Блюменбаха готова удовлетворить и метафизическое любопытство. «Зарождение жизни» он связывает с химическими соединениями, а сомнению человека, ставящего себя в центр мироздания, он противопоставляет свои изыскания в области геологической истории, причем одним из первых, на основании изучения окаменелостей, делает вывод об огромных по продолжительности этапах истории Земли. Он учит человека скромности — не столько перед богом, сколько перед эмпирической природой. Человека он безо всякого уважения называет «самым совершенным из всех домашних животных»⁷. У Блюменбаха Артур Шопенгауэр изучает физиологию — впоследствии он назовет эту дисциплину «вершиной всего естествознания»⁸.

В курсе Блюменбаха по физиологии Шопенгауэр впервые встречает понятие «влечение к форме». Блюменбах понимал под этим представлением своеобразную «способность органической жизни», которая не может быть выражена в механистических понятиях. Кант положительно отозвался о теории стремления к форме, Шеллинг назвал ее «смелым шагом за пределы механистической натурфилософии»⁹, оценил ее и Гёте: это загадочное понятие хорошо скрывало загадку самого явления.

Одним словом, в курсах Блюменбаха твердая почва фактов была глубоко вспахана натурфилософскими размышлениями, и Шопенгауэру не нужно было скрывать свою склонность к философии. Между лекциями Блюменбаха и домашним чтением работы Шеллинга «О мировой душе» пока не было пропасти, которая позднее разделит натурфилософию и естественные науки. Однако полностью посвятить себя философии Шопенгауэр решит только на третьем семестре. В своей автобиографии он пишет: «Но когда я... лучше узнал себя и философию, я отказался от своего первоначального замысла, оставил медицину и посвятил себя исключительно философии». Что он имел в виду, когда писал, что «лучше узнал себя», и что подтолкнуло его к занятиям «исключительно» философией?

В Гамбурге Артур находил в философии и искусстве отдохновение от поприща, предначертанного ему отцом. Бросив коммерческое училище, он совершил первый практический шаг против воли отца. В тот момент духовный мир перестал быть чем-то, что он противопоставлял жизненным задачам, возложенным на него отцом. Теперь он перешел на другую сторону, вырвался из отцовского мира, но его продолжает преследовать тень отца. Даже в этом его прорыве прослеживаются отцовские черты: в мире духа Артур поначалу отдает предпочтение не уходу от реальности, а, наоборот, точным и солидным знаниям. Этим объясняется его выбор естественнонаучного факультета, его усердие в изучении древних языков и «классиков». С добросовестностью купца он и в образовании хочет сначала накопить основной капитал, прежде чем приступить к рискованным предприятиям. Лишь после трех семестров учебы он решается на очередной прорыв. И только решение посвятить себя философии знаменует окончательный отказ от соображений целесообразности и полезности.

Об этом освобождении своего увлечения философией от мещанских целей жизнеобеспечения Шопенгауэр четко и даже резко говорит в беседе с престарелым Виландом, с которым Артур повстречался во время одного из своих визитов в Веймар: «Жизнь — непростая штука, и я решил провести ее в размышлениях о ней же»¹⁰.

И хотя сам Виланд отдает предпочтение, скорее, философии счастья, а философским раздумьям позволяет разве что умерить свой неиссякаемый жизненный пыл, его до глубины души поражает решимость,

проявленная Артуром Шопенгауэром: «Что ж, мне кажется теперь, что Вы поступили правильно... молодой человек, теперь я понимаю Вашу натуру; оставайтесь философом»¹¹. Жизнь — непростая штука, и о ней стоит поразмыслить, но при этом важно, чтобы никакие жизненные коллизии не мешали и не отвлекали от размышлений — так вкратце можно обозначить жизненную программу Артура. Он снова стремится к горным высотам. В конце своего пребывания в Гёттингене, во время путешествия по Гарцу в 1811 году, он пишет в своем дневнике: «Философия — высокая альпийская дорога; к ней ведет лишь крутая тропа через острые камни и колючие тернии: она уединенна и становится все пустынное, чем выше восходишь, и кто идет по ней, пусть не ведает страха, все оставит за собою и смело прокладывает себе путь свой в холодном снегу. Часто приходит он внезапно к краю пропасти и видит внизу зеленую долину: властно влечет его туда головокружение; но он должен удержаться, хотя бы пришлось собственной кровью приклеить подошвы к скалам. Зато вскоре он видит мир под собою, и песчаные пустыни и болота этого мира исчезают, его неровности сглаживаются, его раздоры не доносятся вверх, — проступает его округлая форма. А сам путник всегда находится в чистом, свежем альпийском воздухе и уже видит солнце, когда внизу еще — темная ночь»¹².

К какому свету стремится Шопенгауэр, какая путеводная звезда вошла для него на философском небосводе? Его первый учитель философии — скептик, кантианец Готтлоб Эрнст Шульце — назвал ему два имени — Платона и Канта. Шульце обладает большими познаниями в области философии и хитростью, необходимой для того, чтобы балансировать между двумя противоположными позициями. У Платона можно найти еще старую, добротную метафизику, а у Канта то и дело встречаются оговорки, удерживающие метафизику в определенных границах.

Между этими двумя полюсами — Платоном и Кантом — и развивается философия того времени в своем стремлении преодолеть Канта и придти к обновленной метафизике, которая заново сконструирует и бога, и мир по законам, недавно открытым в субъекте с помощью философии Канта.

В философии Канта, в которой перемешались рококо и пиетизм, почтенные философские истины (бессмертие души, существование

бога, начало и конец мира) легкомысленно балансируют на острие: они вроде бы еще истинны, а вроде бы уже и нет. Кант учит нас, что вопросы метафизики в принципе не имеют решения, а если мы все равно поднимаем эти вопросы снова и снова, то самое лучшее, что можно сделать, это не принимать ни один ответ всерьез. Если нас в нашей обычной жизни устраивает тот или иной ответ, то его можно воспринимать так, как «если бы» он был истинным. Этот двусмысленный эпикуреизм Канта роднит его с эпохой рококо.

В таком неустойчивом равновесии «как если бы» истины не могли долго продержаться, они должны были обрушиться, чтобы потом заново завоевать уважение. Фихте, Шеллинг, Гегель не захотят мириться с «как если бы» и опять будут философствовать с обновленной уверенностью в достоверности абсолютного. Однако, под влиянием Канта, в качестве абсолюта будет выступать абсолютность субъекта.

Еще до того как Артур Шопенгауэр смог по достоинству оценить Канта, он понял, с какой ловкостью и легкостью тот обращается с так называемыми «конечными» вопросами. «Эпикур — это Кант практической философии, так же как Кант — Эпикур философии спекулятивной»¹³, — гласит заметка на полях, сделанная Шопенгауэром в 1810 году.

Эпикур, как известно, не занимался вопросом существования богов. Он отделил практическую нравственность от обязательств и обетов перед небом, а главной проблемой его прагматичной жизненной мудрости стало совершенно земное стремление к счастью и предотвращение боли и страданий. За абсолютными ценностями он признавал лишь условную значимость. Если они могут способствовать счастью, то ими можно воспользоваться; в этом случае речь идет о полезных для жизни фикциях, которые становятся реальными лишь благодаря своему вкладу в реализацию счастья.

Называя Канта Эпикуром спекулятивной философии, Шопенгауэр уже демонстрирует верное понимание Канта. Непознаваемость «вещи в себе» у Канта действительно играет ту же роль, что играют боги у Эпикура: античный философ предпочитал изучать искусство жизни на земле, оставив без внимания жизнь богов.

Философия Канта стала важной вехой в развитии философии. После нее в европейском мышлении уже ничто не могло оставаться та-

ким, как прежде, и сам Кант это понимал: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами... следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием... Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя»¹⁴.

Кант начинал свои изыскания в духе старой метафизики: он хотел найти априорные формы мышления, т. е. то достоверное знание, что дано мыслителю до всякого опыта (физики) и поэтому может служить основой метафизики. Кант нашел такие *доопытные достоверности*, однако он же и показал, что эти достоверности истинны исключительно для опыта и не могут служить основой для метафизики. Это было как гром среди ясного неба: априори упали с небес на землю и вместо укрепления вертикали могли служить лишь горизонтальной ориентации.

Чтобы понять значение этого мощного прорыва в сторону нового, секуляризованного мышления в философии Канта, необходимо вернуться к Декарту.

Уже у Декарта разум гордо поднял свою голову, а бог, открывающий себя людям в *откровении*, утратил былую силу. Его нужно было поддерживать. Декарт, исходя из саморефлексии разума, приводит логические обоснования того, почему, если существует мир, то должен существовать и бог. Кант, исходя из саморефлексии разума, приводит обоснования того, почему должна существовать фикция бога. Пропасть разделяет этих двух философов. Декарт низводит бога до рационально обоснованного существа, у Канта понятие бога сжимается до «регулятивной» идеи.

Кое в чем Декарт предвосхитил Канта: он начал поиски конечной метафизической достоверности с саморефлексии разума и к ней же в итоге вернулся. В философии Декарта уже говорит дух Нового времени: очевидно, что он сомневается не в мире, как сам утверждает, а исключительно в существовании бога. Поэтому из своего знаменитого «*Cogito ergo sum*» он выводит не столько доказательство мира (которое совершенно излишне), а доказательство бога. Однако

рациональное доказательство бога оказывается началом очень опасного пути: Декарт своими умозаключениями выпускает на волю самовластный дух анализа, который в конце концов разрушит даже самый могущественный синтез — бога. Впрочем, это произойдет не в философии Декарта, а в трудах его последователей.

Сам Декарт, этот Прометей Нового времени, «разлагающего» анализа и чудовищных математических конструкций, скучает у камина в Голландии, куда он сослан на двадцать лет, и смотрит в окно, где сменяют друг друга зима, весна, лето, осень и снова зима. Перед его взором проходят живые картины: вот люди в больших шляпах бредут по заснеженным улицам; вот чайки присели на садовую ограду; дети вышли поиграть после летнего дождя; голубое небо отражается в лужах; осенним днем торговцы раскладывают свой товар на прилавках; девушки смеются под окном. А вечерами в камине потрескивает огонь. В этой тихой, размеренной жизни Декарт с удовольствием предается самосозерцанию. Его «Размышления» (*Meditationes*) — это своеобразные медитации тишины, пассивности, смирения, но, как ни странно, именно им суждено было породить лихорадочную жажду действия и господства. В самом сердце урагана, как всегда, тихо.

Картезианство — эта вселенная рациональности — возникает из ухода в тишину. Рациональные очевидности Декарта, даже когда речь идет о математическом принципе порядка или дедукции, встроены в бесконечный цикл медитации. Поэтому глупо отождествлять декартово «*Cogito*» с выхолощенным понятием разума, которое характерно для современной рациональности. Размышления или медитации Декарта — это действительно диалог с богом. В философской системе Декарта разум, с помощью которого я могу познать бога, делает меня собственностью бога. Не я завладеваю богом посредством разума, а, наоборот, бог завладевает мною внутри моего разума. Впрочем, это довольно неустойчивое равновесие: малейшее движение способно все изменить, и вот уже бог, существование которого рационально доказано, превращается в божественный разум.

Декарт с его «*mathesis universalis*»*, Спиноза, превзошедший даже Декарта в своей склонности к размышлениям в медитативной

* Всеобщая математика (*лат.*).

тишине, и жадные до опыта английские эмпирики (Локк, Юм) дали ход рациональной трудовой и миропреобразующей деятельности и самоутверждению чувственности, но пока еще не обрекли гордый разум на метафизическую бесприютность.

Скептические раздумья Монтеня и духовные метания Паскаля не смогли остановить триумфальное шествие разума. У Лейбница, а затем у Христиана Вольфа все — бог и мир — еще раз сошлось в величественном синтезе. Между небом и лучшим из миров снова устанавливается оживленное сообщение, бесперебойное вне зависимости от того, какой подход лежит в его основе — индуктивный или дедуктивный. Вселенная непрерывна, природа не совершает никаких скачков, переходы из одного состояния в другое объясняются *perceptions petites**, а объяснить их можно с помощью исчисления бесконечно малых величин. Лейбниц учит своих современников считаться с бесконечностью, а в музыке его поддерживает математический гений Иоганна Себастьяна Баха: «*Mathesis universalis*» он превращает в музыкальную молитву.

Кант в духе традиционной метафизики ищет априорные формы мышления и находит их столько, сколько до него никто не находил. Он создает целую систему априорностей, включающую в себя формы восприятия пространства и времени, сложный механизм категорий разума, настоящую формовочную машину «апперцепций», которые тщательнейшим образом перерабатывают эмпирический материал в то, что мы в состоянии воспринять и выразить в понятиях. Все это априорности, т. е. такие приспособления, которыми оснащены мы, субъекты, еще до того, как в наше сознание попадает материал опытных данных. Однако, как подчеркивает Кант, эти априорности уже не связывают нас с небесами. Они существуют *прежде* всякого опыта, т. е. по эту, а не по ту сторону опыта. Они не указывают на *трансцендентное*, они лишь *трансцендентальны*. Это условия, чистая форма любого опыта, для метафизики они не представляют никакого интереса, являясь лишь категориями познания. Изучая их, мы транс-

* В философии Лейбница — маленькие, неощутимые перцепции или восприятия, постоянно присутствующие внутри людей, но не замечаемые ими, проявляющиеся впоследствии в совокупности своих действий в виде сумбурных представлений или иррациональных выводов.

цендируем опыт в направлении условия, при котором данный опыт возможен. Это горизонтальное, а не вертикальное трансцендирование. В определенном смысле кантовское «трансцендентальное» противоположно «трансцендентному», поскольку трансцендентальный анализ заключается в доказательстве и изучении причин того, что мы не в состоянии познать трансцендентное. Нет такого пути, который бы вел от трансцендентальности к трансцендентности. Так, например, наш разум упорядочивает данные опыта в соответствии с принципами каузальности. Кант опровергает представление сенсуалиста Юма о том, что каузальность выводится в качестве предполагаемой вероятности из опыта, т. е. апостериори, и утверждает, что мы не приобретаем наше представление о каузальности из опыта, а, наоборот, с помощью этого представления структурируем наш опыт, т. е. априори применяем его к предметам нашего опытного восприятия. По Канту, каузальность существует не во внешнем мире, а у нас в головах, и эту каузальную схему мы накладываем на внешний мир. Эта каузальная априорность существует только применительно к сфере опыта. Попытки размотать этот клубок каузальности и таким образом прийти к богу как к некоей первопричине выходят за рамки всякого опыта и означают неправильное использование одной из категорий разума. Этот аргумент Канта разрывает создававшуюся на протяжении более двух столетий цепочку рациональных доказательств существования бога. Кант разрушил традиционную метафизику и создал современную теорию познания. Для него сам процесс мышления также является предметом философии, и он старается просчитать, при каких условиях и соблазнах разум преступает свои границы и промышляет в тех благословенных краях, где ему не место. Кант уподобляет философские спекуляции, каковым он сам предавался в своих ранних работах о возникновении мира, поведению легкомысленных дельцов, которые в своем стремлении преуспеть влезают в долги. Возможно, к тому, чтобы разметить границы участка, находящегося в ведении философии, Канта подвигли смелые вылазки шведского теософа Сведенборга (1688–1772) в область неизведанного. Кант же готов подождать, пока «господа вдоволь намечтаются», чтобы затем сухой тропой неопровержимых аргументов провести их в потайную мастерскую, где рождаются их иллюзии. В споре с популярным в то время

«духовидцем» Сведенборгом Кант осознает неотложную необходимость науки, которая будет заниматься «не объектами разума... а только самим разумом»¹⁵. Помраченному сознанию, открывающему тайны трансцендентного, Кант противопоставляет спокойствие и рассудительность трансцендентального. Здесь стоит упомянуть одну небольшую статью с говорящим названием «Опыт о болезнях головы», которая была написана в период работы над монументальной «Критикой чистого разума». Поводом для написания этой статьи послужило появление в Кёнигсберге еще одного метафизика, не признававшего законов познания: Ян Комарницкий, босой бродяга в звериной шкуре, со стадом из четырнадцати коров, двадцати овец и сорока шести коз ходил по улицам города, пророчествуя и проповедуя.

Кант прилагает все усилия для того, чтобы низвести чудесное с небес на землю, где оно станет всего лишь причудливым. В этой неустанной борьбе рождается эпохальный труд Канта «Критика чистого разума».

Артур Шопенгауэр, познакомившийся с трудами Канта во время учебы в Гёттингене, поначалу видел в кёнигсбергском философе лишь несносного зануду, который своими рассуждениями только мешает свободной игре метафизики, а в то время Артур еще верил ее обещаниям. В своих комментариях к Канту в 1810 году Шопенгауэр пишет: «Один говорит неправду; другому известна истина, и он говорит, что это сплошной обман, а он знает истину. Третий *не* знает истины, но отличается остротой ума и обнаруживает во лжи первого противоречия и недопустимые утверждения и говорит, что именно поэтому это сплошной обман. Ложь — это жизнь, остротой ума обладает лишь Кант, а истинным знанием владели другие философы, например, Платон»¹⁶.

Конечно же, Кант сделал гораздо больше: его вклад не ограничивался установкой запрещающих знаков, контролем за правильным использованием разума и предотвращением или разоблачением превышения его полномочий («сплошного обмана»). Эта другая сторона философии Канта воодушевила его современников, и только Артур Шопенгауэр, на тот момент погруженный в изучение Платона, этого пока не замечал или не хотел замечать.

Весь этот затейливый часовой механизм нашей способности восприятия и познания с четырьмя различными видами суждений,

к каждому из которых крепится по три категории, например, за качественным суждением закрепляются категории реальности, отрицания и ограничения (Кант, по-видимому, хотел создать еще более точную конструкцию, иначе как понимать его замечание о том, что, ежели читателю будет угодно, он готов «представить во всей полноте родословное древо чистого рассудка»¹⁷⁾ ни в коем случае нельзя трактовать как простую типологию. Чтобы этот механизм работал, перемалывал и снова собирал воедино данные опытного восприятия, ему необходима живая энергия. Определение этой энергии составляет ядро кантовской философии. Он называет ее «продуктивной способностью воображения»¹⁸⁾. Такое обозначение наверняка удивит любого, кто привык воспринимать Канта всего лишь как механика, знающего устройство человеческого разума: «Что воображение есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, конечно, не думал еще ни один психолог»¹⁹⁾.

Такое возвеличивание воображения вряд ли объясняется влиянием эпохи «бури и натиска» или немецкого романтизма. Именно Кант возвел воображение на высокий пьедестал, а в силу его авторитета с этим шагом были вынуждены считаться и остальные. Впрочем, самого Канта к такому решению подтолкнуло чтение «Эмиля» Руссо, ради которого он даже отказался от одной из своих каждодневных прогулок.

В четвертую книгу своего воспитательного романа «Эмиль» (1762) Руссо включил философское эссе, назвав его «Исповедью савойского викария». В нем Руссо, по его собственному утверждению, «фиксирует» очевидные для него точки опоры в беспокойном океане мнений. При этом Руссо выступает против теории познания английских сенсуалистов, ибо те видят в познающем и воспринимающем человеке лишь пассивного медиума, в котором каким-то образом отображаются чувственные впечатления. В свою очередь, Руссо выдвигает идею о спонтанности познания и восприятия, оказавшую большое влияние на дальнейшее развитие философии. Руссо подчеркивает активный аспект познавательной способности и в своей виртуозной манере выводит из анализа способности суждения творческий вклад человеческого я. Чисто сенситивное существо, как показывает Руссо, не в состоянии осознать самотождественность объекта, воспринимаемого одновременно зрительно и тактильно. В представлении такого

существа то, что оно увидело, и то, к чему оно прикоснулось, распалось бы на два разных «объекта». Только человеческое «я» сводит их воедино. Таким образом, залогом единства объектов внешнего мира является единство «я».

Руссо идет еще дальше: он сравнивает ощущение своего «я» с восприятием внешнего мира и приходит к выводу, что мы можем «иметь» восприятие мира только в том случае, если оно является частью нашего ощущения собственного «я». А поскольку данные чувственного восприятия сообщают мне о бытии вне меня, но при этом существуют лишь опосредованно, т. е. в моем ощущении собственного «я», получается, что без этого ощущения нет и бытия. То есть ощущение «я» порождает бытие. С другой стороны, ощущение «я» есть не что иное, как уверенность в том, что я *существую*. И здесь Руссо выступает также против Декарта, переворачивая его знаменитое «Я мыслю, следовательно, существую». «Я существую, следовательно, мыслю», — утверждает Руссо. Мысли не возникают сами по себе. Даже если связь между двумя идеями предопределена законами логики, она может возникнуть только в том случае, если я *захочу ее установить*. Ни одна прямая не пройдет между двумя точками, если только я не проведу ее.

Декарт видит в воле источник ошибок. «Чистое» мышление — это такое мышление, которое мыслит само себя без какого-либо волевого импульса. Руссо показывает, что даже самый простой мыслительный акт может быть осуществлен только силами существующего и поэтому волящего «я».

Этот выявленный Руссо активный импульс, с которого начинается любой процесс восприятия и познания, Кант как раз и называет «способностью воображения». Впрочем, говоря об этой важнейшей деятельности человеческого «я», он использует и другие, гораздо более сложные понятия, объединяя их в громоздкие конструкции. Так, он пишет о «трансцендентальном единстве апперцепции» или о «чистом самосознании» как о «высшем пункте, с которым следует связать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию».

Современному читателю может показаться странным тот факт, что освобождение, казалось бы, самого очевидного утверждения «Я суще-

ствую» из клубка философских идей требовало огромных интеллектуальных усилий. Это неизбежно покажется нам странным, если мы попытаемся проследить, из чего формировалось самосознание в момент своего рождения в качестве философской категории и какое воодушевление вызвало это рождение. Сегодня, когда речь идет о критике разума, обычно забывают о той живой радости и о том восторге, с которыми было связано открытие миропологающего «я». Самое простое оказалось самым сложным, и человеку пришлось проделать немалый путь, прежде чем он пришел к самому себе. Понять восторг от этой встречи мы сможем лишь в том случае, если представим себе, как глубоко было запрятано человеческое «Я» до наступления эпохи Нового времени. В то время, как показал в своих исследованиях Мишель Фуко, мышление, вера и восприятие имели другую полярность. Мышление исчезало в мыслях, восприятие — в ощущениях, воля — в желаниях, а вера — в верованиях, как будто злая колдунья своими чарами не выпускала субъект из его же творений. И вот теперь сцена и зрительный зал меняются местами, творец выходит из темницы, встает перед своими созданиями и говорит: «Смотрите, это создал я!».

В первый момент, когда это произошло (а это как раз была эпоха Руссо и Канта), это было воспринято как восход солнца, дарующий самые смелые надежды. Человек вдруг обнаружил, что он и есть режиссер того театра, в котором он до сих пор чувствовал себя зрителем. К нему вдруг вернулись все те сокровища, которые он добровольно отдал небесам. Причем все, что он теперь держал в руках, было сделано им самим. Сначала это привело его в восторг, но прошло какое-то время, и наступило разочарование. Когда в былых сокровищах метафизики он обнаружил свои собственные творения, эти сокровища навсегда утратили свой волшебный характер. Они стали тусклыми и обыденными. И тогда человек пришел к мысли о том, что если уж в этом мире все делает он, то всего нужно делать как можно больше. Люди начали связывать свое будущее с судорожным накоплением. Смысл истин они видели лишь в их «реализации». Отсюда возникла мирская религия роста и прогресса. Наконец, настало такое время, когда человек почувствовал, что он со всех сторон окружен *сделанным*, и затосковал о *ставшем* — это было время, когда «присвоение своего» стало настоящей проблемой. Тогда вдруг начали го-

ворить об «отчуждении» внутри самодельного мира, а то, что было сделано человеком, вдруг вышло из-под его контроля. Способность к воображению обнаружила новую утопию: человек захотел владеть сделанным. Когда и эти утопии утратили свою силу, людей охватил новый страх: страх перед самодельной историей.

Разумеется, в самом начале пути никто об этом не думал и не мог этого предвидеть. В философии царила радость от открытия «новых земель». Так, во всяком случае, Кант прославляет процесс основания и утверждения самости в океане неизвестности и неопределенности: «Область чистого рассудка... есть остров, самой природой заключенный в неизменные границы. Она есть царство истины... окруженное обширным и бушующим океаном»²⁰.

Кант возводит укрепления и создает опорный пункт, из которого более или менее уверенно можно разведывать бескрайнюю область неизвестного. Этому «неизвестному» он дает странное название: «вещь в себе». Непознаваемость «вещи в себе» кардинально отличается от непознаваемости того, что «пока» неизвестно. «Вещь в себе» обозначает неизвестное, которое мы парадоксальным образом создаем сами, познавая что-то другое. По сути, это отбрасываемая нами тень. Все в этом мире мы можем постичь лишь в том, чем оно является для нас. Но о нас неизбежно ускользают вещи «в себе», независимо от «органов», с помощью которых мы формируем представление о них. Бытие есть бытие, представленное субъекту. С «вещью в себе» на горизонте появилась новая трансцендентность, отличающаяся от прежней трансцендентности потустороннего мира. Новая трансцендентность — это не что иное, как всегда невидимая обратная сторона всех представлений.

Сам Кант с невозмутимым спокойствием предоставляет гносеологическую «вещь в себе», существующую вне нас, самой себе. Разумеется, вначале и Канта мучило любопытство, каков же мир вне наших представлений, но он заглушил его тщательным анализом противоречий («антиномий») нашего разума. Предисловие к «Критике чистого разума» начинается словами: «На долю человеческого разума... выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они пре-

восходят возможности человеческого разума»²¹. Это противоречие невозможно разрешить, с ним нужно смириться. И сделать это легко, ибо наш разум позволяет нам жить даже в непознанном до конца мире. Доверяя своему опыту и знанию, мы не обладаем абсолютной истиной, но мы знаем достаточно, чтобы удержаться в этом мире. Сегодня мы сказали бы, что доступные нам формы опыта и знания хотя и не обеспечивают нас абсолютным познанием, но, по крайней мере, позволяют адаптироваться к жизненному миру.

Кантовскую «вещь в себе» ждала необычная карьера. Кант оставил после себя герметичный корпус познания разума, но «вещь в себе» оказалась той дырой, через которую проникали внушающие беспокойство воздушные потоки. Потомки Канта не смогут с той же невозмутимостью, что и мудрый холостяк из Кёнигсберга, оставить «вещь в себе» совершенно без внимания. Они во что бы то ни стало захотят понять ее. Сгорая от любопытства, они попытаются вскрыть то, в чем, на их взгляд, заключается суть вещей — для Фихте это «Я», для Шеллинга — «природа как субъект», для Гегеля «объективный дух», для Фейербаха «тело», а для Маркса — «пролетариат». Философы захотят разбудить мир ото сна, полагая, что если магическую формулу нельзя открыть, то ее нужно изобрести. И если нет такой конечной истины, которую можно обнаружить, они постараются ее «создать» или, точнее, будут ждать рождения истины от истории, которая, в свою очередь, есть творение человека. Кровавый след новейшей истории — характерный росчерк этой истины. Эту истину будут преследовать, как врага. «Чего-то нам не хватает, — восклицает Дантон в пьесе Бюхнера, — я не знаю чего, но в кишках друг у друга мы этого не откапываем, так стоит ли тогда вспарывать друг другу животы? Какие, к черту, из нас прозекторы!»²²

Молодой Артур Шопенгауэр тоже не желает мириться с невозможным скептицизмом Канта. Он тоже хочет добраться до сути вещей. Кантовский критицизм он пытается уравновесить философией Платона, которого считает не просто хранителем, а апостолом истины. Канту известны правила поведения за столом и разве что несколько рецептов, но главное блюдо подает Платон. В 1810 году Шопенгауэр делает заметку на полях: «Пожалуй, лучше всего о недостатках Канта можно сказать так: он не знал созерцания»²³.

Как нам уже известно из дневников гамбургского периода, для Шопенгауэра созерцание являлось тем типом знания, которое возможно лишь на недостижимой высоте горных вершин и которое обещает освобождение от оков утилитарности, буржуазного существования и вообще от самоутверждения в борьбе за существование. Истина, которую ищет Шопенгауэр, есть не собрание верных суждений, а способ существования. Истиной не обладают, в ней живут. Важна не польза, а радость познания. Говоря о созерцании и его отсутствии в философии Канта, Шопенгауэр имеет в виду светский вариант «перерождения», обращения мирянина к богу. Он ищет вдохновения, которое бы спасло его душу. Вот к чему стремится Шопенгауэр и чего он пока не находит у Канта. Артур высоко ценит знания Канта об устройстве человеческого разума, но в мире философии Кант для него — это воплощение той солидности и основательности, с которой он протиснулся в обычной жизни, отказавшись, вопреки воле отца, от карьеры коммерсанта. В мире философии, столь далеком от отцовского мира, Кант единственный снискал бы одобрение отца, но на этом его заслуги в глазах Артура заканчивались. К концу своей учебы в Гёттингене, а затем в Берлине Артур Шопенгауэр заново открывает для себя Канта и найдет в нем то измерение экзистенциально-вдохновенного философствования, которое он до сих пор безуспешно искал. Он, наконец, поймет другую ипостась Канта: он увидит в нем великого теоретика человеческой свободы.

То, каким образом Кант подошел к этой мистрии свободы, имело, по меньшей мере, столь же сильное влияние на последующее развитие философии, что и его теория познания. По своему значению для теории свободы Кант был Сартром первой половины XIX века. Не только в «Критике практического разума», но и в своем главном гносеологическом труде, в знаменитых «антиномиях» (главах, которые Артур Шопенгауэр считал «гениальными»), Кант приблизился к тайне свободы.

Как мы помним, под «вещью в себе» Кант понимал обратную сторону всех наших представлений. В своей описанной выше фривольно-скептической манере он не особенно заботится о «вещи в себе» вне нас, но в то же время совершает беспрецедентно смелый и вместе с тем логически обусловленный шаг: обратную сторону

«вещи в себе» он помещает в нас самих. Мы сами тоже являемся представлением, но, кроме того, и «вещью в себе». Мы — отражение, но, кроме того, и обратная сторона зеркала. Мы являемся глазами, благодаря нам у мира есть глаза, но глаза не могут видеть самих себя. Так некогда возвышенная трансцендентность превращается в слепое пятно нашего существования, в «темноту проживаемого мгновения» (Блох). В данный момент мы действуем, а после действия всегда сумеем найти логическое обоснование, причину своего действия. В момент действия мы «не определены». Мы воспринимаем себя как некое существо, которое не вплетено в уже существующую цепочку причинно-следственных связей, а заново, как будто из ничего создаем новую цепочку. В каждый момент времени происходит разрыв универсума необходимого бытия. Кант объясняет это на простом примере: «Если я теперь... совершенно свободно и без необходимо определяющего влияния естественных причин встаю со своего стула, то в этом событии вместе со всеми его естественными последствиями вплоть до бесконечности безусловно начинается новый ряд...»²⁴. После того как я уже встал со стула, в том, что касается данного события, я полностью подпадаю под каузальное объяснение. Тогда становится очевидной необходимость этого действия, но только потому, что оно уже произошло. Каждое мгновение ставит меня перед выбором, каждый раз я свободен в своем решении.

«Необходимость» и «каузальность» — это категории нашего представляющего разума, т. е. явленного, но явленного именно нам мира. Я становлюсь явлением для самого себя, когда наблюдаю за собой и анализирую свои поступки, но в то же время я свободен. Человек, таким образом, живет в двух мирах. С одной стороны, если пользоваться кантовской терминологией, человек — это «феномен», элемент чувственного мира, существующий по его законам; с другой стороны, человек — это и «ноумен», «вещь в себе», не связанная необходимостью и каузальностью, нечто, что существует прежде нашего понимания и объяснения и содержит в себе гораздо больше, чем то, что доступно нашему пониманию.

Это и есть тайный гравитационный центр всей кантовской философии. Сам Кант признавался в одном из писем, что именно проблема свободы пробудила его от «догматического сна» и подтолкнула к из-

учению человеческого разума: «Человек свободен, но свободы не существует, а все есть природная необходимость».

В кантовском определении события свободы как «необусловленного» начала каузальной цепи снова слышатся отголоски философии Руссо. Руссо поднимает вопрос о том, возможно ли в принципе первоначальное возникновение мира, и дает на него неожиданно смелый ответ: такое первоначальное возникновение возможно, потому что мы сами в любой момент вольны начать все сначала. Вот что он пишет об этом в «Эмиле»: «Вы спросите еще, как же я знаю, что существуют движения самопроизвольные: я вам отвечу, что я потому знаю, что чувствую это. Я хочу двинуть свою руку и двигаю, так что движение это не имеет иной непосредственной причины, кроме моей воли»²⁵.

Но если Руссо движущей силой свободы делает волю, то Кант идет совершенно другим путем. Для него воплощением свободы становится долженствование. К этому выводу он приходит в результате сложной и запутанной аргументации, но лежащая в ее основе мысль проста: воля есть природа внутри нас. То, чего она хочет, как раз и является естественной необходимостью и не может называться свободой. Мы свободны тогда, когда у нас есть силы разорвать те цепи, которыми мы связаны в силу своей природы. Свобода есть победа над влечениями. Как и все другие существа в природе, мы принадлежим к царству явлений, но в то же время мы изначально имеем возможность выйти за пределы явленного мира со всеми его необходимостями. Мы можем сделать это, если прислушаемся к голосу совести, если преодолеем в себе принуждение природы, если сделаем что-то такое, к чему нас принуждает не естественная необходимость, а голос собственной совести. Наши действия не являются обусловленными, если мы в результате некоего волевого акта подчиняем себя определенному «долженствованию». И если это долженствование достаточно сильно, чтобы породить воление, то «вещь в себе», каковой мы являемся изначально, будучи нравственными существами, одерживает верх над нашей природной сущностью. Действия, подчиненные долженствованию, Кант называет нравственными. Человек поступает нравственно не тогда, когда подчиняется законам мира явлений, а тогда, когда выходит за пределы самого себя в значении природного

существа. Именно нравственность позволяет нам приблизиться к сокровенной душе мира.

И здесь «вещь в себе», подчиненная законам морали, оказывается наследницей старой метафизики. «Вещь в себе», «свобода» и «нравственный закон» соединяются в «практический разум», который заменяет пустое небо над головой нравственным небом в голове. Теоретический и практический разум образуют неожиданную конфигурацию: категории теоретического разума, по утверждению Канта, работают только в том случае, если они используются в качестве условия возможного опыта. В практическом разуме все наоборот: он становится значимым только тогда, когда вступает в противоречие с правилами практической морали (корыстью, отстаиванием своих интересов, стремлением к счастью и так далее). Если бы практический разум предписывал нам лишь то, чему нас учит опыт и принуждает естество, он не имел бы своим источником «свободу», не зависящую от опыта «вещь в себе». Но он берет свои истоки именно в свободе, и поэтому сила свободы для Канта, в отличие от Руссо, заключена не в «воле» (воля слишком близка к природным инстинктам), а в «долженствовании», достаточно сильном и независимом для того, чтобы породить «хотение».

Согласно Канту, практический разум, рождающийся из мистерии «вещи в себе», обладает способностью вызывать действия, происходящие исключительно потому, что они разумны. Эта способность не нуждается в поддержке со стороны склонностей или страха. Более того, она должна защищать себя от их влияния: «Имеются некоторые столь участливо настроенные души, что они... находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость, и им приятна удовлетворенность других, поскольку она дело их рук. Но я утверждаю, что в этом случае всякий такой поступок... все же не имеет никакой нравственной ценности»²⁶.

Этот пассаж вызвал недоумение даже у такого пламенного кантианца, как Шиллер. По этому поводу он пишет эпиграмму:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг!²⁷

Императивы практического разума у Канта не сулят никаких наград. Следование им не должно быть средством достижения других целей. Исполнение нравственного долга является самоцелью, оно венчает собой все мыслимые цепочки целей и средств. Этот долг возложен на нас нравственным законом, существующим внутри нас.

Складывается такое впечатление, будто старая метафизика, свергнутая с престола и изгнанная из вселенной, собрала в кулак оставшиеся силы, отвоевала себе место внутри совести секуляризованного субъекта и теперь не собирается отступить.

Такой нам представляется кантовская нравственность, если мы смотрим на нее с точки зрения метафизики. Не менее удивительной она оказывается и в том случае, если смотреть на нее с позиций материального жизненного мира, ибо кантовское требование строжайшего внутреннего контроля на многие годы опережало фактический уровень развития нравственности в обществе, хотя и опиралось на него.

Тема совести была, безусловно, актуальной во времена Канта. У нее уже имелась своя предыстория. Постепенно, по мере становления европейской цивилизации, насилие, благодаря которому поддерживался определенный общественный порядок, переносилось в сознание индивидов в форме совести. До Нового времени самовольное насилие было повсеместным и многоликим. Государственная власть перемещалась с места на место вместе с сувереном и поэтому не могла присутствовать одновременно в разных местах. Как правило, ее присутствие было незримым, как присутствие рая и ада. Обещания и угрозы религиозного характера, впрочем, тоже вносили определенный порядок. Они словно окутывали людей и даже создавали своеобразное чувство защищенности, но при этом все равно оставались чем-то внешним. С адом и небесами можно было договориться с помощью институтов церкви и ее ритуалов. Такие деловые связи, например, в виде покупки индульгенций, очень быстро успокаивают совесть. По сути в их основе лежит договор между богом и дьяволом, т. е. «между духом и материей. В результате в теории провозглашается безраздельное господство духа, а на практике материя пользуется всеми своими аннулированными правами... Ты можешь последовать нежному голосу сердца и обнять юную красавицу, но ты обязан при-

знаться в том, что это был мерзкий, грешной поступок, и покаяться в своем грехе»²⁸ (Генрих Гейне). Поэтому собор святого Петра, построенный на средства от продажи индульгенций, можно назвать «памятником сладострастия»²⁹ (Гейне): в этом смысле он ничем не отличается от пирамиды, построенной на деньги египетской блудницы.

Все шло гладко, пока не вмешался Лютер. Впрочем, вмешаться он мог только потому, что время требовало нового, интимного, личного бога. Зарождающееся буржуазное общество, организованное по принципу разделения труда, нуждалось в людях нового типа. Люди, воспитанные в духе новой эпохи, хорошо владели собой, умели сдерживать свои порывы и сами заставляли себя действовать нужным образом, так что даже не было необходимости в принуждении извне. Цепочки действий, в которые был включен каждый отдельный индивид, становились все более длинными и труднообозримыми. Тонкая сеть социальных переплетений превратилась в фильтр внутри сознания, который ограничивал свободу действий.

Эта новая общественная тенденция увлекла и Канта, однако он переоценил ее последствия. В XVIII веке уже можно было себе представить, что совесть полностью захватит власть над индивидом, но в реальности этого еще не произошло. Невнятное бормотание совести Кант резюмирует в своем четком и безупречном, с точки зрения логики, категорическом императиве: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»³¹. Эта сентенция представляет собой требование в квадрате: категорический императив Канта требует от совести, чтобы та предъявляла к человеку подобного рода требования. Его смысл неочевиден, а из-за своей сложной формы (требование требования) он сразу стал объектом для казуистических нападок. Так, противники кёнигсбергского философа указывали на то, что любой вор может найти оправдание в категорическом императиве, утверждая примерно следующее: я ворую, а моя максима заключается в том, что нужно отменить всякую собственность. Я хочу, чтобы другие тоже воровали, и тогда собственности не будет, а значит, не будет и воров. Будучи вором, я способствую искоренению воровства.

Итак, приходится признать, что влияние совести на жизнь общества еще не было настолько велико, чтобы регулирование обществен-

ных отношений можно было бы полностью передать в ее ведение. Люди несмотря на внутреннее управление продолжали совершать неудобные поступки. С этой точки зрения, то, что создал Кант, было утопией. Подобно тому, как у Адама Смита буржуазное общество регулируется и развивается благодаря «невидимой руке рынка» и рыночному поведению каждого индивида в отдельности, так что необходимость во вмешательстве государственной власти отпадает, так же, по мысли Канта, и нравственный баланс общества должен поддерживаться без опеки со стороны государства. Общество само должно обеспечивать свое нравственное благоденствие. В своем категорическом императиве Кант пытается сформулировать некую формулу процветания нравственной сферы буржуазного общества.

Дальнейшая история союза между буржуазным обществом и миром морали известна, и проходит она под девизом «Доверие хорошо, а контроль лучше». В XX веке потребность во внутреннем самоконтроле резко снижается. Государственная политика провоцирует граждан на вызывающую бессовестность, в то время как сеть внешнего контроля становится все более плотной. Из недавно открытого психического подполья наружу просачивается целая культура отговорок и невозможности самоконтроля. В итоге совесть оказалась не у дел, зачахла и вернулась в то же зачаточное состояние, в каком она находилась до наступления Нового времени: штрафные квитанции и больничные листы мало чем отличаются от средневековых индульгенций.

Говоря о кантовском риторизме, мы не должны забывать, что он не в последнюю очередь объясняется необходимостью компенсировать подспудную фривольность принципа «как если бы» («als ob»). На смену вере в бога должна прийти вера в собственную нравственную силу. В свою очередь, нравственная сила должна действовать так, как она бы действовала, «если бы» за ней наблюдал бог: «Разумно вести себя таким образом, как будто нас безусловно ожидает иная жизнь». Такой открыто провозглашаемый фикционализм расшатывает основы в целом очень серьезного философского дискурса Канта. И здесь у Канта можно встретить весьма смелые заявления: «Звучит что-то хотя и сомнительное, но отнюдь не предосудительное, когда говорят, что каждый человек делает сам себе бога». Тонкая ирония, в которой молодой Шопенгауэр видел проявление эпикурейства,

пронизывает все рассуждения Канта о так называемых «конечных» вопросах: «Но здесь первый мудрец признается в своем невежестве. Здесь разум погашает светильник свой, и мы во тьме остаемся; одна фантазия может носиться во тьме сей и творить несобытное»³¹.

Артур Шопенгауэр не хочет полагаться на силу воображения, по крайней мере, своего собственного. Его путь освещает факел, зажженный Платоном; Кант отказывается брать на себя роль проводника. Шопенгауэр снова и снова перечитывает притчу о пещере в «Государстве» Платона: все мы находимся в некоем темном подземном жилище. Позади нас горит огонь, а далеко впереди находится выход из пещеры. На нас оковы, так что мы не можем обернуться и вынуждены все время смотреть на стену перед собой. На ней перед нами мелькают тени предметов, которые проносятся у нас за спиной. Если бы мы могли обернуться, мы бы увидели сами предметы и огонь. Если бы мы были свободны и покинули пещеру, только тогда мы бы постигли истину. В этом суть платоновского учения: познание является одновременно другим бытием. Речь идет не о том, чтобы лучше видеть предметы, а о том, чтобы выйти на солнце. Вполне возможно, что, оказавшись на свободе, человек будет ослеплен и вообще ничего не увидит. Подобное тянется к подобному, и через познание мы становимся похожими на познаваемое. Самый совершенный способ увидеть солнце — самому стать солнцем. Платоновская «идея», воплощающая в себе неизменное, совершенное, отрешенное от становления бытие, может быть познана только через преобразование: человек должен изменить свою жизнь. Здесь нет ни критики, ни диалектики, ни логики — здесь есть эротика истины. И разве можно говорить о «несобытном», о фантомах, в том случае, если они меняют само человеческое существо?

Артур Шопенгауэр ищет в произведениях Платона тот возвышенный покой, который прежде он успел ощутить лишь высоко в горах. Философия Платона тоже возносит его на вершину: здесь он находит то, о чем несколько месяцев спустя он напишет в своих Берлинских дневниках: он находит «лучшее сознание».

В самом конце своей учебы в Гёттингене, летом 1811 года, Шопенгауэр впервые пытается объединить Платона, которого он любит, с Кантом, от которого он хочет, но не может уйти. Кантовской этике

он придает платоновское звучание. В своем дневнике он пишет: «Есть лишь одно утешение, одна верная надежда, и ее мы познаем в своем *нравственном чувстве*. Когда оно обращается к нам так ясно, когда мы чувствуем внутри себя сильное побуждение к великому самопожертвованию, казалось бы, противоречащему нашему благу, мы живо осознаем, что наше благо в другом, что мы должны действовать вопреки всем земным причинам... что голос, который мы слышим в темноте, происходит из светлого источника»³². Пока это еще очень неуверенное высказывание, отражающее поиски молодого Шопенгауэра. В философии Канта его зачаровывает не сухая этика нравственного долга, а сила свободы, разрывающая цепи обыденного сознания, самосохранения и самоутверждения в мире. Если перевести это на язык платоновского мифа о пещере, то это и есть путь к свободе, к солнцу, к участию в бытии.

В будущем Артур Шопенгауэр даст новое имя этому свершению свободы: в его работах появится понятие «отрицание воли».

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Жизнь в Берлине. — Университетские волнения. — Шлейермахер против Фихте. — Третий философский сценарий: Фихте, революционная романтика и желание быть «Я»: «Для человека нет ничего невозможного». — Открытие неизведанного внутри себя. — Артур ждет от Фихте «молнии»

Летом 1811 года, после двух лет, проведенных в Гёттингене, Артур Шопенгауэр решает перевестись в Берлинский университет, открытый совсем недавно, а именно в 1809 году. Позднее он напишет в своей автобиографии: «В 1811 году я переехал в Берлин в надежде познакомиться с настоящим философом и величайшим умом в лице Фихте»¹.

В Берлине, помимо Фихте, были и другие ученые, чья слава привлекала Артура. Среди них можно назвать Шлейермахера, который интересовал Шопенгауэра не столько как религиозный философ, сколько как переводчик и толкователь Платона; Мартина Хинриха Лихтенштейна, одного из светил зоологии, с которым Артур познакомился еще в салоне своей матери; Фридриха Августа Вольфа, крупнейшего специалиста по древнегреческому языку и культуре, к которому сам Гёте нередко обращался за советом, так что в конце концов между ним и Вольфом завязалась дружба.

Поддавшись на уговоры Иоганны, Гёте пишет Вольфу письмо, в котором весьма сдержанно рекомендует ему Артура: «Не желая упускать столь редкий случай нарушить затянувшееся молчание, я решил не отказывать в рекомендации одному молодому человеку, который направляется в Берлин, и рекомендую его Вам, достопочтенный друг. Его фамилия Шопенгауэр, его мать, госпожа надворная советница Шопенгауэр, вот уже несколько лет проживает в нашем городе.

Некоторое время он учился в Гёттингене и, насколько я могу судить (скорее, по чужим отзывам, чем по своим впечатлениям), подошел к учебе со всей серьезностью. Впрочем, за это время его интересы не раз менялись. Вы очень легко сможете оценить, в какой науке он достиг успехов, если уделите ему минуту внимания в память о нашей дружбе и позвольте ему, если только он того заслуживает, встретиться с Вами снова».

Как впоследствии сам Гёте признался Иоганне, он согласился на эту любезность с расчетом на то, что Артур Шопенгауэр по дороге из Гёттингена в Берлин заедет в Веймар и заберет у него книги, которые он когда-то давно одолжил у Вольфа. Но Артур едет в Берлин через Гарц: не такой уж хорошей была рекомендация Гёте, чтобы из благодарности ехать в Берлин окольным путем.

Берлин знаком Артуру Шопенгауэру. Дважды, в 1800 и 1804 годах, он был здесь вместе с родителями. Во время первого посещения ему запомнились только бесконечные военные парады и посещения театра.

Он видел своими глазами, как упал с лошади король Пруссии, когда «несчастный перепуганный заяц протиснулся сквозь плотную толпу зрителей», в результате чего возникла давка. Он видел, как в одном из театров публика освистала знаменитого Ифланда, после чего тот вышел на авансцену и заявил, что «не может так дальше играть, ибо не привык к такому недоброжелательному приему». Во второй раз Берлин стал последней остановкой в большом путешествии по Европе. Вместе с путешествием заканчивалась и отсрочка, предоставленная Артуру его отцом до начала обучения торговому делу. Больше он ничего не пишет о Берлине в своем дорожном дневнике: «Сегодня ближе к полудню мы, наконец, добрались до Берлина». И дальше: «Все заканчивается здесь»².

Теперь, в последний летний месяц 1811 года, Берлин для Артура Шопенгауэра — это уже не захлопывающаяся ловушка, а ворота, открывающие перед ним новые горизонты, ворота в философию. Артур надеется, что на этот раз он сумеет найти в прусской метрополии те интеллектуальные вершины, с высоты которых он будет наблюдать жизнь. Но сначала ему предстоит спуститься с реальных вершин

Гарца* в равнину и добраться до Берлина, который в эти ветреные, сухие дни напоминает поселение колонистов, наскоро построенное из песчаной земли Прусского княжества. Вот что пишет один из современников Шопенгауэра о своей поездке в Берлин в 1806 году: «На всех улицах и переулках вихряются облака мелкой пыли. Но стоит ветру чуть усилиться, как ты оказываешься в песчаных африканских пустынях. Столб пыли величиной с дом проносится над площадями. Однажды такое чудовище налетело на меня на площади Шлоссфрайхайд. Издалека было видно, как оно окутывает собою всё и вся. Оно кружилось вихрем вдоль домов, и я без преувеличения могу сказать, что в тот момент не видел людей, находившихся на расстоянии трех шагов от меня. В такие дни все пивные киоски на городских площадях оказываются погребены под песком, а лавочники и торговцы фруктами еще долго разгребают завалы, извлекая на свет свой драгоценный товар»³.

Песчаные бури досаждают и Артуру: он держит окна закрытыми и жалуется на плохой воздух и неважное самочувствие. В воспоминаниях Берлин рисуется ему еще более мрачным. Сорок лет спустя он пишет Фрауэнштедту: «В Берлине много самоубийств? Охотно верю; физически и морально это проклятое место»⁴.

За песчаными бурями порой сложно разглядеть, как Берлин постепенно становится европейской столицей. Здесь уже проживает около 200 тысяч жителей, и население города неуклонно растет. По улицам Берлина разгуливают «оригиналы»: это еще не совсем столичные экстравагантные знаменитости, но уже не провинциальные чудаки. «В Берлине можно выйти на улицу в шутовском колпаке, никто и не заметит»⁵; — пишет современник Шопенгауэра. На ши-

* В горах он сочиняет стихотворение:

Утро в Гарце

Нависли хмуро облака.
Весь Гарц окутала тоска,
И мир утрюм.
Вдруг пелену суровых туч
Прорезал солнца яркий луч, —
И смех, и шум!

Луч лег сперва на мирный склон;
Объял его там дивный сон,
Свои смежил он взоры.
Потом к вершине он принял,
И просветлел вершины лик.
Как любят солнце горы!

Цит. по: А. Шопенгауэр, *Собрание сочинений в 6 т., т. 5. Paralipomena, М., 2001.*

роких бульварах, заложенных в 90-е годы прошлого столетия, можно разглядывать «ходячий журнал мод за целую эпоху»⁶.

Вообще все, что появляется в Берлине, производит впечатление поспешной новизны: здания как будто сходят с чертежной доски, не имея никакой истории. Повсюду идет строительство. Постепенно исчезают «древнефранкские» жилые кварталы, а на окраинах появляются первые многоквартирные доходные дома: ровными рядами стоят они, словно солдаты на учении. Это уже не органический рост и не естественное становление города, а дело (или подделка?) рук человеческих. Достаточно побывать в других больших городах, чтобы в сравнении с ними понять, насколько современен Берлин. Вот что пишет о Берлине мадам де Сталь: «Берлин — это большой город с широкими, прямыми улицами и регулярной застройкой. Поскольку он по большей части отстраивается заново, в нем сложно найти следы былых времен... Берлин, этот насквозь современный город... не производит серьезного, торжественного впечатления; его облик не отражает ни ход истории, ни характер его жителей»⁷.

Новизной отличается и университет, в который поступает Артур Шопенгауэр. Первые занятия в нем начались всего за год до приезда Артура. История основания университета — это история столкновения амбиций. После разгрома Пруссии в войне против Наполеона в 1806 году и последовавшей за этим утратой старого университета в Халле прусские реформаторы, решив начать обновление государства «с головы», обратили особое внимание на образование. Работу по открытию Берлинского университета, который, по словам короля, должен был «силой духа возместить государству физические потери», возглавил Вильгельм Гумбольдт. Гумбольдту было позволено реализовать высокие идеалы гуманистического образования, которое, по замыслу их создателя, выходило за рамки простой подготовки к той или иной профессии. Особое внимание было уделено гуманитарным наукам — филологии, философии и теологии: на соответствующие факультеты основатели университета надеялись привлечь лучшие умы в Германии. Отчасти им это удалось: в Берлине начали преподавать Фихте, Шлейермахер и Вольф. Незадолго до приезда Артура в Берлин Фихте был избран ректором.

Сам Фихте не стремился заполучить эту должность, поскольку предполагал, что ему с его благородной жадой обновления придется нелегко в борьбе с традициями и привычками, укоренившимися в академической среде. Едва вступив в должность, он сразу же вступает в схватку. Обычные традиции немецких университетов — дуэли, споры чести, принудительное участие в попойках, объединение в землячества, бахвальство орденами и знаками отличия — Фихте считает безнравственными и недостойными пережитками прошлого. Свое ректорство он начинает с пламенной обличительной речи «О единственно возможном нарушении академической свободы». Однако его увещевания ни к чему не приводят. Как ни грустно признавать, в новом университете по-прежнему царят старые порядки. Не проходит и месяца, как Фихте приходится улаживать первый конфликт: студенты медицинского факультета устраивают драку с воспитанниками военно-медицинского училища. Начавшись в помещении университета, драка продолжается на улице и прекращается только после прибытия военных. В другой раз студент прямо на городской площади выстегал плетью однокурсника-еврея за то, что тот не принял брошенный ему вызов. Броги (так звали пострадавшего) пожаловался ректору, и случай стал предметом рассмотрения суда чести. Наказаны были оба: и обидчик, и пострадавший. Фихте протестует против такого решения: получается, что суд наказывает Броги за отказ от участия в дуэли. Через некоторое время Броги снова становится жертвой: этот бедный еврейский студент (по всей видимости, склонный к подхалимажу) в прямом смысле слова становится мальчиком для битья. На этот раз его колотит сын берлинского тайного военного советника Клаача. Издеваясь, он советует своей жертве пожаловаться ректору. Броги и в самом деле снова приходит с жалобой в ректорат, и снова суд чести приговаривает его к наказанию. После этого Фихте уходит с должности ректора. В своем прошении об отставке от 14-го февраля 1812 года он расценивает приговор суда чести (в который входят как студенты, так и профессора) как «фактическую реализацию принципа, согласно которому в том случае, если студент отказывается от дуэли и вместо этого обращается с жалобой к университетскому начальству, его поведение считается бесчестным»⁸.

Противоположную сторону в этом конфликте представляет Шлейермахер. Он не имеет ничего против подобного рукоприкладства: по его мнению, это и есть студенческая жизнь с ее грубыми, но естественными, молодежными нравами. Фихте в этом разногласии видит лишь «противоречие между его учением и системой, которая, будучи основанной на вымышленной истории и натурфилософии, считает порождением природы и истории то, что следует рассматривать с точки зрения нравственных законов»⁹. Несхожие мнения по поводу беспорядков в студенческой среде отражают ту запутанную ситуацию, которая сложилась в духовной жизни Германии после Канта, когда на первый план вышли Фихте и романтики.

Тогда речь шла о самых животрепещущих вопросах, о выборе между природой и моралью, между принятием того, что есть, и активным изменением. Вопрос о том, как относиться к студенческим дракам — запретить их или оставить все, как есть, — Фихте и Шлейермахер поднимают на уровень «великих» истин. Так что Артур Шопенгауэр может получить представление о новейших веяниях эпохи не только на сугубо «научных» лекциях великих берлинских мыслителей, но и из жарких дискуссий по поводу студенческих проказ.

Как впоследствии признавался Шопенгауэр, именно присутствие Фихте привлекло его в нелюбимый Берлин. Фихте начал свою стремительную карьеру двадцать лет назад. Довольно скоро он был провозглашен законным преемником Канта. Кроме того, он прославился как публицист, защищавший якобинцев во время французской революции, а затем ратовавший за возрождение Германии как нации и республики («Речи к немецкой нации», 1807 год). Если говорить о карьере Фихте как академического философа, то началась она с оглушительного успеха, но к тому времени, когда его лекции начал посещать Шопенгауэр, он уже пережил зенит своей славы и влияния.

Иоганн Готлиб Фихте родился в 1762 году. Он, как и Кант, вырос в семье ремесленника, а после изучения теологии и юриспруденции в университете долгое время боролся с нуждой, давая частные уроки. Один из учеников попросил его помочь разобраться с философией Канта, о которой говорили все вокруг. Именно тогда Фихте взялся за изучение кантовских «Критик»: прежде его отпугивала сложная

для понимания манера изложения. Работы Канта произвели на Фихте столь сильное впечатление, что летом того же 1791 года он отправился в Кёнигсберг в надежде увидеть великого философа. В жизни Кант оказался утомленным стариком, а Фихте он встретил с вполне понятным равнодушием: слава его была столь велика, что боготворившие его юноши буквально осаждали его дом. Кроме того, покой Канта нарушали дамы, искавшие у этого убежденного холостяка нравственного совета в щекотливых любовных ситуациях. Фихте, как и всех остальных, Кант отослал домой. Вернувшись, Фихте провел тридцать пять дней в плодотворном затворничестве и написал работу, которую затем отослал учителю: «Опыт критики всякого откровения». Кант был настолько поражен прочитанным, что не только пригласил автора на обед, но и нашел для него издателя. Весной 1792 года сочинение вышло в свет без указания имени автора. Анонимность была сохранена вопреки желанию Фихте, так как издатель опасался цензуры. Был здесь и экономический расчет: сочинение настолько соответствовало духу кантовской философии религии, что можно было надеяться на то, что публика припишет авторство кёнигсбергскому мудрецу, от которого общественность уже давно ждала последнего слова в споре о религии, и раскупит тираж. Так и произошло. Йенская «Всеобщая литературная газета» известила своих читателей о новинке: «Мы посчитали своим долгом сообщить читателям о существовании чрезвычайно важного во всех отношениях сочинения, опубликованного накануне открытия пасхальной ярмарки под названием “Опыт критики всякого откровения” в кёнигсбергском издательстве Гартунга. Каждый, кто прочитал хотя бы самое короткое из тех произведений, благодаря которым философ из Кёнигсберга уже сейчас приобрел бессмертную славу, сразу же узнает великого автора этого сочинения»¹⁰. В одном из следующих номеров этой же газеты Кант поблагодарил за лестное предположение и одновременно признался, что «великим автором» является не он, а никому не известный Фихте. После этого заявления Фихте стал самым знаменитым философом Германии.

В «Опыте критики всякого откровения» Фихте развивает кантовский субъективизм применительно к вопросам религии. Если мы совершенно свободно, без угрозы наказания или обещания вознаграждения в будущем, решаем быть нравственными, то наша нравственность на-

столько возвышенна и благородна, что она направляет наше поведение таким образом, как будто божественные откровения существуют на самом деле. Чтобы быть нравственными, нам не нужна вера, но коль скоро мы уже действуем согласно законам морали, мы своим образом мыслей приобщаемся к божественному. Лишь на вершине нравственности, на которую мы взбираемся собственными силами, становится очевиден смысл религиозных откровений. Религия *post festum** венчает собой автономию нашей воли. Не религия лежит в основе нравственности, а, наоборот, нравственность, т. е. откровения чувства долга делают нас восприимчивыми к откровениям религии. Откровение религии не приводит в действие законы морали (через механизмы вознаграждения и наказания), а лишь придает им особое достоинство.

Тем самым Фихте дает ответ на вопрос, волновавший многих приверженцев философии Канта: возможно ли вообще откровение, если исходить из принципов критической философии? Фихте отвечает на этот вопрос утвердительно, но только при условии, что не откровение считается основой нравственности, а, наоборот, нравственность признается источником откровения.

По этому первому сочинению совершенно понятно, в каком направлении и с каких отправных позиций кантианец Фихте собирается продолжать дело учителя. Он ставит перед собой задачу разработать учение о свободе, об автономии человеческого «Я», созидającego мир. В своей философии Фихте соединяет кантовский критицизм с идеями французской революции. Кант открывает ему трансцендентальную точку зрения, т. е. дает метод, в соответствии с которым в любом восприятии и познании необходимо прежде всего учитывать воспринимающего и познающего субъекта. Кант также показывает, что для ответа на три классических вопроса философии (Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?) нужно найти ответ на четвертый вопрос: что такое человек? Фихте полагает, что ему удалось это сделать: из кантовского принципа «Должно быть возможно, чтобы [суждение] я мыслю сопровождало все мои представления»¹². Фихте вычленяет понятие всемогущего «Я», а затем совершает беспрецедентно смелый шаг: из понятия «Я» он выводит

* После случившегося, с опозданием (лат.).

дополняющее его понятие мира, который является лишь продуктом «деяний-действий» (Tathandlungen) этого самого «Я». Наблюдения за событиями по ту сторону Рейна еще раз убеждают его: история не происходит сама по себе, а делается. За всем, что имеет место в истории, стоит разумный субъект, который стремится к определенной цели в океане исторических фактов. Его цель — сделать мир таким же нравственным, каким разум является изначально, если он осознает себя внутри человеческого «Я». Как писал впоследствии Фихте, это открытие, а именно понимание того, что «Я» и есть сердце мира, поразило его, словно удар молнии, и от своих учеников он тоже всегда требовал коренного изменения сознания в свете этой идеи, поскольку иначе невозможно понять его запутанную философскую систему.

Кант исходил из положения «я мыслю» как из данности. Фихте, в свою очередь, утверждает, что это недопустимо, и сначала нужно выяснить, что происходит внутри нас, когда мы мыслим представление «я мыслю». «Я» — это что-то, что мы сами порождаем в процессе мышления, и в то же время порождающая сила — это не что иное, как изначальное абсолютное «Я» (Ichheit). Мыслящее и мыслимое «Я» вращаются по замкнутому кругу активизма. Неизменного бытия, с которым мы можем соотнести свое «Я», не существует; существует лишь эта изначальная активность, благодаря которой мы можем помыслить среди прочего и самих себя. Мир начинается с действия (Tun), и с действия же начинается то, что мы называем «Я». Как сказал бы Фихте, я порождаю себя в качестве «Я», следовательно, я существую.

Выводы, которые Фихте делает из этих рассуждений, на первый взгляд кажутся чудовищными. «Источником всякой реальности является “Я”», а значит «вся реальность “Не-Я” есть единственно лишь из “Я” перенесенная реальность»¹². «Не-Я», т. е. объективный мир, существует только потому, что Я само устанавливает себе границы с целью самопознания. Активность возможна только там, где есть сопротивление. Если же сопротивления нет, активность сама его создает. Таким образом, активность активна в тройном смысле: она есть первичная активность (1); она есть активность, создающая сопротивление (2); она есть активность, замечающая себя в этом качестве тогда, когда она наталкивается на (созданное ею самой) сопротивление (3). Если попытаться объяснить это словесное безумие, то

получится, что ограничение — это самоограничение бесконечно активного «Я». Чудовищными эти мыслительные конструкции могут показаться в том случае, если считать, что речь здесь идет о нашем эмпирическом, психологическом «Я». Тогда умозаключения Фихте действительно вызывают лишь насмешки, например, у Жан-Поля: «И если каждое “Я” есть свой собственный отец и создатель, почему бы ему не стать и своим собственным ангелом смерти?». О том, как Шопенгауэр насмеялся над волевыми актами в философии Фихте, нам еще предстоит узнать.

Между тем Фихте не устает повторять, что «Я» следует понимать не как свое собственное или в целом эмпирически уникальное, «индивидуальное “Я”», а как «Я абсолютное» («Ichheit»), которое, будучи активной силой самопознания, пульсирует в каждом индивидуальном «Я»-чувстве. Фихтеанское «Я» неизбежно становится столь обширным (кто-то скажет «раздутым»), поскольку Фихте примыкает к тем последователям Канта, которые отбросили сомнительную «вещь в себе» как неважную и оставили лишь представляющее «Я».

Фихте, опираясь на философию Готлоба Эрнста Шульце (Гёттингенского учителя Шопенгауэра, опубликовавшего критику Канта под псевдонимом «Энезидемус») и Маймона, обнаружил у Канта ошибку в логическом выведении «вещи в себе». Согласно Фихте, допущение о том, что мир в том виде, в каком он явлен нам, скрывает в себе мир, каким он является сам по себе, и этот «мир в себе» является «материалом» и, в конечном итоге, *причиной* того, что мы с помощью чувств и разума переводим в мир явлений — само это так называемое «реалистическое» допущение формулируется на основании принципа каузальности, т. е. при помощи нашего разума. Получается, что принцип каузальности, действительный только для мира явлений, применяется к сфере, которая лежит за пределами явления. Находящуюся вне опыта и разума «вещь в себе» мы выявляем только при помощи принципа каузальности, который, однако, применим лишь к явленному миру. Но тогда это уже не «вещь в себе», а «вещь для нас» (Шопенгауэр, кстати, в будущем воспользуется этой аргументацией против Канта).

Теперь же Кант помещает эту внеположенную миру явлений «вещь в себе» в нас самих, в загадку нашей свободы, которая, не

подчиняясь никакой каузальности (т. е. никакому принуждению) сама только и порождает каузальности. Эта свобода возникает из ничего и формирует сама себя в процессе самоосуществления. По мысли Канта, свобода приобщает человека к тому, что существует по ту сторону любых явлений и, следовательно, каузальности. Именно эту мысль и подхватывает Фихте: его интересует обращенная внутрь «вещь в себе», «свобода», благодаря которой «Я» в каждый момент времени собственными усилиями *способно начать все с начала*.

При этом Фихте не утверждает, что эмпирическое, индивидуальное Я обладает безграничными возможностями и способно перевернуть весь мир (ему часто приходится опровергать подобные обвинения в трансцендентальном наполеонизме). Цель Фихте — показать, что динамику жизненного процесса как в истории, так и в природе можно понять лишь в том случае, если представлять целое как некое «Я». Движущая сила природы и истории подобна той, которую мы познаем в своей деятельности, в спонтанности собственного «Я». Фихте здесь решительно доводит до логического конца идею Руссо о том, что я обладаю знанием о начале и движении мира, поскольку я сам в каждый момент времени способен к начинанию и движению. *Опытное самопознание открывает нам мир в значении универсума спонтанности*. «Я» есть «вещь в себе» — явленная тайна мира. Понимание этого поразило Фихте, подобно молнии, и подпитывало энергией его философию до самой его смерти. Эта «молния» родилась из наэлектризованной духовной атмосферы французской революции, из жажды освобождения. И метод Фихте заключался не в сложных дедукциях, понятных лишь немногим избранным, а в том, из чего можно было чеканить расхожую монету для обмена на новое желание — желание быть личностью, быть «Я». Разумеется, это желание уже было подготовлено, в частности, Руссо. У него читающая публика научилась упрямо противостоять общественной среде и ее условностям, прислушиваясь к самой себе. «Исповедь» Руссо очень быстро стала культовой книгой. Людям было приятно слышать то, о чем говорил Руссо: изучение неба и земли начинается с наблюдения за движениями собственной души. Подобно победным фанфарам, звучали первые фразы: «Я один. Я знаю свое сердце и знаю людей.

Я создан иначе, чем кто-либо из виденных мною; осмеливаюсь думать, что я не похож ни на кого на свете»¹⁴.

Таковыми желали быть и читатели Руссо: ни на кого не похожими и в то же время универсальными, знающими себя, владеющими богатством собственной души. Таким был гётевский Вертер. «Я ухожу в себя и открываю целый мир!»¹⁵ — восклицает он, и многие пытаются ему подражать.

Фихте громко и торжественно вознес «Я» на философский Олимп, где оно возвышалось, словно одинокая фигура на картине Каспара Давида Фридриха: великолепный вид — весь мир лежит у ее ног. Благодаря Фихте, сумевшему облечь свою непростую философию в увлекательную форму и тем самым сделать ее доступной для массового читателя, слово «Я» приобрело совершенно особый характер. По богатству значений с «Я» можно сравнить, пожалуй, лишь Оно, каким его сотворили Ницше и Фрейд. Популяризованный Фихте стал главным свидетелем духа субъективизма и ничем не ограниченной активности. Мнимая власть этой субъективной активности окрыляла. Вот на закате столетия за бутылкой вина в веселом расположении духа собрались Гёльдерлин, Гегель и Шиллинг: они пытаются в общих чертах обрисовать новую мифологию, которую надлежало «осуществить». Но где найти такую мифологию? Разумеется, внутри себя. И они верят в успех этого предприятия, «создают смысл», учреждают новую идею, объединяющую общество, ради того чтобы осиротелое общественное целое снова слилось в грандиозное Сверх-Я. Протокол этой воодушевляющей встречи вошел в историю как «Старейшая систематическая программа немецкого идеализма». Этот документ был рожден духом молодости, духом ничем не ограниченных возможностей человеческого «Я», духом бурных лет философии.

Те, кто всей душой стремился удостовериться в реальности своего «Я», часто чувствовали угрозу или сопротивление со стороны мира, который, несмотря ни на что, все же чинил серьезные препятствия на пути «Я» к самоосуществлению. Чаще всего «Я» выходило на историческую сцену из кулис боли и печали. Юный Гёльдерлин писал в одном из своих писем: «Кто сумеет удержать свое сердце в приличествующих границах, когда мир набрасывается на него с кулаками? Чем больше нас тревожит Ничто, разверзающееся пропастью у наших

ног, или тысячеликое, бесформенное, бездушное и бессердечное Нечто в виде общества и человеческой деятельности, что преследует и рассеивает нас, тем с большей силой, страстью и ожесточением мы должны им *сопротивляться*... Из-за внешней скудости и нужды оскудевает и избыток сердца»¹⁶.

От избытка сердце просится наружу, замкнутость на самом себе для него смертельна. Израсходовав запас душевных сил, Гёльдерлин оказывается в башне в Тюбингене, где то ли «благородным симулянтом», то ли действительно больным проводит в уединении последние десятилетия своей жизни — это «Я», отказавшееся от попыток приблизить к себе мир.

У молодого Фридриха Шлегеля так же, как и у Гёльдерлина, Я-чувство появляется из темноты. Своему другу Новалису он пишет: «Я беглец, не имеющий дома, я был вытолкнут в бесконечность (Каин мироздания) и должен построить себе дом из собственного сердца и ума»¹⁷.

Впрочем, в отличие от Гёльдерлина, Фридрих Шлегель полон решимости не позволить отрицающей действительности иссушить «избыток сердца». Силы отрицания, которые не дают раскрыться переполненной душе, вдохновленной французской революцией, он переманивает на свою сторону, вызывая к жизни «силу аннигиляции». Принцип Шлегеля — отрицай то, что отрицает тебя. Для печали просто нет времени. Гёльдерлиновские элегии об утраченном — пустой звук для Шлегеля, который в «Разговоре о поэзии» характеризовал себя как человека, «который любил направить свою революционную философию на всесокрушающее отрицание». На тот момент «революционной философией» для Шлегеля была философия Фихте. В Йене, где Фихте преподает с 1794 по 1799 год, на короткое время собираются все те, кто хочет возвеличить свое «Я». Филологию в Йенском университете преподает Август Вильгельм Шлегель, и его дом становится центром зарождающегося философского движения. Здесь часто бывает Фихте. У Августа Шлегеля живет и его брат Фридрих. Здесь же в Йене живет Людвиг Тик. В гости к своим друзьям нередко наведывается инспектор солеварен в Вайсенфельсе Фридрих фон Гарденберг, пишущий под псевдонимом «Новалис». Клеменс Brentано изучает медицину в Йенском университете. Чтобы послу-

шать лекции Фихте, сюда приезжает Гёльдерлин. Шеллинг получает место профессора в Йенском университете. Будущий натурфилософ Хенрик Стеффенс, также входивший в этот кружок, впоследствии вспоминал: «[Эти люди] заключили между собой тесный союз, и они в самом деле составляли единое целое. То, чем была революция как внешнее явление природы, то, чем была философия Фихте как внутреннее абсолютное действие, этот союз стремился развивать как чистую, безудержную фантазию»¹⁸.

Гёте, который тоже часто бывает в Йене, с благосклонным интересом наблюдает за оживленными собраниями кружка; всех его участников он считает гениальными и, пожалуй, немного эксцентричными. Он считает, что они «ходят по краю» и могут плохо кончить, что сильно огорчило бы самого Гёте. Однако когда Фридрих Шлегель начинает рассказывать каждому встречному о том, что он едва не падает со стула, хохоча над «возвышенностью» Шиллера, олимпиец Гёте берет сторону олимпийца-Шиллера. Он устраивает Шлегелю настоящую головомойку, и тот уезжает в Берлин, где все его действия проникнуты прежними мотивами — любовью к собственному «Я», иронией и непризнанием авторитетов. Основанный им журнал *Athenäum* правильнее было бы посвятить не Афине, а Гераклу, что яснее выражало бы его ключевую идею: «Я» с его «продуктивным воображением» не должно бояться авгиевых конюшен современности.

Главная идея Фихте заключалась в том, что «Я» должно захватить власть в сфере морали; что касается йенских романтиков, то их устремления были направлены, скорее, на эстетическое удовольствие творческого, мирозозидающего «Я» от собственной деятельности. «Продуктивное воображение», которое у Канта заставляет работать дребезжащий механизм апперцепции, а у Фихте служит повивальной бабкой при рождении нравственного мира, в «бурные годы философии» превращается в «принцип божественного воображения». По мнению Шиллера, который ценил игру в искусстве, но предпочитал держать ее на длинном поводке нравственности, романтики зашли слишком далеко: «...Фантаст покидает природу из чистой прихоти, чтобы со всей разнузданностью отдаваться своеволию страстей и причудам силы воображения... Но фантазирование — это не распутство природы, а свобода, то есть происходит это фантазирование от той

основы, которая сама по себе заслуживает уважения и способна к бесконечному совершенствованию; и именно поэтому фантазерство ведет к бесконечному падению в бездну и может закончиться лишь полной гибелью»¹⁹.

Романтики не нуждались в подобных наставлениях. Интеллектуальные виртуозы, всегда стремившиеся преодолеть границы собственной личности в иронии, они и так осознавали опасность своих грёз наяву. Людвиг Тик, Фридрих Шлегель, Клеменс Brentано — все они остро чувствовали ту бездну, над которой парили их устремления, и это чувство придавало особую глубину их наслаждением «нигилизмом» (это понятие появляется как раз в эпоху романтизма). Людвиг Тик восклицает устами своего героя Вильяма Ловеля: «Лети со мной, Икар, сквозь облака, и, как братья, мы радостно встретим гибель!»²⁰ И когда их упрекают в том, что их действия рождаются из «прихоти», они недоумевают: а как же иначе, если прихоть — это лучшее, что у нас есть? Жан-Поль, который сам охотно предается поэтическому самовосхвалению и отрицанию мира и поэтому знает, о чем говорит, принимает сторону Шиллера, чтобы не оказаться в числе учеников чародея. В своей «Приготовительной школе эстетики» (1804) он пишет: «Из незаконного произвола нынешнего духа времени — который в своем эгоцентризме предпочтет уничтожить весь мир и всю вселенную, только чтобы в небытии опорожнить пространство, освободив его для своих игр, и который повязки со своих ран срывает словно путы,— непременно вытекает презрительное отношение к подражанию природе и ее изучению»²¹.

Впрочем, в кружке Фихте, если не иметь в виду самого учителя, не было презрительного отношения к изучению природы. Вооружившись выводами Фихте о том, что «Я», будучи силой становления, уходит корнями в самую глубь бытия, ученики Фихте хотят познать природу изнутри. Шеллинг подходит к этому вопросу систематически и разрабатывает собственную натурфилософию. Из-под пера горного инженера Новалиса рождаются бессвязные, отрывочные фразы: «Внутрь ведет таинственный путь»; «Внешнее есть внутреннее, возведенное в таинственное состояние»; «Мы ищем план мира, но этот план — мы сами». Новалис противопоставляет «внешнему взгляду» на природу, который во всем ищет причинно-следственную

связь, «внутренний взгляд», которому открываются «аналогии». Это «внутреннее» мышление (рожденное «продуктивным воображением») позволяет нам «чувствовать природу или внешний мир, как если бы это было человеческое существо; оно показывает, что мы можем и должны понимать все только так, как мы понимаем самих себя и своих возлюбленных»²².

Опираясь на этот метод аналогий, Новалис создает величественные образы. Так, он говорит о том, что природа превращается в неприступную скалу только тогда, когда чувствует на себе изучающий взгляд человека. Отвергая бездушный анализ природы, Новалис прославляет эротику ее познания. Так фихтеанское «Я», лежащее в основе природы, у Новалиса превращается в «Ты». А если для двух любящих людей все возможно, то и здесь действует тот же принцип: «Что я хочу, то я и могу. Для людей нет ничего невозможного». А поскольку наше тело — это самая близкая к нам часть природы, сила нашей любви должна распространяться и на него. И когда человек, наконец, перестанет враждовать с собственным телом, его уже ничто не остановит, «тогда каждый будет лекарем самому себе и разовьет в себе полное, точное и надежное ощущение собственного тела, быть может... тогда человек научится восстанавливать утраченные части тела, умерщвлять себя одним усилием воли и только тогда мы обретем истинные знания о теле, душе, жизни, смерти и мире духов. Быть может, тогда только от человека будет зависеть оживление мертвого. Силой мысли человек будет создавать желанные ему образы и сможет жить в своем мире в полном смысле этого слова»²³.

Тот, кто, подобно Новалису, погружает свое «Я» вглубь «Не-Я» природы, в конечном итоге приходит к неожиданному выводу: теперь не природа кажется ему подобной человеческому «Я», а, наоборот, собственное «Я» представляется частью природы. Он опускается в «темное манящее лоно природы» вместе с тем, что еще считает своим «Я», и природа поглощает его «жалкую личность», как пишет об этом Новалис в своей повести «Ученики в Саисе». «Я», стремящееся обнаружить и увидеть себя во всем, внезапно оказывается во мраке, на темной стороне природы. В нем самом раскрывается царство теней, где постепенно вырисовываются контуры неизвестного континента — контуры бессознательного. Отныне именно на него

направлено все любопытство. По-другому и быть не может: тот, кто стремится к столь интенсивному ощущению и пониманию самого себя, вскоре обнаруживает в себе область неопределимого и неоднозначного. Внутренние «сумерки» наступают тогда, когда любопытные обнаруживают внутри себя нечто большее, нежели расхожие монеты «здравого смысла». Кто-то в составе научной экспедиции отправляется исследовать неизведанный мир на другом берегу Тихого океана, а кто-то в это время изучает неизведанные глубины человеческой души.

Некоторые из тех, кого желание стать «Я» увлекает все дальше, вглубь неизведанного внутреннего континента, в конце концов не выдерживают напряжения. На радостный возглас Вертера «Я ухожу в себя и открываю целый мир!» в 1802 году откликнулся Клеменс Brentано, и его голос звучит удрученно: «Кто отсылает меня к самому себе, тот меня убивает...».

Надорвавшиеся «Я» ищут стабильности. Что и говорить, даже ярчайшая комета эгоцентрической системы, Наполеон Бонапарт, к тому времени прочно закрепился на императорском троне. Август Вильгельм Шлегель находит прибежище у дородной и обеспеченной мадам де Сталь. Фридрих Шлегель готовится к возвращению в лоно католической церкви. Снова появляется интерес к традициям, а писатели начинают собирать народные песни и сказки, благодарные богу за то, что не все приходится придумывать самим. Начинаются поиски прочных позиций и стабильных отношений.

И только Фихте остается тем, кем был. Его трубный глас по-прежнему возвещает день Страшного суда «Я» над миром. Труппа актеров-любителей, очарованных собственным «Я», разбежалась в разные стороны, и с Фихте осталось только нравственное «Я» с его тяжеловесной серьезностью.

У этого человека хочет учиться приехавший в Берлин Артур Шопенгауэр: во-первых, потому, что тот, кто желает идти в ногу со временем, просто обязан знать философское учение Фихте, а во-вторых, потому, что Артур пока находится в поисках языка, на котором можно было бы адекватно духу эпохи понять и сформулировать платоновское отторжение эмпирического сознания.

То, что Шопенгауэр еще в Гёттингене слышал о строгом понимании нравственности или о сложной системе достижения вершин Я-сознания в учении Фихте, было не столь многообещающим, как снова и снова провозглашаемая им идея о том, что философская истина должна расколоть обыденное сознание с «очевидностью молнии»; что истина — это лишь мгновенная вспышка, один-единственный взрыв, но это взрыв огромной силы; что подлинная философия может состоять только из одной-единственной мысли, которая затем, с целью и при условии сообщения ее другому, растягивается в нить аргументации.

Артур Шопенгауэр, которому еще отец привил пиетистскую отстраненность от мира и который в молодости сам пытался отдалиться от мира через искусство, в частности, читая Ваккенродера и Тика, а в философии старался уравновесить кантовский скептицизм порывистостью Платона, теперь, как и многие его современники, разрывается между земными предположениями и устремленностью к небесам. Однако на решающем перекрестке Шопенгауэр избирает совершенно особый путь, отклоняясь от пути своей эпохи. Его современники захотят сгладить или заглушить в себе обнаруженное ими внутреннее противоречие. Они будут искать тот поворотный момент, в котором восстановится единство жизни. Они будут изобретать сложные конструкции. Гегелевская и марксистская диалектика попытается запустить процесс примирения непримиримого. Философы попытаются перестроить прежние метафизические системы и поставить их на службу истории.

Артур Шопенгауэр не пойдет по этому пути. Он не настроен на примирение. Всю свою философскую энергию он направит на то, чтобы понять «двойственность сознания», понять, почему и до какой степени мы разрываемся и вынуждены разрываться между двумя мирами. Он безжалостно отсечет одно сознание от другого — эмпирическое сознание, в изучении которого открытия Канта знаменовали начало новой эры, от другого сознания. Какого именно? У Артура Шопенгауэра пока еще нет подходящего названия. Он ищет, осторожно пробует разные варианты, использует религиозные термины и, наконец, в Берлине называет его «лучшим сознанием».

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Тайная философия Артура в рукописях: «лучшее сознание». — Сошествие святого духа. — Экстаз без Аполлона и Диониса

В начале 1813 года Шопенгауэр делает запись в своем философском дневнике: «А я говорю: в этом временном, чувственном, на рассудке воздвигнутом мире есть несомненно личность и причинность, более того, они даже необходимы. Но высшее сознание возносит меня в мир, где уже нет больше ни личности, ни причинности, — нет ни субъекта, ни объекта»¹.

В понятии «лучшее сознание» Шопенгауэр объединяет свой опыт выхода за пределы повседневности — будь то в реальности или в мечтах: напоминание Маттиаса Клаудиуса о том, что «человек здесь не дома»; отрешенность от мира через искусство и прежде всего через музыку; восхождения на горные вершины; трансцендирование вовнутрь, когда собственная чувственность и самосохранение кажутся всего лишь игрой; самоотрешенное углубленное созерцание или, наоборот, познание собственного «Я» как зеркала, которое отражает все многообразие феноменального мира, но само не является его частью; платоновская «идея» и, хотя и принятое не без колебаний, кантовское «долженствование» — та самая парадоксальная свобода, разрывающая мир необходимого бытия.

Он продолжает искать язык для описания этих выходов за пределы обычного. Это должен быть язык разума, но и для него это крайне сложная задача: он должен выразить нечто такое, что еще не найдено. «Лучшее сознание» в представлении Шопенгауэра — это не то, что рождается разумом, а то, что выпадает на его долю. Оно не создается, а случается: «озарение», которое не может быть вызвано намеренно, вдохновение, сравнимое с сошествием святого духа. Эмпирическое и «лучшее» сознание разделяет пропасть. Переход из

одного сознания в другое невозможен, возможен только перевод. Но и перевод чрезвычайно сложен, поскольку «лучшее сознание» необходимо переложить на язык субъекта или, точнее говоря, язык субъектно-объектных отношений. В принципе такой перевод тоже невозможен, ибо опыт «лучшего сознания» есть своеобразное исчезновение «Я» и, следовательно, исчезновение мира, который требует от человека действия, самоутверждения и соучастия, исчезновение мира как предметности. «Лучшее сознание» не есть сознание *чего-то*, это не мысль, приближающаяся к объекту с намерением понять его или сотворить. Здесь нет объекта мысли, от которого чего-то хотят. «Лучшее сознание» — это не присутствие духа в рукопашной схватке, а бодрствование, которое покоится в самом себе, ничего не хочет, ничего не боится, ни на что не надеется. Безличное и потому недостижимое, «лучшее сознание» смотрит на мир, который, не имея воздействия на «Я», в определенном смысле перестает существовать. Как пишет Шопенгауэр в своем философском дневнике, мир становится «арабеской». Такое чувство, будто вдруг отменили закон всемирного тяготения: «все прочее остается на месте, и тем не менее возникает совершенно новый строй вещей; на каждом шагу нас снова поражает в иных случаях невозможное; трудное стало легким, легкое трудным, из казавшегося ничем бьет ключом новый мир, и чудовищное исчезает в небытии»².

Тяжелая поступь мира и обычный порядок вещей здесь кажутся лишь «игрой». Это обстоятельство Шопенгауэр использует как аргумент против самоубийства: «человек должен поставить себя выше жизни, он должен познать, что все ее явления и происшествия, радости и боли не касаются его лучшего и внутреннего “я”; что, следовательно, жизнь в своем целом представляет собою игру»³.

Отношение к миру и вовлеченному в него «Я» как к игре Шопенгауэр иногда соотносит с эстетическим опытом. Впрочем, при этом он отнюдь не имеет в виду кантовское «незаинтересованное благоволение», поскольку, хотя интерес здесь действительно отсутствует, о «благоволении» не может быть и речи. «Лучшее сознание» нарушает повседневность и очевидность; оно внимательно наблюдает за миром, удивляясь происходящему, но не испытывает при этом ни боли, ни удовольствия.

«Лучшее сознание» есть состояние внеположенности. Оно не формирует суждений о мире, ни говоря ему ни «да», ни «нет». Позже Шопенгауэр с удовлетворением отметит, что средневековые немецкие мистики (Якоб Бёме, Мейстер Экхарт, Таулер) и индийские учения схожим образом описывали это не поддающееся определению и пониманию Ничто, которое одновременно является всем.

Шопенгауэр говорит о сознании «по ту сторону пространства и времени», и это еще одно парадоксальное выражение, навязанное нам нашим языком. Когда я в определенный момент времени полностью погружен в сосредоточенное внимание, разделение между моим «Я» и миром действительно неожиданно исчезает. Становится все равно, скажу ли я, что я нахожусь вне собственной самости, среди предметов, или же что предметы находятся внутри меня. Решающее значение имеет, скорее, то, что я уже не воспринимаю свое внимание как функцию своего воплощенного «Я». Это внимание выпадает из пространственно-временной системы координат, центром которой является наше воплощенное «Я». Погружаясь в такое состояние, мы забываем о пространстве, о времени и о самих себе. Мистики дали этому опыту особое название: *Nunc stans* — остановившееся теперь. Интенсивность этого настоящего не имеет ни начала, ни конца, и исчезнуть оно может только потому, что из нее исчезаем *мы*. Сосредоточенное внимание нарушается, когда я возвращаюсь в состояние субъекта. Сразу же становятся на свои места все границы и классификации: «Я» и другие, *это* пространство, *это* время. Как только мною снова завладевает мое эмпирическое «Я», я привязываю этот «миг внимания» к своей индивидуальности, к времени и месту своей жизни и теряю то неповторимое, что отличало это мгновение: его внеположенность по отношению к пространству и времени. Такого рода внимание неизбежно прерывается, как только я нахожу возможность отнести его к определенному месту и времени. Я снова погружаюсь в свою индивидуальность или, наоборот, всплываю на ее поверхность. «Лучшее сознание» — это, безусловно, своеобразный экстаз, экстаз кристальной ясности и неподвижности, эйфория глаза, который, в восторге от самой возможности видеть, перестает различать предметы. *Этот* экстаз прямо противоположен тому, который издавна связывают с именем Диониса: погружение в поток желания,

подчинения разума телу, растворение личности в оргиастической чувственности. Тело здесь не отбрасывается за ненадобностью, а становится частью мирового тела. При этом индивидуальное «Я» тоже исчезает, подчиняясь безличной силе влечения: «Я себя не пожалею! / Ветер, мчи меня вперед! / Уноси, река, скорее, / Ослепляя блеском вод!.. В путь! Я спрашивать не стану, / Что меня ждет впереди!» (Эйхендорф).

Согласно мифу, Дионис — бог, который покровительствует подобным путешествиям в неизвестное и защищает все живое от индивидуального «Я» — был заживо разорван на куски и сварен в котле. После этого он какое-то время существовал в круговороте жизненных соков — в сперме, в околоплодных водах, в поте и крови. Наконец, он снова обрел свой телесный облик, но был поражен безумием и с тех пор бесцельно бродил по свету. Куда бы он ни приходил, его появление всегда было связано с плодородием, за что его и любили люди. По сравнению со всеми другими греческими богами, этот бог возвращается снова и снова, причем он не спускается с небес, а просачивается сквозь землю — грязный, лоснящийся и похотливый. В безумном упоении он вращает колесо рождения и смерти. Сердца тех, кто встречает Диониса, разрываются от счастья, и так они теряют себя. Дионис — это бог, опьяненный метафизикой плоти. Почему именно метафизикой? Потому что мы здесь имеем дело с той потусторонностью, в которую переносят нас телесные наслаждения и от которой захватывает дух. Панические минуты сексуального слияния — это тоже своего рода переход, в котором для нас не существует ни пространства, ни времени. Когда нами овладевают чувства, наше сознание исчезает. «Я» в этом случае ответственно лишь за прерывание соития, но для достижения экстаза оно должно исчезнуть. Если индивидуальное «Я» останется, человек не сможет достичь слияния с «богом экстаза» Дионисом.

Гёльдерлин, Шеллинг, Гегель, а позднее и Ницше — дети пасторов или чиновников, все они в жизни были немного скованными — в то время радостно приветствовали возвращение Диониса, хотя на самом деле они хотели лишь подчинить его себе, чтобы его дух помог воплотить идеи нового государства, новых законов, нового языка. Дионисийское начало, дарующее счастье, которое не всякий желает ис-

пытать, следовало разделить на отдельные нити, чтобы из них сплести новую сеть культурной общности. Все эти мыслители желали безопасного присутствия «шатающегося бога». В отличие от них, Шопенгауэр не склонен к примирению или к компромиссу. Дионис внушает ему ужас и только одно желание: бежать прочь! Дионис ужасает его, потому что Шопенгауэр видит его голым и похотливым божком, а вовсе не тем, кому можно было бы доверить тихое каждодневное таинство претворения «хлеба и вина» (Гёльдерлин).

Не следует, однако, думать, что Артур Шопенгауэр встал на сторону Аполлона — официального соперника Диониса. Аполлон воплощает в себе ясность формы, завершённую индивидуальность, которая останавливает сметающий все на своем пути поток безличного влечения и направляет его воды на свою мельницу. Возможно, по своей манере философия Артура Шопенгауэра с характерной для нее спокойной, размеренной поступью, ясностью и выразительностью может быть названа аполлонической, однако побуждения «лучшего сознания», из которых в конечном итоге в своей завершённой форме возникнет его философия, также предполагают преодоление границ и растворение индивидуального «Я». Они не соответствуют духу Аполлона, а отражают, скорее, дух «священной трезвости» (Гёльдерлин). Этот светлый экстаз нельзя трактовать и как «посторгиастическую компенсацию» (Слотердайк), как затухание желания в результате поглощения мира теорией. Такого рода теоретическое удовольствие можно рассматривать с точки зрения стремления к тому, чтобы отблеск праздничного дионисийского желания затронул и каждодневную жизнь. Однако «лучшее сознание» Шопенгауэра не является заменой или компенсацией, оно наделено собственной внутренней силой, это подлинный праздник духа, более того, праздник сошествия духа святого. С высоты этой отрешенности Шопенгауэр мечет свои антидионисийские молнии, выражая безграничное презрение телесным соблазнам, которое тем ожесточеннее, чем очевиднее власть тела над сознанием. Он пишет: «Смотри на искушения со стороны твоей чувственности, как на шутовскую выходку, втайне задуманную против тебя»⁴. Как было бы прекрасно, если бы можно было превратиться «из человека смешного в человека смеющегося»⁵, однако чувственность как нельзя более серьезна. С ней

шутки плохи: «В самом деле, сладострастие очень серьезно. Представьте себе самую красивую, очаровательную пару: как она полна грации в прекрасной игре любви, как они влекутся друг к другу и уходят врозь, желают друг друга и бегут друг от друга, — сладкая игра, любезная утеха; теперь посмотрите их в момент сладострастного наслаждения: вся игра, вся прелесть и грация внезапно улетучилась, неожиданно исчезла в начале акта, уступила свое место глубокой серьезности. Что это за серьезность? Серьезность животности. Животные не смеются. Сила природы действует везде серьезно... Эта серьезность — противоположный полюс высокой серьезности одушевления, восхищения, переносящего нас в вышний мир: и там тоже нет игры; как нет ее в животности». Любовная игра относится еще к миру культуры, где принято соблюдать дистанцию. «Животная серьезность» соития погружает человека в безличную стихию и превращает его в свою игрушку. Человек уже не способен играть сам, ибо им играет природа. «Я пассивен», — пишет Шопенгауэр. Светлый экстаз «лучшего сознания» — это тоже своего рода пассивность, но это пассивность отстраненности, тогда как здесь речь идет о пассивности вовлеченности в общее движение. Такой пассивности Шопенгауэр не желает, а влечение он воспринимает как покушение на свою независимость. Но именно в моменты наивысшего просветления в нем начинает говорить некая могущественная сила, и он уже не пытается скрыть от самого себя, что сексуальный экстаз и «лучшее сознание» в каком-то смысле сообщники. Сначала он сравнивает между собой два «очага» исчезновения индивидуального «Я», обращая внимание на то, что и голова, и гениталии покрыты волосами. Он приводит наблюдение Кильмейера о том, что «наибольшее выделение семени и наибольшая умственная деятельность наступают одновременно, главным образом при полнолунии или новолунии»⁷. Гениталии — это «корень», а мозг — «крона» дерева. Чтобы дерево расцвело, по его стволу должны подняться соки. И мозг, и гениталии изначально обладают огромной силой и подталкивают друг друга к наращиванию этой силы. «В те дни и часы, когда влечение к *сладострастию* сильнее всего, когда оно не вялая тоска, которая возникает из пустоты и тупости сознания, а пламенная жажда, жгучая ярь, — именно тогда *готовы* к величайшей действенности и высшие силы духа, и даже луч-

шее сознание; правда, в то мгновение, когда сознание предается желанию и совершенно полно им, эти силы находятся в *потенциальном* состоянии; но нужно только могучее усилие, чтобы дать душе противоположное направление, и вместо прежнего мучительного, неудовлетворенного, испуганного вождения (царства ночи) сознание заполняет деятельность высших духовных сил (царство света)»⁸.

Поразительное наблюдение: для того, чтобы попасть в «светлое царство» лучшего сознания или в «темное царство» сексуальности, очевидно, необходимо одно и то же горючее. Между срамными местами и головой идет жестокая борьба за энергию, которая позволяет нам вырваться (вверх или вниз) за пределы нашего «Я», борьба за резервы жизненных сил, которых вообще-то не так уж и мало, но распределение которых после исчезновения бога, исполнявшего функции арбитражного судьи, теперь уже никому нельзя доверить.

Почему же Шопенгауэр испытывает страх перед взрывом тела, чью власть он тем не менее так отчетливо чувствует?

Вспомним стихотворение, написанное Артуром в Гамбурге около 1805-го года: «О, сладострастие, о, ад... Вы низвели меня с небесной высоты / И низвергли в прах земли: / Где я лежу в оковах...».

Шопенгауэру не повезло. К тому времени, как он начал метать молнии против сексуальности, он не встретил такую любовь, в которой он смог бы пережить сексуальность как нечто, что охватывает личность человека целиком и возвышает ее над повседневностью. Когда он находил сексуальность, он не испытывал любви, а когда любил (к примеру, Каролину Ягеманн в Веймаре), сексуальность всегда оставалась за рамками этой любви. Такая ситуация имела двойное воздействие: как реализованная, так и не реализованная сексуальность нарушала целостность личности. Сексуальность либо сжималась до «животной серьезности» полового акта, либо, оставаясь неудовлетворенным желанием, отрывалась от реальности и превращалась в причудливую арабеску бесплодного томления. В любом случае сексуальность мешала наслаждаться жизнью: она либо вообще не допускала игры, либо, будучи исключенной из любовных отношений, превращала игру в ничто. Так или иначе, все заканчивалось если не печально, то, по крайней мере, комично. Отсюда утроямая решимость Шопенгауэра перестать быть смешным и стать смеющимся. Он хочет наблю-

дать за своей сексуальностью так, как если бы она не имела к нему отношения. Он смотрит на нее как на «забавную проделку», но не дает себя провести.

То, что выпадает на долю Шопенгауэра, а именно размовка с собственной сексуальностью, относится к его личной биографии, но в то же время отражает фрагмент общей истории сексуальности.

Эпоха, которая только что научилась с удовольствием произносить слово «Я», уже утвердила для себя идеалы индивидуальной автономии и не дала собственной «природе» заставить себя врасплох. Вспомнить хотя бы, какие немислимые обстоятельства выдумывает Руссо в своем любовном романе «Новая Элоиза» только для того, чтобы не касаться мягкого ядра интимной любви. Ну а бахвальство молодых романтиков, выставляющих себя распутниками и сердцедами, было уж совершенно безосновательным: пустая бравада, не столько само желание, сколько желание желания.

Но несмотря на это или, возможно, как раз поэтому сексуальность оказывается в центре толков и пересудов. Окутанное тайной, это явление возбуждает немислимое прежде любопытство. На протяжении столетий сексуальность занимала свое, слишком хорошо известное и совершенно не таинственное место в жизненном укладе, укорененном в старой метафизике: в сексуальности проявляется наша плоть, которую необходимо спасти усилием духа.

Бездонные глубины сексуальности открываются только с точки зрения индивидуального «Я», возмнившего себя независимым от внешнего мира. Только тогда сексуальность превращается в природную силу внутри нас, и мы боимся, что она может разрушить наше самовластное «Я». Обмирщение культуры лишает сексуальность ее греховности, но делает ее носительницей опасной тайны. Вот что об этом пишет Фуко: «Секс постепенно все больше попадает под подозрение. Он представляется общим, беспокойным смыслом, который против нашей воли пронизывает наше поведение и нашу сущность, слабым звеном, из которого исходит угроза несчастья, частью тьмы, которую носит в себе каждый из нас».

Сексуальность начинают подозревать в том, что ей известна тайная истина о нас самих, и теперь задача заключается в том, чтобы добиться от нее чистосердечного признания. Впрочем, пройдет еще

целое столетие, прежде чем предположение о том, что только сексуальность знает, что на самом деле происходит в нас самих, превратится в систему благодаря Зигмунду Фрейду, после чего распространится по миру и достигнет масштабов эпидемии.

Во времена Шопенгауэра это предположение только зарождается. Поэтому и Артур Шопенгауэр направляет энергию своего вдохновения против половых органов, но в то же время, в своем главном наступлении против самомнения духа, исходя из сексуального «очага» воли, разрабатывает грандиозную метафизику тела. Он утверждает, что в борьбе против собственной сексуальности у нас нет шансов на победу. Как ярчайшая манифестация «воли», сексуальность есть «вещь в себе» в действии. Она посрамляет бедное индивидуальное «Я» и гонит его перед собой. То, что сексуальность может лишить человека власти над самим собой, Артур Шопенгауэр пережил на собственном опыте, а именно в своих отношениях с женщинами, которые так и не принесли ему удовлетворения.

Шопенгауэру не повезло. Помимо исторических обстоятельств, причиной этого невезения была индивидуальная предрасположенность. Сартр на примере Флобера показал, как ребенок, насильно огражденный от внешнего мира и живущий только с матерью, которую он любит исключительно из чувства долга, не может в полной мере родиться и «врасти» в свое собственное тело. Между духом и телом остается неудобный зазор, вызывающий чувство отчуждения. При таких условиях внутреннее потепление, способствующее слиянию «Я» в момент его пробуждения с телесной целостностью, может вовсе не произойти.

Видимо, нечто подобное испытал и молодой Шопенгауэр. То живое, что есть в нем самом, в его собственном теле, кажется ему чужим, не своим. Это, скорее, холодный поток, который увлекает тебя вперед, но ты боишься отдаться ему целиком. А когда тело все же разогревается, индивидуальное «Я» охватывает озноб, и оно ищет убежища и защиты у некой личностной суверенной инстанции. Для Артура подобной инстанцией был отец, Генрих Флорис. Он возвышался над мутным потоком. У него можно было поучиться добродетели гордого самообладания. Он призывал во всех обстоятельствах держать голову высоко. А поскольку к тому времени, как Артур подросток, в отношениях

его родителей уже не было эротического напряжения, это внутреннее охлаждение проникло еще глубже. Когда сексуальность все же пробудилась, она, как мы знаем по дневниковым записям Артура, была воспринята им как манящая, но в то же время чуждая сила. С проклятия в адрес «сладострастия», а не с излияний влюбленного мечтателя начинается эротическая карьера Артура. Возникает такое чувство, будто у молодого Артура между «голой» сексуальностью и очень рано сформировавшимся интеллектом не успела втиснуться «душа», которая бы смягчила противоречия и позаботилась о жизнеспособном мирном договоре между этими двумя центрами витальности. Это впоследствии признавал и сам Шопенгауэр, когда писал, что именно в период высочайшей активности сильного духа со всей силой и интенсивностью прорывается и «влечение к сладострастию». Для Шопенгауэра как будто не существует промежуточного уровня сдерживающей инстанции, где дух и сексуальность предлагаются за полцены, и за счет этого происходит их сближение. Здесь мы сталкиваемся с отсутствием того, что Томанс Манн в «Докторе Фаустусе» назвал «собственно сентиментальной стороной жизни». В романе она совершенно чужда Адриану Леверкюну, чужда она и Артуру Шопенгауэру. Но, как пишет Томас Манн, «...самая гордая интеллектуальность непосредственно соседствует с животным началом, с голым инстинктом и наиболее жалким образом подвержена его воздействию»⁹.

Так, полностью погрузившись в самого себя, мужчина начинает видеть в женщине сообщницу той внешней силы, от которой исходит угроза его самоутверждению. Желание притягивает его к женщине, но рано или поздно, хочет он того или нет, он дает ей понять, что никогда не сможет простить нанесенное ею оскорбление его чувства собственного достоинства. Разумеется, мужчине в этом случае сложно испытать такую любовь, когда счастье вырывается на свободу, а слитые воедино дух и сексуальность сметают на своем пути любые противоречия и дуализмы. Переживание такой любви обладает силой перевоплощения. В один миг исчезает все то, что прежде имело значение. Если человеку не суждено испытать такого чувства, в его душе зарождается энергия конфликта, и вероятность уйти от этого фундаментального конфликта со временем все уменьшается, поскольку уменьшается вероятность испытать само чувство любви.

Артур Шопенгауэр — слишком нескромный, слишком сильно жаждущий интенсивности мысли и чувства, чтобы удовлетвориться своим эмпирическим «Я «и утвердиться в нем раз и навсегда, — готов выйти за пределы своей индивидуальности в область сверхсуверенного, выйти в светлый экстаз «лучшего сознания». Он отвергает для себя выход в сферы, лежащие ниже суверенной индивидуальности, отвергает дионисийский экстаз. Впрочем, в своих философских рассуждениях он удостоит эту низшую, глубинную сферу почетного наименования субстанции, позаимствовав это понятие у старой метафизики. Более того, эта низшая сфера — «воля» — будет объявлена единственной субстанцией. Все сущее — плоть от плоти воли. «Воля» настолько полно охватывает «все», что уравновесить ее может лишь «ничто», т. е. «лучшее сознание».

Когда «лучшее сознание» покидает пределы эмпирического «Я», на это время оно не только выходит из подчинения воле, оно выходит за рамки присущего этому миру применения разума, т. е. за рамки каузальности, личности, категорий времени и пространства. В этой связи Шопенгауэр иногда использует религиозные понятия, говоря о «милости божьей» или «божественном упокоении, что выше всякого разума». Речь здесь идет о стремительном душевном порыве, который возвышается над всеми возможными имманентными целями. Видеть в этом состоянии всего лишь средство для достижения той или иной цели, значит, сильно принизить его значение. Из этого положения Шопенгауэр делает для себя совершенно четкий вывод, имевший огромные последствия для его философии: современное ему объединение идеи и ее реализации применительно к «лучшему сознанию» невозможно, и поэтому реализация уже не может служить доказательством истинности идеи. «Лучшее сознание» нельзя реализовать, ибо оно само реально настолько, что превращает в ничто всю прочую реальность. Исходя из этого, Артур Шопенгауэр раз и навсегда отверг все проекты примирения, направленные на устранение несовершенств реального мира. Он констатирует наличие непримиримой «двойственности» между нашим эмпирическим бытием и сознанием, с одной стороны, и «лучшим сознанием», с другой. Свою позицию он объясняет на примере отношения к смерти: «Опыт, в котором ясно проявляется двойственность нашего сознания, — это наше в различ-

ные времена различное воззрение на смерть. Бывают моменты, когда смерть, если мы ее живо представляем себе, является в таком страшном виде, что мы не понимаем, как возможно при такой перспективе иметь спокойную минуту и как это не каждый человек проводит свою жизнь в жалобах на необходимость смерти. В другие времена мы думаем о смерти со спокойной радостью, более того, с тоскою по ней. Мы правы и в том, и в другом случае. В первом настроении мы вполне охвачены временным сознанием, мы не что иное, как явление во времени; в этом случае смерть для нас — уничтожение, и нам действительно следует бояться ее как величайшего зла. В другом настроении живо высшее сознание, и оно справедливо радуется расторжению таинственной связи, с помощью которой оно соединено с эмпирическим сознанием в тождество одного “Я”»¹⁰.

Факт неустранимой двойственности сознания, возможность двойкой перспективы и двоякого опыта настолько очевидны для Артура Шопенгауэра, что он, как позднее Витгенштейн, формулирует назначение философии через отрицание: философия должна сказать на дискурсивном языке то, что в принципе может быть сказано, чтобы тем самым ограничить ту сферу, которая не может быть выражена на человеческом языке. Она должна достичь предела понятийной работы, чтобы понять, что не может быть сформулировано в ее понятиях. Задача философии, по мнению Шопенгауэра, заключается в том, чтобы не поддаваться соблазну и не позволить своим собственным понятиям увлечь себя за пределы дозволенного. Невыразимое не должно стать несуразным.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Артур посещает лекции Фихте. — Освободительная война в Берлине. — Всевластие политики. — Вооруженная философия. — Артур спасается бегством

От Фихте, ради которого он, собственно, и приехал в Берлин, Шопенгауэр надеялся заразиться идеями, схожими с его собственными. Еще в Гёттингене ему стало известно главное требование Фихте к философии: философия должна начинаться не с предметного сознания, а с «абсолютной сосредоточенности», в которой «Я» оказывается вне всякой пространственно-временной соотнесенности и может наблюдать за самим собой в процессе создания этой соотнесенности.

Однако уже через несколько недель занятий в университете он замечает в учении Фихте то, против чего он решил вести непримиримую борьбу: самооболение понятийной философии. Фихте, по мнению Шопенгауэра, хочет с помощью философских понятий сконструировать и найти то, что в лучшем случае можно «перевести» на язык этих понятий, а именно «лучшее сознание».

Осенью 1811 года Артур Шопенгауэр слушает курс лекций Фихте «Факты сознания».

Фихте начинает с того, что философия рождается из удивления. С этим, а также с тем, что удивление, в свою очередь, начинается с «озарения очевидности», Шопенгауэр еще может согласиться. Однако когда Фихте выводит понятие очевидности, прельстившее Артура, из спирали эмпирической саморефлексии, Артур начинает протестовать. Он сомневается в том, что путем рефлексии, обращенной на рефлексию, или восприятия, направленного на восприятие, можно добиться нового качества, как считает Фихте. Шопенгауэр видит в этом лишь бесплодное удвоение. Рефлексирующая или воспринимающая инстанция, даже если она пытается направить свое внимание на саму себя, все равно остается рефлексирующей или воспринимающей.

ющей инстанцией. Таким путем, по мнению Шопенгауэра, нельзя вырваться за пределы имманентности: имманентность в этом случае всегда настигает сознание. Между тем, Фихте только начал разворачивать свою аргументацию. Когда на пятой лекции он утверждает, что просветление сознания, достигнутое благодаря саморефлексии, ведет к исчезновению бытия, Шопенгауэр, со смешанным чувством досады и неуверенности, записывает на полях: «Это темно и недостаточно проработано, хотя, возможно, я что-то пропустил»¹.

Следующие лекции Артур пропускает по болезни. Выздоровев, он снова приходит в лекционный зал и слышит, как Фихте говорит о том, в какой мере «знание есть схематизация восприятия». Шопенгауэр пишет на полях конспектов: «Не пойму, что это значит...»². Однако теперь он впадает в ярость: «В этом уроке он... говорил вещи, которые вызвали у меня желание приставить пистолет к его груди и сказать: “Ты сейчас умрешь, и не жди пощады, но ради спасения бедной души твоей скажи, имел ли ты в виду под своею галиматъею хоть что-нибудь отчетливое или просто держал нас за дураков?»». Но неутомимый Фихте несется вперед. Его фраза о том, что «Абсолютная связь между “Я вижу” и видением есть основание»⁴, вызывает в памяти у студента Шопенгауэра лишь строки из баллады Готфрида Бюргера: «Померкни, солнце, не свети, / Дай мне во тьму и скорбь уйти»^{*}.

Но Шопенгауэра уже сложно запугать словесным бредом, и его раздражение вскоре сменяется иронией. Он осознает, что понятия теряют всякую устойчивость, когда на них возлагают непосильную задачу, например, достижения «лучшего сознания» или, пользуясь терминологией Фихте, «абсолютной сосредоточенности». Когда Фихте в одной из последующих лекций всячески изворачивается, пытаясь подойти к «Я» «с тыла», Шопенгауэр делает на этот счет четкое, лаконичное замечание: «Есть лишь одна созерцающая инстанция — «Я»; и именно поэтому оно не может быть созерцаемым»⁵.

Последующие лекции Фихте о наукоучении, прочитанные им летом 1812 года, дают повод для еще более едких замечаний: «безудержный бред», «безумная болтовня»⁶ — вот что думает об услышанном Шопенгауэр. В качестве подзаголовка к своим конспектам он приводит цитату из Шекспира: «Хоть это и безумие, но в нем есть

* Г. А. Бюргер. «Ленора». Перевод В. Левика.

метод»*. Шопенгауэра забавляет «безумие» Фихте. Когда тот говорит: «“Я” есть, когда полагает себя (дословно — садится, *setzt sich* — прим. пер.)», Шопенгауэр рисует на полях стул. Фихте продолжает: «Я» проясняется не за счет другого, а является ясным изначально, оно есть абсолютный свет». Шопенгауэр комментирует: «Поскольку сегодня он зажег лишь чистый свет, но не зажег свечей, у меня не было возможности продолжить конспект»⁷. Во время следующей лекции — Фихте рассказывает студентам о чистой форме видимости — в зале по-прежнему темно. Шопенгауэр пишет: «Поскольку и сегодня свечи остаются вне поля видимости, я вынужден прервать ведение конспекта»⁸. Ирландская мудрость гласит: если долго смотреть в темноту, то что-нибудь да увидишь. Артур с этим не согласен и прощается с философией Фихте навсегда. Его вердикт оказался пророческим: «Так наукоучение еще долго будет оставаться в темноте».

Между тем, философия Фихте знает и минуты просветления — они связаны с практической и, возможно, даже политической моралью. Шопенгауэр оказывается в Берлине как раз накануне великого морального выбора. В конце 1812 года, в преддверии освободительных войн против Наполеона, германские княжества захлестывает волна патриотизма. На протяжении нескольких лет после поражения под Йеной и Ауэрштедтом в 1806 году Пруссия, будучи вассалом Французской империи, была вынуждена демонстрировать верность Наполеону и сдерживать патриотизм собственных граждан, стараясь при этом не задеть их чувства. Первые демократические реформы государственного правления (реформы Штейна и Гарденберга) также проводились при условии соблюдения этого неустойчивого равновесия: подданные должны привлекаться к участию в управлении и политической власти, но в меру. В интересах правящего класса, а также ради соблюдения осторожности в отношениях с французским императором необходимо было предотвратить возникновение демократического движения, которое, при существующем положении вещей, неизбежно приобрело бы национально-патриотическую окраску, и избежать проявлений патриотизма, перерастающих в демократическую «дерзость». В 1807–1808 году Фихте получил разрешение на публичные выступления с «Речами к немецкой нации», однако публикация первых двух докладов была за-

* У. Шекспир. Гамлет. Перевод И. В. Пешкова.

прещена цензурой. Открытие нового университета в Берлине имело под собой идейно-патриотическую основу, однако в дальнейшем преподавателям было рекомендовано умерить патриотический пыл. Из Устава было вычеркнуто все, что слишком явно выдавало «немецкий дух», в частности, идея Шлейермахера о том, что университет должен «взрастить новое поколение немецкой молодежи». Известно, с какими трудностями пришлось столкнуться Клейсту в связи с изданием «Берлинского вечернего листка»: власти Пруссии не приветствовали национально-политических настроений.

Особое внимание правительство обращало на театр. Ифланд, в то время занимавший пост директора Национального театра, был вынужден включить в репертуар французские музыкальные комедии. Бывало, что и немецкие пьесы ставились в переводе на французский язык: их ночами переводил сам Ифланд, надиктовывая французский текст секретарю. Время от времени немецким театрам все же удавалось выпустить патриотический пар. Так, во время спектакля «Орлеанская дева», когда должен был раздаться возглас «Да здравствует король, Карл Добрый!», последние слова потонули в реве публики, и можно было расслышать лишь «Да здравствует король!»

В те годы театр был одной из немногих площадок, где позиции и мнения становились достоянием широкой общественности. В целом же общество было расколото и разобщено, и большинство предпочитало обмениваться мнениями в тесном кругу друзей. Фарнхаген фон Энзе пишет: «Куда ни посмотри, везде недовольство, разобщенность и неясное будущее. Политическим силам безуспешно сопротивлялись силы общественные и духовные, безусловно, понимая, что та гражданская основа, на которую они прежде опирались, подорвана... Каждый гнался за сиюминутной случайной выгодой, с готовностью принимая то, что дарил ему новый день»⁹. Те, кто в подобном шатком положении пытались обрести твердую почву под ногами, чувствовали «себя насильно выброшенными в духовную жизнь; они собирались вместе и находили утешение в чувствах и идеях, противоположных действительности».

Итак, какое-то время недовольные находили утешение в «духовной жизни», а поскольку материальная жизнь после голода 1807–1808 годов* снова начала налаживаться, в обществе установился покой,

* Голод был следствием ожесточенных военных действий в 1807 г. и выплаты Пруссией около 1 млрд франков контрибуции по условиям Тильзитского мира 1807 г.

который продолжался до тех пор, пока не наступил 1812-й год. В этот год Наполеон собирает силы для своей самой смелой авантюры — для войны с Россией. Начинается полный драматизма заключительный этап наполеоновской эпохи. Наполеон рассчитывает на то, что континентальная блокада сломит Англию, и идет войной на Россию, поскольку Россия выходит из союза против Англии. Наполеон собирает самую многочисленную армию в истории Европы: все «союзники», включая Пруссию, получают приказ прислать свои дивизии для пополнения «Великой армии». Но коль скоро воевать предстоит на стороне победоносного Наполеона, эти события поначалу не вызывают особых опасений в Берлине. «В политическом отношении здесь все спокойно, в то время как за границей, по слухам, жизнь замерла в ожидании войны. Здесь же все убеждены, что Пруссия — союзник Франции, и нам ничего не угрожает»¹⁰, — пишет берлинский богослов де Ветте в письме Фризу 22-го февраля, т. е. как раз тогда, когда вассалы Наполеона заключают военный союз против России. Прусские патриоты даже связывают с войной надежды на изменения к лучшему, ожидая расширения государственной территории и возрождения военной славы Пруссии. Берлинский профессор Уден пишет в письме от 3 апреля 1812 года: «Наши местные учреждения процветают, а сложившаяся политическая ситуация сулит нам еще большую удачу»¹¹.

Весной 1812 года Наполеон собирает под своими знаменами пятьсот тысяч человек. Берлин становится свидетелем самого масштабного военного похода в европейской истории. Вооруженная до зубов Европа заполняет город. Какое-то время Берлину приходится кормить эту воинственную фурию, вздыхая под бременем незваных квартирантов. Для обеспечения казарменного расположения войск повышаются налоги.

Наполеоновская армия продвигается на восток, оставляя после себя тревожную тишину и давая пищу для воображения. До Берлина доходят слухи о сожженной Москве и о страшной зиме, начавшейся уже в конце лета. Эти слухи вселяют страх. Кто-то пытается отвлечься, как, например, историк Нибур, который погружается в «невинные штудии» римской истории, чтобы, как он сам признается, не вдыхать доносящийся с востока «запах смерти»¹².

Между тем войска Наполеона продвигаются все дальше на восток, не встречая особого сопротивления. Зимой того же года этот

зловещий поход заканчивается катастрофой: огромные просторы, зима, голод, деморализующая выжидательная тактика русской армии, изматывающая партизанская война — все это приводит к развалу наполеоновской армии, от которой остается всего несколько тысяч человек. В декабре 1812 года они поворачивают на Запад.

После долгих месяцев тревожной тишины до Берлина начинают доходить ужасные вести. Со скоростью лесного пожара распространяются слухи — о безруких и безногих калеках, о солдатах, дерущихся за полуистлевший труп лошади. 20-го января 1813 года в Берлине появляются солдаты разгромленной наполеоновской армии. Лазареты переполняют раненые и больные. Над городом нависает угроза эпидемии. Профессор изящных искусств Зольгер пишет своему другу Раумеру: «Это страшное время: то, что кажется избавлением, на самом деле может означать нашу гибель... Я не нахожу себе покоя, днем и ночью я все думаю о том, что происходит в мире»¹³.

В то же время Артур Шопенгауэр, который, очевидно, ни днем, ни ночью не думал о происходящих в мире великих переменах, пишет в своих черновиках: «Человек должен поставить себя выше жизни, он должен познать, что все ее явления и происшествия, радости и боли не касаются его лучшего и внутреннего “я”; что, следовательно, жизнь в своем целом представляет собою игру»¹⁴.

Когда весной 1812 года Великая армия следовала через Берлин дальше на восток, Артур размышлял над смыслом фихтеанского наукоучения. Когда стало известно о сожжении Москвы, Артур не позволил этой новости отвлечь себя от созерцания картин в Дрезденской галерее. Когда оборванные и измученные солдаты наполеоновской армии появляются на улицах Берлина, Артур навещает умалишенных в психиатрической клинике Шарите и одному из них пишет посвящение в Библии. Когда обломки смертоносной мировой истории выбрасывает на берег Шпрее, Артур Шопенгауэр размышляет над повседневной смертью: «Каждый вдох отодвигает неизменно приближающуюся смерть, и так мы боремся с ней каждую секунду. На более продолжительных временных отрезках мы боремся с ней всякий раз, когда принимаем пищу, спим, греемся и так далее. С самого рождения мы находимся в руках смерти, и вся наша жизнь есть не что иное, как отсрочка смерти»¹⁵.

Шопенгауэра ужасает даже повседневная сторона жизни, и он отказывается мыслить исторически. Тот, кто не боится заглянуть

истории в глаза, разрывается между страхом и надеждой. Так, Зольгер пишет в одном из своих писем: «Заполнившие город остатки Великой армии имеют самый жалкий вид. Мы видим результат великого, достойного восхищения божественного суда... Вряд ли в истории найдется еще один пример столь чудовищной катастрофы. От того, как люди используют этот момент, зависит судьба всей Европы»¹⁶.

С вынужденной осторожностью (письма могут быть вскрыты цензурой) Зольгер в своем послании высказывает надежду, которую в то время питали многие жители Берлина: теперь Пруссия выйдет из союза с Францией, объединится с Россией и — при активном участии народа — сбросит с себя иго французского господства. Это положит начало становлению национального и, кто знает, возможно, даже демократического немецкого государства. Первым шагом в этом направлении стала Таурогенская конвенция о нейтрализации прусского контингента, заключенная генералом Йорком с русской стороной 31-го декабря 1812 года.

Король Пруссии не одобрил этот шаг. Королевский двор пока еще пребывает в нерешительности. С одной стороны, конечно, можно было бы использовать антинаполеоновские настроения, но, с другой стороны, в них таится опасность, так как на карту поставлены интересы Пруссии. Двор предпочитает держаться сильных военных союзников, и теперь предстоит выяснить, будут ли это французские или русские войска. Дело доходит до смешного: в конце января 1813 года король обращается к «имущим классам» с призывом в добровольном порядке поступить на военную службу, при этом не оглашается, против кого собирается воевать прусская армия. В Берлине в январе 1813 года то и дело вспыхивают мятежи, народные волнения и беспорядки. Мятежники разбивают окна французской комендатуры, впрочем, камни летят и в прусских солдат. Появляются слухи о готовящемся штурме королевского замка в Потсдаме. Для охраны в Потсдам стягиваются французские и прусские войска.

В эти дни в Пруссии, как и повсюду в Европе, вспыхивает сильнейшая страсть той эпохи — политика. Кардинальные перемены, произошедшие в политической сфере со времени французской революции, теперь в полной мере ощутимы и в Берлине.

Сфера политики ширится и захватывает стремления, настроения, надежды и желания, которые прежде не имели никакого отношения

к политической общественности. В эпоху абсолютизма монополией на политику обладало монархическое государство. В то же время *абсолютная* власть не была *тоталитарной*, поскольку сфера политического была строго ограничена: во внешних связях — политикой укрепления династий, а внутри государства — обеспечением мира и безопасности и изъятием и концентрацией ресурсов. Монархическая верхушка была абсолютной, ибо обладала всей полнотой политической власти. Общество было в двойном смысле свободно от политики: во-первых, оно, как правило, не искало форм политического волеизъявления, а во-вторых, оно не становилось объектом политизации извне, т. е. со стороны государства.

Французская революция знаменовала собой кризис «старой» политики: общество разрушило абсолютистскую монополию на власть и вернула себе право участвовать в политических процессах. С этого момента политическая сфера претерпевает кардинальные изменения. Политика становится делом *всего* человека как личности и в то же время делом *масс*. Обедненное понятие политики, характерное для позднего абсолютизма, уходит в прошлое. Отныне политика исполнена эмоций и амбиций, накопившихся в обществе и в душах граждан. Свобода, равенство, братство, счастье — все это должно воплотиться при помощи политики здесь и сейчас. Политика впитывает в себя все возможности устройства жизни по собственному желанию. Она превращается в предприятие, в которое можно инвестировать все, о чем болит душа.

Важно понять эпохальность перемен, связанных с взрывом политической активности в конце XVIII века. Вопросы о смысле, которые раньше находились в юрисдикции церкви, теперь адресуются политике. Секуляризационный сдвиг превращает так называемые «конечные вопросы» бытия в вопросы социальной политики. Робеспьер устанавливает во Франции культ политического разума, а в Пруссии, охваченной огнем освободительных войн, ходят по рукам так называемые «молитвенники патриотизма», один из которых сочинил Генрих фон Клейст. Впрочем, Артур Шопенгауэр не проявляет к ним интереса.

Изменения, произошедшие в связи с французской революцией, необратимы. Коалиция традиционных монархий сначала боролась с революционной Францией старыми методами (методами «кабинетной войны»), проигрывая французам, отстаивавшим свои политические идеалы. Так продолжалось до тех пор, пока в Европе не вырвалось наружу то, что вызревало в обществе еще со времен «бури

и натиска»: национальное самосознание. Нация, отчизна, свобода, — вот те новые ценности, за которые готов умереть новый человек. О том, насколько сильным был сдвиг в направлении политизации общества, можно судить по личному извещению короля о поражении в 1806 году и королевскому воззванию в марте 1813 года.

В уведомлении 1806 года говорится: «Король проиграл битву. Теперь первейшая обязанность гражданина — сохранять спокойствие». Что же касается воззвания 1813 года, то в нем содержится подробное оправдание королевской политики за последние несколько лет и призыв к самоотверженной защите национальных интересов: «Какие бы жертвы ни потребовались от каждого в отдельности, они не смогут перевесить тех святых благ, ради которых мы их приносим, ради которых мы должны бороться и победить, если мы не хотим перестать быть подданными Пруссии и немцами».

Это голос новой политики. В философии эту мысль лучше всех выразил Фихте. «Я» существует, ибо оно себя полагает» в переводе на язык новой политики означает следующее: превосходящие индивидуальное «Я» законы жизни должны оправдываться перед субстанциальной свободой «Я». «Не-Я» государства есть созданное самим «Я», возложенное им на себя ограничение, и именно поэтому «Я» имеет право его отменить. Это относится не только к Наполеону, который как раз собирается сойти с исторической арены под брань осмелевших патриотов, но и к любому государству, в частности, к Пруссии. Хорошо, если государство поощряет активность граждан, тем самым способствуя самосозиданию свободы (пусть даже путем временных ограничений). Но если государство парализует общество, оно должно быть отозвано человеческим «Я», а точнее, обобщественными «Я»-субъектами. В этот беспокойный март 1813 года Фихте призывает общество, «владеющее материальными силами», сосредоточиться на самом себе и от слов перейти к делу освобождения. Сам он хочет стать военным священником и служить в штаб-квартире прусской армии, но там его предложение вызывает лишь улыбку. Впрочем, несостоявшийся военный священник морально готов к любым разочарованиям. Накануне отказа он говорит государственному министру Николовиусу: «Если эта попытка увенчается успехом, то польза будет огромной; если же меня постигнет неудача, то, по крайней мере, я четко высказал свое намерение... Я всегда смогу вернуться к той точке, в которой я нахо-

жусь теперь, вернуться в мир чистых понятий»¹⁷. Судьба решила иначе. 29 января 1814 года этот отважный человек умирает от тифа, занесенного в Берлин солдатами Освободительной войны.

28 марта 1813 года Пруссия объявляет войну Наполеону. Этому, как и положено, предшествует служба в кафедральном соборе. Шлейермахер, чей чрезмерный патриотизм прежде не раз привлекал внимание цензуры, теперь не видит никаких препятствий для открытого выражения своих чувств. Он произносит свою речь с церковной кафедры, и его слушают люди в военной форме, готовые в любой момент отправиться на войну. Снаружи у церковной ограды стоят наготове их ружья. За ризницей пасутся лошади. «В благочестивом воодушевлении, говоря от самого сердца, он находил отклик в сердце каждого, а полноводный, ясный поток его речи увлекал за собой»¹⁷, — вспоминает современник. Шопенгауэр держится в стороне от происходящего. Что касается Шлейермахера, то ему он и вовсе не доверяет ни на грош с тех пор, как обнаружил, что этот высокообразованный человек может долго и красноречиво говорить о средневековых схоластиках, в действительности не прочитав ни одного их сочинения.

Берлинский университет пустеет. Почти две трети студентов уходят добровольцами в армию. Профессора ограничиваются денежными пожертвованиями и приобретают оружие. Нибур упражняется в стрельбе в университетском саду. К нему присоединяются некоторые коллеги. Он с радостью отмечает появление мозолей на ладонях: «Пока у меня была нежная кожа кабинетного ученого, ружье больно врезалось в ладонь»¹⁸. Профессор Зольгер в растерянности бродит по городу и спрашивает каждого, кого ему удастся остановить, когда ему лучше жениться: до битвы или после. Профессора, не участвующие в учебных стрельбах в университетском саду и не спешащие добровольцами на фронт, находят утешение в возвышенной литературе. Бёк признается в одном из писем, что не может «читать решительно ничего, кроме греческих трагедий и Шекспира... Гёте и Шиллера сейчас читать невозможно, слишком слабы они для нашего времени»¹⁹.

В конце апреля над Берлином нависает угроза захвата наполеоновскими войсками. 21 апреля в городе созывается ополчение. Всех, кто не годен к военной службе, посылают на рытье окопов за городской чертой. Там теперь можно встретить целые факультеты. Впрочем, молодые ученые берут в руки не только лопату, но и оружие.

Зольгер, который к тому времени все же решил жениться, с присущей ему предусмотрительностью организует кассу помощи вдовам. Невесту он отправляет в Силезию; к сожалению, направление для бегства выбрано неправильное — там уже расположились вражеские гарнизоны. Теперь уже ничего не поделаешь, нервы у всех на пределе. Беттина фон Арним остается в Берлине, который за считанные дни превратился в военный лагерь. Вот как она описывает жизнь ученой братии: «Во время организации ландштурма и ландвера* в Берлине стали происходить странные вещи. На протяжении всех этих дней прямо на улицах собирались мужчины и дети (15 лет) разных сословий и присягали на верность королю и отечеству, ради которых они готовы были идти на смерть... Было странно видеть, как в любое время дня и ночи известные люди или друзья бежали по улице с оружием в руках, хотя прежде никто бы не мог себе вообразить, что они могут стать солдатами. Представь себе, к примеру, Савиньи, который в три часа дня с копьем в руке несется по улице, словно одержимый (копье — очень распространенный вид вооружения в ландштурме), философа Фихте с железным щитом и длинным кинжалом, длинноногого филолога Вольфа, заткнувшего за свой тирольский пояс пистолеты, ножи всех сортов и боевые топоры... Пистор... носил броню из бычьей кожи... К роте Арнима то и дело присоединялся отряд девиц, полагавших, что военное дело украшает их и спереди, и сзади»²¹.

В начале мая тучи над Берлином сгущаются. Кажется, что Наполеон уже совсем близко. Брошенные регулярными войсками на произвол судьбы, берлинцы боятся мести. Нервы Артура Шопенгауэра не выдерживают, и он бежит в направлении Веймара. Правда, перед отъездом он все же отдает дань духу времени и жертвует деньги на снаряжение одного солдата (покупку лошади, обмундирования и тому подобного). Участвовать в военных действиях он не собирается. Ему чужд патриотизм, и он не испытывает никаких чувств в связи с мировой политикой. Этот аспект секуляризации никак его не коснулся. Для его «лучшего сознания» война — это всего лишь пустой звук, игра, не имеющая никакого смысла. Несколько месяцев спустя, вспоминая о тех беспокойных днях, он пишет в письме декану философского факультета в Йене, где собирается защищать диссертацию: «Когда в конце про-

* *Landsturm, Landwehr* (нем.) — ополчение первого и третьего разряда.

шлого лета в Берлине, где я изучал философию, шум приближающейся войны распугал муз... вслед за ними покинул город и я, ибо я присягал на верность только им (не столько потому, что я, в силу особого стечения обстоятельств, везде оставался чужим и поэтому был освобожден от гражданских обязанностей, сколько потому, что я рожден служить человечеству не кулаками, а головой, и мое отечество больше, чем Германия»²¹. Шопенгауэр покидает Берлин с твердым намерением писать диссертацию по философии, но отнюдь не только для того, чтобы получить ученую степень. В его голове рождается идея великого произведения. Он знает: это будет дело всей его жизни.

Посреди военной лихорадки и бушующих политических страстей Шопенгауэра охватывает жажда творчества, неудержимое, обжигающее вдохновение.

Охваченный эйфорией, он пишет в своем дневнике в начале 1813 года:

«Под моими руками или, правильнее, в моей душе вырастает некое творение, некая философия, которая должна этику и метафизику соединить в *одно*, между тем как до сих пор их разделяли, как неправильно разделяют человека на душу и тело. Творение это растет, постепенно и медленно слагается, как дитя в утробе матери. Я, вот такой, каким я здесь сижу и каким знают меня друзья мои, я не понимаю, как возникло мое творение, подобно матери, которая не понимает, как возникло ее дитя в ее утробе. Я смотрю на него и говорю, как мать: “Благословен плод чрева моего”. Случай, повелитель нашего чувственного мира! Дай мне пожить и иметь покой еще немного лет! Ибо я люблю мое творение, как мать любит свое дитя; а когда оно созреет и родится в мир, тогда воспользуйся твоим правом на меня и возьми с лихвой за отсрочку»*.

Артур Шопенгауэр спешно покидает арену великих исторических событий и ищет тихий уголок, чтобы укрыться в нем вместе с «благословенным плодом» своих размышлений.

* Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6 / Общ. ред. и сост. А. А. Чанышева. М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 1999. — С. 214.

КНИГА ВТОРАЯ

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Мыслитель без публики. — Артур в Рудольштадте. — Первое прибежище философа. — Диссертация: «О четвероюком корне закона достаточного основания». — Об основании и основах. — Пределы разума. — Артур не спешит открыть все карты

Не задерживаясь в Веймаре, Артур Шопенгауэр едет дальше в Рудольштадт, где, поселившись в деревенской гостинице, он пишет диссертацию «О четвероюком корне закона достаточного основания». Это сочинение станет началом новой эпохи в его жизни, эпохи, продлившейся всего пять лет, но за эти пять лет успеет возникнуть вся его философия, подобно тому, как возникает «из утреннего тумана удивительный пейзаж». За эти пять лет все важнейшие положения его философского учения обретут свою окончательную форму, и этот период жизни Шопенгауэр завершит с осознанием того, что по большому счету он уже выполнил свою миссию в этой жизни. Затем он выйдет к публике и с ужасом обнаружит, что на его представление никто не пришел. Он уйдет со сцены, так и не выйдя на нее, и больше ему уже никогда не представится возможность стать публичным философом. Осознав, что его никто не слушает, Шопенгауэр и сам перестанет удивлять публику неожиданными идеями. Он не станет бороться за ее внимание. Ему не придется заискивать перед публикой, не придется разыгрывать перед ней спектакль, окутывая себя тайной, чтобы затем самому же срывать этот покров таинственности. Он не будет захлопывать дверь у посетителей перед носом или с грохотом вламываться в чужие двери. Ему не будет грозить опасность спутать блистательную самоинсценировку с истиной. Поскольку его слова затихнут, так и не будучи услышанными, у него не будет разрушительного соблазна ловить самого себя на слове. Короче говоря, Шопенгауэру

не суждено пережить всего того, что переживет его самый известный ученик — Ницше. Его не поглотит мистерия превращений, и вихрь философского маскарада тоже обойдет его стороной. Ему достаточно будет иметь два лица: одно — обращенное к внутреннему миру, другое — к внешнему, одно — погруженное в самую суть вещей, другое — недоверчиво наблюдающее за течением жизни и самим собой. Тот факт, что его произведения не найдут никакого отклика во внешнем мире, сперва разочарует Шопенгауэра, однако затем он отнесет его на счет непреложной истинности собственного учения. В результате его философия станет еще более непримиримой по отношению к внешнему миру и еще более недоступной несмотря на кристальную ясность изложения.

И все же он продолжает ждать отклика, хотя и не всегда готов себе в этом признаться. Гордость не позволяет ему самому искать публику или, тем более, заискивать перед ней, но он втайне надеется, что публика найдет *его*. Оказавшись невостребованным на философской сцене, он разыгрывает спектакль у себя в голове: он представляет себя одиноким героем, которого должны найти остальные. Ему хочется видеть себя воплощением истины, избегающей любопытных взглядов. Когда в конце жизни публика действительно «найдет» его, он убедит себя в том, что долгие годы безвестности были не чем иным, как долгой дорогой к истине.

В отношении себя самого Шопенгауэр считал долгим лишь свой путь к философии, но не свою карьеру *внутри* философии. Он сошел с предуготовленной ему жизненной дороги и поэтому неизбежно должен был идти обходным путем. Но как только он нашел свое место в философии, все, как ему казалось, стало развиваться самыми стремительными темпами. Озарения «лучшего сознания» ищут выражения на языке романтических и платоновских воспоминаний, а рефлексия эмпирического сознания следует в направлении, указанном Кантом. И когда в 1815 году Шопенгауэр отождествляет пережитую на собственном опыте «волю» с одиозной кантовской «вещью в себе», вся его философия сходится в одной точке. Теперь нужно лишь развернуть, раскрыть ее, и первый шаг в этом направлении Шопенгауэр предпринимает в своей диссертации. Это гносеологическое сочинение строится вокруг скрытого центра, главной идеи, о которой Шо-

пенгауэр пока не говорит открыто, но которая проявляется со всей очевидностью в его черновиках того времени, а впоследствии и в его главном труде «Мир как воля и представление». Шопенгауэр видит свою задачу в определении места «лучшего сознания» (в диссертации оно не упоминается ни единым словом), а для этого он еще более решительно, чем Кант, очерчивает границы сознания эмпирического. Его внимание сосредоточено именно на том, о чем он не говорит открыто. Он становится по-своему кантианцем ради того, чтобы опять-таки по-своему оставаться платоником.

В своих комментариях к лекциям Фихте в 1812 году Артур Шопенгауэр так формулирует эту скрытую ключевую идею:

«Подлинный критицизм отделит лучшее сознание от эмпирического, как отделяют золото от руды, представив его в чистом виде, без примеси чувственности или разума, во всей его полноте, и соберет воедино все то, в чем оно проявляется в сознании. Тогда и эмпирическое сознание предстанет в чистом виде, и его можно будет классифицировать во всем его разнообразии. В будущем этот труд будет совершенствоваться, уточняться и шлифоваться, он станет более понятным и доступным, но он никогда не будет опровергнут. Философия останется, а история философии будет закрыта. Когда между людьми надолго устанавливается мир, культура переживает период расцвета, и тогда появляются часы досуга для усовершенствования всякого рода механики. Так когда-нибудь и религия будет отброшена за ненадобностью, словно детские помочи: человечество достигнет наивысшей точки самосознания, настанет золотой век философии, и заповедь дельфийского оракула — γνῶθι σεαυτόν (познай самого себя) — будет исполнена»¹.

Единственный и последний раз мы видим здесь своеобразную попытку подняться над двойственностью эмпирического и «лучшего» сознания с точки зрения истории философии. На что способно эмпирическое сознание, если оно осознает свои возможности? Оно может помочь нам в «усовершенствовании механики», в подчинении природы, в разумном обустройстве внешних условий жизни. Однако это все средства, но не цели. Цель покоится в «часах досуга». Успешно справляясь с задачами практического жизнеобеспечения, эмпирическое сознание высвобождает возможность того бытия, до которого

само оно не может дотянуться, но оно может подготовить для него почву. Это бытие есть самопознание посредством «лучшего сознания». Успехи эмпирического сознания в практической жизни открывают возможность для жизни в истине, жизни, покоящейся в самой себе и не отвлекающейся на эмпирические интересы. «Философия останется, а история философии будет закрыта», — пишет Шопенгауэр. Это значит, что вся прежняя история философии, являющаяся одновременно историей ее пагубной вовлеченности в борьбу за существование, завершится, ибо эмпирическое сознание в одиночку справится с возложенными на него практическими проблемами, и философия снова обретет свободу от практических интересов и посвятит себя высшим истинам. Произойдет разделение сфер влияния, и обе стороны — эмпирическое и «лучшее» сознание — только выиграют от этого. Это разделение и есть задача критической философии, которая должна подбадривать и поддерживать эмпирическое сознание, но в то же время не допускать его в те сферы, где ему не место. В представлении Артура Шопенгауэра критицизм должен служить утверждению «лучшего сознания», освещая ту область, в которой позволено резвиться эмпирическому сознанию.

Эти полные радостной надежды строки появляются в дневнике Шопенгауэра в начале лета 1812 года, т. е. именно тогда, когда Наполеон готовится к войне с Россией. «Когда между людьми надолго устанавливается мир, культура переживает период расцвета», — этот оптимизм рождается не из событий, что разворачиваются на глазах у Шопенгауэра, а из внутреннего воодушевления. Эйфория от предстоящего разрешения «благословенным плодом» на какое-то время озаряет и будущее человеческой истории. Это зарево надежды было лишь отблеском света, вспыхнувшего в душе Артура.

Но когда «история» показывает свое истинное свирепое лицо, и даже благоразумные граждане вдруг обнаруживают в себе склонность к насилию, Артур снова возвращается в свой внутренний мир, между тем как эмпирическое сознание внешнего мира погружается в воинствующее безумие. В то время как берлинцы готовятся отразить удар Наполеона, Артур бежит через Дрезден в Веймар. Погостив какое-то время у матери, в июне 1813 года он переезжает в Рудольштадт — тихий идиллический городок неподалеку. Он поселяется

в гостинице, где в строжайшем уединении работает над своей диссертацией вплоть до ноября 1813 года. Артур опьянен радостью творчества, но порой его начинают терзать сомнения: кто поступает правильно — он, удалившийся от мирских волнений, или те, кто остался на арене исторической борьбы? Оглядываясь на эти дни в Рудольштадте, он вспоминал: «В те дни я был очень подавлен и страдал главным образом от того, что жизнь моя, как мне казалось, совпала с эпохой, требовавшей совсем иных талантов, чем те, к которым я был предрасположен»². Но это лишь временные приступы отчаяния. Дальше Шопенгауэр пишет: «...в моем рудольштадтском уединении... я был пленен невыразимым очарованием тех мест. Будучи по своей природе совершенно чужд военному делу, я был счастлив оказаться в долине, со всех сторон окруженной лесистыми горами, где за все это военное лето нигде, куда бы я ни посмотрел, я не видел солдат и не слышал барабанов, где я в глубоком уединении, ничем и никем не отвлекаемый, непрерывно занимался столь далекими от происходящего в жизни проблемами и изысканиями»³.

Проблемы, над которыми ломал голову Шопенгауэр, были далеки не только от политических страстей. Его попытка заложить основы новой теории познания была далека и от магистрального направления философии того времени. Своих современников, полагавших, что философия «преодолела» Канта, Шопенгауэр — пока еще скромно и неуверенно — призывает вернуться «назад к Канту».

К тому времени Фихте, Шеллинг и Гегель постепенно сломили все барьеры, которыми Кант ограничил метафизическое применение разума. Их усилиями снова были созданы системы, включавшие в себя бога, мир и человеческое «Я», но не предполагавшие саморефлексии относительно границ возможного познания. Они снова передали полномочия на познание целого субъективному духу.

Гегель отвергает выводы Канта об ограниченных возможностях познания, считая их столь же нелепыми, как попытки научиться плавать, не входя в воду. Артур Шопенгауэр не дает себя сбить с толку подобными сравнениями. Впрочем, он не ограничивается и готовыми выводами Канта: он *упрощает* и одновременно *заостряет* эти выводы. От всего сложного механизма кантовской теории познания он оставляет лишь один принцип: закон о достаточном основании. Вся

деятельность нашего сознания (восприятие и познание) осуществляется при помощи механизма, который можно описать так: «Ничто не существует без основания того, почему оно есть».

Предпринятое Шопенгауэром упрощение вносит дополнительную ясность: закон достаточного основания отражает тот факт, что относительно всего, что может попасть в сферу наших представлений, мы обязательно задаемся вопросом о причинах или взаимосвязях. Оставаясь последователем Канта, Шопенгауэр полагает, что к этому нас вынуждает не внешний мир, а наша способность восприятия и познания.

В соответствии с различными «предметами» (объектами познания), с которыми нам приходится иметь дело, Шопенгауэр выделяет четыре способа «вопрошания» о причинах или четыре способа установления взаимосвязи. Отсюда и труднопроизносимое название диссертационной работы — «О четвероюм корне закона достаточного основания».

Вот эти четыре формы закона достаточного основания:

Относительно всего, что происходит в телесном мире, мы задаем вопрос о причине, почему это происходит. Таким образом, мы спрашиваем об *основании становления*. Это вопрос о каузальности в узком смысле слова.

Относительно суждений (знаний, понятий) мы задаем вопрос о том, на чем основано то или иное суждение. Таким образом, в данном случае мы спрашиваем не о том, почему нечто таково, каково оно есть, а о том, почему мы утверждаем, что оно таково. Это означает, что мы спрашиваем об *основании познания*.

Третья форма закона о достаточном основании касается сферы чистой геометрии и арифметики. Здесь недействительно ни основание становления, ни основание познания. Почему за цифрой «1» следует цифра «2» или почему в каждом треугольнике, сторона которого является радиусом круга, а одна из вершин лежит на окружности этого круга, один угол будет прямым, можно продемонстрировать в эмпирическом пространстве (геометрия) или в непосредственно переживаемом времени (счет, арифметика). В данном случае речь идет о не подвергаемой сомнению очевидности. Шопенгауэр называет это «законом достаточного основания бытия».

Четвертая форма этого закона касается человеческих действий. Что бы ни делал человек, мы всегда задаемся вопросом о мотивах его действий, о том, почему он это сделал. Во втором, расширенном издании диссертации Шопенгауэр использует исключительно точное выражение, говоря о «каузальности изнутри» (*die Kausalität von innen*).

Все эти четыре формы вопроса об обосновании объединяет тот факт, что мы просто не в состоянии представить себе нечто «отдельное, единичное». Как только что-то попадает в поле нашего представления (и, соответственно, существует в нем), оно уже изначально вплетено в сеть оснований. Если Лейбниц говорит, что «природа не делает скачков», то Шопенгауэр утверждает, что наше представление не позволяет ничему в природе совершать «скачки». Это утверждение может быть неверно истолковано в том смысле, что «закон о достаточном основании» применяется исключительно рефлексивным разумом, т. е. сознанием. Именно так понимал принцип каузальности Кант. Однако Шопенгауэр идет еще дальше и говорит о том, что и досознательное, чисто психологическое чувственное восприятие происходит в соответствии с основным законом каузальности: «Изменения в органах зрения, слуха или других органах чувств заставляют нас предположить наличие некоего источника, и этот источник в качестве субстрата данного воздействия помещается в пространстве туда, откуда исходит его воздействие... Таким образом, категория каузальности является точкой перехода и, следовательно, *условием всякого опыта*... Лишь благодаря категории каузальности мы познаем объекты как *действительные*, т. е. *воздействующие* на нас. То, что мы не осознаем само это предположение, не представляет сложности»⁴. Сам процесс зрения заключается в возбуждении нервов сетчатки. Мы видим, осязаем и слышим предметы и тела в пространстве за счет того, что интерпретируем данные органы чувств как воздействие на собственное тело и инстинктивно ищем источник этого воздействия, который затем проецируем в пространство. Эти элементарные действия по представлению реальности, по мысли Шопенгауэра, осуществляет разум. Только благодаря усилию разума весь видимый, воспринимаемый органами чувств мир попадает в наше представление. В этом смысле животные тоже «разумны», коль скоро они воспринимают внешний мир вокруг себя.

Впоследствии Шопенгауэр назовет этот процесс «интеллектуальным созерцанием», что по сути означает, что непосредственное созерцание внешнего мира изначально проникнуто законами разума. Без разума мы могли бы испытывать состояния телесного возбуждения, но не знали бы о существовании телесного мира, ибо только разум воспринимает возбуждение органов чувств как результат *воздействия* некоей причины извне. Для того, чтобы в нашем представлении существовала некая *действительность* вне нас, мы должны видеть в состоянии собственного тела результат внешнего *воздействия*.

Эта концепция бессознательно работающего разума имеет далеко идущие последствия. Если разум столь тесно связан с чувственным созерцанием, если он пронизывает любой акт восприятия вне зависимости от того, осознает ли этот факт воспринимающий субъект, это в корне меняет традиционную иерархию процесса познания. Шопенгауэр утверждает, что в основе этой иерархии, т. е. на уровне чувственного восприятия не просто формируется «материал», который затем передается на уровень логического разума и там обретает форму. Именно здесь, в процессе проникнутого разумом эмпирического созерцания, а не на уровне понятий в нашем представлении формируется многоликий образный мир. «Существенная разница между методом Канта и моим заключается в том, что Кант идет от опосредованного, рефлексивного познания, я же — от непосредственного, интуитивного... Кант перескакивает через весь этот окружающий нас наглядный, столь разнообразный и полный значения мир и держится за формы абстрактного мышления»⁵.

Соединение разума с чувственным восприятием в концепции Шопенгауэра, казалось бы, усиливает роль разума в познании, но в то же время — и в этом как раз заключается полемическая острота данного тезиса — его значение релятивируется, что явно противоречит философскому мировоззрению эпохи.

Задача разума, согласно Шопенгауэру, сводится к тому, чтобы объединять образные представления в понятия («представления о представлениях»), сохранять их и комбинировать друг с другом, используя понятия как удобные сокращения. Понятия разума складываются из букв, которые дает ему интеллектуальное созерцание. Без

этой основы разум оставался бы пустым, поскольку сам не в состоянии что-либо породить.

Что и говорить, подобное утверждение должно было быть воспринято как настоящая провокация в эпоху, когда с разумом связывали все надежды. В разуме раскрывается сила природы (Шеллинг), сила истории (Гегель), нравственность (Фихте) и сила веры (Якоби). Однако это сочинение Шопенгауэра не вызвало бурю протеста. Оно осталось практически незамеченным. После его публикации появилось всего три снисходительные рецензии. Чуть более сотни экземпляров было продано, оставшийся тираж был списан в макулатуру и уничтожен.

В своей первоначальной версии первое сочинение Шопенгауэра и не могло привлечь к себе внимания, поскольку выводы из изложенной аргументации были пока еще недостаточно уверенными, недостаточно решительными, и читателю было сложно понять, к чему, собственно, клонит автор и прелюдией какой великой идеи служит данная работа.

Сегодня диссертацию Шопенгауэра обычно читают во втором, существенно расширенном издании 1847 года. В нем все основные линии аргументации уже четко обозначены и подведены к главному произведению. Здесь Шопенгауэр открыто бросает вызов философской традиции и не сдерживает себя в нападках на философское мировоззрение эпохи.

В первоначальном варианте диссертации, написанном осенью 1813 года, Шопенгауэр пока не открывает все карты, а с другой стороны, ему и самому на тот момент еще не совсем ясно, к чему все это приведет. Если говорить о намеренной сдержанности, то он, например, не распространяется о том, какие серьезные последствия имеет его критика обыкновения путать «основание познания» с «основанием становления» (т. е. с каузальностью). Пытаясь ответить на вопрос об основании познания, мы ищем некое «воззрение», на которое опирается то или иное познание, или же проверяем это познание на отсутствие в нем логических противоречий. Если выводы логически следуют из правильно сформулированных предпосылок, то они имеют свое «основание». Таким образом, вопрос об основании познания считается решенным тогда, когда можно указать на то или иное основание кон-

кретного вывода. Иначе обстоят дела при выяснении оснований становления. Здесь работает принцип каузальности, а он по своей сути не имеет пределов: каждая найденная причина может, в свою очередь, рассматриваться как результат другой причины, и так до бесконечности. Если речь идет о видимых объектах, то разум в поисках их основания не может прийти к некоей конечной причине. Как пишет Шопенгауэр во втором издании своей диссертации, «закон каузальности не отличается услужливостью, его нельзя, словно фиакр, отослать обратно, приехав в нужное место. Он, скорее, напоминает своенравный веник, оживший в Гётевской балладе “Ученик чародея”, который, будучи приведенным в действие, уже не может остановиться»⁶.

В древнем вопросе о том, существует ли некое первоначало всех вещей, некая первопричина мира, смешаны два класса «оснований». Казалось бы, вопрос ставится как вопрос о причине вещей, т. е. о первопричине становления, но тут же происходит смена уровней, и в центре нашего внимания оказываются объекты, существующие не в реальности, а в нашем представлении. На этом уровне появляется понятие «безусловного», и отсюда с логической необходимостью можно сделать вывод о том, что «безусловное» или «абсолютное» не может обуславливать само себя или, другими словами, быть причиной своего появления (иначе бы это противоречило самому понятию безусловного). Следовательно, безусловное и есть то, что все обуславливает, само не будучи обусловленным. Безусловное и есть не имеющая причины первопричина всего. Теперь достаточно назвать эту первопричину богом, и его существование можно считать доказанным. Но что на самом деле доказывают сторонники подобной аргументации? Их доводы свидетельствуют не о том, что существует некое первоначало или первопричина мира становления, а лишь о том, что из одной мысленной конструкции — понятия безусловного — можно логическим путем вывести другую мысленную конструкцию — понятие первопричины. Таким образом, доказан лишь тот факт, что понятие первопричины имеет свое основание познания в понятии безусловного или абсолютного.

И тут рассуждение снова переходит на другой уровень, а именно возвращается в эмпирический мир становления, но переносит туда выводы предыдущей, чисто логической аргументации, что в итоге позволяет прийти к заключению о существовании абсолютного начала, первопричины мира, бога, абсолютного духа и так далее.

В первом издании диссертации мы находим лишь осторожные намеки на критику подобной аргументации, однако уже через тридцать лет, во втором издании она разворачивается во всей своей полемической остроте. Зрелый Шопенгауэр называет такой логический ход «*tour de passe-passe*»^{*} и берет на себя смелость утверждать, что вся философия абсолютного, изложенная прежде всего в сочинениях Шеллинга и Гегеля, представляет собой модернизированный вариант этого фокуса.

Осенью 1813 года, в период написания диссертации, Артур Шопенгауэр, очевидно, еще не готов вступить в спор с корифеями немецкой науки. Посылая диссертацию декану философского факультета в Йене, профессору Айхштедту, Шопенгауэр пишет смиренное сопроводительное письмо: «Я прошу Вас также не умалчивать, если что-то в моей работе покажется Вам чересчур язвительным»⁷. В этом письме нет ничего от надменной самоуверенности, характерной для более позднего периода: «Но слабость человеческая слишком велика, чтобы быть полностью уверенным даже в том, что мы видим собственными глазами, если увиденное не подтверждено согласием других; тем меньше мы можем полагаться на наши собственные суждения в делах философии»⁸.

Впрочем, частные записи того же периода не отличаются ни скромностью, ни смирением. В своих черновиках Шопенгауэр ведет тяжбу со всей философской традицией, но в первую очередь со своими современниками, и здесь ему совершенно чуждо сомнение в собственной правоте. Видимо, не неуверенность, а сознательная осторожность заставляют его быть сдержанным в диссертационном сочинении. Осторожность он соблюдает и в формулировке еще одного, не менее острого аспекта своей первой философской работы, а именно в вопросе о переоценке разума. Рассматривая концепции разума в современных ему философских учениях, Шопенгауэр демонстрирует явную тенденцию к демистификации: разум есть способность к формированию понятий из материала, полученного путем интеллектуального созерцания. Разум остается привязанным к опыту. Он не является способностью к «высшему» прозрению или органом познания трансцендентных истин. В первоначальном варианте дис-

* Фокус (*φρ.*).

сертации Шопенгауэр пишет об этом очень осторожно: «Я знаю, что такое объяснение разума и понятий сильно отличается от всех предыдущих». Именно это «отличие» Шопенгауэр будет подчеркивать и обосновывать в яростной полемике со своими противниками во втором издании тридцать лет спустя: «Профессора философии нашли удобным отнять у той силы мышления и соображения, которая отличает человека от животного... принадлежавшее ей до сих пор имя и назвать ее уже не *разумом*, а... *рассудком*... Им, видите ли, понадобилось название и место *разума* для изобретенной и придуманной, вернее и откровеннее для всецело вымышленной способности... для способности непосредственных, метафизических, т. е. выходящих за всякую возможность опыта, познаний, постигающих мир вещей в себе и их отношения. Эта способность прежде всего — “богосознание”, т. е. она постигает Господа Бога непосредственно и *a priori* конструирует тот способ, которым Он создал мир; или, если бы это показалось слишком тривиально, она постигает, как Он в силу более или менее необходимого жизненного процесса из Себя извлек и до известной степени родил мир или, что самое удобное, хотя и весьма комичное... просто “отпустил” его, чтобы он сам уже стал на ноги и отправился, куда ему угодно. Для этого, правда, хватило наглости лишь у такого дерзкого изобретателя нелепостей, как Гегель. И вот такие-то шутовства в течение пятидесяти лет, под именем познаний разума, широко распространяются, наполняют сотни книг, именующих себя философскими... *Разум*, которому ложно и дерзко приписывают такую мудрость, провозглашается “способностью сверхчувственного, идей”, короче говоря, заложенной в нас, непосредственно рассчитанной на *Метафизику*, оракулоподобной способностью. Но что касается самого способа осуществления перцепции всего этого великолепия и сверхчувственных восприятий, на этот вопрос в течение пятидесяти лет среди адептов царят самые различные взгляды. По мнению наиболее смелых, эта способность обладает непосредственно присущим разуму воззрением Абсолютного, или, *ad libitum**, Бесконечного и его эволюции к конечному. По мнению других, несколько более скромных, она не столько зрит, сколько слушает, ибо она не прямо созерцает, а только разумно *внемлет* тому, что происходит

* По желанию, по собственному усмотрению (лат.).

в таких заоблачно-кукушечьих гнездах... и услышанное добросовестно пересказывает так называемому рассудку, который на этом основании и пишет философские компендии»⁹.

Все избалованные Шопенгауэром варианты «философии разума» (философия Фихте, Шеллинга, Гегеля, Якоби) достигли наивысшего расцвета еще до того, как Артур начал писать свою диссертацию. Однако в первой редакции мы не только не находим подробной критики философии разума, но и совершенно неожиданно обнаруживаем мягкий упрек в адрес Канта, которого Шопенгауэр очень высоко ценил. Теперь же он порицает Канта за то, что тот в своей практической философии нравственного разума признает существование своеобразной связи этого разума с сверхчувственным-трансцендентальным. Шопенгауэр пишет: «Что касается... разума, то, по моему суждению, сам по себе разум не является источником добродетели или святости (как хочет нас в этом убедить... учение Канта); будучи способностью к формированию понятий и действиям сообразно этим понятиям, разум есть лишь необходимое условие добродетели. Однако и он всего лишь инструмент, ибо именно он является также условием совершенного злодейства»¹⁰.

Почему же осенью 1813 года Шопенгауэр так осторожничает? Каковы причины его сдержанности?

Возможны три объяснения.

Во-первых, философское мировоззрение современной ему эпохи к тому времени еще не успело ему сильно досадить. Ему еще предстоит узнать, что такое полная безвестность. Пока же его философская критика не усугубляется его личной обидой.

Во-вторых, несмотря на то что полученное от отца наследство открыло перед ним возможность жить *не за счет, а ради* философии, Шопенгауэр нацелен на академическую карьеру — уже хотя бы потому, что он не готов без особых причин отказываться от признания своего философского пути, в правильности которого он абсолютно уверен. Он не желает приспособливаться, но пока не готов бросить вызов всему философскому цеху. Точнее говоря (и это третья причина), он еще не готов перейти в лобовую атаку.

Да, в начале 1813 года Шопенгауэр полон воодушевления: «Под моими руками или, правильнее, в моей душе вырастает некое творение, некая философия, которая должна этику и метафизику соединить

в *одно*»¹¹. Но на самом деле, как видно из его черновиков и дневниковых записей, на момент написания диссертации решающий прорыв еще *не произошел*, хотя Шопенгауэра переполняет его предчувствие.

Этот прорыв произойдет тогда, когда Шопенгауэру откроется тайна воли. Пережитая на собственном опыте, прочувствованная изнутри воля откроет ему сердце мира, покажет мир таким, какой он есть, по ту сторону объективирующего представления. Пока же Шопенгауэр только нащупывает это направление. Он знает, что из философствования, которое по сути есть не что иное, как «простое применение закона основания»¹², есть выход. В этом его убеждают прозрения его «лучшего сознания», которые он пока не может изложить на дискурсивном языке. Короткое замыкание между платоновской идеей, кантовской «вещью в себе» и познанной изнутри «волей» еще не произошло. Долгожданная искра загорится лишь в 1815 году, через два года после написания диссертации. Тогда в черновике появится лаконичная фраза: «Воля — это кантовская вещь в себе, а платоновская идея — это полностью адекватное и исчерпывающее познание вещи в себе»¹³.

В диссертации Шопенгауэр пока еще перемещается в пространстве трансцендентального исследования, которое открыл для философии Кант и которое направлено на изучение возможности опыта. И здесь он старается очертить те границы, которые, как ему подсказывает интуиция, отделяют его от того, что ему действительно важно. Он хочет показать, почему это так. Он не надеется найти здесь свою «истину», но он хочет понять, почему он ее здесь не найдет. Это не движение вслепую, а скорее, операция по обеспечению безопасности собственных границ, укрепление тыла перед началом рискованной экспедиции. Такая задача влияет и на стиль изложения: Шопенгауэр спокойно демонстрирует, классифицирует, упорядочивает свои тезисы. Ни одно предложение диссертации не выдает того возбуждения, которое чувствуется в черновых записях этого периода, где Шопенгауэр вплотную подходит к заповедной зоне своего «лучшего сознания». Когда он с педантичной тщательностью извлекает четвертый корень закона достаточного основания, в конечном итоге ему важно закрепить в их эмпирическом могуществе те структуры, которые исчезнут, словно мираж, когда ослепительная молния «лучшего сознания» вдруг разобьет все, что прежде имело значение: простран-

ство, время, каузальность. Закон об основании исчезнет, и окажется, что истинное основание — это бездонная пропасть.

С открытием метафизики воли Шопенгауэр обретает язык для выражения этого прозрения. Новый язык придает ему ту самую гордую уверенность, с которой он решительно противопоставляет себя всей философской традиции и современным тенденциям в философии. Работая над диссертацией, он уже чувствует, что идет верным путем, но пока не знает наверняка, куда этот путь его приведет. Пока он знает только одно: пробуждение неизбежно. Уверенность в этом — впрочем, пока еще очень осторожно — он выражает уже в диссертации. Так, в предпоследнем параграфе он сообщает о своем намерении написать «более крупное сочинение», «чье содержание относится к содержанию данной работы, как пробуждение относится ко сну»¹⁴. В этом обещании слышится древний философский топос: жизнь — это сон, иллюзия, а эмпирическое сознание вовсе не является достаточным условием сознательного бытия.

Если смотреть под этим углом зрения, то строгое, сухое препарирование нашей способности к познанию и представлению в диссертации Шопенгауэра предстает в ином свете: оно показывает, как мы воспринимаем мир в качестве «объекта». Как только мы «представляем» себе мир, мы неизбежно окутываем его сетью причин. Но остается недоказуемое ощущение того, что под этими бесконечными «почему» скрывается то самое «что», смутное подозрение, что объективное познание (даже если «объектом» станем мы сами) лишь удостоверяет некий разрыв, раскол, что закон об основании, как в свое время заметил Хайдеггер, ведет к основаниям, но не к основе. В этом подозрении берет свое начало традиционное философское различие сущности и видимости. Это различие известно и мировым религиям: именно на нем строится любая мифология спасения.

Всякое размышление о способе познания того, что открывается нашему восприятию, оставляет после себя чувство беспокойства, которое направлено на *Нечто совершенно иное* и сопряжено с желанием установить совершенно иную связь с тем, что является для нас объектом познания. Именно предельно четкое осознание того, как функционирует наша способность представления, усиливает уверенность в том, что существующее в представлении, т. е. объективированное бытие на

самом деле лишь отражает структуры нашего сознания, не открывая своей сути. Шопенгауэр называет это сном, от которого он хочет пробудиться. В своих черновиках, а позднее в своем главном произведении он сравнивает эту ситуацию с вовлеченностью в мнимые знакомства: «Это походило бы... на то, как если бы я находился в обществе незнакомых мне лиц и каждое из них представляло мне другое как своего друга и приятеля, но я, выражая при каждом новом знакомстве свою радость, всегда мучился бы вопросом: но как же, черт возьми, я вообще попал в это общество?»¹⁵. Незнакомое становится знакомым, если его представляют в контексте взаимных отношений. Один представляет другого. В своей диссертации Шопенгауэр по сути анализирует ритуал представления. Через несколько недель после завершения работы он делает следующую запись в своем дневнике: «Преследуя закон основания (который, подобно кобальду, дразнит их, принимая свои четыре облика, и водит за нос), они (люди — *P. C.*) надеются достигнуть в науке удовлетворения, а в жизни счастья и бодро идут вперёд; но они при этом подобны человеку, который бежит по равнине навстречу горизонту в надежде коснуться, наконец, облаков; и по существу они достигают столь же малых результатов, как и тот, кто вращает шар во все стороны и думает, что ощущает при этом его центр; они подобны даже белке в колесе... Если этот взгляд на жизнь всюду подобен горизонтально направляющейся линии, то второй взгляд мы сравним с отвесной линией, которая может пересечь первую в любой точке и покинуть ее»¹⁶. Перевести взгляд с горизонтальной линии на вертикальную — значит, пробудиться от нескончаемого, идущего по кругу сна. Вертикаль приводит нас не в потусторонние сферы старой метафизики, а в центр «здесь и сейчас». Запись 1814 года заканчивается утверждением, которое в главном произведении Шопенгауэра звучит уже в полную силу: «Искали *почему*, вместо того чтобы созерцать *что*; стремились вдале, вместо того чтобы схватывать всюду близкое; шли *вовне* по всем направлениям, вместо того чтобы идти *внутри* себя, где можно решить всякую загадку»¹⁷.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Возвращение в Веймар. — Ссора с матерью. — Адель между двух огней. — Тайный роман Адель

Для написания диссертации Артуру Шопенгауэру было достаточно трех месяцев уединения в Рудольштадте. Здесь он пробыл с середины июня до середины сентября 1813 года, и при этом у него находилось время и для продолжительных прогулок. Он натирает себе ноги до мозолей и отдает свои башмаки сапожнику, чтобы тот придал им более удобную форму. Тем временем Артур сидит у окна и смотрит на залитый солнцем ландшафт. Беспокойная эпоха обходит стороной место, где под пером Шопенгауэра рождается «Четвероякий корень». Однако когда приходит время выпустить работу в свет, Артур вынужден снова погрузиться в историческую реальность. Он наводит справки и узнает, что главным местом военных действий теперь стала Саксония. Дорога из Рудольштадта в Берлин перекрыта. Частным лицам проезд по ней разрешен, но есть большие сомнения, что рукопись будет благополучно доставлена в Берлин. Шопенгауэр решает защищать диссертацию в соседней Йене. Прежде чем отправить рукопись, он посылает декану философского факультета в Йене 10 фридрихсдоров — сумму, которую полагалось уплатить за право защищать диссертацию. Два дня спустя, 24-го сентября, он отправляет по почте саму диссертацию и сопроводительное письмо с краткой биографией, обоснованием темы работы и скромной и вежливой просьбой о критике и рекомендациях, если таковые возникнут по прочтении работы. Нельзя было обойти молчанием и то обстоятельство, что в эпоху невероятного патриотического подъема Шопенгауэр идет войной не против Наполеона, а всего лишь против ложных трактовок положения о достаточном основании: «Когда в начале этого лета шум войны достиг Берлина, где я изучал философию, и город покинули музы... я ушел вслед за ними, ибо я присягал на верность только им»¹.

К Артуру — сыну знаменитой подруги Гёте Иоганны Шопенгауэр — в Йене отнеслись с особым уважением. Сразу после получения рукописи декан философского факультета, профессор классической филологии и риторики Генрих Карл Эйхштедт разослал циркулярное письмо своим коллегам, и те уже через несколько дней, 2-го октября, вероятно, даже не читая работы, «in absentia»* признали ее достаточным основанием для присуждения Шопенгауэру докторской степени с отметкой «*Magna cum laude*»**. 5-го октября Шопенгауэр получает диплом доктора философии и сразу же приступает к подготовке своего произведения к печати.

Он издает его на собственные деньги (69 рейхсталеров) в Приворной книгопечатне в Рудольштадте. Но сначала он должен развеять сомнения владельца типографии Фридриха Бертуха в политической благонадежности своего сочинения. Как он пишет в письме к издателю, тема диссертации «не имеет прямого отношения к религии и никоим образом не связана с государством или политикой»².

Первые экземпляры своей книги, общий тираж которой составил пятьсот экземпляров, он получает уже в конце октября. Один экземпляр Артур посылает Гёте, еще один — книготорговцу Фроманну в Йене — в период написания работы он предоставлял Шопенгауэру необходимую литературу. Два экземпляра отправляются в Берлин — антикникам Фридриху Августу Вольфу и Фридриху Шлейермахеру. Также по экземпляру получают кантианец Карл Леопольд Рейнхольд в Йене и Готтлоб Эрнст Шульце, у которого Шопенгауэр учился в Гёттингене. Кроме того, Артур отдает дань уважения другу своего покойного отца, господину Кабруну из Данцига, в торговом доме которого Артур начинал свое обучение коммерции: свежеиспеченный доктор философии делает примирительный жест в сторону того мира, из которого ему удалось вовремя сбежать.

Пока Артур в Рудольштадте ждет выхода в свет первых экземпляров своей книги, в войне происходит решающий перелом. 18 октября 1813 под Лейпцигом армия Наполеона встречается с объединенными войсками Пруссии, России и Австрии. Коалиция одерживает победу

* Заочно (лат.).

** С большим почетом (лат.).

при ужасающих потерях с обеих сторон: на поле боя остается свыше ста тысяч мертвых и тяжело раненых солдат*. За несколько месяцев до этого Артур, комментируя свои планы по разработке собственного философского учения, пишет о том, что он намерен «обличать всех, кто полностью поглощен какой-либо страстью», в том числе и тех, «кто ставит свою жизнь в зависимость от мнения других или прочей подобной ерунды и теряет ее на дуэли или сознательно подвергая себя опасности». Патриотическое ликование в связи с поражением Наполеона совсем не трогает Артура. Его больше волнует вопрос, возродится ли в обозримом будущем «философская публика»³ (письмо Бёттигеру от 6 декабря 1813 года).

Разбитые и разрозненные отряды наполеоновской армии отходят на север и на запад. В тихой долине Рудольштадта появляются казаки и австрийцы. Приходит время искать другое пристанище. Артур еще не решил, где он будет жить в ближайшие годы. Он хочет посмотреть, как будут развиваться события, и пока выбирает временное место проживания. 5-го ноября 1813 года он покидает Рудольштадт и возвращается в Веймар. Перед отъездом Артур успеваеt вырезать на оконной раме своего гостиничного номера в Рудольштадте цитату из Горация: «И восхваляется дом, в далекое поле глядящий»**. Сорок лет спустя почитатели Шопенгауэра совершат паломничество в Рудольштадт, чтобы своими глазами увидеть эту надпись — «священную реликвию», как с иронией заметит к тому времени уже ставший знаменитым философ.

В Веймар Артур приезжает со смешанными чувствами. Ему «не нравились известные обстоятельства»⁴, которые он застал в доме своей матери после бегства из Берлина в мае 1813 года и которые вынудили его тотчас же продолжить свой путь в направлении Рудольштадта. Ему было крайне неприятно присутствие нового друга семьи.

В начале 1813 года несколько комнат над квартирой Иоганны Шопенгауэр на первом этаже занял тайный архивариус Фридрих

* Потери в Лейпцигской битве составили: у наполеоновских войск около 60 тыс. человек, в войсках союзников — около 54 тыс. человек // Отечественная война 1812 года и освободительный поход русской армии 1813–1814 годов: Энциклопедия. — Т. 2. — М.: РОССПЭН, 2012. — С. 332.

** Гораций, «Послание X, к Аристию Фуску». Перевод А. А. Фета.

Конрад Людвиг Мюллер фон Герстенбергк. Он столуется у Иоганны, сопровождает ее к знакомым, часто присутствует на ее вечерних приемах. Иоганна познакомилась с Герстенбергком, который младше ее на двенадцать лет, три года назад в Роннебурге; оттуда они вместе совершили поездку в Дрезден. Этого было достаточно, чтобы появились слухи о том, что Иоганна снова собирается замуж. Гёте просит свою супругу держать его в курсе событий, и в 1810 году Кристиана пишет ему в Карлсбад: «Сейчас госпожа Шопенгауэр вместе с Мюллерами (фон Герстенбергк — Р. С.) в Дрездене; его брат был у нас... и из его рассказов я, право же, поняла лишь то, что она действительно собирается за него замуж. Она уже останавливалась в его доме в Роннебурге, и его первая возлюбленная так близко приняла это к сердцу, что сошла с ума»⁵.

Гёте, который не любил оставаться в стороне от подобных историй, вероятно, поспособствовал тому, что синдик города Роннебурга был переведен в Веймар в качестве правительственного советника. Во всяком случае, прошение о переводе Герстенбергк подавал на имя Гёте.

Герстенбергк нацелен на государственную карьеру, и чтобы иметь вес в благородном Веймарском обществе, он добавляет к своему собственному имени (Мюллер) дворянскую фамилию своего дяди (фон Герстенбергк). В свободное от службы время он пишет стихи и рассказы и охотно участвует в разговорах об искусстве, где проявляется его тонкая натура. Этот тридцатитрехлетний молодой человек кажется еще совсем юным; очарование его нежной меланхолии находит отклик в сердцах многих женщин, однако некоторые считают его пройдохой и «волокитой». Особое недовольство вызывает он у мужей. Так, актер Пий-Александр Вольф с горечью признается: «Я... закрыл глаза на то, что он ухаживает за моей женой, и... имея мягкий характер, терплю и то, что он регулярно пишет ей самые нежные письма»⁶.

Безусловно, Герстенбергк не входил в круг наиболее желанных гостей в Веймарском обществе, тем не менее Иоганна появлялась вместе с ним даже на приемах у Гёте. Она не была влюблена в этого человека, который по возрасту был к ней не ближе, чем к ее сыну, но очень ценила его преданность. Конечно, ей льстило восхищенное

внимание со стороны мужчины, чье обаяние находило отклик в сердцах более молодых женщин. После смерти историка-античника Фернова, за которым Иоганна преданно ухаживала до самой его смерти в 1809 году, она искала новой духовной дружбы, более близкой, чем обычные светские связи, но не ограничивающей ее независимость. Выходить второй раз замуж она не собиралась: к чему отказываться от свободы, которой она так наслаждалась? За прошедшие годы она уже отклонила несколько «удачных партий»: к ней сватался владелец торгового дома во Франкфурте и камергер Луи фон Шардт, брат госпожи фон Штейн. В 1807 году Иоганна писала сыну: «Хотя поклонников предостаточно, у тебя нет повода для беспокойства».

В Герстенбергке она находит близкого друга, о котором давно мечтала, и она вполне уверена в себе, чтобы не обращать внимания на несмолкающие слухи. Она не боится кажущейся двусмысленности: после первых успехов в Веймарском обществе ее авторитет не только упрочился, но и возрос.

Причина этого заключалась в литературной деятельности Иоганны. Ее письма с подробными описаниями военных событий 1806–1807 года передавались из рук в руки в кругу родственников и знакомых и уже воспринимались как литературные произведения. Даже скупой на комплименты Артур с похвалой отозвался о первом писательском опыте матери. После смерти Фернова Иоганна написала биографию этого человека, которым всегда восхищалась. Ею двигали отнюдь не литературные амбиции: на деньги, вырученные от продажи книги, она хотела уплатить долги Фернова издателю Котте. Книга вызвала определенный интерес у читающей публики и была восторженно встречена тесным Веймарским кружком. Первый успех вдохновил Иоганну на продолжение писательской деятельности. Те, кто бывал на ее вечерних чаепитиях, где Иоганна развлекала гостей подробными рассказами о своих путешествиях, считали ее талантливой рассказчицей. Все подталкивало ее к тому, что изложить увиденное и пережитое в литературной форме. В 1813–1814 году вышли в свет ее «Воспоминания об одном путешествии в 1803, 1804 и 1805 годах». Теперь ее называют второй мадам де Сталь — весьма лестное сравнение. В 1817 году она издает «Путешествие по южной Франции», а в 1818 году дебютирует в беллетристике. Сборник ее расска-

зов выходит в дорогом издании: нежные чувства, тончайшая бумага. Книга хорошо продается, и Иоганна понимает, что нашла свое призвание. Она пишет роман за романом. В конце 1820-х годов Брокгауз издаст двадцатитомное собрание ее сочинений. На целое десятилетие Иоганна Шопенгауэр станет самой знаменитой писательницей в Германии.

Но пока, на момент сближения с Герстенбергком, она предпринимает лишь первые шаги в этом направлении. Герстенбергк тоже пробует себя в литературе, хотя и в совершенно иной манере. Они читают друг другу свои произведения, подбадривают и вдохновляют друг друга, дают советы. В свой, пожалуй, самый успешный роман «Габриэла» Иоганна включает стихи Герстенбергка. Герстенбергк, в свою очередь, издает под своим именем стихотворения Адели: он входит в литературное товарищество Шопенгауэров.

Литературный талант и интеллектуальные способности Герстенбергка были весьма ограниченными, однако он не был плохим человеком, каким его выставили впоследствии. Он тоже хотел занять свое место под солнцем, а Иоганна, которая была на короткой ноге с Гёте, могла ему в этом помочь. Как выяснится позднее, Герстенбергк, со своей стороны, тоже всегда был готов прийти на помощь: когда в 1819 году Иоганна лишилась большей части своего состояния, он поддержал ее и Адель материально. Во время их длительного отсутствия он, не имея от этого никакой личной выгоды, взял на себя управление их домашним хозяйством.

Неприятная для всех ситуация возникнет уже после того, как Шопенгауэр покинет Веймар. Иоганна попытается соединить узами брака Герстенбергка и Адель, которая до сих пор так и не вышла замуж, что приведет к серьезным последствиям и откроет трагическую главу в истории жизни Адель. Когда поздней осенью 1813 года Шопенгауэр приезжает в Веймар, о подобных планах еще нет и речи. Он видит лишь дружбу между Герстенбергком и матерью, но дружба это вызывает у него горькую досаду. Почему?

Артур нетерпим к людям — не только в этой ситуации, но и вообще. Чтобы заслужить его благосклонность, человек должен обладать выдающимися качествами, т. е. отличаться либо интеллектом, либо высокой моралью, либо талантом. Если же Артур не обнаружи-

вает этих качеств в том или ином человеке, то он становится для него «фабричным товаром» — выражение, которое он неизменно использует для описания людей ничем не примечательных.

И вот в доме своей матери он встречается именно такого посредственного человека, причем тот настолько близок к матери, что по сути занимает место отца, чей образ постепенно идеализировался в воспоминаниях Артура. В этих вопросах Артур придерживается абсолютно традиционных взглядов. Он не может простить своей матери тот факт, что без отца она буквально расцвела и нашла себя в жизни. Хотя сам он смог реализовать свое философское призвание только тогда, когда не без помощи матери освободился из-под власти уже покойного отца, от матери он требует уважения к памяти усопшего и отказа от собственной жизни — подвига, который сам он, к счастью для себя, не пожелал совершить. Место отца после его ухода из жизни должно оставаться пустым, а если кто-то и имеет право его занять, так это он, сын Иоганны. Мать очень хорошо понимала сына. Поэтому она всегда старалась развеять его опасения относительно повторного замужества. Однако в то же время она не была готова отказаться от собственной жизни ради Артура. Она слишком ценила ее и при этом была твердо убеждена, что ее самостоятельность только на пользу ее сыну, поскольку и он в этом случае пользуется большей свободой. На самом деле сын не был настолько самостоятельным, насколько можно было бы судить по его резким заявлениям на этот счет. Мать позволила ему идти своим путем, но ему не хватило духа позволить ей жить своей жизнью. Он то и дело вмешивался в ее дела. Уже через несколько дней после его приезда в Веймар между ними произошла ссора. В своем дневнике Артур призывает самого себя проявлять больше терпения, однако эти призывы не имеют успеха.

Он пишет: «Заметь себе, милая душа, раз и навсегда и будь умнее: люди субъективны, — не объективны, а совершенно субъективны... исследуй твою любовь, твою дружбу; посмотри, не представляют ли твои объективные суждения большей частью замаскированных субъективных; всмотрись, признаешь ли ты надлежащим образом достоинства человека, который тебя не любит, и т. д., а затем будь терпима, в этом заключается проклятый твой долг»⁷.

Но Артур не может быть терпимым. Он пытается показать матери, кто в доме хозяин. На совместных обедах он демонстративно игнорирует Герстенбергга или же вступает с ним в спор. Когда разговор заходит о недавних политических событиях, Герстенбергг, придерживаясь мнения большинства, прославляет героизм и мужество патриотов, говорит об освобождении Германии и о том, что уже давно пора было нанести Наполеону решающий удар. Артур видит в последних событиях лишь более масштабную форму обычной драки, из тех, какие порой случаются на балах. Споры за столом нередко заканчиваются скандалом: стулья летят в разные стороны, хлопают двери, а Иоганна оказывается между двух огней.

Отношения между матерью и сыном становятся все более напряженными, и хотя они живут под одной крышей, общаться предпочитают в письменной форме. В одном из писем Иоганна признается: «Особенно же меня раздражает, когда ты ругаешь тех, кто, будучи увлечен великой эпохой, в которой мы живем, берется за меч несмотря на то, что от природы им это совершенно не свойственно. Позволь другим самим решать, как им поступать, так же как это позволяют делать тебе»⁸.

В начале января 1814 года Шопенгауэр приглашает из Берлина своего университетского приятеля Йозефа Ганза. Артур оказывает некоторую финансовую помощь этому бедному еврейскому студенту, а тот, в свою очередь, охотно, хотя и не особенно талантливо поддерживает Артура в спорах. Это еще больше раздражает Иоганну — ведь Артур сам упрекал ее в том, что она окружает себя посредственными личностями лишь для того, чтобы наслаждаться их восхищением. Поэтому к своим замечаниям относительно выпадов Артура против патриотизма она добавляет: «Ганз... рад скрыть свою природную трусость за твоей спиной и бездумно повторяет за тобой все, не имея силы твоего ума»⁹.

Герстенбергг вынужден сносить обиды от Артура, а поскольку присутствие Иоганны не позволяет ему отвечать Артуру тем же, он изливает свою досаду в письмах к друзьям. Вот что он пишет офицеру егерского полка Фердинанду Хайнке, которого боготворит сестра Артура Адель: «Философус занимается своими вселенскими вопросами этажом выше. Он выписал себе из Берлина еврейчика, который называется его другом лишь потому, что ежедневно терпеливо принимает свою дозу слабительного в виде четвероякого корня. Что касается

Вас, то он надеется, что корпус Клейста взял Париж исключительно для того, чтобы тем же средством прочистить кишечник французам. Еврея зовут Ганз, и в лице этого сомнительного субъективного объекта у нас за столом появилось подлинное Не-Я»¹⁰.

Чтобы сдержать взаимное раздражение, Иоганна вводит новое правило. Отныне Герстенбергк обедает в одиночестве, а с Иоганной они видятся только тогда, когда Артура нет рядом. Впрочем, она, как и прежде, ценит общество Герстенбергка. Ограничивая свое общение с ним, она вынуждена чаще видаться со своим вечно недовольным, раздраженным, поучающим других сыном. «Мне кажется, ты слишком пренебрежительно, слишком презрительно относишься к тем, кто не похож на тебя, ты осуждаешь людей безо всякой необходимости и, на мой вкус, слишком много проповедуешь»¹¹, — пишет она сыну.

Три месяца — до середины апреля 1814 года — новое правило остается в силе, но потом Иоганне надоедает совместное проживание с сыном и вынужденное ограничение общения с Герстенбергком. Сначала она ссылается на причины материального порядка. Артур хотя и дает матери деньги за проживание и обеды, однако этих денег не хватает на содержание Артура и его товарища. С другой стороны, Иоганна не хочет повышать плату за пансион, ей было бы намного удобнее, если бы она вообще была избавлена от необходимости заботиться о постояльцах. Поэтому лучше всего, если Артур станет жить независимо от нее. Во всяком случае, у нее есть «веские причины», почему бы ей снова хотелось жить одной. Артур должен ее понять, ибо он сам не раз говорил о том, что для них обоих лучше жить раздельно. Отчего бы не последовать своим уже озвученным убеждениям? Но, как это часто бывало и прежде, в реальной жизни Артур не в состоянии достичь высот своих умственных воззрений. Он чувствует себя оскорбленным, ему кажется, что его выгоняют из дома. Он напоминает матери, что именно она во время его пребывания в Веймаре «со слезами на глазах» просила его остановиться в ее квартире. Это, конечно, так, но Артур и сам знает, почему она обращалась к нему с такой просьбой. Иоганна напоминает ему в письме: «Я хотела, чтобы ты подольше и поближе посмотрел на мою жизнь, что избавило бы тебя от ложных представлений»¹². Но Артур, очевидно, не желает от них избавляться. Он терзает свою мать подозрениями в том, что Герстенбергк на самом деле ее любовник.

Иоганне надоедает оправдываться перед собственным сыном. Как и несколько лет назад, она хочет разделить их жизни: только так они смогут сохранить хорошие отношения. Одно для нее совершенно очевидно: она не станет разрывать дружбу с Герстенбергком ради Артура. «Если бы я пожертвовала своим другом лишь потому, что вы друг друга не выносите, я бы поступила несправедливо и по отношению к нему, и по отношению к себе»¹³.

Она не требует от Артура, чтобы тот лицемерил, изображая симпатию к Герстенбергку. Но она требует, чтобы он признавал их дружбу. В конце концов, она же не указывает ему, с кем ему дружить или водить знакомство. Даже несносного Йозефа Ганза она терпела в своем доме.

Одним словом, Артур должен уйти. Если он захочет остаться в Веймаре, она поможет ему найти подходящее жилье. Задние комнаты ее квартиры, где жили Артур и Ганз, займет Герстенбергк. «Не пиши мне ответного письма, в этом нет необходимости. Сообщи мне, когда определишься с отъездом. Я не тороплю тебя, и мне необязательно узнавать об отъезде задолго»¹⁴. Так она заканчивает письмо, которое горничная относит из салона в комнату Артура 10-го апреля 1814 года.

К этому напряженному периоду размолвки с матерью относится и тот примечательный спор, о котором Шопенгауэр много лет спустя расскажет своему приятелю Вильгельму Гвиннеру:

Мать (взяв в руки диссертацию «О четверояком корне»): «Это, наверное, что-нибудь для аптекарей».

Артур: «Мою книгу будут читать и тогда, когда от твоих не останется даже экземпляра, случайно завалявшегося в кладовке».

Мать: «А тираж твоей наверняка вообще не будет распродан»¹⁵.

Оба оказались правы.

После этого письменного извещения об отказе в пансионе прошел еще один месяц, прежде чем мать и сын окончательно разорвали отношения. За это время на первый план выходят финансовые вопросы. Артур упрекает мать в том, что она посягает на его часть отцовского

наследства и уже израсходовала те деньги, которые он выделил на содержание своей бабушки.

По всей видимости, 16-го мая 1814 года у Артура с матерью произошла ужасная ссора, и на следующий день Иоганна, все еще взволнованная вчерашним выяснением отношений, пишет ему письмо:

«Дверь, которую ты с грохотом захлопнул за собой после того, как повел себя совершенно неподобающим образом, теперь навсегда будет закрыта перед тобой. У меня нет больше сил терпеть твое поведение, я уезжаю за город и вернусь домой не раньше, чем узнаю, что тебя уже здесь нет. Я опасаясь за свое здоровье, потому что если мне еще раз придется пережить то, что произошло вчера, мое сердце не выдержит, и последствия могут быть смертельны. Ты не знаешь, что такое сердце матери: чем сильнее оно любит, тем больнее всякий удар, нанесенный любимой рукой. Клянусь Богом, в которого я верю, — не Мюллер (фон Герстенбергк) оторвал тебя от меня, а ты сам сделал это. Твое недоверие, твое осуждение моей жизни, выбора друзей, твое высокомерное поведение по отношению ко мне, твое презрение к моему полу, твое нескрываемое нежелание способствовать моему счастью, твоя жадность, твои капризы, которые ты никак не сдерживаешь из уважения ко мне, — все это и многое другое заставляют меня думать, что ты злой человек, все это возводит стену между нами... Если бы был жив твой отец, который за несколько часов до смерти призывал тебя относиться ко мне с уважением и никогда не огорчать меня, что бы он сказал, если бы увидел твое поведение? А если бы умерла я, и ты остался бы с отцом, осмелился бы ты поучать его? Указывать, как ему жить, с кем водить дружбу? Разве я хуже отца? Разве он сделал для тебя больше, чем я? Больше страдал? Сильнее любил тебя, чем я?.. Мой долг перед тобой исполнен. Уходи... Я не хочу иметь с тобой ничего общего... Оставь мне свой адрес, но не пиши мне, отныне я не стану ни читать твоих писем, ни отвечать на них... Все кончено... Ты причинил мне боль. Прощай и будь счастлив, насколько это возможно»¹⁶.

Через несколько дней Артур Шопенгауэр покидает Веймар. Он больше никогда не увидит свою мать. Какое-то время они еще будут обмениваться злобными письмами.

Чем объяснить этот всплеск ненависти, ярости и презрения? Не отчаяние ли было истинной причиной? На протяжении нескольких месяцев Артур был резким и нетерпимым, а мать, которая искала не столько любви сына, сколько удобного для себя соглашения с ним, реагировала на обращенное к ней лицо Артура. Но это было не его истинное лицо, а лишь маска. Его внешнее поведение противоречило его тайным желаниям, однако в итоге жертвой его неискренности становится не мать, а он сам. Он попадает в ловушку, расставленную им самим для матери. И когда мать высказывает свое желание жить отдельно, она может сослаться на его собственные заявления: «Нередко по разным другим поводам ты справедливо замечал, что ты и я — два самостоятельных человека, и так и должно быть впредь»¹⁷, — пишет она. Но сын не желает, чтобы его ловили на слове. Он хочет остаться в родительском доме и предлагает более высокую плату за пансион. Что же получается? Сначала он упрямится и не хочет переезжать к матери, так что она уговаривает его «со слезами на глазах». Затем, когда он, наконец, поселяется в ее квартире, она сама недовольна. Теперь она хочет, чтобы он ушел, а он предлагает ей деньги. За этим предложением стоит и желание обидеть мать, и отчаянная просьба разрешить остаться в ее доме. Мать не слышит этой просьбы — ведь Артур сам ее стыдится и прячет ее в резком и оскорбительном ритуале экономической сделки. Для него все превращается в борьбу, в которой есть только победители и проигравшие. Шум этой борьбы должен заглушить хныканье обиженного, обделенного любовью ребенка. В конце концов, именно поэтому Артур выступает против матери с безграничной энергией оскорбленного человека. Но в то же самое время он пишет в своем дневнике: «Мы подчиняемся мраку, темному влечению жажды жизни, погружаемся все глубже в грех и порок, в смерть и ничто, пока постепенно ярость жизни не оборачивается против нас самих, и тогда мы осознаем, каков на самом деле выбранный нами путь, каков тот мир, к которому мы стремились, пока через мучения, ужас и отвращение мы не возвращаемся к самим себе, не погружаемся в себя, и тогда из боли рождается лучшее познание»¹⁸.

«Лучшее познание» нам уже знакомо: это не что иное, как «лучшее сознание». Но куда же подевалась невозмутимость Артура, кото-

рая оберегала в нем «лучшее сознание», что стало с его внутренней умиротворенностью, которая выше всякого разума, стремящегося к самоутверждению? Почему он не позволит матери жить так, как ей нравится, даже если ему не по душе Герстенбергк? Где его вдохновение, которое в тяжелые моменты жизни позволяет ему возвыситься над враждой? Или его сил хватает лишь на написание философских трудов в духе безмятежного созерцания, но их уже недостаточно для той жизненной иронии, которая уничтожает все искажения и трудности как мнимые? В своем дневнике Шопенгауэр пишет: «Подлинно счастлив лишь тот, кто в жизни не желает жизни, т. е. не стремится к ее благам. Он облегчает свою ношу. Представим себе ношу, которая покоится на опоре, и согбенного человека под этой опорой. Если он выпрямится, то опора вместе с ношей ляжет ему на плечи. А если он отступит, он освободится от бремени»¹⁹.

В эти непростые дни Артур не придерживается ни одного из своих принципов: он борется, как одержимый, он не отступает ни на шаг и, очевидно, поэтому не замечает глубоких противоречий в своих отношениях с матерью. Не замечает он и тех страданий, которые его выходки причиняют сестре Адели.

Адель младше Артура на девять лет. В течение многих лет они по-долгу не виделись или встречались лишь на короткое время и были друг другу совершенно чужими. Уже разница в возрасте препятствовала общению на равных. Но теперь, когда Адель исполнилось семнадцать, она присутствует на вечерних приемах в доме матери и бывает в лучших домах Веймара. С ней любит беседовать Гёте. Она принимает деятельное участие в создании «женского союза муз», где собираются девушки из знатных семей, чтобы вместе музицировать, вязать, читать и рисовать. Постепенно «остроумная Адель» становится настоящей знаменитостью Веймара. В 1812 году с ней знакомится князь Пюклер-Мускау. Вот что он пишет об Адель своей невесте: «Адель — одна из тех женщин, которые либо оставляют совершенно равнодушными, либо пробуждает глубокий, непреходящий интерес... Мне нравится ее наружность, а ее душа — прекрасное творение природы»²⁰.

С мнением Пюклера-Мускау согласились бы немногие. Как правило, в Адели отмечают ум, хорошие манеры, изящество, художественные таланты, красноречие, восприимчивость, богатую фанта-

зию — одним словом, душу, внутренний мир. О ее внешности обычно говорят с сочувствием. Тем, кто ее еще не знает, советуют не обращать внимания на ее отталкивающую наружность. В том же духе пишет о ней и ее собственная мать в письме к другу Карлу фон Хольтею. Скульптор Раух, познакомившийся с Аделью в салоне Иоганны, называет ее «пугающе уродливой»²¹, а Левин Шюкинг, знавший Адель уже в преклонном возрасте, рисует поистине безобразную картину: «Грации... находились в возмутительном отдалении от колыбели Адели; ее высокую костлявую фигуру венчала необычайно уродливая голова... она была круглой, как яблоко, и могла бы быть отнесена к татарской расе, если бы в своем упрямом своеобразии не бросала вызов любой типологии. Впрочем, на этой голове сияла пара серьезных, внимательных глаз, и никто, кто с ней знакомился, не мог противиться силе ее обаяния, ее редкого, непритязательного характера и образованности, поражающей основательностью и широтой знаний»²².

Впрочем, и ум Адели нравился не всем. Переводчик Кальдерона Эрнст фон Мальсбург, описывая Адель в своем письме к Тику, рассказывает, как она «гремела и бравировала своим умом» и без устали заставляла звучать «колокола и органы своего гения».

Знаменитый юрист Ансельм фон Фейербах, познакомившийся с Иоганной и Адель Шопенгауэр в 1815 году в Карлсбаде, назвал восемнадцатилетнюю Адель «глупой гусыней», которая определенно слишком много болтает.

Столь заметное для мужского окружения противоречие между внутренней красотой и внешней непривлекательностью неизбежно повлияло на самовосприятие Адели. Она очень страдала от своего уродства. В юности она была очень ранимой и как никто другой нуждалась в любви. Ее собственное тело казалось ей непреодолимой преградой на пути к миру земной любви. Свое горе она изливает в дневниках, которые начинает вести после того, как Артур окончательно покинул Веймар. К несчастью, ее лучшей подругой оказалась красавица Оттилия фон Погвиш, которая впоследствии вышла замуж за сына Гёте Августа. Оттилия, как и Адель, была влюблена в самую влюбленность. Неразлучные подружки вместе мечтают о молодых людях, которые оказывают знаки внимания обеим девушкам, хотя на самом деле их интересует только Оттилия. К сожалению, Адель им нужна

была лишь для того, чтобы излить свою душу: поплакаться в жилетку, если Оттилия была к ним холодна, или дать выход радости, если Оттилия внимала их мольбам. Адели льстило то, что влюбленные доверяли ей свои тайны, однако для ее сердца этого было недостаточно. По поводу одной из этих, как всегда, несчастных историй она пишет в своем дневнике: «Кто мог бы быть более счастлив, чем я, кто мог бы сильнее любить и, скажу без гордости, осчастливить своей любовью? Однако — все кончено...»²³

В другой раз она пишет о том, что окружена любовью, но никто не любит ее так, как она бы хотела. Она чувствует, что ее используют, но в ней не нуждаются. Неудивительно, что в задушевную дружбу со столь успешной в амурных делах Оттилией закрадывается злоба: «Любой никчемный англичанин забирает часть мыслей, которые в другое время обращены на меня»²⁴, — с обидой пишет Адель, забывая, что еще недавно она сама связывала свои надежды с одним из «никчемных англичан». Когда Чарльз Стерлинг, прозванный Гёте «демоническим отроком», покидает Веймар, Адель пишет в дневнике: «Как голос ангела, что принес нам божью весть и теперь затихает вдали, так затихает его присутствие в моей жизни... Мое существование связано с ним только через Оттилию»²⁵.

Адель упрекает Оттилию в том, что она «ничего другого не ищет, ни о чем другом не думает, ничем другим не дышит, кроме как любовью!» Но это верно и в отношении самой Адели. Именно отсюда рождается трагизм ее жизненной ситуации. Желание встретить мужчину, который полюбил бы ее всем сердцем, становится центром всех ее чувств и раздумий. Разумеется, мать и традиционные представления о долге заставляют Адель присматриваться к молодым людям с точки зрения удачной партии, однако непреходящее, навязчивое желание быть любимой затмевает ее рассудительность и сообразительность. С неустанным вниманием следит она за окружающими ее молодыми людьми в постоянном ожидании знаков любви. Она всегда настороже, готова в любую минуту последовать за первым ласковым взглядом или словом. Из обманутых ожиданий рождается меланхолия и депрессия.

Адель сочиняет стихи, вырезает силуэты, читает, поет, играет в любительском театре. Кое-что ей, безусловно, удастся, и она слышит

хвалебные отзывы. По общему признанию, она не лишена таланта, но ее увлечение искусством не выходит за рамки милых, хотя и второстепенных занятий. Они не захватывают ее целиком, а являются лишь заменой непрожитой жизни: «Мои дни протекают словно в сумрачном полумраке; радость, боль, тревоги, забавы — они проходят мимо, едва касаясь моей жизни; нигде нет надежной опоры, нигде — спокойного ощущения бытия и работы»²⁶.

При таком депрессивном настрое даже собственная чувствительность становится ей подозрительной: что если это не ее чувства, а лишь подражание, со-чувствие, сопереживание, не волнующее душу по-настоящему, ибо подлинное волнение может возникнуть лишь из собственного участия в жизни? Та жизнь, о которой она мечтает, проходит мимо. Эту жизнь она наблюдает со стороны — у матери, у Оттилии или в театре, где жизненные коллизии обретают драматическую форму. Разочарование в жизни рождает в душе Адель страстное увлечение театром. Она играет на любительской сцене в Веймаре. Гёте с похвалой отзываясь о ее Ифигении. Ее декламации пользуются успехом в обществе. Здесь в передаче сильных чувств она может опереться на литературный текст; в жизни ей не хватает этой опоры: там все, к чему она прикасается, ускользает, а здесь она забывает о себе, целиком отдаваясь декламации. Адель говорит быстро, на одном дыхании. Для нее речь восполняет недостаток других прикосновений, другого понимания между людьми. Она дышит разреженным воздухом искусства — отсюда и ее любовь к изящным, филигранным силуэтам из черной бумаги, которые требуют самого бережного обращения и лучше всего смотрятся за стеклом. Адель смотрит на жизнь сквозь пелену элегического настроения. Она находит убежище в воображаемой реальности воспоминаний. События еще не успели произойти, как ими овладевает память. Именно в воспоминаниях они наполняются той жизненной силой, которой им не хватало в настоящем.

За несколько недель до приезда Артура в Веймар произошло как раз такое событие: оно будет занимать мысли Адель еще целое десятилетие.

Весной 1813 года после небольшого военного столкновения между немцами и французами Оттилия и Адель обнаружили необычную «находку». Прогуливаясь в загородном парке, они наткнулись на

раненого офицера егерского полка, воевавшего под командованием генерала Лютцова. На тот момент Веймар еще был на стороне Наполеона, и поэтому человек, обнаруженный девушками в то весеннее утро, по сути, был врагом. Однако и Оттилия, и Адель восприняли это иначе: Оттилия происходила из знатного, хотя и обедневшего прусского рода и, верная своей романтически-мечтательной натуре, была целиком на стороне отважных борцов за освобождение Пруссии, равно как и Адель, и другие участницы женского союза муз. Девушки поспешили окружить свою находку тайной. Они перенесли раненого офицера в укрытие и втайне от всех выхаживали и кормили его. Разумеется, обе барышни влюбились в раненого героя — сына силезского торговца мехами с прозаичным именем Фердинанд Хайнке. Восстановив силы, Хайнке сначала съездил на побывку в Бреславль, а затем снова вернулся в армию. В течение года его часть дважды квартировала в Веймаре, и за это время окончательно выздоровевший Хайнке показал себя настоящим светским львом. Впрочем, в общении с влюбленными в него дамами он был весьма осторожен, так как в Бреславле его ждала невеста.

Поздней осенью 1813 года, когда Артур приезжает в Веймар, Адель целиком поглощена этим воображаемым романом, замешанном на пороховом дыме и любовных чарах. Ее не могут отвлечь даже новые неприятности, обрушившиеся на Веймар: войска союзников оставляют в городе раненых, что вызывает вспышку дизентерии и брюшного тифа. В ноябре 1813 года в Веймаре при численности населения шесть тысяч человек насчитывается пятьсот больных тифом. Врачей не хватает. Жители охвачены паникой. Два раза в день город окуривают белой смолой. К болезням добавляются трудности с продовольствием. По городу прокатывается волна самоубийств. Все это, а также конфликты дома, ссора между матерью и братом, по крайней мере, поначалу совсем не затрагивают Адель.

Память о Хайнке, который к тому времени окончательно покинул Веймар, становится тайным прибежищем для измученной души Адели. В воспоминаниях эта «находка» превращается в начало новой жизни. Адель посвящает ей стихи: «Находка — это жизнь в той жизни, что скучно в ожидании ползет», «Презрев жизнь в рабстве, ты без сожаленья / Отдал ее отчизне и свободе, / И на чужбине ждал

тебя приют... / Прощай, будь счастлив, воин благородный!... / Узнав друг друга, не забудем никогда». Адель всецело предается меланхолии, и в ее воспоминаниях прошлое предстает в виде идеализированного мифа: «Сквозь ледяные покровы тихо цветы расцвели / ... / И неподкупные Оры не сокращают их дни, / Ночь закрывает их чаши — в сердце сияют они. / То, что мной прожито было в солнца багряных лучах, / запечатлелось навеки»²⁷.

Итак, Хайнке, впоследствии занимавший пост начальника полиции в Бреславле, становится путеводной звездой в жизни Адели. Что касается времени его фактического присутствия в Веймаре, то здесь Адель снова вынуждена оставаться в тени Оттилии. На пике развития этого выдуманного романа Адель пишет подруге: «Мы оказались в поистине печальном положении... ибо любим одного и того же человека... я молчу, так как твердо решила подавлять в себя всякую мысль о нем и довольствоваться его уважением ко мне... Я сделаю все возможное, чтобы узнать, любит ли он тебя... Я льшу себе надеждой, что со вчерашнего дня он находит приятным знакомство со мной, большего я и не желаю»²⁸.

Хайнке стал бессмертным мифом в памяти Адели. Даже много лет спустя он по-прежнему оставался для нее ориентиром в оценке собственного поведения. В сочельник нового, 1816 года Адель пишет в своем дневнике: «Фердинанд, разве я в своих поступках, в своей жизни и мыслях не следовала твоему духу?»²⁹. С момента встречи с Хайнке Адель сравнивает с ним каждого мужчину, с которым сводит ее судьба: «Но если я уважаю мужчину настолько, что в моих глазах он не опускается до полного ничтожества в сравнении с Хайнке, я полна решимости»³⁰ (4 марта 1817 года). Еще через десять лет, в августе 1823 года, Адель признается: «Теперь я думаю о Фердинанде, как о своей судьбе, как о своей надежде на жизнь после смерти, как о Боге — без желаний, без раскаяния, без слез. Это был голос моей судьбы, и я последовала за ним, теперь же все кончено»³¹.

Когда Артур за обеденным столом в доме матери с нескрываемым презрением отзывается о новом взрыве патриотических чувств, произошедшем в Веймаре после отступления Наполеона, и при этом вступает в конфликт с Герстенбергком, чье мнение совпадает с мнением большинства, Адель поначалу не знает, на чьей она стороне. По срав-

нению с Хайнке, Герстенбергк, безусловно, слабак и пустозвон. Адель тоже не по душе его дружба с матерью. Как она признается в своем дневнике, она «буквально обмерла», когда представила, что мать, возможно, захочет связать себя узами брака с этим человеком. Одним словом, она полностью разделяет неприязнь Артура к Герстенбергку. Однако, с другой стороны, она чувствует себя оскорбленной, ибо уничижительные слова Артура о так называемых борцах за свободу оскорбляют и ее кумира. А ведь она еще не знает, что Герстенбергк передает Хайнке высказывания ее брата.

Адель оказывается между двух огней. Она страдает. С замиранием сердца следит она за тем, как нарастают противоречия между матерью и братом. Но все же мать ей ближе, и в конце концов она разделяет возмущение Иоганны. В разгар ссоры она пишет Оттилии: «Мой брат повел себя гадко по отношению к матери, и теперь она не желает его видеть»³².

За исключением нескольких коротких писем, связь между братом и сестрой прерывается после отъезда Артура из Веймара. Через два года Адель напишет в своем дневнике: «О брате мне ничего не известно»³³.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

Великая встреча: Гёте и Шопенгауэр. — Два теоретика цвета в борьбе против сил тьмы. — История непростых отношений. — Гёте: «И все же в конце концов расхождения было не избежать»

Если говорить о семейных отношениях, то полгода, проведенные Артуром Шопенгауэром в Веймаре с ноября 1813-го по май 1814-го, были для него неутешительны. Однако в это же время на него обрушилось такое счастье, что даже воспоминание о нем через многие годы наполняло его восторгом: Иоганн Вольфганг Гёте, прежде не замечавший молодого Шопенгауэра, впервые удостоил его своим вниманием.

Шопенгауэр послал Гёте экземпляр своей диссертации с посвящением, и Гёте, против обыкновения, даже заглянул в сочинение молодого философа — возможно, исключительно из уважения к своей подруге Иоганне Шопенгауэр. Чтение его увлекло. Ему понравилось, что молодой философ выводит на первый план интеллектуальное созерцание, а не разумную рефлексию, как все его современники. Вероятно, Гёте увидел в этом мысль, созвучную одной из своих максим: «Чувства не обманывают, обманывают суждения»¹.

Впоследствии Артур Шопенгауэр любил рассказывать о своей первой личной встрече с Гёте — он вспоминал об этом событии с гордостью. Этот рассказ передает, в частности, Давид Ашер. Встреча произошла на одном из вечерних приемов у Иоганны Шопенгауэр. «В этот день... он (Гёте — Р. С.) вдруг резко поднялся навстречу входившему в комнату молодому доктору философии и, молча прокладывая себе путь сквозь сборище гостей, подошел к Артуру, пожал ему руку и выразил свое восхищение работой (диссертацией — Р. С.), которую он считал чрезвычайно значимой и которая сразу же расположила его к молодому ученому»². Это лестное для Артура приветствие

произошло, по всей видимости, вскоре после его приезда в Веймар, так как уже 10-го ноября 1813 года Гёте поручает своему секретарю Римеру пригласить молодого философа в гости. 24-го ноября, после первого визита Шопенгауэра Гёте пишет Кнебелю: «Молодой Шопенгауэр показался мне необычным, интересным молодым человеком». В тот же день Шопенгауэр, еще находясь под впечатлением от посещения дома Гёте, пишет филологу Ф. А. Вольфу: «Ваш друг, наш великий Гёте, чувствует себя превосходно, он бодр, общителен, благожелателен и дружелюбен. Да славится его имя во веки веков!»³.

Иногда Гёте приглашает Шопенгауэра и на большие приемы, но, как правило, они встречаются с глазу на глаз в доме на улице Фрауэнплан. Поначалу эти встречи происходят почти ежедневно, однако с февраля по апрель 1814 года Шопенгауэр все реже получает приглашения от Гёте.

Приглашая к себе Артура, Гёте не ищет непринужденного светского общения. Он признавался, что «с другими он беседует, а с молодым доктором Артуром — философствует»⁴. С Шопенгауэром он ищет встречи тогда, когда пребывает в «подобающем серьезном настроении»⁵, и поэтому он просит Артура приходиться к нему только по особому приглашению. Гёте хочет работать с Шопенгауэром. Ему кажется, что в нем он нашел собеседника, с которым можно философствовать о предмете, уже давно и всецело занимавшем его: о теории цвета.

16-го мая 1810 года в двух томах ин-октаво с приложением одного тома с иллюстрациями форматом ин-кварто вышел фундаментальный труд Гёте «Учение о цвете». Гёте работал над ним около двадцати лет. В «Анналах» Гёте называет день выхода этой книги в свет своим личным «днем освобождения», иронически намекая на то, что для него победа над Наполеоном освобождения не принесла. В то время как вокруг бушевали патриотические страсти, он корпел над своим трудом о «прафеноменах» — о свете, тьме и их мутном смешении, которое в наших глазах предстает в виде различных цветов. «По правую руку — день, по левую руку — ночь, а из соединения рождается все, в том числе и мы». Особенно мутными кажутся ему современные патриоты. Он не боится вступать с ними в спор. Своему сыну Августу он запрещает идти добровольцем против Наполеона. Его

переполняет гнев, когда он узнает, что великий герцог в самом конце войны поспешно переходит на сторону врагов императора. Даже после поражения Наполеона Гёте продолжает с гордостью носить крест французского ордена Почетного легиона. Высоко ценя свое «Учение о цвете», Гёте любит сравнивать себя с великим корсиканцем: так же, как высоко чтимый им император принял и осветил своей личностью мрачное наследие французской революции, так же и Гёте был избран судьбой побороть не менее мрачное прошлое и развенчать «ошибки ньютоновской теории цвета». В полемических главах своего «Очерка учения о цвете» Гёте с упоением рисует картины военного противостояния: «Итак, речь здесь пойдет не об изнуряющей осаде или о долгой сомнительной междоусобице. Дело обстоит иначе: это восьмое чудо света (ньютоновское учение о цвете — Р. С.) уже предстает перед нами в виде заброшенной развалины, и мы, не мешкая, начинаем разбирать крышу и фронтоны, чтобы солнце, наконец, заглянуло в это старое крысиное логово»⁶. И, как это бывает в битвах титанов, в конце концов они оказываются окружены целым полчищем карликов и вынуждены им подчиниться. В те недели и месяцы, когда войска союзников громят армию Наполеона, Гёте с растущим недовольством и разочарованием все еще ждет, когда публика по достоинству оценит его труд о теории цвета. Но публика единогласно решает, что на этот раз гора родила мышь. Конечно, друзья не скупятся на похвалу. Некоторые художники и прежде всего Рунге даже находят в учении Гёте новый источник вдохновения. Однако научный мир не принимает его теории. Как лаконично замечает рецензент из «Готской научной газеты», «специалисты в этой книге не найдут для себя ничего нового». Литературная общественность сожалеет о том, что ее великий учитель столько сил отдал бесполезной научной работе, а в мире политики другие заботы: здесь увлечение Гёте вызывает недоумение и даже упрек — почему бы ему не обратиться к более насущным вопросам современности?

Гёте продолжает думать, что Наполеон стал жертвой всеобщего заговора посредственностей, но он не говорит об этом вслух. О судьбе другого титана — о своей собственной неудаче с «Учением о цвете» — он говорит каждому, кто готов его выслушать. «И даже если бы во всех аудиториях и книжных лавках против меня ополчи-

лись тысячи чертей... они все равно не заставили бы меня отступить от того, что я однажды посчитал истиной... Что это за свобода прессы, о которой все так кричат и вздыхают, если я не имею права утверждать, что Ньютон в пору своей юности обманул сам себя и всю свою жизнь потратил на то, чтобы увековечить этот самообман!»⁷

Разумеется, никто не пытался запретить Гёте публикацию его труда. Издатель во всем пошел ему навстречу, хотя и предполагал, что тираж останется нераспроданным. Книга была так роскошно издана, что, по крайней мере, своим внешним видом могла украсить домашнюю библиотеку. Этот расчет оправдался.

Итак, в тот момент, когда Гёте приближает к себе молодого Шопенгауэра, он чувствует себя непризнанным в деле, которое считает самым важным в своей жизни. Позднее он скажет Эккерману: «Все то, что я создал как поэт, я не ставлю слишком высоко. Одновременно со мной жили прекрасные поэты, еще более прекрасные жили до меня и будут жить после. Но то, что в мой век в столь сложной науке, как теория цвета, я был единственным, кто познал истину, это я ставлю себе в заслугу, и именно это дает мне осознание моего превосходства над многими»⁸.

В этой ситуации вежливого молчания Гёте, который и прежде любил превращать жизненные ситуации в глубокомысленные спектакли, берет на себя роль хранителя замалчиваемого тайного учения. Как он сам однажды признается, ему нужны приверженцы, «прозелиты». И вот в лице вернувшегося в Веймар Артура Шопенгауэра он неожиданно для себя приобретает такого благодарного «прозелита».

Чтобы понять, что для Гёте значило его учение о цвете, нужно смотреть не на результаты его исследований, а прежде всего на те причины, которые в течение многих лет приковывали его к этой работе.

Во время своего путешествия по Италии (1786–1788) Гёте с истинной безудержной энергией занялся живописью. Из глубин субъективной чувствительности он захотел выйти на свет объективного «созерцания». Теперь он хотел творить не только сердцем, но и глазами. Однако вскоре он был вынужден признать, что у него нет безусловного таланта живописца. На этот раз сознательное отречение — искусство, хорошо знакомое великому Гёте — обретает форму новой

идеи: прежде всего необходимо понять саму сущность цвета. В Италии Гёте приходит к выводу, «что к цвету как психическому явлению следует подходить со стороны природы, если мы хотим чего-то добиться с его помощью в искусстве»⁹. Итак, «научные изыскания» в области цвета в какой-то мере были вызваны потребностью в компенсации. Но были и более весомые причины.

Цвет вызывал особый интерес Гёте с тех самых пор, как он только поселился в Веймаре и начал заниматься естественными науками. Сам по себе этот факт и то, каким образом Гёте проводил свои естественнонаучные изыскания, подводят нас к самой сути его понимания мира и своего места в этом мире.

Еще в эпоху «бури и натиска» природа («натура») была для него олицетворением субъективной свободы, сильных, неуправляемых чувств. Вслед за Руссо, Гёте противопоставлял природу общественным правилам и условностям. В беспрепятственном проявлении своей субъективной природы человек может достичь гармонии с природой объективной. Внутренняя и внешняя природа созвучны друг другу в том случае, если мы позволяем своей собственной природе раскрыться во всей полноте. Но тот, кто доверяет свою жизнь своей внутренней природе, может столкнуться с опасностями. Волны спонтанности могут разбиться о суровую действительность. Свободное поведение гения в первые годы после приезда в Веймар нередко приводило к таким коллизиям, которые, впрочем, легко разрешались благодаря покровительству молодого герцога. По счастливой случайности спонтанность Гёте нашла себе безопасное пространство, где она могла резвиться в свое удовольствие без особого риска. Все было хорошо до тех пор, пока власть, оградившая Гёте от внешних опасностей, сама не стала затягивать его в свои сети. Обязанности министра и репутация в обществе снова поставили Гёте перед лицом сурового принципа реальности. Напряжение нарастало, конфликт становился неизбежным. Однако Гёте снова удалось бежать от неприятностей — на этот раз в Италию. Здесь он упражняется в искусстве смиренного уважительного отношения к действительности: можно заниматься одним, не покидая другое, т. е. приносить жертвы сразу двум богам — богу поэзии и богу реальности. Ни внешняя жизнь не должна вредить внутренней, ни внутренняя — внешней. Позже Гёте выразит это

в формуле: истина «есть откровение, рождающееся из внутреннего и раскрывающееся во внешнем... Это синтез мира и духа, дарующий блаженную уверенность в вечной гармонии бытия»¹⁰.

Эта «гармония» доступна лишь тому, кто поднялся над конфликтующими притязаниями поэтической и фактической реальности. Путешествие по Италии помогло Гёте преодолеть этот конфликт, что видно и по его драме «Торквато Тассо». Гёте задумывал ее еще до отъезда и до того, как нашел «средний путь» между миром и поэзией, однако завершить ее он смог лишь после возвращения. Тассо — поэт. Его окружение заставляет его страдать, но, в отличие от первоначального замысла, в окончательном варианте пьесы его страдания трактуются как следствие его таланта, который отрицает действительность и проявляет себя лишь в субъективно-идеализирующем творчестве. Гёте гордится тем, что ему самому удалось подняться над Тассо, и теперь его цель — быть поэтом (Тассо) и в то же время человеком реального мира (Антонио). Но что может удержать поэта в этом мире, где с каждым днем все меньше поэзии? Причем поэзия исчезает не только в делах общественных и политических, но в первую очередь в современном понимании действительности, которое наиболее отчетливо проявляется в триумфальном шествии аналитических естественных наук. Гёте хочет соединить в себе то, что хотят навсегда разделить неумолимые тенденции его эпохи: аналитический рассудок и творческую фантазию, абстрактное мышление и чувственное созерцание, искусственный эксперимент и живой опыт, математический расчет и интуицию. Он боится, что поэзия будет изгнана из царства истины, что «нежная эмпирия» будет лишена гражданства грубыми, бездушными, но успешными в практическом плане «научными» методами. Однако, считая своим долгом начать эту оборонительную войну, Гёте тем не менее не желает превращаться в Тассо, чья война против людей реального мира изначально проиграна. Гёте не хочет защищать границы своего мира от науки — он хочет привнести в науку дух поэзии, *оспорить притязания науки на единоличную власть на ее собственной территории*. Вместо того чтобы защищать, он стремится перенести нападение в самое сердце противника. На этот смелый шаг Гёте вдохновляет его идеал человеческой личности: любое знание, если оно не вплетено в созвучие разнообразных

устремлений и склонностей человека, если оно не связывает в «безоговорочное единство» «чувственность и разум, воображение и рассудок», Гёте считает «не достойным человека». Он видит в таком знании карикатуру на истину. В понимании Гёте, истина подчиняется закону экзистенциальной логики и обладает ценностью для человека только в том случае, если связана с жизнью, с «животом», а значит, не выходит за рамки того, что в состоянии охватить наши органы чувств и наша чувственность. Не всякое любопытство достойно похвалы. Бывает, что любопытство уводит нас от нас самих и от нашего мира, обращая наше внимание на то, что не имеет к нам ни малейшего отношения. В результате человек только «непрестанно бьется» над неразрешимой задачей и при этом теряет себя. Гёте стремится к такой истине, от которой мы не теряем зрение и слух. Поэтому «прафеномены», т. е. те первоначальные формы, из которых природа в бесконечных вариациях рождает все многообразие видов, Гёте никогда не трактует как абстрактное понятие рода или как некую типологию, «придуманную» для удобства классификации эмпирического материала. Гётевский «прафеномен» всегда остается наглядным. Гёте уверен, что существует некое «прарастение», послужившее моделью для всего многообразия растительных видов. Он даже готов утверждать, что нашел такое «прарастение» на юге Италии. Сущность природы, то, чем она может быть для «благочестивого человека», проявляется без остатка в ее внешних формах. У природы нет тайного смысла, который можно было бы обнаружить исключительно при помощи математизированной физики или лабораторного эксперимента. Что касается последнего, то здесь Гёте высказывается очень резко: «Природа замолкает, когда ее допрашивают на дыбе». Воспринимая триумф новейшей физики как «бич эпохи», Гёте призывает лишить ее добычи и раз и навсегда освободить «феномены» из «мрачной камеры эмпирически-механически-догматических пыток»¹¹.

Впрочем, когда-то Гёте пытался улучшить, в частности, свои напряженные отношения с математикой и прежде всего с абстрактной алгеброй. Он даже брал частные уроки в Йене. Однако вскоре он забросил и этот проект, еще раз продемонстрировав уверенное владение искусством жить, благодаря которому он в конце концов стал тем совершенно самодостаточным олимпийцем, которым восхищались

и современники, и потомки. Так, внезапное прекращение занятий алгеброй он объяснил следующим образом: «Я не смогу это использовать в своей жизни»¹². Именно этим блистательным невежеством ради полноты жизни восхищался Ницше. Без него у Гёте не было бы той прометеевской творческой силы, соответствующей его жизненной философии: творец должен создавать свой собственный мир, уравнивая отдельные элементы в формуле счастья, и без сожаления оставляя за его пределами «неподобающее». Гёте, например, так и не смог сформировать устраивавшее его отношение к смерти. Его окружение с пониманием относилось к этому обстоятельству. Госпожа фон Штайн специально указала в завещании, что траурная процессия перед ее погребением не должна проходить мимо дома Гёте на улице Фрауэнплан. Когда умерла Кристиана, Гёте, сказавшись больным, удалился в свои покои. Вряд ли понятие «вытеснение» верно отражает суть этого решительного отказа впустить что-либо «неподобающее» в свою жизнь. Нет, в этом жесте не было ничего вынужденного, судорожного или напряженного. Этот жест был вполне продуктивным, ибо придавал витальную однородность жизненному пространству. Это было возможно только за счет того, что границы все же оставались эластичными, их установление воспринималось с иронией, а исключение отдельных явлений было осознанным отречением: Гёте предельно ясно понимал, от чего ему приходится отказываться под нежной властью тех законов жизни, которые он возложил на себя сам. Это принимало порой весьма комичные формы. Так, например, раду, которой, согласно гётевскому учению о цвете, вообще не должно было бы быть, Гёте считал «злой шуткой» природы, адресованной лично ему. А однажды один знаменитый физик подарил ему современный дорогостоящий прибор — поляризатор. Пропустив через него луч света, можно было увидеть цвета спектра, что подтверждало ньютоновские гипотезы о возникновении цветов. Гёте ни за что не соглашался использовать подаренный ему прибор — точно так же за двести лет до него святая инквизиция отказывалась смотреть в изобретенную Галилеем подозрительную трубу. Гёте просто-напросто не приемлет тех сведений о природе, которые получены при помощи «протезов», обостряющих восприятие, а не обычных органов чувств. Так, Гёте утверждает, что в природе есть свет, но нет светового луча.

Человек может получить луч только при помощи искусственного, аппаратного эксперимента, т. е. совершив насилие над светом. И поэтому то, что ученый может узнать, анализируя полученный таким образом луч света, совершенно не отражает естественную сущность света. В этом заключался один из главных упреков Гёте в адрес Ньютона: последний проводил свои эксперименты не на природе, а в лаборатории, заставляя свет проходить сквозь искусственное отверстие. «Друзья, бегите темных камер, / Где вам прищемливают свет»¹³.

Если занятия естественными науками являлись для Гёте частью счастливой жизни, то это, безусловно, относилось прежде всего к его исследованиям в области цвета, ибо цвет был для него символом самой жизни. Цвет рождается из общего закона жизни — поляризации и возрастания. Поляризация — это разделение на свет и тьму. Свет — вопреки представлениям Ньютона — следует рассматривать как «самую простую, самую однородную и неразложимую сущность из всех, что нам известны». Это и есть «прафеномен», за которым уже ничего не существует. Свету противостоит тьма. Свет и тьма обладают не только физической, но и метафизической природой. Между ними происходит борьба. Впрочем, Гёте, во всем ищущий равновесия, говорит о «взаимодействии». Только оно и порождает цвета. Цвета, как и жизнь, суть «мутное», смешанное, плодотворный баланс прямых противоположностей. Гёте пишет в своем дневнике: «Хроматический анализ и иносказания, любовь и ненависть, надежда и страх представляют собой лишь различные состояния нашего затуманенного внутреннего мира, сквозь который духовный взор устремляется либо в сторону света, либо в сторону тени»¹⁴.

Цвета для Гёте субъективны и объективны одновременно. Общий закон жизни — закон полярности — распространяется и на деятельность глаза. «Мы снова наблюдаем здесь высокую активность сетчатки и то невысказанное противоречие, которое рвется высказать все живое, если ему предлагается некое состояние. Так, вдох изначально предполагает выдох, и наоборот, а всякая систола предполагает диастолу. В этом тоже проявляется вечная формула жизни. Если глазу предлагается темнота, то он требует света; если ему дают свет, он требует темноты, и в этом проявляется его принадлежность к миру живого»¹⁵.

Обнаружив соответствие между внутренними свойствами глаза и характеристиками света, тьмы и замутненности, ученый, по мнению Гёте, должен на этом остановиться: «Ведь теперь нам не остается ничего другого, кроме как повторять снова и снова, что цвет являет собой закономерную природу в отношении зрения»¹⁶.

С помощью этой формулы — «закономерная природа в отношении к чувству зрения» — Гёте надеется преодолеть пропасть между субъективными и объективными аспектами цвета: в «законе» глаза, видящего цвет, проявляется «закон» природы, этот цвет порождающей.

Молодому Шопенгауэру, который только что в своей диссертации предложил еще более радикальную версию кантовского трансцендентализма, подобная гипотеза должна была казаться наивным реализмом. По всей видимости, в беседах с Гёте Шопенгауэр открыто и не всегда уважительно высказывал свою позицию. Многие позже он рассказал о таком эпизоде: «Но этот Гёте... был таким непоколебимым реалистом, что совершенно отказывался понять, что *объекты* как таковые существуют лишь постольку, поскольку они существуют в представлении познающего субъекта. Что, по-вашему, спросил он как-то меня, сверкнув своими глазами громовержца, свет существует только потому, что Вы его видите? Нет, это Вас бы не было, если бы Вас не видел свет»¹⁷.

В этой сцене отражается суть противоречий между Гёте и Шопенгауэром. Противоречий, которые, если учитывать их исходные предпосылки, не удивили бы ни одного, ни другого, поскольку существовали они еще до того, как была начата их совместная работа. Но пока эти противоречия затмевает ситуация плодотворного недопонимания: Гёте уважает Шопенгауэра за то, что тот настаивает на принципе созерцания как основополагающем условии всякого познания, но при этом не замечает, что Шопенгауэр четко ограничивает познавательную ценность подобного созерцания границами представления. Шопенгауэр, в свою очередь, поражен тем, как смело и всецело Гёте следует принципу созерцания во всем, чем бы он ни занимался. Отчасти его вводит в заблуждение тот факт, что Гёте не просто использует этот принцип в своем учении, но и воплощает его в жизни («глаза громовержца»). Это, а также то, что Гёте начинает постро-

ение своей теории цвета с подробного описания его возникновения в человеческом глазу, т. е. с физиологии цвета, и эта исходная позиция легко вписывается в духовный мир Шопенгауэра, снижает накал противоречий в умах обоих философов.

В начале 1814 года, через несколько недель дискуссий и совместных экспериментов в области цвета, Гёте пишет одну из своих «Ксений»: «Нес бы и дальше охотно груз учителя, если бы ученики сразу не становились учителями»¹⁸. Шопенгауэр и в самом деле уже готов занять место учителя: скромность ему совершенно не свойственна. Он хочет, отталкиваясь от гётевской физиологии цвета, создать универсальную теорию возникновения цвета в человеческом глазу. Он убежден, что Гёте не смог создать такую теорию, хотя и обогатил науку отдельными верными наблюдениями.

Сам Шопенгауэр изложит свою «теорию» всего через год после окончательного отъезда из Веймара. Ради этого он на несколько недель прервет работу над своим основным философским проектом. Впрочем, замысел этой теории рождается раньше — как раз в период личного общения с Гёте. Гёте в своем учении о цвете исследует «деяния и страдания света». Шопенгауэра в конечном итоге интересует нечто совершенно другое, а именно «деяния и страдания глаза». Он соглашается со своим учителем в том, что первоосновой, «прафеноменом» является именно свет, однако занимает его не это, а то, каким образом глаз реагирует на этот не поддающийся дальнейшему анализу феномен. Шопенгауэр выдвигает гипотезу о том, что явления цвета представляют собой результат деятельности сетчатки глаза (ретины) под воздействием преломленного падающего света. Ретина имеет «естественное стремление... развить свою деятельность *во всей полноте*»¹⁹. Поскольку любой преломленный свет лишь частично задействует деятельностный потенциал ретины, она стремится «дополнить» недостающую активность, чтобы достичь оптимального результата. Так возникают дополнения к цветовым впечатлениям, а самое главное, то особое чувство гармонии, вызванное этими дополнениями. Шопенгауэр проводит аналогию с ощущением гармонии в музыке, которое тоже возникает из отношений дополнения — в данном случае дополнительных акустических колебаний.

Подытоживая свои размышления, которые, как и размышления Гёте, направлены против ньютоновской теории, Шопенгауэр определяет цвет не как порождение «разделенного светового луча», а как результат «разделенной деятельности ретины»²⁰.

В первом издании своего учения о цвете, вышедшем в свет в 1816 году, Шопенгауэр пока еще очень сдержанно высказывается о своих расхождениях с Гёте. По существу, эти расхождения имели место с самого начала, однако более четко Шопенгауэр сформулирует их только во втором издании 1854 года. Тогда, аргументируя против гётевских «прафеноменов» света и тьмы, он напишет: «По сути, прафеномен есть не что иное, как органическая способность ретины разделять свою нервную деятельность на две качественно противоположные, то равные, то неравные половины и осуществлять ее последовательно»²¹.

На самом деле для Гёте теория цвета была одной из глав его «символа веры», вобравшей в себя его философию жизни и натурфилософию. Именно этим объясняется такое обилие этических, эстетических и метафизических рассуждений. Интерес же Шопенгауэра к цвету имеет гносеологический характер: в теории цвета он продолжает разрабатывать вопросы своей диссертации. Поэтому и своей работе он дает название «О зрении и цвете». В главе, посвященной зрению, он повторяет и уточняет то, о чем уже говорил в диссертации: он описывает работу «чистого ума», который при помощи априорного принципа каузальности из телесных возбуждений (в данном случае — возбуждений сетчатки) реконструирует чувственно явленный мир.

Если бы Шопенгауэру не довелось познакомиться с Гёте, проблема цвета совершенно точно его бы не заинтересовала. Для него учение о цвете было всего лишь областью, в которой он мог применить и проверить свои гипотезы о познании. И поскольку в то время он вплотную подошел к сокровенному ядру своего философского проекта — к метафизике воли, только почитание гётевского гения могло заставить его заняться этой работой. Он хотел сблизиться с учителем, чтобы из уважения к нему помочь ему в борьбе против Ньютона, предоставив более сильные, как казалось Шопенгауэру, аргументы. Шопенгауэр, безусловно, ищет расположения Гёте, но совершенно далек от того, чтобы во всем с ним соглашаться. Гёте, в свою очередь,

как это уже часто бывало, остается глух к подобным «ухаживаниям». Другие — например, Ленц или Клейст — в отчаянии отступали, но не Шопенгауэр. Между ним и Гёте разыгрывается своеобразная «борьба», в ходе которой Шопенгауэр проявляет такую уверенность и такое чувство собственного достоинства, что их не способен покорить или обратить в горькую затаенную обиду даже самый обидный отказ. Шопенгауэр остается верен себе и своему философскому пути, но в то же время сохраняет почтительное отношение к избегающему его учителю. Он не теряет себя ни в безмерном почитании, ни в судорожном самоутверждении.

История этой «борьбы» начинается в июле 1815 года, когда Шопенгауэр из Дрездена посылает Гёте рукопись своей уже завершённой работы «О зрении и цвете». С тех пор как Гёте простился с Шопенгауэром со словами: «Желаешь быть ты сам собою ценен — / Пойми, что этот мир поистине бесценен»*, прошло больше года.

После этого сказанного на прощание дружеского предостережения Артур чувствует себя вправе несмотря ни на что поддерживать отношения, которые уже в пору личного общения были обременены противоречиями. Так что Шопенгауэр просит Гёте оказать ему честь, и в память об их совместной работе издать его сочинение.

Гёте в это время находится в отъезде. Он едет в свой родной Франкфурт, куда ему пересылают рукопись Артура с сопроводительным письмом. Гёте ведет переговоры со своим издателем Коттой о публикации нового собрания сочинений. Там он встречается с бароном фон Штейном и сопровождает его в поездке вниз по Рейну в Кельн. К ним присоединяется Эрнст Мориц Арндт. В Бонне Гёте проводит несколько дней в кругу министров и генералов Рейнских провинций. Он принимает у себя в гостях сестру русской императрицы Екатерины, великого герцога Мекленбургского, герцога Кумберлендского. В Висбадене его награждают орденом. Там же его посещает сын овдовевшей госпожи Кестнер, которая в свое время послужила прототипом Лотты из «Страданий юного Вертера». В свободные часы Гёте работает над сочинением «Западно-восточного дивана» и редактирует «Итальянское путешествие». Поначалу у него нет ни

* Перевод А. Н. Чанышева.

времени, ни настроения отвечать на письмо Шопенгауэра. Тогда 3-го сентября 1815 года Артур пишет еще одно письмо, где напоминает о своей просьбе. По его словам, он вполне может себе представить, что, вращаясь в высшем свете, Гёте сочтет слишком незначительной присланную ему рукопись о цвете, но для него, Артура, это сочинение очень дорого: «От Вас самих я знаю, что для Вас литературная работа всегда была побочным занятием, а практическая жизнь — главным. У меня же — наоборот: то, что я думаю, то, что я пишу, — для меня полно значения и ценности; то, что я испытываю лично и что со мною случается, — для меня второстепенно, даже ничтожно»²². Шопенгауэр настоятельно просит Гёте, по крайней мере, подтвердить, что рукопись им получена. Если же он не захочет ее принять, то пусть возвратит ее «с ответом или без него». Шопенгауэр просит Гёте положить конец мучительному ожиданию и тревожным размышлениям о том, не потерялась ли рукопись в пути и не попала ли в чужие руки.

Итак, уже через несколько недель ожидания Шопенгауэр утратил надежду на то, что Гёте всерьез заинтересуется его сочинением, а тем более займется его изданием.

Но вот 7 сентября 1815 года он получает от Гёте ответ. Письмо Гёте выдержано в дружеском тоне. Гёте пишет, что получил рукопись «в очень удачный момент», прочел ее и успел над ней поразмыслить. Гёте преувеличивает: на самом деле он лишь пробежался глазами по сочинению Артура, ибо впоследствии попросил его прислать реферат работы с тем, чтобы он мог сослаться на нее в своих собственных сочинениях.

Так или иначе, когда Шопенгауэр получает это письмо, у него снова появляется надежда, тем более что Гёте обещает по возвращении в Веймар вернуть ее с «примечаниями, — в том виде, как они являются, постепенно».

В письме от 16 сентября Шопенгауэр благодарит Гёте за «временное успокоение», дарованное ему гётевским обещанием высказать свое мнение о его работе.

И снова проходит целый месяц, прежде чем 23 октября Гёте пишет ответ, но в нем нет обещанных «примечаний» к трактату Шопенгауэра. Гёте, правда, отмечает, что прочитал рукопись «с большим удовольствием», хвалит Шопенгауэра за «честное отношение» и называет его

«самостоятельно мыслящим индивидуумом». После этого хвалебного выступления Гёте переходит, собственно, к делу: к настоящему времени он слишком удалился от учения о цвете, чтобы разрешить те противоречия, о которых, по-видимому, идет речь в трактате. Эти вопросы Шопенгауэру следовало бы обсудить с профессором Зеебеком — еще одним соратником в общем деле изучения цвета. Гёте мог бы передать ему рукопись Шопенгауэра — разумеется, с согласия последнего: «... моим величайшим желанием, — пишет Гёте, — было бы, чтобы Вы оба сблизились и работали соединенными усилиями, пока я благополучно не возвращусь из области фантазии, где я временами витаю (имеется в виду работа над «Западно-восточным диваном» — Р. С.), опять в красочно-гармонические сферы». Артур разочарован и возмущен. Разочарован, потому что Гёте ничего не говорит ни о содержании трактата, ни о его издании. Возмущен, потому что предложение сотрудничать с Зеебеком он воспринимает как неумелую попытку избавиться от него. В подробном ответном письме, которое Артур Шопенгауэр пишет 11 ноября 1815 года, он старается сдержать свое возмущение, но оно все равно проглядывает в полушутливых литературных реминисценциях. В связи с предложением Гёте ему вспомнилась дочь священника из Таубенгайна (из одноименной баллады Г. А. Бюргера), «имеющая виды на руку барина, который, со своей стороны, прочит ей в мужа своего храброго егеря; припомнился мне и Жан-Жак Руссо, которого в юности пригласила к обеду одна знатная дама и который потом лишь заметил, что его хотели посадить за стол прислуги».

Шопенгауэр не хочет сидеть на месте прислуги за столом господина. Гордость, с которой он отклоняет предложение Гёте, определяет стиль и содержание и остальных пассажей это длинного письма. Шопенгауэр по сути пытается загнать Гёте в угол: поскольку расхождение по отдельным пунктам налицо, кто-то из них — либо он, либо Гёте — неизбежно заблуждается. Если заблуждается он сам, то «почему Вы отказываете себе в удовлетворении, а мне в поучении и не проведете несколькими словами грани, отделяющей в моем сочинении истину от заблуждения?»²³. Эта фраза звучит скромно и уважительно, однако Шопенгауэр продолжает: «Но я открыто объявляю, что не верю в возможность проведения такой грани. Моя теория представляет собою развитие одной-единственной нераздельной

мысли, которая должна быть или вполне ложной, или вполне истинной; поэтому она походит на свод, из которого нельзя взять ни одного камня, не разрушив целого»²⁴. Совершенно иначе обстоят дела с гётевским учением о цвете: это не более чем «систематическое сопоставление многих... и разнообразных фактов; при этом очень легко могло вкрасться сюда небольшое заблуждение».

Шопенгауэр не скупится на комплименты, но при этом явно умаляет значение гётевского учения о цвете. Гёте в свое время писал, что «при каждом внимательном взгляде на мир мы уже теоретизируем». Свой собственный труд о цвете он воспринимал как новый тип теории. Как же он может позволить Шопенгауэру утверждать, что только благодаря трактату Шопенгауэра его собственные изыскания достигают уровня теории? Для Гёте совершенно не лестно сравнение, которое приводит Артур, иллюстрируя свои достижения: «Если я сравню Ваше учение о цвете с пирамидой, то моя теория будет ее вершиной, неделимой математической точкой, от которой распространяется все целое великое строение, — настолько существенной точкой, что без нее здание перестает быть пирамидой...»²⁵. Шопенгауэру известно, что Гёте также знаком с философией Аристотеля и с его положением о том, что суть (идея) вещи (материи) заключена в энтелехии ее формы. И этим своим образным сравнением он, по сути предлагает Гёте отнестись к своему собственному труду как к материи, которая пробуждается к жизни только благодаря духу Шопенгауэра.

Итак, сдержанное дружелюбие Гёте вызывает у Шопенгауэра лишь невероятный подъем самооценки, и ему уже не удержаться от признания: «Я твердо уверен в том, что я дал первую истинную теорию цвета, — первую известную в истории науки»²⁶.

Как мы помним, для Гёте его «Учение о цвете» было тем сочинением, которое должно было обеспечить ему место в мировой истории. В теории цвета Гёте чувствовал себя Наполеоном в царстве духа. И вот теперь совершенно не известный философ, которому еще не исполнилось и тридцати лет, утверждает, что только он сумел поднять его, Гёте, исследования на высоту подлинной теории. И он еще имеет наглость утверждать, что этот интеллектуальный рывок он совершил в свободное от основных теоретических занятий время. Сам учитель потратил целый год на «Учение о цвете», а двадцатисемилетний «за-

вершитель» его теории заявляет: «Я тоже всегда, за исключением нескольких недель, смотрел на это занятие, как на нечто второстепенное, и постоянно ношу в уме совсем иные задачи»²⁷.

В ответе Гёте на это письмо Артура, в котором причудливо переплетаются сдержанное возмущение, разочарование, переливающаяся через край гордость и искреннее почтение, поражает дружески-невозмутимый тон. В его ответе нет ни тени обиды или досады в связи со столь нелестной оценкой дела его жизни, его «Учения о цвете», со стороны молодого философа. Перво-наперво Гёте успокаивает Шопенгауэра: Зеебек еще не видел рукописи и не увидит, если на то не будет воли автора. Затем со спокойной и уверенной иронией он излагает свое представление о том, в чем состоит различие между его точкой зрения и позицией Шопенгауэра. Ирония заключается в том, что Гёте играет с трансцендентально-философским подходом Шопенгауэра: опираясь на него, он делает вывод о праве на ошибку и о жизненной мудрости, позволяющей двум людям разойтись по разным дорогам, если только так можно сохранить свое «своеобразие». Гёте пишет: «Кто сам имеет склонность строить мир из субъекта, тот не станет отрицать того наблюдения, что субъект, в явлении, есть лишь индивид и поэтому для сохранения своего своеобразия нуждается в известной доле истины и заблуждения. Но ничто не разделяет людей в такой мере, как то обстоятельство, что порции этих обоих ингредиентов смешаны между собою в различных пропорциях».

Шопенгауэр не желает признавать, что Гёте в этой фразе уже высказал свое суждение об их общем деле, и нет смысла ждать от него чего-то еще. Чего вообще ждет Шопенгауэр? Хочет ли он, чтобы Гёте признал, что он собрал его разрозненные наблюдения в единую теорию? И он поражен, как его молодому другу удалось всего за несколько недель создать достойное завершение, венчающее собой дело всей его, Гёте, жизни? И теперь Гёте поспешит познакомить общественность с сочинением, пролившим свет на его собственный исследовательский труд?

Так оно и есть — молодой философ хочет, чтобы этот великий человек, заменивший в его представлении отца, благословил его, сказав: «Ты — мой любимый сын, в тебе источник моей радости. Иди ко мне...» Напрасно Артур Шопенгауэр ждет такого благословения. Какое-то время он еще просит о нем — не унижаясь или выказывая

смирение перед тронем патриарха, а наоборот, при всем своем неподдельном почтении, демонстрируя уверенность в себе и чувство собственного достоинства. Высоко поднимая голову в безудержном самовосхвалении, он лишь хочет, чтобы Гёте, наконец, опустил на нее свою благословляющую руку.

Однако Гёте не отвечает, и Шопенгауэр постепенно смиряется. 23-го января 1816 года он пишет: «Моя прежняя, всегда смутная надежда, что Вы, приняв некоторое участие в этой работе, будете способствовать ее напечатанию, постепенно разрушена; твердая уверенность... также исчезает после почти семимесячного напрасного ожидания»²⁸. Он просит вернуть рукопись, но опять не удерживается от широкого жеста. Сын, которому отказано в благословении, встает перед отцом и с неслыханной дерзостью заявляет: ты не желаешь сблизиться со мной, ибо понимаешь, что правда на моей стороне, а твой удел — заблуждение. Ты не принимаешь меня только потому, что тебе не хватает мужества. Шопенгауэр пишет: «Говоря откровенно, я совершенно не в состоянии представить себе, чтобы Вы, Ваше Превосходительство, не признали истинности моей теории: ибо я знаю, что моими устами гласила сама истина — в этой небольшой вещи, как со временем в более крупных, — а Ваш ум настолько хорошо и правильно настроен, что не может не дать соответственного отзвука. Но я могу вполне допустить, что субъективное нерасположение Ваше к некоторым моим тезисам, не совсем согласным с высказанными Вами, мешает Вам заняться моей теорией, так что Вы ее постоянно отодвигаете от себя и откладываете на будущее время и, не имея возможности ни выразить своего сочувствия, ни отказать в нем, предпочитаете совсем умалчивать об этом»²⁹.

Молчание Гёте становится для Шопенгауэра (во всяком случае, он сам пытается себя в этом убедить) доказательством его поражения, по крайней мере, в этом вопросе. Он, безусловно, не хотел обидеть Гёте, когда уже во второй раз назвал их совместную работу над теорией цвета «небольшой вещью». Почему же он это сделал?

Для него содержание спора о теории цвета имеет гораздо меньшее значение, чем личные отношения с Гёте, которыми он очень дорожит. Однако ситуация сложилась таким образом, что эти отношения можно построить и сохранить только вокруг определенного содержа-

ния. Чтобы отношения были уравновешенными, необходимо, чтобы «сын» получил возможность компенсировать жизненное превосходство «отца», превзойдя его, по крайней мере, в какой-то одной области. Артур хочет заслужить благословение, доказав, что он сам может что-то дать «отцу». Но Гёте не подыгрывает Артуру и не соглашается взять на себя роль отца. Какое уж тут отцовство, если даже своего родного сына он мог терпеть только в качестве секретаря. Впрочем, этого своего «ученика», который ведет себя скорее как «учитель», он уважает. Иначе ответом на вызывающее поведение Шопенгауэра была бы уничижительная анафема или полное пренебрежение.

28-го января 1816 года Гёте возвращает рукопись. В дружеском сопроводительном письме он предается лестным для Артура мечтаньям о том, как хорошо было бы снова сидеть и подолгу беседовать зимними вечерами, ведь «беседа... не обязана всегда быть соглашением». Конечно, Гёте пришлось проглотить обиду от высокомерного Артура, и в конце письма он тоже дает ему пощечину. Того, кто возомнил себя завершителем его «Учения о цвете», Гёте просит сделать «сокращенное изложение» своих воззрений, чтобы Гёте имел возможность включить его в свою работу. Так Гёте в весьма небрежной манере выказывает милость Артуру и тем самым восстанавливает прежнее соотношение величин.

Шопенгауэр замечает на это, что нужно быть Гёте или Кантом, чтобы он спокойно снес обиду: ни от кого другого он не потерпел бы подобного обращения.

Свой трактат о цвете он издает без гётевского благословения. 4-го мая 1816 года он отправляет книгу Гёте со словами: «Я просил бы Вас сообщить мне Ваше мнение, если бы не потерял надежды узнать его когда-либо...». Через неделю Гёте благодарит Шопенгауэра и просит его давать «иногда вести о себе». Для Гёте — обычные слова на прощание, для Шопенгауэра — личная обида.

В своих «Анналах» Гёте впоследствии вспоминал: «Доктор Шопенгауэр стал моим благожелательным другом. Во многом мы с ним соглашались, и все же в конце концов расхождения было не избежать — как если бы два друга шли вместе, но потом пожали бы друг другу руки, и один из них пошел на север, а другой — на юг, и они бы очень скоро потеряли друг друга из виду»³⁰.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

Дрезден. — Артур среди чужих. — Время «гениального замысла». — Хозяйка дома: «Вы цветете, господин доктор». — Философские беседы с самим собой. — Артур находит слова для описания «лучшего сознания». — Открытие воли как «вещи в себе»

Между тем исторические баталии с их пороховыми завесами, грохотом орудий и трупным смрадом переместились на запад, а ссора с матерью, напротив, достигла своего апогея, когда весной 1814 года Артур Шопенгауэр вновь находится в поисках пристанища, где бы он мог посвятить все свое время работе над своим главным произведением. Его выбор падает на Дрезден. Он уже был несколько раз в «Северной Флоренции», как тогда называли Дрезден. Климат, архитектура, ландшафты, атмосфера, собранные здесь шедевры мирового искусства, большая библиотека, светская жизнь — все это пришлось ему по вкусу.

В Дрездене нет университета, но для Шопенгауэра, убежденного в том, что он уже ничему не сможет научиться ни у одного из живущих философов, это обстоятельство вовсе не обязательно свидетельствует против города. 24-го апреля 1814 года он пишет Карлу Августу Бёттигеру, одному из завсегдатаев чайных посиделок у Иоганны Шопенгауэр, а к тому времени старшему инспектору Королевского музея: «Моя лучшая и настоящая жизнь — это мои занятия философией, которым все прочее совершенно подчинено или даже является невесомым приложением к ним. Но коль скоро я могу выбирать, я желал бы жить там, где есть красивая природа, предметы искусства и научные источники, а также необходимый мне покой. Все это в прекрасном сочетании не встретилось мне нигде, кроме Дрездена, и поэтому уже давно хотелось мне поселиться здесь навсегда. Поэтому у меня большое желание перебраться в Дрезден»¹.

От Бёттигера Артур хочет узнать, сохранил ли Дрезден свою привлекательность после войны. До него доходили слухи, что город сильно пострадал от недавних военных действий. Однако Бёттигер развеивает его сомнения, и в мае 1814 года Шопенгауэр на ближайшие четыре года переселяется в Дрезден.

В действительности война не пощадила город: повсюду видны ее следы. Годом ранее Дрезден не раз оказывался в центре военных действий. Весной здесь прочно обосновались французские войска, и король Саксонии почти до самого конца оставался вассалом Наполеона. В начале мая 1813 года французы отступили перед надвигающимися войсками коалиции, взорвав за собой мост Августа, уже в то время считавшийся памятником архитектуры. Дрезден был «освобожден»: жители выстроились вдоль улиц, встречая победителей, поэты сочиняли изысканные приветствия, пел школьный хор. Однако «освободители» продержались в Дрездене всего две недели. В середине мая в город вернулись французы. На какое-то время здесь остановился и сам Наполеон. Жители выстроились вдоль улиц, приветствуя победителей, поэты сочиняли стихи, пел школьный хор. В конце августа 1813 года произошла великая битва за Дрезден. Французские войска обороняли город от штурма коалиции. Дрезден подвергся сильнейшему обстрелу. Более 200 домов были серьезно повреждены или полностью разрушены. На поле битвы осталось лежать несколько десятков тысяч убитых. Эта война, по признанию современника, убила в дрезденцах «всякое приличие и мораль»: «считавшиеся прежде добропорядочными и почтенными женщины и девушки, не только из простых, но даже и образованных сословий... собирались в группы и бродили меж распростертых и покалеченных жертв, словно среди клумб в саду, источая отвратительное сладострастие»².

В этой битве французы победили, но их поражение в войне было уже не за горами. Дрезден оставался на осадном положении.

Отрезанный от тыла и обремененный вражескими гарнизонами, город пережил тяжелые недели. Нередко можно было видеть, как изголодавшиеся люди набрасываются на истощенных лошадей. Перед булочными случались драки с поножовщиной. В городе свирепствовал тиф. Ежедневно около ста человек умирали в больницах и примерно столько же — на улицах. Художник Людвиг Рихтер, автор идилли-

ческих картин в стиле бидермейер, так вспоминал об этих страшных днях: «У нас был один... дом, где с первого и второго этажа ежедневно выбрасывали совершенно голые трупы, так что ими доверху заполнялась большая тележка. Подобная поклажа выглядела ужасающе: во все стороны торчали костлявые руки, ноги, головы и тела, в то время как возницы с закатанными рукавами утаптывали и уминали эту кучу так, словно под ними находились поленья»³.

К весне 1814 года, когда Шопенгауэр приезжает в Дрезден, город еще не успел оправиться от этих бедствий. Год выдался неурожайным, что привело к повышению цен на продовольствие. Дрезден, когда-то славившийся своей чистотой и роскошью, теперь утопает в грязи и нечистотах, городские парки в запустении, по улицам бродят нищие и калеки. Повсюду видны следы разрушений. Пройдет еще больше года, прежде чем город обретет свою обычную жизнь. Примерно столько же потребуется и королю, чтобы вернуться на родину после наполеоновской аферы. 17-го июня 1815 года король возвращается в Дрезден. Город к этому дню вычищен и украшен. И снова жители выстраиваются вдоль улиц, приветствуя короля, поэты сочиняют стихи, поет школьный хор. Дрезденцы очень щедры на проявления политической лояльности, и их более строгие современники вменяют им это в вину. Барон фон Штайн называет жителей Дрездена «мягкотельными пустомелями, привязанными только к своему имуществу»: «противно видеть», что «то унижение, в которое повергнута их отчизна, и все обрушившиеся на нее несчастья трогают их меньше, нежели причиненные войной неудобства и разрушение Дрезденского моста»⁴.

Артуру Шопенгауэру такое отсутствие твердых политических убеждений скорее симпатично, ведь, как мы знаем, для него война — это «смертоносный карнавал», и принять ту или иную сторону в нем — значит, выставить себя на посмешище, как правило, по смертно.

Шопенгауэр поселяется в квартире на Большом Майссенском переулке, в доме 35, рядом с «Черными воротами», из которых стремительно выбегает навстречу собственной судьбе Ансельм в «Золотом горшке» Э. Т. А. Гофмана. В отличие от Гофмана, прибывшего в Дрезден за полгода до Шопенгауэра, молодой философ

не спешит окунуться в суету светской жизни. Правда, он исправно ходит в театр и в оперу, но и там его знают как человека, который поспешно и чаще всего с опозданием врывается в зрительный зал, часто уходит еще до того, как опускается занавес, и не обращает никакого внимания на недовольство окружающих. Будучи любителем модернизированной итальянской оперы и восхищаясь гением Россини, Шопенгауэр остается равнодушным к стараниям нового музыкального директора Карла Марии фон Вебера с его пристрастием к опере немецкой: для Шопенгауэра немецкая опера — не более чем разукрашенный зингшпиль.

Шопенгауэр настолько погружен в работу, что у него не остается времени на поиски новых друзей, но он охотно окружает себя людьми, которые восхищаются его талантом или, по крайней мере, ценят в нем человека странного и неординарного.

Пока им владеет жажда творчества, он легко переносит одиночество. Однако порой, в минуты спада напряжения, он чувствует себя всеми покинутым. Он хочет избавиться от этого мучительного чувства, но не ценой утраты самого себя. Вообще удивительно, как сильно этот уверенный в себе молодой философ боится потерять свою идентичность в светской суеде. «*Всякое общение с другими, — пишет он в 1814 году в своем философском дневнике, — всякий разговор возможен только при условии взаимного ограничения, взаимного самоотвержения; поэтому во всякий разговор необходимо вступать только со смирением*»⁵.

Это «смирение», в котором видит выход Шопенгауэр, он в другом месте определяет как искусство сдержанного участия. Если человек не выносит одиночества, ему следует искать общения, но при этом следует сочетать одиночество и общение, «т. е. нужно учиться и в обществе оставаться одиноким, не высказывать другим все, что думаешь, а также не принимать за чистую монету все то, что говорят они, а вместо этого ждать от них лишь очень немного как в моральном, так и в интеллектуальном отношении и быть совершенно равнодушным к их мнению, чтобы ничто не могло вывести тебя из равновесия. Стало быть, находясь среди них, нельзя полностью раствориться в их обществе. Тогда ты перестаешь требовать от них многого... если подобным образом избегать тесного соприкосновения с людьми

и всегда сохранять “a distant behaviour”*, то они уже не смогут тебя ни ранить, ни осквернить, и их присутствие можно терпеть. Рассматривая общество под таким углом зрения, его можно сравнить с огнем: умный греется в некотором отдалении от огня, не касаясь пламени, в то время как глупец, обжегшись, ищет спасения в холоде одиночества и прокладывает огонь»⁶.

Тот, кто еще до всякого общения опасается, что окружающие «ранят» или «оскверняют» его достоинство, вряд ли способен быстро заводить друзей на новом месте. Впрочем, отсутствие дружеских связей не тревожит Шопенгауэра. Напротив, он поворачивает этот недостаток и так, и этак до тех пор, пока тот не превращается в достоинство: «Ничто не выдает большего незнания людей, как если в доказательство заслуг и достоинств человека приводят тот факт, что у него очень много друзей: как будто люди дарят свою дружбу соответственно достоинствам и заслугам! Как будто, наоборот, они не ведут себя точь-в-точь, как собаки, которые любят того, кто их гладит или тем более дает им разные крохи, и больше ничего знать не хотят! Кто лучше всех умеет их погладить, хотя бы это и были самые отвратительные животные, у того — много друзей»⁷.

Впрочем, видеть в недостатке друзей достоинство Шопенгауэр может лишь постольку, поскольку не спешит применить к самому себе вывод, сделанный им еще в 1814 году. Перефразируя Платона («Подобное познается подобным»), Артур пишет в своем философском дневнике: «Каждое благо требует, чтобы мы его завоевывали в его собственной области... Дружбу, любовь и привязанность людей обретают только дружбой, любовью и привязанностью к людям... Чтобы знать, сколько счастья может получить в жизни тот или другой человек, надо только знать, сколько счастья он может дать»⁸.

Быть может, убеждая себя в том, что у него нет друзей исключительно потому, что никто не достоин его дружбы, Шопенгауэр просто не желает признавать, что он не находит друзей, так как сам не в состоянии *дать* им дружбу? «Сколько я могу дать?» — и вот за силой и уверенностью одиночки обнаруживается слабость, а именно страх довериться другому. В конце концов, недоверчивость Шопенгауэра

* Дистанцию (англ.).

пронизывает весь его характер, ибо оказывается звеном порочного круга: недоверие порождает дистанцию, а соблюдение этой дистанции ведет к отношениям, которые снова неизбежно порождают недоверие. 5-го марта 1820 года Адель пишет в дневнике о своем брате: «Кто никогда не любил, тот не может доверять людям».

В Дрездене Артур Шопенгауэр играет роль чудака, желающего «перевернуть всю философию»: его мало кто любит, многие уважают, некоторые восхищаются и почти все побаиваются. Каковы его конструктивные намерения в философии, никто не знал, да особенно и не стремился узнать, так как философский голод совсем недавно был утолен работой Шеллинга «О мировой душе». На опубликованную к тому времени диссертацию Шопенгауэра среди его дрезденских знакомых никто не обратил внимания. От него не ждали ничего нового, хотя с опаской или с восхищением — в зависимости от обстоятельств — отмечали его блестящее остроумие в критических выступлениях. Вот что писал о Шопенгауэре театральный антрепренер и писатель барон фон Биденфельд (1788–1862), который познакомился с философом как раз в период его проживания в Дрездене, а впоследствии приложил немало усилий для издания его главного произведения у Брокгауза: по его словам, Шопенгауэр был «человеком честным и чистосердечным», «прямым, жестким и резким, крайне решительным и непоколебимым во всех научных и литературных вопросах; все вещи он называл своими именами, невзирая на то, кто перед ним стоит — друг или недруг; обладал удивительным чувством юмора, хотя порой его шутки были довольно грубы, а сам этот белокурый господин с серо-голубыми сияющими глазами, длинными складками у носа, немного резким голосом и отрывистой жестикуляцией нередко производил впечатление человека свирепого».

Шопенгауэра, который ищет общества, но не желает в нем растворяться, словно магнит, притягивают места, где он может удовлетворить свою страсть к спорам. В итальянском трактире «Чиापонне» под закопченной крышей, с которой свисали венецианские салами, трюфельные колбасы и пармская ветчина, собирался своеобразный литературный кружок Дрездена. В него входили сотрудники дрезденской «Вечерней газеты», а также известные на всю Германию авторы развлекательных романов — Фридрих Лаун, Теодор Хелль, Фридрих

Кинд (автор либретто к опере «Вольный стрелок»), Г. Клаурен. Эта группа именует себя также «Песенным кружком», а ее печатный орган — «Вечерняя газета» — пользуется растущей популярностью среди тех, кто превыше всего ставит традиционное образование, а в политике, философии и литературе придерживается умеренных, обывательских взглядов. Здравый смысл здесь цветет пышным цветом. Первый номер газеты украшает стихотворное сочинение ее главного редактора Теодора Хелля:

Утомившись от работы,
В час досуга я порой
В сочинениях поэтов
Ищу сладостный покой.
Свежий том певцов любимых
Так отрадно почитать,
Словно в сад благоуханный
Выйти летом погулять!⁹

Шопенгауэр часто заходил в «Чиापонне», потому что любил полакомиться итальянскими колбасами, а еще потому, что знал, что собирающаяся там пишущая братия побаивается его. Он регулярно вступал в спор с местными знаменитостями, при этом у него всегда находились благодарные слушатели и зрители, которые таким образом изживали свою собственную затаенную обиду на корифеев художественного вкуса. Вот что об этом пишет Биденфельд: «Будучи непримиримым противником любых вечерних газет, альманахов и поэтических венков, а также врагом всех участников подобного рода изданий, которых он называл не иначе, как литературной бандой... он тем не менее очень часто появлялся в тех общественных местах, где любили собираться эти люди. Как правило, сразу после его появления разгоралась настоящая битва, причем он с присущей ему прямолинейностью выступал в роли неприятного раздражителя, своими едкими саркастическими высказываниями портил людям настроение, безо всякого стеснения давал волю своему критическому юмору, обескураживал собеседников острыми изречениями из Шекспира и Гёте и при этом всегда сидел нога на ногу за их игральным столом, так что

схватка была жаркой... Все его боялись, но никто не осмеливался ответить ему тем же».

Итак, в «Песенном кружке» Шопенгауэр оттачивал свое остроумие, но с одним из его членов сумел даже подружиться. Речь идет о Фридрихе Августе Шульце, известном под псевдонимом Фридрих Лаун. Его Шопенгауэр в будущем назовет «своим добрым, милым, верным, старым Шульцем». Прозвище «Юпитер-громовержец» молодому философу дал именно Шульце, и он же помог Шопенгауэру выпутаться из одной «любовной аферы». Подробности этой истории неизвестны. Можно лишь догадываться, что в декабре 1816 года Шопенгауэр писал другу юности Антиму, перед которым он охотно разыгрывал роль Дон-Жуана, о некой любовной связи, так как в ответном письме от 1 июня 1817 года Антим пишет: «Кажется, ты очень сильно влюблен, мой дорогой друг, а влюбленным все видится в розовом цвете. Как старый практик, должен тебе признаться, что мне трудно поверить в то, что твоя красавица надолго сохранит тебе верность. А пока извлеки всю пользу из иллюзии». Возможно, речь здесь идет о той самой «девушке в Дрездене», о беременности которой 27-го апреля 1819 года напишет в своем дневнике Адель Шопенгауэр. Адель возмущена: девушка происходит из низшего сословия, и о свадьбе нечего и думать. Впрочем, Артур, по замечанию Адель, «ведет себя правильно и честно».

Свидетельства дрезденских знакомых об Артуре Шопенгауэре весьма скудны. Они не знают, что происходит и что зарождается в его душе. Автору портрета философа в молодости, художнику Людвигу Сигизмунду Рулю (1794–1887) изредка доводилось сопровождать Артура во время его прогулок и даже заходить в святая святых — его личный кабинет. «Тогда мы сидели в твоей комнате, — вспоминал Рюль позднее, — ты читал мне лекции о том о сем, рассказывал о надеждах на успех своей философии». Иоганн Готтлоб Квандт (1787–1859), не обремененный должностными обязанностями, состоятельный знаток искусства, в те годы был, пожалуй, единственным человеком, перед которым Шопенгауэр немного раскрылся. В 1815 году Квандт познакомился с Иоганной Шопенгауэр и подружился с Адель. Его присутствие постоянно напоминает Артуру о неприятной семейной ссоре. В разговоре с другими Артур называет мать и сестру не иначе,

как «глупыми гусынями», но, общаясь с Квандтом, он не только бранится на домашних, но и делится своими печальми и обидами. Так, во всяком случае, утверждает Квандт: «Я как будто видел, как его сердце мучительно сжимается от боли, сопровождавшей воспоминания об ужасной эпохе его жизни. Какими бы ни были туманными его собственные высказывания об этом, мне было совершенно ясно, что во всех его словах... сквозит уважение, более того, любовь к матери, которую даже сам он не до конца осознавал».

И все же в целом общение Шопенгауэра с окружающими, его публичная жизнь не столько открывают, сколько прячут от посторонних глаз его подлинную, внутреннюю жизнь. По воспоминаниям Биденфельда, ее Артур проводит «со своими книгами и занятиями... однообразно и почти в полной изоляции». Однако за этой стеной однообразия и изоляции происходит увлекательнейшее приключение в жизни Артура Шопенгауэра: здесь его охватывает «сладострастие творчества», здесь рождается и получает свое завершение его великое произведение.

Пожалуй, свидетелем самого яркого проявления этой, порой едва ли не экзотической, внутренней жизни стала квартирная хозяйка Артура. Однажды она увидела, как Шопенгауэр возвращался домой из оранжереи Цвингера, и в петлице его пальто красовался цветок. «Вы цветете, господин доктор», — пошутила хозяйка. «Да, — ответил Шопенгауэр, — если деревья не цветут, то как же они будут плодоносить!».

Оглядываясь на четыре года, проведенных в Дрездене, Артур Шопенгауэр называет их самым плодотворным периодом своей жизни, «когда... по счастливому стечению обстоятельств наступил час величайшего мозгового напряжения. Чего бы ни касался мой взгляд, на меня снисходило откровение». Как он напишет в одном из своих последних писем, вся система «в какой-то мере без моего участия... лучеобразно, подобно кристаллу, сформировавшемуся вокруг центра, сошлась воедино, так что я сразу же смог изложить ее в первом томе своего главного произведения». Этот первый том с сопроводительным письмом он отправит издателю 28-го марта 1818 года: «Таким образом, моя книга представляет собой новую философскую систему, но новую в полном смысле этого слова: это не новое изложение уже

существующего, а в высшей степени взаимосвязанная последовательность мыслей, до сих пор не возникавших ни у одного человека»¹⁰. Следы того, как эта «последовательность мыслей» формировалась в его голове, мы находим в очень подробных рукописных заметках тех лет. Здесь мы можем прикоснуться к идеям Шопенгауэра в другом агрегатном состоянии: пока это еще ищущее, экзистенциально важное движение мысли, не укрощенное и не отшлифованное в конструктивной системе. Цель книги — решить проблемы, а рукописные заметки высвечивают их экзистенциальный смысл. Те вопросы, на которые пытается дать теоретический ответ книга, в рукописях еще непосредственно связаны с жизнью.

Шопенгауэр, как мы уже знаем, добровольно подчинился кантовской дисциплине, и в этом в известной мере отразилось влияние отца, от которого он, собственно, и бежал в философию. В вопросах метафизики отец Артура придерживался детского смирения Маттиаса Клаудиуса, а на самовольные восхождения к философским вершинам смотрел с большим неудовольствием. В своей критике всех философских выражений абсолюта Шопенгауэр, черпая вдохновение у Канта, остается сыном своего отца.

Под знаком этой критики Артур штудировал и философию молодого Шеллинга: он уже интересовался ею в Берлине и вот снова обратился к ней в Дрездене. В философских заметках Шопенгауэра мы читаем: «Шеллинг делает со своим Абсолютом то, что все благочестивые, достигшие просветления теисты делали со своим Богом — а они свидетельствовали о логической невозможности Бога, каковая была лишь образным выражением следующего логического закона: рассудок есть способность, обусловленная исключительно чувственным миром и имеющая силу только в нем, но я (достигший просветления теист) стою на более высокой ступени сознания»¹¹.

Шопенгауэр признает существование опыта, выходящего за пределы рассудка, но в то же время предостерегает от стремления дать этому опыту разумную легитимацию. Ведь в этом случае неизбежна двойная потеря: разум начинает нести чушь, а опыт утрачивает свою самоочевидность. Как мы уже знаем, этот опыт, несовместимый с рассудочными категориями, Шопенгауэр называет «лучшим со-

знанием». О нем можно говорить лишь с большой осторожностью и уж точно не в публичном месте. Эта осторожность происходит из убеждения, которое вновь встречается у Витгенштейна, когда в конце своего «Логико-философского трактата» он пишет о подлинно прекрасных вещах: «О чем нельзя говорить, о том следует молчать». Артур Шопенгауэр хочет точно знать, где начинается молчание, а где еще возможно использование (пусть даже видоизмененного) языка. Это проблема занимает Артура с конца 1814 до начала 1815 года. Он находится в поисках философского языка для описания «лучшего сознания» и при этом не боится следовать за внутренней логикой метафор. Так он использует метафору шара: в своем «познании в соответствии с законом основания» мы всегда движемся по поверхности и никогда не достигаем центра шара. Какими бы обширными ни были наши познания, содержание поверхности никогда не станет внутренним содержанием. Только «лучшее сознание» открывает нам новое измерение, и плоскость становится пространством, как если бы мы проникли внутрь шара. Из этой метафоры можно извлечь и другие смыслы. Как попасть вглубь шара? Для этого нужно быть тяжелым, отягощенным страданиями — только так можно преодолеть силы самоутверждения, удерживающие человека на поверхности «Чтобы человек сохранил в себе возвышенный образ мыслей... чтобы в нем жило высшее сознание, ему необходимы боль, страдание и неудачи так же, как кораблю — отягчающий его балласт, без которого он не измерит глубины»¹². Впрочем, чтобы корабль не пошел ко дну, он не может быть слишком тяжелым, однако определенный вес ему необходим, чтобы быть погруженным в воду на достаточную глубину и не перевернуться под действием ветра и волн. В этом наглядном образе достаточной глубины «лучшее сознание» пока еще напрямую связано с самосохранением.

По контрасту с «лучшим сознанием» постепенно меняет свое значение и дополняющее его понятие — «эмпирическое сознание». Вслед за Кантом, Шопенгауэр определяет эмпирическое сознание как сознание, направленное исключительно на «явленный», т. е. являющийся ему мир. «Эмпирическому сознанию» бытие открывается как представленное бытие. «Эмпирическое сознание» есть модус восприятия и познания. Для Канта неизбежная соотносительность с «ми-

ром явлений» ни в коей мере не свидетельствует о некоей ложной, кажущейся жизни. В первую очередь во втором издании «Критики чистого разума» Кант настаивает на том, что «мир явлений» не следует трактовать исключительно как «видимость» в значении заблуждения и обмана. В течение всей нашей жизни мы пребываем в «естественной и неизбежной иллюзии», которая, именно в силу того, что от нее невозможно избавиться, относится к основным антропологическим характеристикам человеческого рода и выполняет функцию адаптации человека к его жизненному миру. Таким образом, тот факт, что в философии мы имеем дело с «миром явлений», с практической точки зрения не представляет для Канта проблемы. Шопенгауэр видит это иначе. У него «эмпирическое сознание» имеет двойное значение. С одной стороны, речь здесь идет об ограничении нашей способности восприятия и познания, доказанном проверенным кантовским способом, т. е. с позиций трансцендентальной философии. С другой стороны, эмпирическое сознание означает также привязанность к иллюзорной, ложной жизни. В этом смысле для Шопенгауэра «мир явлений» — это кажущийся, обманывающий нас мир. Иллюстрируя эту мысль, Шопенгауэр продолжает развивать метафору шара. В 1814 году он пишет о том, что «эмпирическое» сознание подобно «белке в колесе». Если еще недавно «эмпирическое» сознание сравнивалось с исследованием поверхности шара, то теперь оно уже отождествляется с нашим неутолимим желанием, заставляющем нас бессмысленно и бесцельно двигаться по кругу. Так «эмпирическое» сознание из темы философии познания, каковой оно было в диссертации Шопенгауэра, становится этической проблемой; оно утрачивает свою трансцендентально-философскую невинность и превращается в экзистенциальную глупость: «В теории поступали так же нелепо, как мы все поступаем на практике, где мы спешим от желания к удовлетворению его и опять к новому желанию и надеемся таким путем достигнуть, наконец, счастья, вместо того чтобы один только раз войти в самих себя, оторвать себя от воли и пребыть в более возвышенном сознании»¹⁴.

В этой записи 1814 года Шопенгауэр проводит ключевое противопоставление: «лучшее» (высшее) сознание должно избавить человека от воления. Идея о том, что эмпирическое по своей сути есть

проявление «воли», к тому моменту еще не сформулирована достаточно четко. «Воля» пока не стала волшебным словом, открывающим тайны мира, но она уже обозначает все враждебное, что противостоит жизни в истине. Стало быть, еще до того как Шопенгауэр создает свою метафизику воли, в его философии уже присутствует одно из следствий этой метафизики, а именно «отрицание воли» как путь к освобождению. Сначала Шопенгауэр переживает «волю» как нечто такое, что приносит ему страдание и от чего он хочет освободиться, и лишь затем он познает волю как «вещь в себе», как ту универсальную действительность, которая лежит в основе всех явлений. В изложении своей философии в главном произведении Шопенгауэр приходит от открытия воли в значении сущности мира к ее отрицанию; в своих экзистенциальных размышлениях он, напротив, от отрицания воли (через «лучшее сознание») приходит к пониманию того, что именно воля проявляет себя во всем, что есть в эмпирической действительности. Когда Шопенгауэр восходит к своему «лучшему сознанию» для того, чтобы избавиться от «воли», он обнаруживает в ней точку, в которой сходятся все нити бытия. В этот момент, когда враждебное помещается в центр мира, а мучительно переживаемая воля отождествляется с «вещью в себе», происходит рождение Шопенгауэровской метафизики воли. Где-то в конце 1814 или в начале 1815 года Шопенгауэр делает запись, из которой логически следует все остальное: «Мир как вещь в себе — это одна большая воля, которая не знает, чего она хочет, ибо она не знает, а просто хочет — именно потому, что является волей и ничем иным»¹⁵.

Однако уроки Канта не прошли для Шопенгауэра впустую. Кант оставался его теоретической совестью, и это привело его к убежденности в том, что наша способность к познанию и представлению никогда не может познать нечто «само по себе», но всегда познает все «относительно нас». Это означает, что отождествленная с «волей» «вещь в себе» ни в коем случае не может быть представленной волей, т. е. волей в значении объекта познания. Это не та воля, которую Артур в своей диссертации поместил в один из четырех классов объектов представления.

Как же Шопенгауэру удалось сохранить кантовскую догму о непознаваемости «вещи в себе» и вместе с тем утверждать, что он раз-

решил загадку этой самой «вещи в себе»? Эту трудность он преодолевает за счет того, что проясняет, каким образом ему открывается воля в значении «вещи в себе»: это не объект представления или дискурсивного познания, который он отождествляет с «вещью в себе», а воля, переживаемая внутри его собственного тела, т. е. во «внутреннем опыте».

Для Шопенгауэра единственная, самая главная задача теперь будет заключаться в разъяснении того, каким именно образом переживается этот «внутренний опыт», и в четком отделении его от представления и восприятия. Именно этой проблеме посвящены его дальнейшие рукописные заметки.

Весь мир, кроме меня, дан мне в виде представления. Согласно Шопенгауэру, существует лишь одна-единственная точка, в которой у меня есть другой доступ к миру, кроме представления. И эта точка находится во мне самом: когда я вижу свое тело, наблюдаю за своими действиями и объясняю их, воспринятое и познанное мной по-прежнему является представлением, но здесь я в то же время чувствую в себе самом те побуждения, стремления, ту боль и то желание, которые одновременно являют себя моим представлениям и представлениям других людей в действиях моего тела. Только в себе самом я в то же время *есть* то, чем я являюсь себе самому (и другим) в представлении и о чем я могу размышлять. Только во мне самом существует этот двойной мир, его лицевая и обратная сторона. Только в себе самом я переживаю то, что есть мир помимо того, что он дан мне в виде представления. «Внутренность» мира «вне меня» существует только в моем представлении, и только во мне самом эта «внутренность» — я сам. Я есть внутренняя сторона мира. Я — то, что есть мир помимо того, что он есть представление: «[Философы] шли *вовне* по всем направлениям, вместо того чтобы идти *внутри* себя, где можно решить всякую загадку»¹⁶.

В понимании этого исполняется давняя мечта Шопенгауэра. «Познай истину в себе... *там небо касается земли*»¹⁷, — пишет он в 1812 году. Речь здесь идет не о «самопознании» в традиционном нравственном смысле и не о самопознании в духе рефлексивной философии, познающей весь объективный мир, исходя из *мышления* субъекта. Для Шопенгауэра внутреннее, личное переживание воли

становится средством понимания всего мира. Тем самым он совершает как бы разнонаправленные действия: с одной стороны, этот ход носит *ограничительный* характер, погружая человека в переживание самого себя (но не в собственное мышление, как это происходит в рефлексивной философии), а с другой стороны, здесь имеет место *экспансия*, поскольку по модели этого внутреннего переживания *интерпретируется* весь мир.

Однако теперь снова возникает проблема, с которой Шопенгауэр уже сталкивался в связи с описанием «лучшего сознания»: как, не прибегая к аналитически-объективирующему философскому языку (по принципу закона основания), можно говорить об этой переживаемой внутри себя воле и об ее тождественности миру в целом? Системы тождества в философии Фихте, Шеллинга, Гегеля, разумеется, в данном случае совершенно бесполезны для Шопенгауэра: в них точка единства располагается в *мыслящем*, а не в *волящем* субъекте. Неожиданно для самого себя помощь и вдохновение Шопенгауэр находит в разрозненных сведениях о новом духовном континенте. Речь идет о религии древней Индии.

Открытие духовного мира Индии было заслугой, прежде всего, немецких романтиков. Почву для этого открытия подготовил еще Гердер. Кант еще не видел в Индии ничего достойного внимания. Он высмеивал жителей Тибета, утверждая, что их религия представляет собой доведенный до крайности папизм, когда верующие готовы есть священные испражнения ламы. Между тем, Гердер видел глубокий смысл в брахманизме, считая его одной из разновидностей пантеизма: мир здесь рассматривался как проявление единой духовной сущности — Брахмы. Богослов Гердер благосклонно отнесся к такого рода религиозности без бога, без потустороннего мира, без наивной системы поощрений и наказаний. Деятельно-суетливым жителям Центральной Европы он рекомендовал освоить искусство погружения в себя, искусство медитации. Впрочем, тихая, нежная душа Индии сама, словно магнит, привлекала к себе европейских растлителей. Такая ментальность неспособна отстоять собственную самость.

Романтики (братья Шлегели, Гёррес, Баадер, Виндишманн, Новалис), жадно хватавшиеся за все, что обещало им преодоление тесных границ разделяющего, разлагающего разума, благодаря

Гердеру, вышли на индийский след. Тем временем в Европе были опубликованы новые переводы неизвестных ранее текстов, которые, однако, зачастую искажали смысл первоисточников. Пожалуй, наибольшее значение имело издание в 1801 году письменных свидетельств тайного, добуддистского учения брахманов — упанишад. Переводчик-француз Анкетиль объединил их под названием «Oupnekhat» (искаженный эквивалент санскритского «упанишады»). Смысл текстов здесь искажен вдвойне, ибо конечный латинский перевод был сделан с персидского перевода санскритских первоисточников.

Впервые об этом труде Шопенгауэр услышал зимой 1813–14 года в Веймаре, когда в салоне своей матери познакомился с йенским ученым Фридрихом Майером, учеником Гердера, ставшим впоследствии известным индологом.

Много лет спустя Артур Шопенгауэр с восторгом отзовется об этой книге, которую он начал изучать летом 1814 года. В своем последнем произведении «Parerga и Paralipomena» (1851) Шопенгауэр выражает полнейшее доверие и признание этому переводному труду: «Ибо, в самом деле, как весь “Oupnekhat” проникнут священным духом Вед! И насколько же тот, кто путем прилежного чтения освоился с персидско-латинским языком этой несравненной книги, до глубины души захвачен этим духом! Насколько всякая строка здесь преисполнена твердого, определенного и всегда по существу единого значения!.. Все дышит здесь воздухом Индии и первобытной близостью к природе. О, как очищается здесь дух от всего привитого ему с детства иудейского суеверия и от всей потворствующей этому суеверию философии! Это — самое вознаграждающее и возвышающее чтение, какое (за исключением первоначального текста) только может существовать; оно было моим утешением в жизни, будет утешением в день моей смерти»¹⁸.

В Дрездене по соседству с новоиспеченным адептом индийской философии, в Большом Майссенском переулке с 1815 по 1817 год проживал еще один, на тот момент никому не известный философ Карл Кристиан Фридрих Краузе (1781–1832). Он тоже в свое время решил отклониться от магистрального течения современной ему философской мысли и связать свою философию с индийскими уче-

ниями. Его судьба сложилась еще печальнее, чем судьба Шопенгауэра, ибо его признание не нашло даже в конце жизни, хотя его философия сложными путями проникла в Испанию, а оттуда — в испаноязычные страны Латинской Америки, где «крауизм» — упрощенная до этики солидарности индийская этика сострадания — стал теоретической программой социально-либеральных прогрессистов.

В отличие от Шопенгауэра, Краузе владел санскритом и сам занимался переводами. Шопенгауэр часто советовался со своим сведущим в индологии соседом, брал у него книги и в целом охотно с ним общался. От Краузе он также узнал кое-что о техниках медитации. Краузе не только систематически медитировал сам, но и своих учеников призывал к тому, чтобы через погружение во внутреннюю жизнь, в свой собственный дух они стремились достичь «сущностного единения». На тот момент Краузе был, пожалуй, единственным, кто не просто включил отдельные фрагменты индийской философии и религии в свои собственные смелые рассуждения, как это сделали романтики, но и попытался приблизить индийскую традицию к экзистенциальной практике.

Итак, начиная с 1814 года Шопенгауэр изучает «Упанишады», регулярно читает статьи об Индии в «Азиатском журнале» и старается раздобыть любую доступную литературу, посвященную индийскому духовному наследию. Впрочем, интенсивным и глубоким изучением буддизма Шопенгауэр занялся лишь после завершения своего главного труда.

Учитывая преклонение Шопенгауэра перед индийской мудростью, можно было бы ожидать, что его рукописные заметки за период с 1814 по 1818 год будут содержать многочисленные свидетельства его увлеченности индийской философией и религией. Во всяком случае, в 1816 году Шопенгауэр пишет: «Я, впрочем, сознаюсь, что я не думаю, чтобы мое учение могло когда-нибудь возникнуть, прежде чем Упанишады, Платон и Кант могли одновременно осветить своими лучами дух одного человека»¹⁹.

На самом же деле в рукописных заметках Шопенгауэра мы находим лишь очень немногочисленные записи, имеющие прямое отношение к индийской религии и философии. Впрочем, эти редкие записи имеют огромное значение, поскольку в них определенные элементы

индийской мысли сопряжены с основными моментами формирующейся собственной философии.

Становление и исчезновение мира, бесконечное многообразие его проявлений в «Упанишадах» названы майей. Все, что познает себя в качестве индивида и пытается утвердиться в этом мире в этой своей единичности, находится во власти майи. Шопенгауэр пишет об этом в 1814 году: «Но человек... находится во власти... иллюзии, и эта иллюзия так же реальна, как и жизнь, как сам по себе чувственный мир, более того, он составляет с ними единое целое (это и есть майя индийцев): на ней основаны все наши желания и влечения, которые, в свою очередь, суть лишь выражение жизни, так же как жизнь есть выражение иллюзии»²⁰. Два года спустя Артур лаконично замечает: «Ведическая “майя”... и кантовское “явление” суть одно и то же»²¹.

Шопенгауэр полагает, что в «Упанишадах» есть и соответствие его понятию «воли», которая заложена в нас и в то же время — в значении «вещи в себе» — стоит за всеми явлениями объективного мира. В индийской философии воля — это «Брахма», мировая душа. В «Упанишадах» Артур читает: «То, из чего созданы все живые существа, то, благодаря чему они живут, будучи однажды рожденными, то, куда они стремятся, и то, к чему они спешат, — на это и устреми свои поиски, ибо это Брахма». Этот пассаж Артур комментирует следующим образом: «Воля к жизни есть источник и сущность вещей»²².

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». Обозначенный в индийских духовных учениях путь к спасению — выход из цепи воплощений и возврат в «ничто» — соответствует тому, что Шопенгауэр называет отрицанием воли. В «Упанишадах» Шопенгауэра особенно привлекает тот факт, что кроме названных аспектов мира (майи и Брахмы) здесь нет ничего, что бы соответствовало западному богу-творцу, потустороннему миру, трансцендентности и так далее. Таким образом, Шопенгауэр нашел религию без бога, и в своем стремлении к метафизике без неба он воспринял это как подтверждение того, что он на правильном пути.

В эти годы формирования собственной философской системы Артур Шопенгауэр не почерпнул ничего, кроме подобных подтверждений. Он хочет найти свой собственный язык. Он изо всех сил ста-

рается выстроить свою философию внутри западноевропейской философской традиции. Оба своих открытия — ограничительный характер «внутреннего переживания» воли самим человеком и экспансивный характер объяснения мира по модели этого «внутреннего переживания» — он хочет сделать доступными для познания, работающего с философскими понятиями. Он не устает повторять, что его философия хотя и не создана «из понятий», но ее выводы изложены «посредством понятий». Именно поэтому индийские философы он привлекает лишь в качестве иллюстраций. Оглядываясь на период формирования своей философской системы, Шопенгауэр впоследствии писал: «Вещь в себе, внутреннюю сущность мира, я назвал по тому в мире, что нам знакомо наиболее точно: воля. Конечно, это выражение — выбранное субъективно, а именно — применительно к субъекту познания; но это отношение, так как мы им сообщаем познание, существенно. Следовательно, это бесконечно лучше, чем если бы я назвал сущность мира, например, Брахманом или Брахмою, мировую душу, или как-нибудь иначе»²³.

Таким образом, Шопенгауэр намеревается *понять* мир как «волю». Особое значение здесь имеет слово «понять». Понимание не тождественно объяснению. Шопенгауэр очень четко проводит это различие. Когда мы что-то объясняем, мы ищем причины. Так работает наш разум, и Шопенгауэр показал это в своей диссертации. Объяснение относится к представляющей деятельности: в своем представлении мы устанавливаем причинно-следственную связь между объектами. Подобным образом можно «объяснить» и действия воли. То, как определенные мотивы направляют нашу волю, Шопенгауэр также показал в своей диссертации. Однако воля, рассматриваемая под этим углом зрения, является не внутренне переживаемой волей, а объектом среди прочих объектов. Если же мы говорим о «понимании», то здесь речь не идет о том, чтобы установить причинно-следственную связь между «волей как объектом» и другими объектами. Понимание не ищет причин и следствий, не задается вопросом «почему?». Когда мы хотим что-то понять, мы стараемся ухватить *значение* и ставим вопрос о том, *что*, собственно говоря, есть воля. Узнать, что такое воля, мы можем, только заглянув внутрь самих себя, где воля будет уже не только объектом нашего представления, но где мы

сможем пережить ее «изнутри», т. е. там, где волей являемся мы сами. Шопенгауэровская метафизика воли не направлена на анализ эмпирического мира и в этом смысле не конкурирует, скажем, с естественными науками; философская система Шопенгауэра — это герменевтика наличного бытия. Она занимается не объяснением каузальных связей всего сущего между собой, а выяснением того, что есть бытие.

Шопенгауэр очерчивает границы этой герменевтики, противопоставляя ее естественным наукам, в заметке от 1816 года: «До сих пор лучше всего известным, исходя из которого затем предполагалось объяснить менее известное, считались силы самой что ни на есть грубой, необработанной материи, и для естествознания это правильный путь... Через эти силы в конечном итоге хотели объяснить организацию, познание и воление человека, что позволило бы достичь абсолютного естественнонаучного знания. Философы смирялись с тем, что им приходится исходить из чистых *qualitates occultae**, от прояснения сути которых они полностью отказались, ибо собирались возводить свое здание над ними, но не подкапываться под них самих, ибо хотели всего-навсего увидеть, что из них следует, но не надеялись узнать что-либо о них самих... Я с самого начала пошел прямо противоположным путем. Я тоже, как и они, исхожу из того, что мне лучше всего известно. Но в отличие от тех, кто считает наиболее хорошо известным самое общее, самое несовершенное и поэтому самое простое явление, хотя и видит, что оно абсолютно неизвестно, я счел за наиболее известное мне то явление в природе, которое расположено ближе всего к моему познанию и в то же время есть наиболее совершенная, высочайшая степень всех других явлений и поэтому наиболее явно и полно выражает суть всех этих явлений. Это явление — *тело человека и его действия*. И если другие хотели объяснить их в самом конце, исходя из сил неорганической природы, то я, наоборот, призываю понимать последние исходя из первых. При этом я не следую закону каузальности, который никогда не ведет к сути вещей, а непосредственно изучаю суть самого значимого явления мира — человека: я полагаю, что если отвлечься от того, что человек есть мое представление, то человек целиком и полностью есть *воля*: воля — это то, что

* Скрытых качеств (*лат.*).

остается в качестве сути его сути. Что бы это ни было, оно непосредственно дано каждому, ибо каждый человек есть он сам»²⁴.

Шопенгауэр осознает, что его трактовка понятия «воля» отличается от обычного понимания. Не только в философской традиции, но и в общепринятом словоупотреблении понятие воли обычно связывают с намерением, целью, стремлением. Я чего-то хочу. Это «что-то» я себе уже представил, выдумал, увидел и так далее. В любом случае желаемое уже присутствует в моей голове до того, как я приступил к самому *действию* воления. Такое понимание связывает волю с интеллектом, но Шопенгауэр как раз понимает волю иначе. Это станет причиной недоразумений: продолжая придерживаться привычного понимания воли, читатели, возможно, не увидели того нового, на что хотел обратить внимание Шопенгауэр в своем измененном понятии, и поэтому его концепция первое время оставалась незамеченной. Шопенгауэру приходится бороться против потока спонтанных ассоциаций, связанных с понятием воли. Дело в том, что интеллектуализированную волю он готов признать только как некий особый случай. Воля может сопровождаться познавательными процессами, но ее суть заключается не в этом. Воля есть изначальное, витальное стремление и движение, которое в особых случаях может осознать само себя и *лишь затем* обрести сознание цели, намерения, стремления. Крайне важно правильно понять эту мысль Шопенгауэра, ведь часто ему приписывают идею проекции сознательной воли, т. е. духа на природу, что характерно для философии сознания. Шопенгауэр же идет противоположным путем и хочет не одухотворить природу, а наоборот, *натурализовать* дух.

Шопенгауэр уже тогда предполагал, что его концепция может быть неправильно понята. В 1816 году он пишет: «Я очень расширил границы понятия воли... Волю видели лишь там, где ее сопровождает сознание и, следовательно, где мотив определяет ее проявление. Я же говорю, что любое движение, придание формы, стремление, бытие — все это проявление, объективность воли, *суть (Ansich)* всякой вещи, т. е. то, что остается от мира, если отвлечься от того, что мир есть наше представление»²⁵.

Итак, в сокровенную суть мира мы можем проникнуть, только исходя из нашей собственной сути, а это — переживаемая изнутри

воля: «Только из сравнения с тем, что происходит внутри меня, когда я совершаю некое действие, и каким образом оно совершается по некоему мотиву, я могу по аналогии понять, как меняются под воздействием причин мертвые тела и что является их внутренней сущностью... Я могу это сделать потому, что я сам, мое тело — это то единственное, исходя из чего я могу познать и ту вторую сторону, которую я называю *волей*»²⁶. И дальше следует смелый поворот: «Спиноза говорит, что если бы камень, приведенный в движение внешним толчком, обладал сознанием, то он бы подумал, что он движется по собственной воле. Я к этому хочу добавить, что камень был бы прав».

Мы являемся воплощением воли, которая, к тому же, осознает саму себя. Только сознание, а не наличие воли отличает нас, например, от камня.

О том, какие последствия влечет за собой эта мысль, Шопенгауэр пишет в своем главном труде. В рукописных заметках его пока занимает методологическая проблема. Как мы уже видели, он считает себя герменевтиком и отмежевывается от аналитики естественных и в целом эмпирических наук. Еще более четкую границу он проводит между собой и философской традицией, а также современными ему философами. «Главная ошибка все предшествующей философии, — пишет Шопенгауэр в 1814 году, — связанная с тем, что из нее пытались сделать науку, заключается в том, что философы искали *опосредованное* познание, т. е. познание *причин*, в том числе и там, где имело место познание *непосредственное*. Так, например, тождественность моего тела с моей волей есть непосредственное познание»²⁷.

Эта непосредственность совершенно другого рода, нежели та, в которой берет свое начало послекантовская рефлексивная философия. Кант в первом издании «Критики чистого разума» высказывал робкое предположение относительно того, что «то нечто, которое лежит в основе внешних явлений... могло бы... быть в то же время субъектом мысли»²⁸.

Затем сам Кант сделал все для того, чтобы не позволить мысли как субъекту познания конструировать сущность внешнего мира («вещь в себе»). Послекантовская философия, догадываясь, что страх ошибиться сам по себе является ошибкой, пошла по пути именно этого

робкого предположения. Фихте, а вслед за ним Шеллинг и Гегель, вознамерились «вывести из сознания и его априорных форм все, от малого до великого, от строения самой крошечной травинки до движения небесных тел» (Фихте). В этом заключается непосредственность рефлексивной философии: она исходит из движения мысли. Философ должен проследить это движение. Субъекту познания надлежит наблюдать за самим собой во время работы, как бы заглядывать себе через плечо. Фихте и Шеллинг называют это «интеллектуальным созерцанием». Близкое знакомство с мастерской человеческой мысли открывает нам дверцу к тайне всего мира. Казалось бы, это еще одна попытка найти решение мировой тайны в самом себе — то, на что претендовал и Шопенгауэр. Однако Шопенгауэр иначе понимал путь внутри себя. Для него отправной точкой является не *субъект познания*, а *субъект воления*, т. е. Alter Ego разума.

Уже в своей диссертации он недвусмысленно заявляет: субъект познания никогда не сможет познать самого себя. Всякий раз, когда познание хочет познать самое себя, т. е. сделать себя объектом познания, это неизбежно уже предполагает наличие познающего субъекта. Ведь, в конце концов, мы хотим *познать* познание. В диссертации мы читаем: «Ибо представляющее “Я”, субъект познания, будучи необходимым коррелятом всех представлений и потому являясь их условием, никогда не может само сделаться представлением или объектом... Поэтому не существует познания познания»²⁹.

Шопенгауэр предвосхищает напрашивающееся само собой возражение: не представляет ли его собственная теория познания попытку познать познание? И отвечает на него: он выявил структуры нашей способности к восприятию и познанию не через (лишенную какого-либо объекта) саморефлексию, а путем абстракции из различных способов объектного познания, т. е. его познание осуществлялось в плоскости, расположенной не над субъектом познания, а над возможными объектами познания.

Осознав, что познание познания ведет лишь к бесплодным удвоениям, Шопенгауэр еще в Берлине сумел выпутаться из фихтеанской петли рефлексии. Но лишь теперь он понимает, что тем самым он открыл себе дорогу к новой непосредственности, а именно к непосредственности тела в значении воплощенной воли.

Рефлексивная философия поместила «вещь в себе» в процесс мышления, Шопенгауэр же обнаружил ее в воле. Обратная сторона представления — это не дух, наблюдающий за собой в процессе работы, а природа, но природа не как внешний объект, а как переживаемая природа внутри нас.

Выход из рефлексивной философии и обращение к понимаемой таким образом природе имели крайне важные последствия: Артур Шопенгауэр не примкнул к современной ему тенденции и остался в стороне от философии истории.

Рефлексивная философия, выведившая целостность человеческой жизни и природы из структур духа, начиная с Фихте и заканчивая Гегелем, все более настойчиво приписывала историческому процессу способность обеспечить духу условия для его самораскрытия. История трактовалась как движение к истине, как шествие духа, который сначала отчуждается в череде своих воплощений, чтобы затем, благодаря работе понятия и работе истории, вернуться к себе уже на более высокой ступени. При этом сам по себе взгляд на историю рассматривается как прогрессивный момент исторического процесса, как момент обретения духом самого себя. Ничто так не чуждо Шопенгауэру, как эта мысль. Воля, которая лежит в основе всего, — это вовсе не дух, стремящийся к самореализации, а слепое, мощное, бесцельное, уничтожающее само себя движение, не скрывающее под собой никакого намерения или смысла. В реальном мире доминирует не разум, а именно такая воля. Яркий пример ее проявления — Наполеон, который принес разруху и разорение в любимый Шопенгауэром Дрезден: «Бонапарт, в сущности говоря, не хуже многих людей, чтобы не сказать большинства. Он самый обыкновенный эгоист, домогающийся своего благополучия за счет других. Что отличает его, это лишь большая сила, чтобы удовлетворять требованиям воли... Благодаря тому что Бонапарту была дана эта редкая сила, он проявил всю злобность человеческой воли; а страдания его эпохи как неизбежная обратная сторона этого делают явным то горе, которое неразрывно связано со злостью волею, чьим проявлением и служит весь этот мир в целом»³⁰.

Никакие кардинальные перемены невозможны, а значит, нет и надежды. Остается только одно: освободиться из-под власти воли,

погрузившись в философские размышление, искусство и, наконец, «лучшее сознание», названное впоследствии «отрицанием воли». «Лучшее сознание» — это мгновенная вспышка, в которой гаснет воля. Это не отрицание в гегелевском смысле, т. е. не противоречие, стремящееся к разрешению на более высоком уровне. Идеи «диалектики» чужды Шопенгауэру. Он твердо убежден в непримиримой двойственности «лучшего» и эмпирического сознания, т. е. сознания, подчиненного воле. Содержание «лучшего сознания» не может быть перенесено в сознание эмпирическое, «подобно тому как мы не можем перенести летний час в зиму или сохранить снежинку в жаркой комнате, или претворить в действительность отрывок прекрасного сновидения, или подобно тому как звуки музыки, прозвучав, не оставляют после себя следа»³¹.

Выражение «лучшее сознание» исчезает из рукописных заметок сразу после того, как Шопенгауэр находит ключевые понятия для своей метафизики воли. Но с исчезновением выражения, разумеется, не исчезает его содержание. Оно обозначало, как теперь Шопенгауэр понимает, нечто, различное лишь по степени, силе своего проявления. С одной стороны, «лучшее сознание» — это та внутримирская трансцендентность, тот экстаз, который отныне, в рамках метафизики воли, описывается как «отрицание воли». С другой стороны, это выражение определенной позиции — философской отстраненности, удивления, в свете которого становится сомнительным все, что прежде казалось само собой разумеющимся. Удивление стоит у истоков метафизики, отрицание завершает ее путь.

Таким образом, «лучшее сознание», объединяющее в себе удивление и отрицание, хотя и инкогнито, но с самого начала до самого конца присутствует в философском творчестве Шопенгауэра.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

*«Мир как воля и представление»: метафизика без неба. — О необходимости аргументации через критику познания. — Понимание мира, а не его объяснение. — Герменевтика бытия. — Истина близка. — Все едино. — Вражда внутри единства. — Возможности выхода. — Искусство. — *Vita contemplativa* против деятельного мирового духа*

Написанное в 1818 году предисловие к первому изданию своего главного произведения Шопенгауэр завершает словами: «А теперь... я... посылаю в мир свою книгу... и... спокойно покоряюсь тому, что и ее в полной мере постигнет та же участь, которая... всегда выпадала на долю истины: ей суждено лишь краткое победное торжество между двумя долгими промежутками времени, когда ее отвергают как парадокс и когда ею пренебрегают как тривиальностью»¹.

В самом деле, философия Шопенгауэра неизбежно казалась парадоксальной в эпоху, посвятившую себя обновленной метафизике Абсолюта. Обнаруженная трансцендентальной философией «вещь в себе» давала этой эпохе новые волнующие надежды, которые, как казалось, можно исполнить благодаря упорной саморефлексии и историческому процессу. От трансцендентальной критики современники Шопенгауэра переходят к трансцендентности: у истоков или в конечной точке бытия они обнаруживают смысл, т. е. нечто такое, что указывает на определенное намерение или значение. «Вещь в себе» хочет нам что-то сказать, она безусловно что-то значит. Философия расшифровывает этот смысл, а новым является осознание того, что в конечном итоге обнаружить его можно лишь в себе самом. Шопенгауэр тоже начинает свой путь с трансцендентальной философии, однако, в отличие от своих современников, не приходит к проницаемой трансцендентности, за ко-

торой проглядывается очевидный смысл. Для него бытие — это «слепая воля» и ничего больше, нечто витальное, но в то же время темное, мутное, не указывающее ни на какое значение или цель. Его значение заключается в том, что у него нет значения: оно просто *есть*. Сущность жизни заключается в воле к жизни — явная тавтология, отражающая, однако, истинное положение вещей, ибо воля — это не что иное, как жизнь, и следовательно, выражение «воля к жизни» дважды говорит об одном и том же. Путь к «вещи в себе», по которому следует и Шопенгауэр, заканчивается в самой что ни на есть темной и непроницаемой имманентности: в воле, прочувствованной и пережитой самим человеком. Для тех, кто хочет пробиться к свету путем умственных и прочих усилий, это звучит парадоксально.

Но тот же самый вывод звучит тривиально, когда к нему приходят не в конце, а в начале пути, т. е. когда лишенный идеалистических иллюзий биологизм определяет волю как некую силу, под воздействием которой из материи рождается все многообразие живых форм, или когда избитая формула «не более чем» сводит все живое к химии, физике и механике. В этом случае мы имеем дело с самоочевидной и поэтому тривиальной имманентностью естественных наук, которая, однако, имеет мало общего с Шопенгауэровской имманентностью. В понимании Шопенгауэра имманентность отвечает на вопрос метафизики о том, что есть «вещь в себе». Естественнонаучная имманентность с самого начала отмежевывается от любых метафизических вопросов. Шопенгауэр в своей аргументации доходит до той точки, где обычно задается вопрос о том, что скрывается за внешним миром явлений, и этот вопрос знаменует собой переход к трансцендентному. Задает его и Шопенгауэр. Сцена и декорации те же, только раньше на эту сцену выходил только бог, абсолюте, дух и так далее, а теперь, вместо этих сиятельных особ, придающих смысл миру явлений, из кулис выходит «воля», т. е. имманентность как таковая. Однако на *этой* сцене Шопенгауэровская «воля», уничтожив старую метафизику, сама тоже вынуждена играть метафизическую роль, ибо постановкой этого спектакля руководит метафизическое любопытство. Будучи вырванными из этой игры значений в традициях старой метафизики, идеи Шопенгауэра снова рискуют оказаться непонятыми или воспринятыми как тривиальные.

Итак, Шопенгауэр продолжает развивать идеи, сформулированные еще в диссертации, и пока аргументирует в рамках трансцендентальной философии: мир — это мое представление. Представление как деятельность включает в себя оба полюса — и субъект, и объект. Это взаимодополняющие понятия: без объекта не может быть субъекта, равно как и без субъекта не может быть объекта. В своей трансцендентально-философской прелюдии Шопенгауэр со всей тщательностью подготавливает переход к следующему акту. Он хочет показать читателю выход из этого замкнутого мира трансцендентальной философии и прийти к «вещи в себе», но сначала он должен перекрыть те два выхода, которыми чаще всего пользуется современная ему философия. Истинный путь не ведет к «вещи в себе» ни через субъект, ни через объект. Чтобы доказать это, необходим глубокий анализ отношений между субъектом и объектом. Как показывает Шопенгауэр, в этих отношениях нет логического предшествования: субъект нельзя объяснить, исходя из объекта, равно как и объект нельзя объяснить, исходя из субъекта. В одном всегда мыслится и предполагается другое. Когда я выступаю в качестве субъекта, у меня всегда есть объекты, или, другими словами, я оказываюсь субъектом лишь тогда, когда у меня есть объекты. То, что кажется выходом, на самом деле является безнадежной попыткой либо вывести мир объектов из субъекта (что имеет место прежде всего в субъективизме Фихте), либо объяснить субъект, исходя из мира объектов (как это происходит в материализме Гельвеция или Гольбаха). С субъективизмом Шопенгауэр расправляется буквально парой полемических фраз, а к отмежеванию от материалистического объективизма, который, как он предполагает, можно спутать с его метафизикой воли, он, напротив, подходит очень серьезно: «Последний (материализм — Р. С.) предполагает материю, а вместе с нею и время и пространство несомненно существующими и перепрыгивает через отношение к субъекту, тогда как в этом отношении ведь все это только и существует. Он избирает, далее, путеводной нитью для своего поступательного движения закон причинности, считая его самодовлеющим порядком вещей... перескакивая таким образом через рассудок, в котором и для которого только и существует причинность. Затем он пытается найти первичное, простейшее состояние материи и развить из него все другие, восходя от

чистого механизма к химизму, к полярности, растительности, животности; и если бы ему это удалось, то последним звеном цепи оказалась бы животная чувствительность, — познание, которое явилось бы лишь простой модификацией материи, ее состоянием, вызванным причинностью. И вот если бы мы последовали за материализмом наглядными представлениями, то, достигнув вместе с ним его вершины, мы почувствовали бы внезапный порыв неудержимого олимпийского смеха, так как, словно пробужденные ото сна, заметили бы вдруг, что его последний, с таким трудом достигнутый результат — познание — предполагался как неизбежное условие уже в первой исходной точке, чистой материи, и хотя мы с ним воображали, что мыслим материю, но на самом деле разумели не что иное, как субъект, представляющий материю, глаз, который ее видит, руку, которая ее осязает, рассудок, который ее познает. Таким образом... последнее звено вдруг оказалось бы тем опорным пунктом, на котором висело уже первое, и цепь обратилась бы в круг, а материалист уподобился бы барону Мюнхгаузену, который, плывя верхом в воде, обхватив ногами свою лошадь, вытягивает себя самого за собственную косичку, выбившуюся наперед». В третьем издании (1858) Шопенгауэр добавляет: «Поэтому коренная нелепость материализма состоит в том, что он исход[ит] из *объективного*... Между тем в действительности все объективное уже как таковое многообразно обусловлено познающим субъектом, формами его познания, имея их своей предпосылкой, и поэтому совершенно исчезает, если устранить мысль о субъекте»².

Из этого замкнутого круга (так же, как и из замкнутого круга субъективизма), по мнению Шопенгауэра, можно выйти только тогда, когда будет найдена точка, в которой мир будет дан нам не только в виде представления, т. е. в виде субъектно-объектного отношения. Познание этого круга должно заставить философа «искать внутренней сущности мира, «вещи в себе», уже не в одном из названных двух элементов представления (субъекте или объекте — Р. С.), но, скорее, в чем-то совершенно отличном от представления»³.

Стремление вырваться из этого круга свидетельствует в пользу философского любопытства и, стало быть, изначально предполагает отрешенность философского размышления. Однако в этом же направлении указывает и гораздо более непосредственный опыт, ко-

торый, видимо, именно в силу своей непосредственности до сих пор оставался «слепым пятном» философской рефлексии. Шопенгауэр довольно поздно пришел в философский цех из буржуазной среды своей семьи, поэтому профессиональная социализация слабо повлияла на его личность. Он достаточно уверен в себе и самостоятелен, чтобы сделать этот непосредственный опыт предметом своих размышлений: допустим, что мир — это мое представление, однако мое каждодневное соприкосновение с ним говорит мне нечто другое. Мир не проходит мимо нас, познающих субъектов, в виде представления, а возбуждает в нас «интерес, захватывающий все наше существо»⁴. Философская традиция, считавшая сущностью человека мышление и познание, была вынуждена исключить всякий «интерес» к миру из своей предметной области. Так, например, у Спинозы обработка материальных предметов или акт любви тоже рассматриваются как разновидность «познания». При подобном подходе инстинктивная природа человеческих стремлений тоже оказывается своего рода затемненным познанием. Традиционная философия рисует портрет человека с головы. Это неудивительно, ибо мыслящая голова полагает, что человек, о котором она размышляет, тоже начинается с мышления. Шопенгауэр думает иначе: «интерес», по его мнению, не возникает из познания, а предшествует ему и втягивает нас в совершенно другое измерение, нежели измерение чистого познания. «Что представляет собой этот наглядный мир, помимо того, что он есть мое представление?»⁵ — вопрошает Шопенгауэр и дает на этот вопрос уже известный нам ответ: мир — это *воля*.

Воля — это то, в существовании чего мы больше всего уверены. «Воля» обозначает наше восприятие собственного тела. Только мое собственное тело есть та реальность, которая дана мне не только в виде представления, но которая *есть* я сам. Однако поскольку я могу относиться к собственному телу одновременно как представляющий субъект, оно дано мне «двумя совершенно различными способами: во-первых, как представление в созерцании рассудка, как объект среди объектов... но в то же время оно дано и совершенно иначе, а именно как то, что непосредственно известно каждому и обозначается словом *воля*»⁶. Я могу «объяснить» действия своего тела, т. е., в соответствии с законом основания, вывести их как объект из дру-

гих объектов по принципу причинности. Однако только по отношению к собственному телу я являюсь и одновременно чувствую то, что я могу объяснить в акте представления. Я могу поместить себя самого в мир объектов и тем не менее в то же время быть «вещью в себе». Самовосприятие собственного тела — это та единственная точка, в которой я могу узнать, что есть мир, помимо того, что он есть мое представление.

Определяемую таким образом волю Шопенгауэр иногда описывает при помощи термина, которым в схоластике обозначали бога как наиреальнейшую сущность: переживаемую внутри себя волю он называет «Realissimum». Так же, как схоласты, исходя из реальности Бога, доказывали существование всех прочих реальностей, так же поступает и Шопенгауэр со своим новым «Realissimum». В том, что мир вне меня — это нечто большое и иное, нежели просто мое представление, меня убеждает мое личное восприятие собственного тела: «Если мы хотим приписать физическому миру... наибольшую известную нам реальность, то мы должны придать ему ту реальность, какой для каждого является его тело: ибо последнее для каждого есть самое реальное»⁷.

В этом не бесспорном переходе от самого реального — от переживаемой самим человеком воли — к внешнему миру Шопенгауэр прибегает к аналогии: «Итак... двойное, в двух совершенно различных видах данное нам познание о сущности и деятельности нашего собственного тела мы будем употреблять в качестве ключа к сущности всякого явления в природе. Все объекты, которые не есть наше собственное тело и потому даны нашему сознанию не двойко, а лишь как представления, мы будем рассматривать по аналогии с телом и признаем поэтому, что как они, с одной стороны, подобно телу, суть, представления и в этом совершенно однородны с ним, так и с другой стороны, если устранить их бытие в качестве представления субъекта, то полученный остаток по своему внутреннему существу должен быть тем самым, что мы в себе называем *волей* внутри нас. Ибо какой же иной род бытия или реальности можно приписать остальному физическому миру? Откуда взять элементы, чтобы составить такую реальность? Кроме воли и представления, мы не знаем и не можем помыслить более ничего».

Эта идея подкупает своей простотой. Вывод по аналогии заключается в том, что этот двоякий способ бытия (*иметь* мир в своем представлении и *быть* волей) следует отнести и к природе в целом, если, конечно, мы не хотим ограничивать ее той стороной, что доступна нашей способности к представлению, и тем самым превратить в фантом. Подобное воззрение, если только оно не высказано крайне скептически настроенным философом, по мнению Шопенгауэра, ведет прямой дорогой в сумасшедший дом.

Убедительность этой мысли объясняется последовательным соблюдением традиций трансцендентальной философии, которая учит нас, что всякий познанный и воспринятый нами мир есть наше представление. Однако наше представление — это еще не все, и поэтому то, что ему недоступно («вещь в себе» у Канта), следует искать там, где мы сами и пока что *только* мы сами являемся не только представляющими существами, но и чем-то еще.

Начиная с Ницше и вплоть до наших дней (если вспомнить, например, Гелена), Шопенгауэра часто упрекали в том, что он напрасно совершил этот заход в трансцендентальную философию, без которого его философия воли вполне могла бы обойтись. Но дело в том, что только обращение к трансцендентальной философии позволило Шопенгауэру избежать того, что о воле вдруг снова начали бы говорить как об одном из объектов. В таком случае это уже была бы другая «воля», отличная от той, которую Шопенгауэр понимал как нечто такое, что *есть* сам человек еще до того, как она стала объектом представления. Путь трансцендентальной философии (пока только в терминах отрицания) ограничивает в бытии то, что не растворяется в представлении, существовании в качестве объекта, каузальности и т. д. По мысли Шопенгауэра, в этом *бытии без представленности* и заключена воля. Если изъять ее из этой сферы, она станет всего лишь объектом представления среди прочих таких же объектов и, следовательно, звеном в их каузальной цепочке.

Шопенгауэр прилагает все усилия для того, чтобы избежать этого ошибочного понимания. Отсылка к «воле» ничего не объясняет, а только показывает, что мир является чем-то еще, помимо того, что мы представляем его как мир, который нуждается в (естественнонаучном) объяснении и поддается ему. «Ссылаться вместо физического

объяснения на объективацию воли так же нельзя, как и ссылаться на творческую мощь Бога. Ибо физика требует причин, а воля никогда не может быть причиной, ее отношение к явлению строится совсем не по закону основания, но то, что в себе есть воля, то, с другой стороны, существует как представление, т. е. служит явлением. Как тако-вое, оно следует законам, составляющим форму явления»⁹.

Шопенгауэровская философия воли не является прямой противоположностью объясняющим естественным наукам. Поэтому его метод, направленный на понимание мира, исходя из переживаемой внутри себя воли, я назвал *герменевтикой* наличного бытия. Вопрос, знаменующий собой решающий переход от представления к воле, полностью соответствует духу герменевтики. В приведенной ниже цитате курсивом выделены герменевтические термины: «Поэтому, обращаясь всецело к наглядному представлению... мы будем заинтересованы в том, чтобы раскрыть его подлинное значение, которое обыкновенно только чувствуется, — благодаря ему эти образы не проносятся мимо нас как что-то совершенно чуждое и *ничего не говорящее*, чего следовало бы ожидать, а *обращаются к нам непосредственно, понятны для нас и возбуждают интерес, захватывающий все наше существо*»¹⁰.

Если мы не уделим должного внимания герменевтическому характеру этого вопроса, то потеряем из виду одну из важнейших черт Шопенгауэровской философии, а между тем крайне важно осознавать, что Шопенгауэр, обращаясь к внешней реальности, ищет именно значения, а не объяснения, но затем, читая книгу жизни, понимает, что мир не указывает ни на что, лежащее за его пределами. Единственное, на что он указывает, — это сам вопрошающий субъект. Так замыкается круг совершенной имманентности.

Каким предстает мир под этим углом зрения? Вот несколько примеров подобного интуитивного, герменевтического созерцания, обнаруживающего собственный внутренний мир во внешнем:

«И вот, когда мы направляем на них (явления неорганического мира — Р. С.) испытующий взор, когда мы видим мощное, неудержимое стремление вод к глубине, постоянство, с которым магнит неизменно обращается к северу, тяготение, с которым влечется к нему железо, напряженность, с которой полюсы электричества стремятся к воссоединению и которая, как и напряженность человеческих же-

ланий, возрастает от препятствий; когда мы видим, как быстро и неожиданно осаждается кристалл, образуясь с такой правильностью, которая, очевидно, представляет собою лишь застывшую и фиксированную, но решительно и точно определенную устремленность по разным направлениям, когда мы замечаем выбор, с которым тела, получив свободу в состоянии жидкости и избавившись от оков застылости, ищут и бегут друг друга, соединяются и разлучаются; когда, наконец, мы непосредственно чувствуем, как тяжесть, стремлению которой к земной массе препятствует наше тело, непрерывно давит и гнетет его, охваченная своим единственным порывом, — то нам не надо напрягать свое воображение, чтобы даже в таком отдалении распознать нашу собственную сущность, именно то самое, что в нас, при свете познания, преследует свои цели, а здесь в самых слабых своих проявлениях стремится лишь слепо, глухо, односторонне и неизменно, но, будучи, однако, всюду одним и тем же, — подобно тому как и первое мерцание утренней зари делит с лучами яркого полудня название солнечного света — должно и здесь, как и там, носить имя *воли*, означающее бытие в себе каждой вещи в мире и всеединое зерно каждого явления»¹¹.

Мы бы совершенно неправильно поняли этот пассаж, если бы увидели в его метафорах лишь стилистические украшения, а не особый язык, с предельной точностью описывающий достигнутое на собственном опыте познание того факта, что во всех явлениях бытия живет одна и та же воля.

Другой пример касается созерцания органической природы:

«Животное настолько же наивнее человека, насколько растение наивнее животного. В животном же мы видим волю к жизни как бы обнаженнее, чем у человека, где она настолько облечена познанием и к тому же прикрыта способностью к притворству, что ее истинная сущность выявляется почти только случайно и лишь временами. Совсем обнаженной, но зато и гораздо слабее выражается она в растении — просто как слепое влечение к бытию без замысла и цели. Ибо растение открывает все свое существо при первом же взгляде и с полной невинностью, которая ничего не теряет от того, что половые органы, занимающие у всех животных самое скрытое место, оно выставляет напоказ — на своей верхушке. Эта невинность рас-

тения основана на его бессознательности: вина не в желании вообще, а в желании сознательном. Каждое растение повествует прежде всего о своей родине, об ее климате и о природе той почвы, на которой оно произросло... Кроме того, каждое растение высказывает еще специфическую волю своего рода и говорит нечто такое, чего нельзя выразить ни на каком другом языке»¹².

В другом месте Шопенгауэр идет еще дальше и, используя очень смелые формулировки, пытается выразить то, что именно растения предположительно «имеют сказать» созерцающему их философу: «Замечательно, что растительный мир особенно манит к эстетическому созерцанию... хочется даже сказать: такая отзывчивость растений связана с тем, что эти органические существа... нуждаются в чужом понятливом индивиде, чтобы из мира слепого желания перейти в мир представления... чтобы хотя бы косвенно достигнуть того, чего непосредственно они лишены»¹³. Пока Шопенгауэр оставляет без дальнейших объяснений эту «граничащую с фантазией мысль», но в более позднем издании своего главного сочинения цитирует Блаженного Августина, и в приведенной цитате звучит та же идея: «Растения предоставляют чувствам воспринимать их многообразные формы, которыми прекрасен строй этого видимого мира, так что, поскольку они не могут знать, они как будто хотят быть познанными»¹⁴.

Подобно тому, как Шопенгауэр ссылается на Августина, на него самого, как на единомышленника в искусстве безмолвной беседы с растениями, много лет спустя будет ссылаться Марсель Пруст. В этой связи можно вспомнить знаменитый пассаж из эпопеи «В поисках утраченного времени», где автора, погруженного в созерцание изгороди из цветущего боярышника, не покидает чувство, что эти цветы хотят ему что-то «сказать». В этом созерцании и «прислушивании» рассказчик теряет ощущение здесь и сейчас, а вместе с ним и сознание собственной личности. Из оцепенения его выводит появление деда, который возвращает его в привычный мир.

Шопенгауэр тоже однажды испытал чувства, подобные тем, что описаны автором «В поисках утраченного времени». В зрелые годы он рассказал одному из своих посетителей историю, произошедшую с ним в Дрездене: «однажды, бродя по дрезденской оранжерее, погруженный в размышления о физиогномике растений», он спросил

себя, откуда взялось все это многообразие форм и цветов? О чем хочет поведать ему вся эта растительность в ее своеобразии? Вероятно, он слишком громко разговаривал сам с собой и этим, а также жестиком привлек внимание зрителя оранжереи. Тому стало любопытно, что это за странный господин бродит по аллеям, и когда Шопенгауэр уже собрался уходить, он принялся его расспрашивать, но Шопенгауэр прервал его расспрос: «Если бы Вы могли мне сказать, кто я такой, я был бы Вам весьма и весьма признателен».

Этот ничего не объясняющий, а понимающий взгляд на природу является частью общего созерцательного отношения к жизни. Однако в то же время этот вид созерцания, как мы помним, происходит из аналогического переноса внутреннего переживания воли на внешний мир. Воля есть темное влечение, слепое стремление, бессознательное бытие. Воля может «сопровождаться» познанием, но познание не является частью ее сущности. Если мы воспринимаем самих себя как «субъектов воли», — а это неизбежно, коль скоро мы стремимся ухватить сущность мира явлений внутри нас самих, — мы предельно далеки от самозабвенного, беспристрастного созерцания. Эта проживаемая воля в значении наиреальнейшей реальности — словно волшебное слово, которое может «раскрыть нам сокровенную сущность каждой вещи»¹⁵. Но как же меняется эта «воля» при аналогическом переходе к внешнему миру! Там, снаружи, воля повсюду что-то «говорит» нам, но это ее обращение мы способны воспринять лишь в состоянии созерцания. Наше восприятие собственного тела подсказывает нам путь к тайнам мира, однако затем мы должны утратить эту связь с телом, стать, по выражению Шопенгауэра, «оком мира», если мы хотим увидеть всеобщее зрелище воли. Переход от волевого стремления к зрелищу вовсе не очевиден. Интеллектуальные движения, при помощи которых Шопенгауэр балансирует от одного понятия к другому, свидетельствуют о силе его философского воображения, а также выдают его сокровенные побуждения.

Шопенгауэра интересует опыт, в котором исчезает граница между «Я» и миром и появляется возможность выхода из представлений в бытие. Эта жажда экстаза стремится к тому, что со времен Канта именуется «вещью в себе». Переживание воли внутри собственного

тела как раз и явилось Шопенгауэру, причем явилось с болезненной навязчивостью, этой «вещью в себе». И в самом деле, непосредственное переживание воли внутри меня самого позволяет мне погрузиться в измерение, расположенное ниже «*principium individuationis**». Однако подобное принижение значения эмпирического сознания, которое по своей сути всегда индивидуально, не могло понравиться убежденному противнику дионисийства, каковым был Шопенгауэр. Получается, что человек находится во власти стремлений, влечений, желаний и страданий тела. Это и есть значение «вещи в себе»: ты не можешь ее *видеть*, потому что ты ею *являешься*. Глаз не может видеть сам себя. Вокруг этой проблемы и строится Шопенгауэровская метафизика воли: из какой точки человек может *видеть* волю («вещь в себе»), сам ею не являясь? Речь идет о том, чтобы, подобно самой воле, выйти за границы индивидуума — ибо человек должен освободиться от своей индивидуальности, если не хочет навсегда застрять в дебрях эмпирических явлений. И здесь Шопенгауэр делает хитрый ход, утверждая, что созерцать субъект воления, т. е. доиндивидуальную «вещь в себе» может лишь нечто сверхиндивидуальное, а именно чистый субъект познания. «Чистый» в данном случае означает освобожденный от воли и, следовательно, от эмпирических индивидуальных интересов. Таким образом, речь идет о безвольном созерцании воли. Между доиндивидуальным и надындивидуальным происходит весьма сомнительная сделка: метафизический шарм воли (ее свобода от пространства, времени и причинности) должен перейти в акт созерцания, оставив за собой волевою субстанцию, т. е. желания, стремления, влечения воли. Шопенгауэр жонглирует понятиями. И теперь все зависит от того, удастся ли ему доказать факт существования подобного созерцания, или его философская система так и останется переплетением фантомных понятий. Необходимо доказать не гипотетическую возможность, а фактическое существование надындивидуального созерцания. Чтобы убедиться в том, что оно существует, нужно познать его на собственном опыте. Шопенгауэру это удалось, и теперь он хочет рассказать об этом на языке философских понятий. Об этом опыте повествует вся его философия.

* Принципа индивидуации (*лат.*).

В рукописных заметках Шопенгауэра такого рода созерцание описывалось как «лучшее сознание» — состояние отрешенности, погруженности в созерцание без ощущения пространства, времени, самого себя. Человек пребывает в спокойствии, и увиденное не может вывести его из этого спокойствия. Смотреть на мир таким образом можно лишь при условии, что ты сам не стремишься самоутвердиться в нем, если ты на несколько мгновений освободился от обычных желаний и больше не преследуешь никаких целей, не ищешь выгоды, не стремишься к власти. В такие моменты мы, по утверждению Шопенгауэра, «сбрасываем с себя унизительное иго воли, празднуем субботу каторжной работы желания, и колесо Иксиона останавливается»¹⁶. Такое созерцание доступно каждому. Такое состояние переживает любой, кто по каким бы то ни было причинам на несколько минут вырывается из будничной суеты повседневной жизни, удивленно трет глаза и спрашивает себя, что все это значит. Это и есть момент подлинной метафизической деятельности. К этому моменту ведет не работа с понятиями и в целом не работа, а ослабление напряжения, перерыв, сбой в работе. Философия, как однажды заметил Шопенгауэр, — это по сути не что иное, как перевод на язык понятий того, что известно каждому человеку, если только он достигает этого состояния перерыва в обыденности: «Философия не может делать ничего другого, как уяснять и истолковывать существующее и возводить сущность мира, которая *in concreto**, т. е. в виде чувств, понятна каждому, до отчетливого, абстрактного познания разума»¹⁷.

Отделенное от воли познание, т. е. подлинная метафизическая деятельность — это не что иное, как эстетическое отношение к миру, преобразование мира в зрелище, за которым можно наблюдать с бескорыстным удовольствием. Искусство или, точнее, предлагаемое искусством отношение к миру — наиболее показательный пример такого способа восприятия действительности: «Наслаждение всем прекрасным, утешение, доставляемое искусством, энтузиазм художника, позволяющий ему забывать жизненные тягости, — все это основывается на том, что, как мы впоследствии увидим, в *себе* (*Ansich*) жизни, воля, самое бытие есть постоянное страдание, отчасти жалкое,

* Фактически, в действительности (*лат.*).

отчасти ужасное, взятое же только в качестве представления, в чистом созерцании, или воспроизведенное искусством, свободное от мук, оно являет знаменательное зрелище»¹⁸.

В следующем поколении философов ту же мысль выскажет Ницше, излучая при этом уверенность, что он превзошел все прошлые учения. Его изречение о том, что мир можно оправдать только как мир эстетический, означает именно это: сносным этот мир становится лишь тогда, когда мы превращаем его в эстетический феномен. Когда Ницше отвергает философию Шопенгауэра и призывает к согласию с волей, он имеет в виду волю, которую он прежде превратил в эстетическую игру. Ницшеанская «воля к власти» «подмигивает»: она смотрит на саму себя, находясь достаточно далеко для того, чтобы наслаждаться этим зрелищем.

В философии Шопенгауэра, как ни в одной другой философии, эстетическому придается огромное философское значение. Согласно Шопенгауэру, философия, которая не объясняет мир, а говорит о том, что мир есть на самом деле и что он означает, берет свое начало в опыте эстетического восприятия мира. В своих рукописных заметках Шопенгауэр сформулировал это еще точнее, чем в главном произведении. «Попытки построения философии, — пишет он в 1814 году, — были столь долго безуспешными потому, что ее стремились создать на пути науки, а не искусства».

Философский взгляд на мир является эстетическим постольку, поскольку он освобожден из-под власти воли. Эта свобода созерцания от воли не просто превращает объект созерцания в зрелище, но и позволяет увидеть то, что Шопенгауэр называет «чистой объективацией воли» или «идеей». При этом «идея» порождается не мыслью. Идеи — это образы наглядного мира, увиденные с позиции созерцания. «В то время как наука, следуя за непрерывным и изменчивым потоком четверояких оснований и следствий, после каждой достигнутой цели идет все дальше и дальше и никогда не может обрести конечной цели, полного удовлетворения, как нельзя в беге достигнуть того пункта, где облака касаются горизонта, — искусство, напротив, всегда находится у цели. Ибо оно вырывает объект своего созерцания из мирового потока и ставит его изолированно перед собой, и это отдельное явление, которое в жизненном потоке было исчезающе ма-

лой частицей, становится для искусства представителем целого, эквивалентом бесконечно многого в пространстве и времени. Оттого искусство и останавливается на этой частности: оно задерживает колесо времени, отношения исчезают перед ним, только существенное, идея — вот его объект. Мы можем поэтому прямо определить искусство как способ *созерцания вещей независимо от закона основания*, в противоположность такому рассмотрению вещей, которое придерживается последнего и составляет путь опыта и науки. Второй из названных способов рассмотрения подобен бесконечной, горизонтально бегущей линии, а первый — пересекающей ее в любом пункте перпендикулярной. Тот, что следует закону основания, — это разумный способ созерцания, который только и имеет значение и силу как в практической жизни, так и в науке; тот же, который отклоняется от содержания названного закона, — это... способ созерцания, единственно имеющий значение и силу в искусстве... Первый способ подобен могучему урагану, который мчится без начала и цели, все сгибает, колеблет и уносит с собою; второй — спокойному лучу солнца, который пересекает путь этого урагана, им совершенно не затронутый. Первый подобен бесчисленным летящим брызгам водопада, которые, постоянно сменяясь, не успокаиваются ни на миг; второй — радуге, которая тихо покоится на этой бушующей стихии»²⁰.

Все это сказано об искусстве, но может быть также без каких-либо ограничений отнесено и к философии, как ее понимает Шопенгауэр. Философия просто «переводит» подобное созерцание на другой язык — на язык понятий. Только по этой причине Шопенгауэр в конечном итоге помещает философию где-то между искусством и наукой: от сферы эстетического она берет опытную составляющую, а от науки — понятия. Стало быть, она не находит истину через понятия, а лишь выражает ее на языке понятий. Позиция Шопенгауэра по данному вопросу отделяет его от Гегеля и от всей предыдущей и последующей философской традиции, где наибольшее значение придается понятийной работе, тогда как для Шопенгауэра важнее всего созерцание. Для других философов искусство, каких бы лестных отзывов оно ни удостоивалось, в конечном итоге является лишь искаженным выражением истины. Шопенгауэр утверждает обратное: искаженным выражением истины являются понятия, по сравнению с которыми

искусство гораздо ближе к истине. Отчасти поэтому впоследствии именно Шопенгауэр пользовался такой любовью в мире искусства: близким по духу философом его считали Рихард Вагнер, Томас Манн, Марсель Пруст, Франц Кафка, Сэмюэль Беккет или, например, Вольфганг Хильдесхаймер.

Искусство и философия в равной мере обязаны друг другу способностью «пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и освобождать познание, существующее первоначально только для служения воле, избавлять его от этого служения, т. е. совершенно упускать из виду свои интересы, свои желания и цели, полностью отрешаться на время от своей личности, оставаясь только *чистым познающим субъектом, ясным оком мира*»²¹.

Итак, для Шопенгауэра счастье прозрения связано с избавлением от практического труда по обеспечению собственной жизни, от истории и от происков чувственности. В прежние времена такой образ жизни называли *Vita contemplativa*. Традиция отрешения от мира в надежде на познание истины уходит глубоко в историю. Когда-то именно отрешенная истина считалась наиболее значимой, однако с наступлением XIX века ее авторитет заметно уменьшился. А разве могло быть иначе в эпоху, когда место судьбы заняла политика, полагавшая, что историю, а значит, и счастье народов можно «сделать»? Этот деятельный дух проник и в метафизику.

Кант помещает «бескорыстное удовольствие» от искусства между теоретическим и практическим разумом: искусство — этот как разминка перед выполнением более высоких задач, которые ставит перед нами практический разум. Категорический императив распушивает тех, кто предпочитает бездеятельное наслаждение жизнью или отрешенное созерцание.

В отличие от Канта, романтики обожают искусство: для них искусство — это наивысшее применение духовных сил человека. «Никакая обыденная цель и никакие соображения полезности» не должны подчинять себе искусство (Вакенродер). Однако, оставаясь в этом смысле «бескорыстным», в романтизме искусство приобретает деятельностный аспект: художник — это творец мира в миниатюре. Его мечтами мечтает реальность. Творчество художника — парадигматический пример того, что позднее стали называть

«неотчужденной» деятельностью. Воображаемое в романтическом искусстве — это не только убежище для тех, кто спасается от обыденности, и мечты о нем, но одновременно и экспериментальное пространство для успешной созидательной деятельности. Для романтиков бытие — это творение, *poiesis*. Романтизм не призывает к отмежеванию от мира действий, как раз наоборот, он видит себя в авангарде движения в направлении активной самореализации.

Еще никогда метафизика не испытывала столь сильной жажды деятельности, как в начале этого столетия. Восходящая к Канту рефлексивная философия — это философия практики. Сам Кант рассматривал свою тщательно разработанную трансцендентальную философию как адекватное времени осуществление практической этики. Тем не менее его последователям даже такой подход казался недостаточно решительным. Слишком явным было противопоставление бытия и долженствования. Необходимо было устранить этот дуализм. Так родилась новая магическая формула — диалектика: не только бытие должно *долженствовать*, но и долженствование должно *быть*. Отныне бытие было деятельностью «Я» (Фихте), или одухотворенным природным субъектом (Шеллинг), или мировым духом (Гегель). Во всех этих сценариях старательное бытие по законам внутренней динамики (диалектики) стремилось к тому, что в кантовском императиве было всего лишь требованием. Человеческая общность, избавленная от внутренних противоречий и поэтому счастливая, теперь была не просто направляющей идеей, исполнить которую можно было путем соблюдения практической нравственности, но имманентной перспективой исторического развития. Эта цель была внесена в повестку дня. Небо своим поцелуем пробудило землю ото сна, и земля начала работать. Отныне протестантское понятие труда — святая святых философии истории.

Между тем Шопенгауэровское понятие воли изгоняет из философии дух трудовой деятельности. У воли нет цели, она движется по кругу, словно слепая. Она не дает надежды. Ей нельзя доверить проект осуществления исторического разума. Воля держит людей в движении, но люди при этом являются ее рабами. В ее кузнице не куют будущего счастья, и поэтому лучше уйти от нее как можно дальше, чтобы там, вдали, пребывать в бездействии. Оттуда можно даже на-

слаждаться тем зрелищем, которое разыгрывают рабы воли. В Шопенгауэровской концепции воли деятельностный, активный аспект выражен гораздо сильнее, чем во всех учениях о духе как о субъекте, начиная с Фихте и заканчивая Гегелем. Однако его активизм — это страдание без будущего, без надежды на спасение. В таких условиях *Vita contemplativa* неизбежно приобретает совершенно иное значение, чем у философов, охваченных жадой деятельности.

Примерно в то же самое время, когда Шопенгауэр пишет свое главное сочинение, Гегель начинает свою первую лекцию в Берлинском университете с размышлений о двух истинах — об истине «будничной» и истине «воскресной». Будни ставят перед нами вопросы «естественных надобностей»; здесь речь идет о практическом обеспечении жизни, и приходится мириться с тем, что познание оценивается с точки зрения его полезности. Что касается воскресенья, то в этот день не только Творец отдыхает от своих трудов. Это день созерцательного бездействия. В этот день можно созерцать то, что уже сделано. Другое название воскресной философии — «*philosophia perennis*»*. Человек здесь не *находит* полезные истины, а сам *находится* внутри истины. Не полезность, а радость познания отличает воскресную философию. Гегель тоже очарован этой праздничной, самодостаточной теорией бытия, взирающей свысока на нужды будних дней, от которых ей удалось ускользнуть. Но он ни на секунду не забывает, что это теоретическое желание является «потребностью» тех, кто уже удовлетворил свои прочие потребности. В этом смысле он говорит о «*philosophia perennis*» как о «потребности при отсутствии потребностей».

«Действительно, — пишет Гегель в «Науке логики», — потребность заниматься чистыми мыслями предполагает длинный путь, который человеческий дух должен был пройти ранее, она является, можно сказать, потребностью уже удовлетворенной потребности в необходимом, потребностью отсутствия потребности, которой человеческий дух должен был достигнуть, потребностью абстрагироваться от материи... конкретных интересов вождения, влечения, воли»²². Гегель, который, в отличие от Шопенгауэра, не имел счастья получить наследство и поэтому был вынужден жить не только ради философии, но одновременно

* Вечная философия (лат.).

и за ее счет, попытался мысленно соединить воскресные и будние дни. Его философия истории охватывает всю неделю целиком. И утешением ему служит то, что, поскольку человек «кузнец своего счастья», будни истории неизбежно стремятся к историческому воскресенью. И в это историческое воскресенье дух завершит «преобразование», придет к самому себе и освободится для того, чтобы наслаждаться самим собой (у Маркса дух, как известно, в утренние часы будет рыбачить, охотиться и так далее). Пока же мировой дух еще работает, и только в голове Гегеля он уже достиг самосознания, и это состояние удачно совпало с получением Гегелем высокооплачиваемой должности профессора в Берлинском университете.

Гегель убежден: каждодневный труд истории ведет ее в направлении истины. Тот, кто выходит из общего потока эпохи и устраивает себе «частный выходной», лишает себя шанса познать истину. Философ должен участвовать в исторической работе мирового духа, ибо вне этой работы его единственной наградой будут пустые орехи «мнимого глубокомыслия».

Согласно Гегелю, трудящийся мировой дух принимает все более конкретные формы. Фейербах видит его воплощение в столь практичном страховании жизни и страховании от пожаров, а Давид Фридрих Штраус замечает его на железной дороге. «Весьма впечатлен этим чудом современной техники, — пишет он, — мечтательное настроение охватывает меня во время столь удивительного полета. Никакого страха, только чувство глубокого родства моих собственных принципов с подобными изобретениями». Наконец, для Маркса промышленность являет собой «раскрытую книгу человеческих существенных сил». Впрочем, и убежденным сторонником активизма порой становится не по себе. В одном из писем Штраус пишет: «Не будем обманывать самих себя: начавшаяся новая эпоха пока не несет нам ничего утешительного. Стихия, в которой мы до сих лучше всего себя чувствовали, исчезает. Наверное, то же испытали наземные звери и птицы, когда во времена Ноя на землю обрушились потоки воды. Нашей стихией была теория, все-таки... теория, под которой я имею в виду свободную, не направленную ни на какую цель или потребность духовную деятельность. Таковая сегодня вряд ли возможна, а вскоре и вовсе попадет под запрет».

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

*«Мир как воля и представление». —
Философия жизни начинается там, где
кончается удовольствие. — Самоутверждение
и самоотречение. — Власть эгоизма. — Государство
и право. — Собственность. — *Unio mystica*
сострадания. — Великий отказ. — Музыка. —
Роль стороннего наблюдателя. — Отрицание. —
Предпоследнее и последнее*

«Свободная, не направленная ни на какую цель или потребность духовная деятельность» (Д. Ф. Штраус) — это действительно «стихия» Шопенгауэровской философии. Для ее кругового обзора, охватывающего весь мир и всю жизнь в целом необходимо выбрать правильное место и время наблюдения. Впервые такую возможность юный Артур получил тогда, когда поднялся высоко в горы. О возвышенности философии Шопенгауэр в своем главном произведении пишет так: «Но когда внешний повод или внутреннее настроение внезапно выхватывают нас из бесконечного потока желаний, отрывают познание от рабского служения воле и мысль... воспринимает вещи... бескорыстно... всецело погружаясь в них... тогда сразу и сам собою наступает покой, которого мы вечно искали и который вечно ускользал от нас на первоначальном пути — пути желания, и нам становится хорошо. Мы испытываем то безболезненное состояние, которое Эпикур славил как высшее благо и состояние богов, ибо в такие мгновения мы сбрасываем с себя унижительное иго воли, празднуем субботу каторжной работы желания, и колесо Иксиона останавливается».

Избавившись от «гносного принуждения со стороны воли», человек освобождается настолько, что теперь может наблюдать за всеми ее проявлениями, как за спектаклем. Главный актер в нем — челове-

ческое тело. Шопенгауэровская философия тела отмечает традиционный дуализм между телом и душой и совершает нечто неслыханное: тело как воплощение воли становится основополагающим принципом всей его метафизики. «Каждый истинный... акт воли есть в то же время и непосредственно проявляющийся акт тела... Акт воли и акт тела... суть одно и то же, с той лишь разницей, что одно дано непосредственно, а другое — в созерцании рассудка»¹.

Тем не менее именно на этот принцип, согласно которому волевой акт и акт телесный суть не одно и то же, опирался традиционный дуализм души и тела. «Воля» со времен Платона определялась как духовно-душевный импульс, управляющий телом. Согласно Платону, познание есть обретение независимости и свободы от тела. Познание повелевает телом и становится источником «чистого» воления. Эта воля свергает власть тела, воплощающую власть смерти, власть небытия. Платон называет тело могилой. В западноевропейской традиции мы обнаруживаем множество грандиозных попыток устранить тело как самостоятельную субстанцию. При этом философы всякий раз старались обнаружить некий духовно-душевный штаб, приказам которого, по их убеждению, подчиняется тело. Во времена, беззащитные перед лицом судьбы, такое стремление неудивительно. Пока человек не подчинил себе природу собственного тела, пока не появились реанимационные отделения, медицинские страховки и пероральная вакцинация, людям хотелось, по крайней мере, в своем воображении защититься от нападков со стороны собственного тела. Дух во всеуслышание утверждал свою верховную власть, однако по сути это была лишь защитная реакция. Источником этого идеализма было не принципиально враждебное отношение к плотским удовольствиям, как принято считать сегодня, а страх смерти, боязнь боли, болезней, эпидемий. Отождествление с телом обрекало человека на смерть, а люди любили жизнь. Идеалистические фантазии о всемогуществе духа были вызваны стремлением обрести власть над телом, этой лазейкой для смерти. «А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти?» — вопрошает Платон. Апостол Павел говорит о том, что «плоть» подчиняется «закону смерти». Впрочем, его упование на спасение не враждебно телу: тем, кто пребывает в духе Христовом, он обещает «новое тело».

Разумеется, против спиритуализма, желающего свергнуть власть тела, выдвигались возражения в духе киников, основанные, как правило, на том, что и в своем теле можно неплохо устроиться и чувствовать себя как дома. Однако и киники подвержены старению, а когда появляются старческие хвори, возрастает потребность в свободе от тела. Эпоха Возрождения с ее восторженным отношением к телу — это в первую очередь культура молодости.

Громогласное признание телесности всегда носило полемический характер, и поэтому, в качестве критического дополнения, оно является частью многовековой истории идеализма. Перевернутый мир карнавального шутовства, где краткие всплески веселья поощряют к праздничному высвобождению телесности, — пожалуй, самый яркий тому пример. Однако видеть в признании телесности человека путь к освобождению и спасению — всерьез об этом еще никто не задумывался. Это стало прерогативой нашего, двадцатого столетия и особенно его последнего десятилетия. Тогда в поисках исторических субъектов, которым можно было бы доверить мессианские надежды на спасение, целое поколение заменило телом почивший к тому времени пролетариат. С первым, как когда-то с последним, полагалось объединяться. В это время появляются истории о золотом веке тела и о его, возможно, блестящем будущем. Новые проповедники призывают к солидарности с поработленным телом. Обнаруживается противостояние между головой и чревом. Тело становится хранителем тайн, способным поведать о самом важном, если только уметь его правильно слушать. С этого момента все напряженно вслушиваются в его утробные пророчества, окружая тело не только заботой в виде медицинских страховок, но и целой культурой истолкования. Способность «чувствовать» свое тело превозносится как кратчайший путь к истине. Тело становится последним воплощением «вещи в себе». И как всегда, эта «вещь в себе» тоже несет надежду на спасение.

Когда Шопенгауэр изо всех сил старается поместить тело в центр своей метафизики, им движет отнюдь не желание создать новую, поскостороннюю религию, религию тела, противопоставив ее идеалистической потусторонности души. Он лишь хочет раз и навсегда покончить с иллюзорной надеждой на то, что человек когда-нибудь сможет вырваться из-под власти тела. Шопенгауэр далек от любви

к тому, что порабощает человека: он не собирается любить собственное тело. Иллюзия вознесения души на небо разрушена, но он не хочет создавать взамен иллюзию вознесения тела.

Всякое традиционное представление о (душевно-духовной) воле, управляющей телом, Шопенгауэр опровергает при помощи различения волевого действия и сугубо интеллектуально волевого намерения. «Решения воли, относящиеся к будущему, — это лишь размышления разума о том, чего мы некогда пожелаем, а не волевые акты в собственном смысле». Будет ли принятое разумом волевое решение воплощено в жизнь, зависит не от силы разума, а от того, сможет ли это намерение побудить к действию мою волю, проявляющую себя во всей целокупности моего телесного существования. Разум предоставляет воле мотивы, но не может повлиять на то, каким образом воляотреагирует на эти мотивы. Решение не принимается до действия, между ними нет причинно-следственной связи: решение совпадает с самим действием. До действия существует лишь намерение принять то или иное решение. Однако решимость возникает лишь во время и благодаря действию. «Только выполнение накладывает последнюю печать на решение», — пишет Шопенгауэр. О том, кто я есть, я узнаю не из своих намерений, а только из осуществленного и, следовательно, неизбежно воплощенного образа жизни. У меня нет возможности вырваться в духовный, скрытый от внешнего взора мир, который бы придавал моей практической жизни некий «глубинный смысл», не говоря уже об оправдании. Мои дела — это открытая книга моей идентичности. То, чем я являюсь, и есть то, что я хотел. Воля во мне — это вовсе не то, что я мог бы «сделать». Воля, каковой я являюсь, осуществляется в реальной жизни. Против традиционной теории свободы воли Шопенгауэр приводит следующие аргументы:

«Она заключается, собственно, в том, что человек — это дело собственных рук при свете познания. Я же говорю: человек есть дело собственных рук до всякого познания, и последнее только привходит, чтобы высветить его. Поэтому он не может решиться быть таким или иным и не может стать другим; нет, он *есть* раз и навсегда и постепенно познает, *что* он такое. Согласно прежней теории, он *хочет* того, что познает; на мой взгляд, он *познает* то, чего *хочет*»³.

Для Шопенгауэра голова — это тоже часть тела в прямом смысле слова. Поэтому мыслительная деятельность головы — это в конечном итоге тоже не что иное, как действие воли. Впрочем, воля, каковой мы в конечном счете являемся, проявляется в нашем теле с разной степенью интенсивности и различимости. Вегетативная жизнь нашего тела — это тоже воля, независимо от того, воспринимаем мы ее как таковую или нет, а как правило, здесь мы замечаем волю только при функциональных нарушениях в виде боли, плохого самочувствия и так далее. Согласно Шопенгауэру, познавательная способность человека не отделяет его от осуществления воли в его собственном теле. Познание же Шопенгауэр определяет как такой орган воли, благодаря которому компенсируются имеющиеся недостатки физического строения человека. Вот что Шопенгауэр пишет о положении человека в природе: «Воля, которая до сих пор (в природе — *P. C.*) в потемках следовала своему порыву очень уверенно и безошибочно, зажигает себе на этой ступени (на стадии появления человека — *P. C.*) свет»⁴. Это было необходимо для того, чтобы «человек, это сложное, многостороннее, способное к развитию, исполненное потребностей и подверженное бесчисленным ударам существо»⁵, мог выжить в этом мире. Таким образом, и в нашей способности к познанию мы по существу остаемся зависимыми от воли: «...все познание вообще, как разумное, так и чисто наглядное... изначально предназначено для служения воле, для осуществления ее целей, оно почти целиком и полностью служит ей»⁶.

«Рефлексия не может противостоять могучему голосу природы»⁷. Шопенгауэр предоставляет полную свободу своему яркому сатирическому таланту в изображении ситуаций, когда дух оказывается посрамлен в столкновении с телом. Самый могучий зов природы, не оставляющий духу никаких шансов выйти победителем, — это, безусловно, сексуальность. Половые органы Шопенгауэр называет «настоящим фокусом воли»⁸. Нашему сознанию и восприятию природа, находящаяся внутри нас и неуклонно преследующая свою цель — размножение, обычно предстает как чувство влюбленности. Половые органы ищут друг друга, а душе кажется, что она нашла родную душу. Человек узнает другого человека как отдельного индивида, и поэтому природе для осуществления цели продолжения человеческого рода нужно

перехитрить отдельных людей. Чувственные желания тел и влюбленность душ служат этой цели. Происходит сладостное преодоление границ индивидуальности. Посткоитальная депрессия нередко знаменует собой отрезвляющее возвращение из этого состояния слияния. «Мавр сделал свое дело, мавр может уходить»*. В животном царстве природа действует еще более «непосредственно»: здесь бывает и такое, что самка убивает самца после спаривания, или же он убивает себя сам. В мире людей существует миф о завораживающей связи любви со смертью, которая в обыденной жизни принимает форму «изнуряющего быта». «Да и природа... всей своей мощью побуждает человека, как и животное, к размножению. Исполнив это, она по отношению к индивиду уже достигла своей цели и совершенно равнодушна к его гибели, потому что как воля к жизни она заинтересована только в сохранении рода, индивид же для нее — ничто»⁹.

То, что познание «предназначено для служения воле», отражается в том числе и даже в первую очередь в сексуальности, надындивидуальная власть которой заставляет трепетать индивида. Именно потому, что здесь сосредоточен «фокус воли», Шопенгауэр старается обнаружить скрытые сексуальные мотивы и в других, отдаленных областях жизни, где, казалось бы, никак нельзя предположить влияние сексуальности. Подобные «психологические» наблюдения, подготовившие почву для Фрейда и Ницше, можно найти в написанном позднее втором томе главного произведения Шопенгауэра, а также в его «Parerga». В первом томе, где в общих чертах представлена вся его философия, Шопенгауэр пока не тратит на это время, кроме того, у него еще недостаточно материала для подробного изучения этой темы. Тем не менее сексуальность имеет ключевое значение несмотря на то, что в первом томе ей уделено всего несколько страниц. Сексуальность, как ее воспринимает Шопенгауэр, становится для него моделью мучительно переживаемого проявления воли в целом. Из этого опыта Шопенгауэр черпает эмоциональную убедительность своих суждений о воле. Так, говоря о тяжести камней, неумолимо притягивающей их к центру, Шопенгауэр от закона «бесконечного

* Фраза из пьесы И. Ф. Шиллера «Заговор Фиеско в Генуе». Перевод с нем. Н. И. Гнедича.

стремления» сразу же переходит к бесконечному процессу продолжения рода: «Таков и жизненный путь животного: рождение — его вершина; достигнув ее, жизнь первого индивида быстро или медленно клонится к упадку, новый индивид служит для природы залогом сохранения вида и повторяет то же явление»⁹. Одно поколение сменяет другое с полным равнодушием к отдельным живым существам. Человеку, воспринимающему себя как индивида, не повезло еще и в том, что он осознает это равнодушие природы внутри себя самого. Он сталкивается с ним именно в сфере сексуальности, неожиданно отбрасывающей его в животный мир. В момент совокупления он перестает быть индивидуальностью и становится лишь представителем своего рода. Шопенгауэр привык смотреть на трусливое стремление во что бы то ни стало сохранить принцип индивидуальности «сверху вниз», с точки зрения своего «лучшего сознания», и поэтому он так тяжело переносит это оскорбление «снизу». В своих глубоко личных рукописных заметках он писал: «Представьте себе самую красивую, очаровательную пару... теперь посмотрите их в момент сладострастного наслаждения: вся игра, вся прелесть и грация внезапно улетучилась, неожиданно исчезла в начале акта, уступила свое место глубокой серьезности. Что это за серьезность? Серьезность животности»¹⁰. С этой «серьезностью» для Шопенгауэра заканчивается всякое удовольствие — удовольствие от эротики и от современной ему натурфилософии, которая в некотором смысле эротически вникает в суть природы. В своих рукописных заметках он причисляет натурфилософов, имея в виду Шеллинга, Штеффена, Трокслера и других, к «отдельному классу глупцов», которые не знают, о чем говорят. Природу они сделали своей платонической возлюбленной, и в их грезях она предстает лишь в самых безобидных обличьях. «Но попробовали бы они когда-нибудь полностью слиться с природой. Об этом страшно и подумать: невозможно сохранять спокойствие духа, если ты не исполнен решимости в случае необходимости разрушить себя и, следовательно, всю природу»¹¹. В главном произведении Шопенгауэра этот ужас получил грандиозное образное воплощение: «Ибо подобно тому как среди бушующего беспредельного моря, с воем вздымающего и опускающего водяные громады, сидит пловец в челноке, доверяясь утлому судну, так среди мира страданий спокойно живет отдельный человек,

доверчиво опираясь на *principium individuationis**... Беспредельный мир, всюду полный страдания, в своем бесконечном прошлом, в бесконечном будущем чужд ему и даже представляется ему сказкой: его исчезающая личность, его непротяженное настоящее, его мимолетное довольство — только это имеет для него реальность... А до тех пор только в сокровенной глубине его сознания таится смутное предчувствие того, что, быть может, весь этот мир не так уж чужд ему, что он имеет с ним связь, от которой не в силах его оградить *principium individuationis*. Из этого предчувствия вытекает тот неодолимый ужас, общий всем людям... который внезапно овладевает ими, когда они случайно сбиваются с пути *principium individuationis*»¹¹.

То, что Шопенгауэр называет «ужасом», в натурфилософии немецкого романтизма, с которой часто соотносят философию Шопенгауэра, превращается в «трепет». Например, Новалис использует тот же образ моря, но это чувство утраты самого себя, впоследствии названное Фрейдом «океаническим чувством», не пугает, а манит его: «Чье сердце... не дрожит в трепетном восторге, когда внутренняя жизнь природы нисходит к нему в душу во всей своей полноте. Когда ширится в нем... могучее чувство, для которого язык не имеет иных имен, как любовь и сладострастие, и он, дрожа от сладкой боязни, погружается в темное манящее лоно природы, и бедная личность исчезает в захлестывающих волнах наслаждения, и не остается ничего, кроме средоточья непомерной рождающей силы, кроме поглощающего водоворота в огромном океане!»¹².

У Новалиса, как и у Шопенгауэра, индивид перед мощным натиском надындивидуальных сил природы становится «бедной личностью». Между тем романтический дух экспериментирует с жадой освобождения от собственной индивидуальности («Я себя не пожалею...», — как писал Эйхендорф). Шопенгауэр критикует этих осторожных зрителей, наблюдающих со стороны за дионисийскими мистериями и не имеющими мужества взглянуть в глаза этой манящей стихии саморастворения. На самом же деле, следуя своей внутренней природе, мы приходим отнюдь не в «царство матерей» (Гёте)** , дару-

* Принцип индивидуации (лат.).

** Отсылка к трагедии И. В. Гёте «Фауст».

ющее защиту и покой. Там, куда ведет нас это дорога, мы находим не успокоение, а внутреннее волнение. «Но земля наша хочет прильнуть к нам, в своей жизни и созидании она связана с нами внутренним родством», — пишет романтик Штеффенс. Нет, возражает ему Шопенгауэр, мы не можем быть связаны внутренним родством с землей, ибо мы ей абсолютно безразличны, и через нашу смерть она поддерживает жизнь нашего рода. Безусловно, мы целиком и полностью принадлежим к природе (в этом Шопенгауэр соглашается с романтиками), но именно поэтому мы подчинены ее безжалостным законам, вовлечены в дикую, беспорядочную борьбу, страдаем от ее раздвоения. «Так мы повсюду видим в природе соперничество, борьбу, непостоянство победы, и впоследствии мы поймем, что в этом заключается свойственное воле раздвоение в себе самой... Наиболее явно выражается эта всеобщая борьба в животном царстве: оно питается царством растений, и в нем самом, в свою очередь, каждое животное становится добычей и пищей другого... потому что всякое животное может поддерживать свое существование только посредством беспрестанного уничтожения других; таким образом, воля к жизни всюду пожирает самое себя и в разных видах служит своей собственной пищей, и наконец, род человеческий в своей победе над всеми другими видит в природе фабрикат для своего потребления; но и этот род... являет в самом себе ту же борьбу, то же самораздвоение воли, и становится homo homini lupus (человек человеку волк — P. C.)»¹³.

Находящийся во власти воли индивид вынужден быть эгоистом, и прав был Гоббс, который антропологической основой своей теории государства также сделал принцип «homo homini lupus»: общество есть состояние непрерывной скрытой войны между эгоистичными индивидами. Шопенгауэр совершает неожиданный, но вполне убедительный логический ход, связывая понятие индивидуального эгоизма со своими рассуждениями о трансцендентальной философии: все вещи «в себе» суть воля, однако индивид, в котором субъект воления совпадает с субъектом познания, видит волю во всем остальном, за исключением самого себя, лишь как «представление», и только внутри себя самого он переживает эту волю одновременно и как внутреннюю реальность. Стало быть, то, что лежит в основе всякого явления, волю или «подлинную реальность, индивид непосредственно находит

только внутри себя»¹⁴. Этим объясняется то, что «каждый индивид, ничтожно малый и совершенно исчезающий в безграничном мире, все-таки делает себя средоточием мира, относится к собственному существованию и благополучию ревностнее, чем ко всему другому, и даже, следуя естественному порыву, готов уничтожить мир, лишь бы только сохранить собственное «Я», эту каплю в море. Такое помышление есть эгоизм, свойственный всякой вещи в природе. Но именно в нем внутренний разлад воли с самой собою раскрывается с ужасающей силой... И в то время как каждый непосредственно дан самому себе как целая воля и целый представляющий, остальные даны ему прежде всего лишь как его представления, вот почему собственное существо и его сохранение важнее ему всех остальных. Собственная смерть видится каждому как конец мира, между тем как известие о смерти своих знакомых он выслушивает довольно равнодушно... В сознании, поднявшемся на высшую ступень, в человеческом сознании эгоизм, как и познание, боль и радость, также должен был достигнуть высшей степени, и обусловленное им противоборство индивидов проявляется самым ужасным образом. Мы видим его повсюду, как в мелочах, так и в крупном, в истории мира и в собственной жизни; видим его то в страшных событиях — в жизни великих тиранов и злодеев и в опустошительных войнах, то в смешной форме... Но явственнее всего это противоборство тогда, когда толпа людей освобождается от всякого закона и порядка: тотчас же наглядно выступает та *bellum omnium contra omnes* (война всех против всех — Р. С.), которую прекрасно изобразил Гоббс...»¹⁵.

Исходя из этого, Шопенгауэр строит свою теорию государства, при этом опираясь в том числе и на теорию Гоббса. Согласно Шопенгауэру, государство навешивает «хищникам» «намордник», и хотя хищный зверь не становится от этого более нравственным, в наморднике он «столь же безвреден, как и травоядное животное»¹⁶. Цель государства — защита через принуждение. Каждый хочет поступать несправедливо, но никто не хочет, чтобы несправедливо обошлись с ним самим. Поскольку для Шопенгауэра основная антропологическая категория — это не мораль, а воля, в его понимании первично не чувство справедливости, а боль того, с кем поступили несправедливо. Эта боль проистекает из посягательства на собственную, исходящую

от самого индивида волевою сферу, от нанесенной ей обиды и ущемления ее прав. Индивид, сам в любой момент готовый посягнуть на волевые сферы других людей, в то же время заинтересован в том, чтобы его собственная волевая сфера была защищена от подобных посягательств. По своим намерениям он знает об опасности и благодаря этому способен защитить свою личную сферу.

Шопенгауэр вступает в явное противоречие со всеми послекантовскими теориями, чьи создатели либо (как Шиллер и Гегель) утверждали, что государство способствует нравственному совершенствованию людей, либо (как Новалис, Шлейермахер и другие) видели в государстве своего рода высший человеческий организм. По мнению Шопенгауэра, государство защищает человека от самого себя, но оно не может сделать его лучше. Государство — это социальная машина, которая в лучшем случае способна добиться соединения коллективного эгоизма с коллективной же заинтересованностью в выживании. «Государство... вовсе не направлено против эгоизма вообще и как такового: наоборот, оно возникло именно из сознательного и методического эгоизма, покинувшего одностороннюю точку зрения ради общей, — эгоизма всех, этой суммы частных эгоизмов; и существует оно только для того, чтобы служить ему, основанное на той верной предпосылке, что чистой морали, т. е. праведной жизни в силу моральных побуждений, ожидать нельзя, иначе оно само было бы излишним. Таким образом, вовсе не против эгоизма, а только против вредных его последствий, которые вытекают из множественности эгоистических индивидов для каждого из них и нарушают их благосостояние, — только против них направлено государство, в целях этого благосостояния»¹⁷.

Шопенгауэр не против того, чтобы государство было оснащено достаточными для выполнения этих целей средствами, но оно в любом случае должно оставаться внешней властью. Именно потому, что Шопенгауэр не признает за государством никакой нравственной компетенции, он отрицает право государства как бы то ни было влиять на внутреннюю жизнь своих граждан и что-либо предписывать им в этом отношении: «государство совсем не интересуется волей и помыслом как таковыми: для него важно только *деяние*... для него, следовательно, единственно реальным является факт, событие, тогда как намерение

и помыслы рассматриваются им лишь постольку, поскольку они уясняют характер деяния. Поэтому государство никому не запретит носить против другого в мыслях убийство и яд, если только оно уверено, что страх секиры и колеса будет постоянно сдерживать осуществление таких помыслов. Точно так же государство вовсе не задается безумной целью истребить склонность к несправедливым деяниям, злые помыслы: нет, просто всякому возможному мотиву к совершению неправды оно всегда стремится противопоставить, в виде неминуемого наказания, другой, более сильный мотив к отказу от нее»¹⁸.

Шопенгауэр хочет, чтобы государство было отлаженной, бесперебойно функционирующей машиной и, в отличие от романтиков, не желает, чтобы оно предоставляло нам смысл жизни. Учитель Шопенгауэра Шлейермахер писал: «Кто, таким образом, считает величайшим созданием человека (государство — Р. С.)... лишь необходимым злом... тот неизбежно должен ощущать лишь как стеснение то, назначение чего — даровать высшую силу бытия»¹⁹.

Шопенгауэр действительно видит в государстве лишь «необходимое зло». О том же предупреждал своих современников и Гёльдерлин: «Государство стало адом из-за того, что его хотели превратить в рай». Шопенгауэр также опасается государства с душой, ибо в таком случае оно станет посягать на души своих граждан. Шопенгауэр упорно отстаивает свободу мышления. В интеллектуальной сфере критерий сохранения и укрепления государства не действителен. Поэтому он обрушивает всю силу своей иронии на Гегеля: по мнению Шопенгауэра, Гегель выстроил всю свою философию из вокабул и условных обозначений, принятых в прусских министерствах.

В контексте своей теории государства Шопенгауэр выдвигает также очень смелый тезис относительно собственности. До какой степени государство должно защищать частную собственность? На языке философии Шопенгауэра этот вопрос звучит так: в какой мере частная собственность является частью волевой сферы индивида, на которую он претендует? Оставаясь последовательным, Шопенгауэр ответ на этот вопрос также начинает выстраивать на уровне воли, воплощенной в человеческом теле: «Ибо... *собственностью*... может быть... только то, что обработано собственными силами... человека, так что захват этого отнимает силы его тела у объективированной

в нем воли, чтобы заставить их служить воле, объективированной в другом теле»²⁰.

Таким образом, только та собственность, что является «результатом труда», должна охраняться от посягательств подобно тому, как охраняется человеческое тело. «Моральное право собственности» основывается «исключительно на обработке»²¹. Следовательно, приобретение собственности без трудовых усилий является воровством.

Однако что бы ни говорил Шопенгауэр о собственности и труде, сам он живет на наследство, оставленное ему отцом, и в связи с этим мы можем наблюдать за столкновением личного интереса и свободного духа, который всегда терпит поражение в подобного рода борьбе. В свете теории собственности Шопенгауэра получается, что сам он пользуется унаследованным состоянием, не имея на это законного права, и Шопенгауэр перестраивает свою теорию таким образом, чтобы и ему самому в ней нашлось место. Он делает это с помощью одной-единственной фразы (даже в подобных уловках Шопенгауэр немногословен), но эта фраза лишает изложенную выше теорию собственности всей ее остроты и радикализма: «Морально обоснованное право собственности, как это показано выше, дает, по своей природе, владельцу такую же неограниченную власть над вещью, какую он имеет над собственным телом; из этого следует, что он путем обмена или дара может переносить свою собственность на других, которые затем владеют данной вещью с тем же моральным правом, что и он»²².

Стало быть, сам Шопенгауэр получил наследство отца путем «переноса» собственности, а вместе с ним и законный доступ в сферу утверждения воли отца, будучи и в вопросах собственности плоть от плоти его. Отныне он по праву пользуется «неограниченной властью» над переданной ему собственностью, ставшей частью его самого, и поэтому неудивительно, что революцию 1848-го года он воспримет как бунт кучки мерзавцев, желающих завладеть тем, что по закону принадлежит только ему.

В своих рассуждениях о праве, несправедливости и государстве Шопенгауэр постоянно подчеркивает, что он не говорит о том, как должно быть, и вовсе не стремится сформулировать некие моральные максимы. Его подход — сугубо описательный: он лишь наблюдает за тем, что имеет место в реальности. Миром правит воля, и нет такой

морали, которая могла бы ей воспрепятствовать. Поэтому Шопенгауэр вполне последователен, когда исходной точкой своей аргументации выбирает не чувство справедливости, а очевидное страдание того, кто столкнулся с несправедливостью, которое он интерпретирует как нарушение сферы утверждения своей воли. Другого такого чувства, испытываемого с такой же очевидностью, но побуждающего к справедливым, правильным действиям, не существует. Только страх перед страданием от несправедливости по отношению к самому себе может хоть как-то сдерживать потенциально ничем не ограниченную ненасытность собственной воли, готовой посягнуть на сферу утверждения чужой воли. Утверждения о существовании подобных самоочевидных внутренних установок («совести», «категорического императива») для Шопенгауэра не более чем спекулятивные фантазии об идеальном мире, которые замещают анализ мира реального.

Разумеется, Шопенгауэру известны попытки сделать лучше не только совместную жизнь людей, но и самого человека. Со времен французской революции подобные устремления появлялись снова и снова. Обычно, когда речь заходит об этих попытках, Шопенгауэр с нескрываемым сарказмом указывает на то, что любой так называемый прогресс приносил пациенту — человечеству — только новые мучения, а отнюдь не облегчение страданий. Поэтому исторический оптимизм он называет «подлым», а порой и просто «глупым». Сколько самонадеянности в утверждениях о том, что человечество должно было на протяжении многих тысячелетий неустанно трудиться для того, чтобы подготовить место под солнцем именно для этого, современного поколения людей! Если взглянуть на ужасающие события новейшей истории, действительно кажется, что прав был именно Шопенгауэр с его пессимизмом. Шопенгауэру история видится не как процесс с некой предзаданной целью, а — если смотреть на него с надлежащей дистанции — как всеобщий карнавал одних и тех же масок. По мнению Шопенгауэра, тот, кто наблюдает за происходящим с точки зрения метафизики воли, рано или поздно обнаружит, «что мир похож на драмы Гоцци, где постоянно являются одни и те же лица, с одинаковыми замыслами и одинаковой судьбой; конечно, мотивы и события в каждой пьесе другие, но дух событий один и тот же, действующие лица одной пьесы ничего не знают о событиях в другой, хотя сами участвовали в ней; вот почему после всех опытов

прежних пьес Панталоне не стал проворнее или щедрее, Тартания — совестливее, Бригелла — смелее и Коломбина — скромнее»²³.

Ничего нового не происходит под луной, воля повсюду и всегда разыгрывает один и тот же спектакль. Мудрость самосохранения подсказывает нам не позволять себя дурачить настолько, чтобы было нестерпимо больно. Политика, государство, право — согласно Шопенгауэру, в этих сферах важно лишь умело обращаться с безусловным превосходством воли. У политики может быть только одна задача — избежать еще большего зла.

В эпоху, когда политика отождествляется с судьбой (знаменитая фраза Наполеона: «Политика — это судьба!»), когда человек стремится осуществить себя *полностью и исключительно* через политику, и, наоборот, политика посягает на душу и тело человека, Шопенгауэр предельно обедняет понятие политики.

Суждения Шопенгауэра об истории, праве, политике и так далее, как признает он сам, выстраиваются с точки зрения стороннего, не участвующего наблюдателя. Только в его глазах все происходящее превращается в карнавал. Философ хочет смеяться последним, чтобы никто не посмел посмеяться над ним самим. Чтобы избавить себя от раскаяний Пепельной среды, он просто не участвует в карнавале. Такова Шопенгауэровская стратегия счастья.

Все размышления об обыденной и исторической жизни человека, собранные в первых трех книгах «Мира как воли и представления», вдохновлены — да и могло ли быть иначе? — тем великим «Нет!», которому посвящена четвертая, заключительная книга главного произведения Шопенгауэра.

До сих пор Шопенгауэр показывал нам волю как единственную непреодолимую власть в мире реального. И вот теперь он говорит об «отрицании воли». Откуда может появиться это отрицание и к чему оно может привести?

Мы уже имели возможность почувствовать, что такое отрицание воли, в связи с рассуждениями Шопенгауэра об искусстве, которое, в его понимании, дарит творцу и тому, на кого это искусство воздействует, краткий миг свободы от воли. Это означает, что при творчестве и созерцании искусства всегда присутствует момент отрицания воли. Но вопрос заключается в том, как вообще в Шопенгауэровской метафизике воли возможно такое отрицание, если мы в принципе не

можем распоряжаться волей, этой «вещью в себе» внутри нас. Воля, как учит нас Шопенгауэр, — это наше бытие, пределы которого мы покинуть не можем. Однако нельзя забывать и о том, что Шопенгауэр переживает экстаз свободы от воли еще до понимания этой «вещи в себе». И поэтому он не устает повторять: «Так как познание, из которого вытекает отрицание воли, интуитивно, а не абстрактно, то и свое полное выражение оно находит не в абстрактных понятиях, а только в деяниях и образе жизни»²⁴.

Шопенгауэр не пытается вывести отрицание воли как возможную жизненную позицию из неких манипуляций с философскими понятиями, но при этом он хочет объяснить его в понятийных рамках своей метафизики воли.

Оставаясь в этих рамках, Шопенгауэр вынужден трактовать отрицание воли как *деяние самой воли*, а не результат некоего независимого от воли или, более того, довлеющего над ней познания. Радикальная имманентность его метафизики воли не допускает никакого трансцендентного вмешательства высших сил — Шопенгауэр сам высмеивал тех, у кого обнаруживал подобное противоречие. По сути, он лишает себя права (хотя порой нарушает и это самоограничение) утверждать, что воля «преодолевается» познанием. Вместо этого ему приходится говорить о том, что сама воля «гаснет», «отворачивается», «обращается против себя», и побочным явлением, сопровождающим этот процесс, может быть экстатическое познание отрицания. Другими словами, отрицание воли Шопенгауэр вынужден трактовать не как *познавательный*, а как *бытийный* процесс. Поскольку воля включает в себя все, отрицать ее не может ничто, кроме нее самой. Для метафизика воли отрицание воли возможно только в значении *самоустранения воли*.

Переход к понятийной мистике отрицания воли Шопенгауэр подготавливает своей теорией сострадания.

Для Шопенгауэра сострадание — это не требование морали, а обозначение некоего опыта, который порой пронзает жизнь человека и сопровождается сильными эмоциями. Это переживание того, что все, что существует вне меня, тоже есть воля, и все это подвержено мукам и страданиям так же, как и я сам. Для того, кто испытал сострадание, «пелена майи стала прозрачной, и мираж *principii individuationis* рас-

сеялся перед ним. В каждом существе, а, следовательно, и в страждущем он узнает себя, свою личность, свою волю»²⁵. *Сострадание есть самопознание воли в индивиде без ее самоутверждения в нем.* Сострадание — это способность в определенные моменты преодолевать интенсивность восприятия собственной воли за границы своего тела. Воля во мне сохраняет всю свою силу, но уже не борется на фронте самоутверждения, а пребывает как бы в состоянии рассеяния: она уже не сосредоточена на моем собственном теле, а рассеивается вовне и уже не может отличить свое от чужого. «Tat twam asi!» (Это все — ты!).

От этой древнеиндийской формулы сострадания в значении слияния со всем сущим Шопенгауэр переходит к мистике отрицания, что выше всякого разума, будучи глупостью мудрецов. «А именно, если в глазах какого-нибудь человека пелена майи, *principium individuationis*, стала так прозрачна, что он не проводит уже эгоистического различия между своей личностью и чужою... то уже естественно, что такой человек, узнающий во всех существах самого себя, свое сокровенное и истинное «Я», должен и бесконечные страдания всего живущего рассматривать как свои собственные и разделить боль всего мира. Ни одно страдание более ему не чуждо... Он познает целое, постигает его сущность и находит его погруженным в непрестанное исчезновение, ничтожные устремления, внутреннее противоборство и постоянное страдание, и всюду, куда бы он ни обращал взор, он видит страждущее человечество, страждущих животных и преходящий мир. И все это ему теперь так же близко, как эгоисту — его собственная личность. И разве может он, увидев мир таким, продолжать утверждать эту жизнь постоянной деятельностью воли и все теснее привязываться к ней, все теснее прижимать ее к себе? Если тот, кто еще находится во власти *principii individuationis*, эгоизма, познает только отдельные вещи и их отношение к его личности, и они поэтому служат источником все новых и новых *мотивов* для его желаний, то, наоборот, описанное познание целого, сущности вещей в себе, становится *квиеativом* всякого желания. Воля отворачивается от жизни; теперь она содрогается перед ее радостями, в которых видит ее утверждение. Человек доходит до состояния добровольного отречения, резиньяции, истинной безмятежности и совершенного отсутствия желаний»²⁶.

Этот ключевой пассаж в переходе к понятию «отрицание воли» сформулирован недостаточно четко, ибо сам Шопенгауэр стал жертвой логического противоречия.

Как можно, вопрошает Шопенгауэр, «увидев мир таким», утверждать жизнь «постоянной деятельностью воли»? Но разве может познание, каким бы оно ни было, собственными силами разорвать те узы, что связывают нас с волей? Шопенгауэр излагает свою мысль так, как будто отрицание воли — это в конечном итоге результат интеллектуального решения. Мы видим здесь едва ли не возврат к кантианству: «добродетель», достигнутая усилиями нравственного разума и доведенная до крайней формы аскезы — отрицания мира. «Совершенное познание своей сущности» должно стать, по мысли Шопенгауэра, «квиезивом всякого желанья». От возврата к кантианству с его моралью благоразумия Шопенгауэра удерживает проведенное им различие между «абстрактным» и «интуитивным» познанием. Эти два вида познания разделяет пропасть. «Интуитивное» познание ближе к озарению, чем к дискурсивному пониманию. Оно рождается, скорее, из опыта обращения, чем в результате убеждения. В качестве примера Шопенгауэр приводит обращение в пиетизм — «возрождение» — Маттиаса Клаудиуса. Он говорит также о святых и аскетах, всей своей жизнью осуществивших это великое отрицание. В этом-то и заключается противоречие: отрицание в принципе не должно проявлять себя в какой-то особой форме интеллектуального познания, оно находит воплощение в поступках и кардинальном изменении образа жизни. Любое высказывание об этом есть лишь несовершенный перевод, ибо в нем неизбежно используется язык эпохи: «в соответствии с догматами», усвоенными тем или иным человеком, позиция отрицания трактуется совершенно по-разному — в зависимости от того, говорит ли о ней христианин, атеист, буддист или кто-либо еще. Догматическое объяснение собственных деяний происходит «для удовлетворения своего разума»²⁷. Однако разумное понимание не является условием отрицания как такового. Шопенгауэр использует христианское понятие благодати, чтобы показать, что таинство отрицания не является результатом сознательного решения. Оно происходит с человеком, а не совершается им. Не человек приходит к отрицанию, а отрицание настигает его. Но несмотря на это Шопенгауэровское определение роли познания в акте отрицания

остается неоднозначным и, более того, противоречивым. Он пишет: «Ибо коль скоро воля к жизни существует, то ее как единственно метафизическое начало, или вещь в себе, не может сломить никакая сила... Сама воля ничем, кроме *познания*, не может быть упразднена»²⁸. И тут же, буквально через несколько строчек, власть такого познания трактуется как природная власть обращенной воли: «Природа ведет волю к свету, ибо только так воля может обрести спасение». Получается, что отрицание воли — это все еще (последний?) акт этой самой воли в ее природном осуществлении. С этой точки зрения, отрицание воли оказывается не триумфом над волей к жизни, а таинством самоотречения. И в самом конце, после долгих колебаний Шопенгауэр признает, что «... действие квиетива, в конце концов, есть свободный акт воли»²⁹.

И все же Шопенгауэр успевает шепнуть читателю, что «благодаря» отрицания — те минуты, когда наступает успокоение, когда мир отражается в безучастном взгляде наблюдателя, словно в неподвижной, ясной воде, когда тело уже не терзает меня, и жизнь теплится в нем, словно «тлеющая искра»³¹ — возможно, таит в себе не только исчезновение, но и грандиозное возрождение: «За нашим бытием скрывается нечто иное, что становится для нас доступным только в силу того, что мы совлекаем с себя мир»³².

Труд Шопенгауэра заканчивается словами: «Мы... открыто исповедуем: то, что остается после окончательного упразднения воли для всех тех, кто еще исполнен воли, есть, конечно, ничто. Но и наоборот: для того, в ком воля обратилась и отринула себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — ничто»³³.

Знает ли Шопенгауэр, о чем говорит? Он не был ни святым, ни аскетом. Не стал он и франкфуртским Буддой. Его тело вовсе не было «тлеющей искрой», готовой в любую минуту угаснуть. Напротив, он его холил и лелеял, впадая в панику при малейшем недомогании. Целомудрием он тоже не отличался — его не останавливал даже непреодолимый страх заражения венерической болезнью. В вопросах отрицания воли он был блестящим специалистом — до тех пор, пока речь не заходила о его собственной воле. За удовлетворение ее влечений он порой боролся, как одержимый. Но и этому неутомонному духу были известны минуты «лучшего сознания». Он сумел заглянуть за пределы сферы утверждения собственной воли,

но так и остался сторонним наблюдателем того экстаза абсолютного отрицания, которым разрешается его произведение. И поскольку он сторонний наблюдатель, ему особенно дорог момент перехода границ. Для Шопенгауэра этот переход совершается в искусстве. Самые проникновенные страницы его книги посвящены музыке как чистой пограничности. В музыке «вещь в себе», воля, присутствует исключительно как игра, она не имеет материального воплощения. Казалось бы, в ней есть все, словно собранное для прощания, но мира явлений уже нет, он исчез: «...музыка... будучи совершенно независима и от мира явлений, совершенно игнорируя его, могла бы до известной степени существовать, даже если бы мира не было вовсе»³³. Музыка — это весь мир, но мир, лишенный телесности. Музыка раскрывает «сердцевину вещей»³⁴, в ней выражаются «сокровенные движения нашего существа»³⁵. «Вещь в себе» — ее голос звучит в музыке.

Впрочем, как мы уже говорили, все это наблюдения со стороны. Воля не отрицается, а лишь на несколько мгновений теряет свою власть под воздействием искусства. Отраженная в искусстве воля являет собой «знаменательное зрелище», «свободное от мук»³⁶.

Нет нужды в том, чтобы полностью исчезнуть в отрицании собственной воли: можно остаться и в этом мире, ибо благодаря искусству мы можем смотреть на него так, как будто бы уже покинули его.

«Как будто» жизнь и «как будто» отрицание: отнюдь не святой и даже не воздержанный Шопенгауэр старается сохранить этот баланс. Прежде чем предаться роскошной трапезе в трактире, Артур в течение часа играет на флейте, предваряя обжорство «неземной музыкой» Россини. «Лучшее сознание» Шопенгауэра овладевает им лишь на краткий миг. От святости или других форм продолжительного экстаза он старается держаться подальше. К несчастью, Ницше не усвоил этот урок. Шопенгауэр хочет присутствовать на последнем акте отрицания, и поэтому в его реальной жизни предпоследний акт — искусство — становится последним. Кроме того, как философ, он хочет рассказать обо всем увиденном. Вот причины, побуждающие его остаться. Ну и, наконец, нужно дождаться, когда выпущенное в свет произведение найдет своего читателя: кто знает, быть может, весть об отрицании будет встречена утвердительно.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

Ссора с Брокгаузом. — Первое путешествие в Италию. — Любовные похождения. — Скандал в кафе «Греко»: «Давайте-ка вышвырнем этого парня!» — Возвращение в Германию. — Финансовый кризис и семейный конфликт. — Артур и Адель

Весной 1818 года, когда работа над рукописью еще не закончена, Шопенгауэр, воспользовавшись рекомендацией барона фон Биденфельда, пишет издателю Брокгаузу. Годом ранее мать Артура опубликовала в его издательстве уже четвертую по счету книгу под названием «Бегство на Рейн». И хотя ссора и последовавший за ней разрыв отношений с семьей помешали Шопенгауэру использовать деловые связи матери, одно ее имя открыло перед пока неизвестным философом двери в издательство: без этого на дерзкое, исполненное самомнения письмо Артура вряд ли бы обратили внимание. Шопенгауэр пишет Брокгаузу: «Таким образом, мой труд является новой философской системой, причем новой в полном смысле слова: это не подновленное изложение уже существующего, но ряд самым тесным образом связанных между собой мыслей, никогда прежде не приходивших ни в одну человеческую голову»¹. Далее Шопенгауэр в резких выражениях разделяется со своими предшественниками и современниками в философском мире. Его книга одинаково далека «как от бессмысленного словесного потока новой философской школы, так и от пространной плоской болтовни докантовского периода»². Это произведение, в принципе, не может быть оплачено никакими деньгами, ибо в нем — вся жизнь автора. Поэтому от издателя он требует прежде всего достойного издания: добротной печати, лучшей бумаги и тщательной корректуры. Запрашиваемый гонорар слишком ничтожен, чтобы о нем говорить: один дукат за авторский лист, т. е. сорок дукатов за всю книгу. В долгосрочной перспективе издатель не несет

никаких рисков, так как «книга... будет... одной из тех, что впоследствии становятся источником и поводом для сотни других книг»³.

Шопенгауэр не присылает фрагмента рукописи на пробу — Брокгауз вынужден покупать kota в мешке. И он покупает.

Фридрих Арнольд Брокгауз — смелый делец. Всего за несколько лет он сумел привести свое издательство к успеху. Золотой жилой для него оказалось энциклопедическое издание «Konversations-Lexikon»: права на издание этого энциклопедического словаря он купил за бесценок у обанкротившегося издателя Лейпольда. Последний том был издан уже в принадлежавшем ему издательстве в 1811 году. Брокгауз был экономически успешным просветителем, не боявшимся конфликтов с цензурой. В период наполеоновской оккупации он поддерживал связь с патриотической оппозицией. В его издательстве с 1813 по 1814 год выходила газета «Deutsche Blätter» — полуофициальный печатный орган антинаполеоновской коалиции. В 1814 году, когда опасность миновала, он переиздал брошюру «Германия в своем глубочайшем унижении». За несколько лет до этого по приказу Наполеона за эту самую брошюру был расстрелян книготорговец Пальм. Впрочем, Брокгауз никогда не шел на необдуманный риск: его убеждения подчинялись соображениям экономической выгоды. В своей деятельности Брокгауз хотел охватить все сферы книгоиздания. Он издавал женские романы в карманном формате, путеводители, беллетристику и научные труды. Привлекал его и престиж философии, однако на издание философских сочинений он отваживался лишь изредка. Поэтому произведение Шопенгауэра — сына писательницы, чьи романы регулярно публиковались в издательстве — оказалось весьма кстати. 31-го марта 1818 года Брокгауз пишет Шопенгауэру: «Ваше высококордие, ваше предложение для меня... лестно»⁴. В ответном письме Шопенгауэр благодарит Брокгауза и просит о заключении официального договора. Он предупреждает о возможных трудностях при прохождении цензуры в связи с тем, что его труд противоречит «догмам иудейско-христианского вероучения»⁵. При самом неблагоприятном стечении обстоятельств книгу придется печатать и издавать в другом месте, возможно, в Мерзбурге, где цензура более либеральна. В любом случае издатель не понесет убытков: «Как известно, запрет книги вовсе не является злым роком для нее»⁶.

Шопенгауэр настаивает на скорейшей публикации. Книга должна увидеть свет до осенней ярмарки, после которой Шопенгауэр хочет отправиться в путешествие по Италии. Согласно оговоренным срокам, летом Шопенгауэр сдает рукопись и с нетерпением ждет гранок. Он еще не знает тонкостей издательского дела и уже через две недели считает своим долгом напомнить Брокгаузу об их договоренности. Проходит еще неделя, но гранок так и нет. Это дает первый повод для нападок: Шопенгауэр пишет Брокгаузу, что он не позволит обращаться с собой как с «авторами энциклопедического словаря и подобными им никчемными бумагомарателями». Он не имеет с ними ничего общего, кроме «периодического использования чернил и пера»⁷. Издатель энциклопедического словаря никак не реагирует на это оскорбление. Без каких-либо комментариев он отправляет Артуру первый пробный оттиск. Шопенгауэру этого мало: при таких темпах книга не успеет выйти к ярмарке. Шопенгауэр в негодовании ссылается на договоренности о сроках. «Для меня нет ничего более ужасного, чем иметь дело с людьми, чьи слова не заслуживают доверия»⁸. В подтверждение серьезности намерений издателя он требует немедленно выплатить ему гонорар и после этого добавляет фразу, окончательно разрушившую доверительные отношения с Брокгаузом: «К тому же я от многих слышал, что Вы обычно заставляете ждать гонорара, а то и вовсе его удерживаете»⁹. В ответ на это Брокгауз пишет: «Если Вы утверждаете, что Вы... слышали, будто я заставляю ждать... гонорар, то Вы позвольте мне не считать Вас честным человеком до тех пор, пока Вы не назовете по имени, по меньшей мере, одного-единственного автора, от которого бы я мог получить объяснения»¹⁰. Шопенгауэр оставляет эту просьбу без внимания. В следующем письме он снова указывает Брокгаузу на несоблюдение договоренностей. Тот прекращает переписку. Он издает книгу, согласно заключенному договору, но впредь не желает иметь ничего общего с этим «цепным псом», как он называет Шопенгауэра за глаза. В последнем письме от 24-го сентября 1818 года он пишет: «Я ожидал... что Вы либо подтвердите свои слова фактами, либо возьмете обратно оскорбительные заявления из Вашего прошлого письма, но поскольку Вы не сделали ни того, ни другого, а я, как и говорил, не могу считать Вас после этого порядочным человеком, наша переписка отныне прекратится, а Ваши

письма, которые по своей непревзойденной грубости и хамству достойны скорее извозчика, нежели философа, я отказываюсь и получать... Я только надеюсь, что мои опасения относительно того, что издание Вашего сочинения было изданием макулатуры, не окажутся реальностью»¹¹.

Когда становится окончательно ясно, что к осенней ярмарке книга не выйдет, Шопенгауэр, не дожидаясь публикации, в октябре 1818 года отправляется в давно запланированное путешествие по Италии. В начале 1819 года в Риме он уже будет держать в руках свой свежеизданный труд. Ссора с Брокгаузом произошла только потому, что Шопенгауэр сгорал от нетерпения увидеть изданную книгу и в то же время боялся того момента, когда его труд предстанет перед судом общественности.

Прежде чем отправиться в дорогу, Шопенгауэр еще раз пишет Гёте, чье «Итальянское путешествие» вышло в свет годом ранее. Шопенгауэр сообщает ему, что он завершил свой труд и вряд ли будет в состоянии создать «что-нибудь лучшее или более значительное», так что теперь он отправляется в страну, «где зреют апельсины» и «где до слуха моего не донесется *нет, нет, нет* всяких журналов и газет»¹². Он спрашивает у Гёте «совета» или «указания» по поводу предстоящей поездки. Как и в «Учении о цвете», так и здесь Шопенгауэр хочет пойти по стопам своего духовного отца. Этот мотив должен был быть знаком Гёте, ведь в свое время он сам, отправляясь на юг, повторил путь своего отца.

Гёте пишет короткий, доброжелательный ответ, но воздерживается от «советов» и «указаний». Он обещает прочесть сочинение «достойного современника»¹³. К своему ответу Гёте прилагает рекомендательное письмо лорду Байрону.

Лорд Байрон находится в Венеции, когда в начале ноября 1818 года туда приезжает Артур. Лорд Байрон занимается составлением армяно-английской грамматики, крутит роман с графиней Гвиччиоли, а по утрам гарцует по побережью Лидо. Там его и встречает Артур Шопенгауэр. Шопенгауэр появляется в сопровождении дамы, которая вскрикивает от восторга при виде скачущего на коне донжуана. Шопенгауэр, почувствовав укол ревности, отказывается от возможности познакомиться с лордом Байроном несмотря на реко-

мендательное письмо Гёте. Позже он будет злиться на самого себя и «женщин», которые в очередной раз отвлекли его от важных дел. Впрочем, в Венеции, у него, как мы видим, пока другие приоритеты. Вернувшись в Германию, он станет рассказывать о том, что в Италии «наслаждался не только красотой, но и красотками»¹⁴. Разумеется, в этом есть доля бахвальства, и другому собеседнику Шопенгауэр все же признается: «Подумайте только, ведь тогда мне было тридцать лет, и жизнь мне улыбалась! Что же касается женщин, я был к ним весьма расположен — если бы только они этого захотели»¹⁵.

Мы не знаем, хотела ли этого дама, сопровождавшая Шопенгауэра на Лидо; не исключено, что он и сам этого не знал, однако конкуренции со стороны лорда Байрона он, безусловно, опасался. Несмотря на это Артуру хорошо в Венеции. Как он пишет своей сестре Адель, в Венеции на него нисходит «удивительно мягкое настроение»¹⁶.

Осенняя Венеция! Гёте описал тот восторг, что охватывает при виде Венеции путешественника, оставившего позади «туманный север»: «Когда я под полуденным солнцем проплывал сквозь лагуны и смотрел на гондольеров, сидящих на бортах гондол, слегка покачивающихся, пестро одетых, орудующих веслами, смотрел на их фигуры на светло-зеленом фоне, окутанные голубым воздухом, я видел самое прекрасное, самое свежее полотно венецианской школы»¹⁷.

Венеция уже не была республикой. Крылатые львы святого Марка охраняли уже не дожа, а австрийского губернатора — наместника князя Меттерниха. Власти опасались заговора карбонариев (в связях с ними подозревали и лорда Байрона), и город кишел австрийскими шпионами. Но, несмотря ни на что, Венеция сохранила свою чувственную красоту и жизнерадостность. Кафе на площади св. Марка были переполнены. В городе было восемь действующих театров — больше, чем в Лондоне или Париже. С самоуверенностью патриция и рекомендацией Гёте в кармане Шопенгауэр посещал дома высшего венецианского общества. Он только что покинул свой уединенный кабинет в Дрездене, и теперь ему приходится заново привыкать к этому миру. Все привлекает его внимание, и как он признается в своем дневнике, он боится, что он сам привлекает внимание окружающих. Однако вскоре он «ассимилируется», перестает «заниматься собственной персоной и все свое внимание обращает на окружение»,

над которым он «теперь, в свете объективного, беспристрастного наблюдения, возвышается, хотя еще недавно оно [его] подавляло»¹⁸.

Артур открыт новым впечатлениям, но по-прежнему погружен в себя, причем настолько, что даже в пестрой осенней Венеции продолжает размышлять о темной мистике отрицания. В Венеции начинается карнавальная сезон, и перед Шопенгауэром разворачивается картина яркого, безудержного утверждения воли к жизни. Мир представления наступает на него. Отрицание же «невозможно представить», признается Шопенгауэр в дневнике. Отрицание может проявляться лишь в «темноте и молчании»¹⁹, а здесь, в Венеции, слишком светло и шумно. Со сдержанным воодушевлением Артур участвует в здешней жизни, но постоянно помнит о том, что он должен «быть выше» ее. В конце ноября он покидает город. Уже в Болонье его охватывает мучительное чувство: ему кажется, что он недостаточно наслаждался тем счастьем, которое было даровано ему в Венеции. В своем дневнике он трансформирует это чувство в идею об общей участи всех людей: «Именно потому, что *всякое счастье отрицательно*, когда мы почувствуем себя наконец вполне хорошо, мы совсем не замечаем этого как следует, а все проходит мимо нас легко и чуть заметно, пока оно не исчезнет совсем и на смену ему не явится то или другое лишение, которое мы чувствуем уже положительно и которое указывает собой на исчезнувшее счастье; и тогда мы замечаем, что пропустили случай удержать последнее, и к лишению присоединяется раскаяние»²⁰.

В начале декабря Шопенгауэр приезжает в Рим и остается здесь до конца февраля 1819 года. В «столице мира», как называл Рим Гёте, Шопенгауэр делает то же, что и другие туристы — осматривает архитектурные памятники античности и искусство эпохи Ренессанса. Для Гёте день, когда он впервые оказался в Риме, стал «вторым днем рождения, настоящим рождением заново». Шопенгауэр старательно осматривает все достопримечательности, однако при этом не чувствует себя заново родившимся. Он заносит в свой путевой дневник отдельные размышления о живописи и античной архитектуре, критикуя «половинчатость и фальшивость» современного искусства. Впрочем, Шопенгауэр тоже празднует в Риме «второе рождение»: именно здесь он, как мы знаем, наконец-то получает по почте первый

экземпляр своей книги. В феврале из письма Адель он узнает о том, что Гёте тоже уже получил его книгу и «тот же час» приступил к чтению. Оттилия рассказала Адель, что «отец* сидит над книгой и читает ее с таким усердием, какого она еще *никогда* за ним не наблюдала». Гёте будто бы сказал, что «теперь он на целый год обеспечен удовольствием, ибо он читает ее [книгу] с начала до конца и полагает, что именно столько времени ему еще понадобится»²¹.

Впрочем, этим обещаниям не стоило доверять. Получив книгу Шопенгауэра, Гёте не изменил своему обыкновению лишь просматривать современные творения. Тем не менее первое знакомство с «Миром как волей и представлением» его действительно взволновало. Он даже послал Адель записку, где отметил наиболее понравившиеся ему места. В первом из этих одобренных Гёте мест речь идет об «антиципации», предвосхищении прекрасного в душе художника. Художник понимает природу и ясно выражает то, о чем она только лепечет. Гёте сразу же подхватывает эту лестную для творца мысль. В первой части «Анналов», начатой всего несколько дней спустя, Гёте пишет: «Ибо поэт прозревает мир, предвосхищая его»²².

Итак, Шопенгауэр держит в руках роскошное издание своего труда и письмо от Адели со словами: «По крайней мере, ты — единственный автор, которого Гёте читает с таким вниманием»²³. Шопенгауэр почувствовал себя вознесенным на такие высоты духа, где гении приветствуют друг друга и через столетия ведут бесконечную беседу. Такие чувства требуют лирического выражения, и вот, спустя много лет, философ снова пробует себя в поэзии:

Я выносил его во глубине сердечной,
С тяжелой мукою, с любовью бесконечной.
Я долго не хотел являть его рожденья,
Но знаю: предо мной прекрасное творенье.
Ропщите вокруг него сколь вам угодно страстно:
Ему для жизни это вовсе не опасно.
Убить его нельзя, — скрыть может вероломство:
Наверно памятник воздвигнет мне потомство²⁴.

* К этому времени Оттилия уже вышла замуж за сына Гёте, Августа, и поэтому называет его «отцом».

В эти дни Шопенгауэр не пренебрегает и прозой: в его дневнике появляются многочисленные заметки на тему гениальности. Так, он пишет: «Учен тот, кто многому выучился; гений же тот, у кого человечество поучается тому, чего оно до сих пор не знало»²⁵. Проблема только в том, что общество немецких мыслителей и художников в Риме, в котором Шопенгауэр часто бывает, не спешит признавать в нем гения. В кафе «Греко», где обычно собирается это общество, Шопенгауэр известен лишь как сын своей знаменитой матери. Более того, до Рима дошли слухи об их размолвке. Один из завсегдатаев кафе «Греко» пишет своим родным: «Я много общался с Шопенгауэром... Здесь многие его осуждают из-за его отношений с матерью... Как это часто случается среди немцев, своими парадоксами он почти всех настроил против себя, и меня не раз предостерегали от общения с ним»²⁶.

Это письмо было написано Карлом Витте, знавшим Шопенгауэра еще в Гёттингене. Витте родился в 1800 году. В Гёттингене он слыл вундеркиндом: в десять лет он поступил в университет, изучал математику, затем юриспруденцию, первую диссертацию защитил в возрасте шестнадцати лет. Годом позже, в 1817-м, его защита докторской в Берлине провалилась из-за того, что студенты не позволили говорить юнцу, который хотел их чему-то научить. Министерство выделило ему стипендию, и Витте отправился в Италию. Вероятно, очень скоро между ним и Шопенгауэром завязалась тесная дружба — об этом можно судить по короткой записке Артура к Витте, начинавшейся словами: «Мой дорогой друг! Поездка за город сорвалась. В половину пятого я зайду за Вами по пути в «Гермелин» (трактир в Риме — *P. C.*)»²⁷ Итак, здесь в «Гермелине», или в кафе «Греко» Шопенгауэр проводит вечера, насмехаясь над постоянными посетителями этих заведений и настраивая их против себя. Десятью годами позже Феликс Мендельсон в письме к отцу так опишет собиравшуюся здесь публику — главным образом художников — и само заведение: «Это ужасные люди, стоит их увидеть всех в сборе в их кафе “Греко”... Кафе это представляет собой маленькое, темное помещение, около восьми шагов в ширину. На одной стороне комнаты можно курить табак, на другой, однако, нельзя. Там они и сидят на лавках в своих широкополых шляпах, со здоровенными собаками под столом, зарос-

шие от шеи до макушки, дымят так, что невозможно дышать... обмениваются грубостями, в то время как собаки распространяют вокруг себя блох; о галстуках или фраках они и не слышали; то, что не скрыто бородой, прячется под очками. Они пьют кофе и болтают о Тициане и Порденоне так, словно те сидят рядом с ними, с такими же бородами и шляпами! К тому же они рисуют таких болезненных Мадонн, тщедушных святых и безбородых героев, что порой так и хочется хорошенько их поколотить»²⁸.

Неудивительно, что у этих прогерманских назарейцев с их любовью к мадоннам и юным героям Шопенгауэр вызывает только раздражение. Однажды вечером он выступает с речью в защиту греческого политеизма: ведь для художника бесчисленные боги Олимпа — это широчайшая палитра индивидуальностей. Завсегдатаи кафе «Греко» возмущены подобной похвалой язычеству. Кто-то из присутствующих возражает: «Но у нас же есть двенадцать апостолов!», на что Шопенгауэр отвечает: «Идите вон из Иерусалима с вашими двенадцатью филистимлянами!»²⁹.

В другой раз Артур заявляет, что немецкая нация — самая глупая в мире. Для благочестивой публики кафе «Греко» это уже слишком. Слышны призывы к действию: «Давайте-ка вышвырнем этого парня!». Шопенгауэру, вероятно, удалось бежать до того, как угроза была приведена в исполнение. Дома он пишет в свой дневник: «Если бы я только мог отделаться от иллюзии: смотреть на отродья жаб и ехидн как на равных мне! Это мне очень помогло бы»³⁰.

Немецкая колония в Риме не страдает подобной иллюзией: земляки не считают Шопенгауэра ровней. Вблизи его боятся, но за глаза над ним смеются. Один из завсегдатаев кафе «Греко» пишет своим родным: «Среди появившихся здесь путешественников из Германии я отмечу Шопенгауэра, сына образованной и литературно одаренной... Иоганны Шопенгауэр. Он же и в самом деле полный дурак...». После всех стычек с земляками Шопенгауэр начинает избегать их общества и больше всего времени проводит вместе с богатыми английскими туристами. Те путешествуют с подобающим комфортом, в сопровождении нескольких багажных карет, где есть и хорошие вина, и перины, и ночные горшки. С одной такой компанией Артур в марте 1819 года едет на юг, в Неаполь, где, как пишет Гёте в своем «Ита-

льянском путешествии», можно не только чему-то научиться, как в Риме, но также жить и любить. Шопенгауэр отводит на это не так много времени: уже в апреле он возвращается в Рим, где остается на несколько дней, а затем едет во Флоренцию, где проводит еще один месяц. Именно здесь, а не в Неаполе, его снова коснулись «волшебные руки любви».

Главный правительственный советник Эдуард Грюгер, с которым философ часто беседовал в последние годы своей жизни во Франкфурте, рассказывал, что «во Флоренции Шопенгауэр был помолвлен с некой дамой благородного сословия, однако он расторгнул помолвку, когда узнал, что у нее большие легкие»³¹. О своем намерении жениться Шопенгауэр рассказывал и поэту Георгу Ремеру: он «бы женился отчасти из симпатии, отчасти из чувства долга... если бы не появилось одно непреодолимое препятствие, в котором он несмотря на все страдания, которые он тогда испытал, сегодня вынужден видеть счастливую судьбу, “ибо философу не пристало иметь жену”»³².

Впрочем, есть сомнения в том, что у Шопенгауэра во Флоренции действительно был роман. Во всяком случае, в (не сохранившемся) письме к Адели он писал о намерениях жениться и в связи со своей венецианской аферой в ноябре 1818 года. В мае 1819 года Адель пишет брату: «Твоя тамошняя история (имеется в виду история в Венеции — прим. Р. С.) меня заинтересовала, пусть она закончится хорошо — твоя возлюбленная богата, знатного сословия, и все же ты полагаешь, она пойдет за тебя?»³³.

Тереза Фуга, с которой у Шопенгауэра был роман во время его первого посещения Венеции, вряд ли была той самой богатой итальянкой «знатного сословия», на которой он собирался жениться. Вернувшись в Венецию в мае 1819 года, Шопенгауэр сообщил о своем приезде Терезе и получил ответное письмо с весьма заманчивым предложением. Письмо было адресовано Артуру Шарренгансу: «Дорогой друг! С великой радостью я получила твое письмо и узнала, что ты меня не забыл и по-прежнему даришь мне свое внимание; поверь мне, любимый, я тоже тебя не забыла... я люблю тебя и хочу тебя увидеть, приходи же, я с нетерпением жду, когда смогу обнять тебя и провести с тобой несколько дней; у меня уже есть друг, но он постоянно в разъездах и посещает меня лишь изредка. Во всяком случае, в вос-

кресенье он снова уезжает за город, где пробудет 15–20 дней; так что ты можешь безбоязненно приехать ко мне, я всем сердцем жду тебя; с “impresario” мы расстались, у меня давно уже другой друг; а с англичанами, бежавшими из Англии и от отчаяния поселившимися в Венеции, у меня тоже уже не бывает романов»³⁴.

Между всеми этими романами, англичанами, импресарио и прочими сердечными друзьями Тереза оставляет лазейку и для Артура, чью фамилию она не в состоянии запомнить. В течение нескольких дней он может пользоваться ее благосклонностью. Если Шопенгауэр, рассказывая сестре о своих серьезных намерениях жениться, имел в виду эту историю, то он ее изрядно приукрасил — или же сам пребывал в иллюзиях.

Адель однажды написала в своем дневнике, что «так, как я люблю, меня, наверное, никто не полюбит». Она уверена, что в любовных переживаниях всегда сможет отличить «глубокие» чувства от «поверхностных». Кроме того, она не доверяет мужчинам, не делая исключения и для своего брата Артура. Его авантурные истории она комментирует так: «Желаю тебе не утратить способность ценить женщину, общаясь с самыми заурядными представительницами нашего пола. Пусть небо ниспошлет тебе такую женщину, к которой ты сможешь испытать нечто более глубокое, чем все эти волнения крови...»³⁵. В письме к Артуру от 22-го мая 1819 года она пишет о своих «душевных страданиях» оттого, что «обе любовные истории в твоём письме без любви, и все это не то, чего я тебе желаю»³⁶. Адель пишет как сестра, которой брат доверяет свои сердечные тайны. Это не может не удивлять — ведь разрыв с матерью и отъезд Артура из Веймара 22-го мая 1814 года сказались и на отношениях между братом и сестрой. Тогда Адель писала своей подруге Оттилии фон Гёте: «Мой брат повел себя гадко по отношению к матери»³⁷. Впрочем, Артур не хотел втягивать сестру в свой конфликт с матерью. Вскоре после отъезда он снова стал писать ей письма, но не для того, чтобы излить ей свою душу (в 1816 году в дневнике Адель появляется запись: «О своем брате я ничего не знаю»), а чтобы освободить сестру из-под власти матери. Вероятно, он настоятельно советовал Адели выйти замуж, чтобы, наконец, покинуть родительский дом. Адель такие советы не радуют. Летом 1814 года она жалуется своей подруге

Оттилии: «Артур пишет мне... но я не могу выйти замуж, пока совсем не могу, а может быть — нет, скорее всего — не смогу *никогда*. Артур меня мучает...»³⁸. Адель и сама не прочь найти себе мужа, но пока не встречает никого достойного. Неудивительно, что она медлит с ответом на увещевания брата: «Уже давно следовало бы мне... ответить на письма... Но особенно тяжело писать ответ Артуру»³⁹, — признается она Оттилии летом 1815 года.

Годом позже у Адель появляется свой собственный план: она хочет какое-то время пожить у брата в Дрездене. Не для того, чтобы он ей помогал (принять помощь ей не позволяет гордость), а чтобы помогать самой. У нее такое чувство, что Артура нужно спасти от его, как ей кажется, мрачного затворничества. Кроме того, она хочет попытаться помирить его с матерью. Безусловно, для нее это также возможность на какое-то время избавиться от общества друга их семьи Герстенберга. Шопенгауэр даже не рассматривает этот план Адели: он, конечно, хочет освободить ее от влияния матери, но вовсе не желает, чтобы она жила рядом с ним. По всей видимости, он пишет сестре очень грубое письмо, после чего Адель в отчаянии записывает в свой дневник: «Возмутительный ответ. Я была вне себя, так что немедленно отправилась к Оттилии... Ах, я так надеялась на свой план поехать к брату в Дрезден; но все, что я с таким трудом выстроила, рухнуло»⁴⁰.

После этого разочарования переписка между братом и сестрой прервалась на несколько месяцев. В октябре 1816 года в Мангеймском театре Адель слышит со сцены фразу «Ты можешь потерять все, всех друзей, но у тебя останется брат», и это настраивает ее на миролюбивый лад. «Письмо, что я написала Артуру, получилось ласковым и спокойным»⁴¹, — отмечает она в своем дневнике.

Шопенгауэр отвечает на письмо сестры, среди прочего сообщая ей о том, что в скором времени он завершит работу над книгой. Скорее всего, он кое-что рассказывал Адели о своем сочинении — по крайней мере, этого хватило, чтобы у Адели появились опасения относительно того, что Артур может не только рассориться со своей семьей, но и пойти против духа времени и общепринятой морали. Летом 1818 года Адель пишет Оттилии: «Утром получила письмо от брата: в августе он отправляется посмотреть мир и публикует свою книгу, чего я боюсь больше смерти... Артур занимает все мои мысли»⁴².

И вот теперь, отстранившись от своего философского сочинения, путешествуя по Италии и испытывая на себе благотворное воздействие неспешного образа жизни, Шопенгауэр как никогда готов делиться со своей сестрой новостями и переживаниями. Впрочем, эти изменения имеют еще одну, более прозаическую причину: дрезденская интрижка с горничной имела определенные последствия — горничная забеременела и, пока Шопенгауэр путешествовал по Италии, родила девочку. В этих обстоятельствах желание сестры помочь брату было как нельзя кстати. Шопенгауэр надеется, что Адель действительно сможет как-то помочь, и поэтому доверяет ей свою тайну. Скорее всего, это происходит весной 1819 года — 27-го апреля того же года Адель пишет в своем дневнике: «Его горничная беременна. Для меня это ужасная новость, впрочем, он ведет себя как порядочный человек»⁴³. По всей видимости, Шопенгауэр признал отцовство и предложил денежную помощь. Несмотря на это Адель скептически относится ко всей этой истории и предупреждает брата: «Не воспринимай свой отцовский долг в обычном, узком смысле — а Вы наверняка к этому склонны, Ваша подлость. Я бы хотела, чтобы этот ребенок вовсе не рождался на свет, но он родился, так что позаботься о нем»⁴⁴.

В письмах Шопенгауэра, должно быть, проскальзывала надежда на то, что Адель все же как-то позаботится о ребенке и его молодой матери. «Если я... могу для нее что-то сделать, так и скажи»⁴⁵, — отвечает брату Адель. Она сразу же предлагает ему помощь: она могла бы послать молодой маме деньги, но о том, чтобы приехать к ней лично, не может быть и речи. По слухам, молодая женщина уже живет с другим мужчиной. У Артура действительно «странные идеи», если он полагает, что его сестра должна лично навестить ребенка и его мать.

В конце лета 1819 года ребенок умирает. Адель пишет Артуру: «Мне жаль, что твоя дочь умерла: если бы ребенок вырос, он стал бы тебе отрадой»⁴⁶.

Это письмо Адель отправляет 8-го сентября 1819 года. К тому времени Шопенгауэр уже возвратился в Германию и снова поселился в Дрездене. До этого семья Шопенгауэров переживает еще одну катастрофу. Данцигский банкир Муль, в ведении которого находится все состояние матери Артура и Адель, а также треть денег самого Шо-

пенгауэра, в мае 1819 года объявляет о прекращении всех платежей и просит своих вкладчиков отложить требования о выплате долгов, чтобы разойтись полюбовно, ибо в противном случае ему грозит полное банкротство. Шопенгауэра эта новость в конце мая застает в Венеции. Адель чрезвычайно встревожена, она пишет о «резком изменении» всей ее «земной участи»⁴⁷. У нее и в самом деле есть все причины для беспокойства. Из-за расточительного образа жизни в Веймаре материнская доля наследства сильно уменьшилась, и к тому времени и мать, и дочь уже жили на деньги, причитавшиеся Адели. Их должно было хватить и на будущее. Надеяться на скорое замужество Адели не приходится. Герстенбергк предлагает помочь, но семья Шопенгауэров не готова воспользоваться его предложением. Принимаются срочные меры: Иоганна дает расчет горничной, кухарке и лакею. Затем она одаживает у друзей значительную сумму денег на поездку в Данциг: на полюбовном разделе банковских средств лучше присутствовать лично. Из Данцига Адель пишет Артуру: «Мне больно находиться здесь, в большом мире, присутствовать в обществе... ибо я все время думаю о том, что ворота сейчас закроются! Начнется новый путь, новая жизнь!.. Мы будем жить очень просто на те деньги, что еще остались, на свои личные нужды я буду зарабатывать сама, насколько мне позволит слабое здоровье... В крайнем случае, но действительно в *самом крайнем* случае я покину родную страну и поеду гувернанткой в *Россию*... Выйти замуж без любви я не могу и не хочу: каждый человек знает, что ему по силам, и что для тысячи других — тяжкий груз, для меня — ничто, но то бремя, которое несут тысячи людей, для меня непосильно»⁴⁸. Адель по возможности держит Артура в курсе событий. Под большим секретом она сообщает ему, что Муль втайне от других вкладчиков предложил ей и матери особые условия. «Я рассчитываю на то, — пишет Адель 8-го сентября, — что когда-нибудь в будущем, если Муль восстановит свои дела, получу обратно часть пропавших денег»⁴⁹. Артура она просит вести себя сдержанно и принять официальное предложение мирового соглашения, если таковое поступит. Дело в том, что мировое соглашение, позволяющее предотвратить банкротство, возможно только при согласии всех без исключения вкладчиков. «Прими... мои заверения в том, что твоя *выгода* мне так же важна, как и моя собственная. В том случае,

если я уже ничего не *смогу* сделать для тебя, я попытаюсь добиться преимуществ для себя, это ты сможешь понять, но я даю тебе слово, что прежде чем я попрошу тебя чем-то поступиться, я забуду о *своей* выгоде. Ты можешь мне доверять»⁵⁰.

Но Шопенгауэр как раз меньше всего склонен доверять сестре: намеки на какие-то «особые условия» вызывают у него подозрения.

В самом начале, только узнав о грозящем банкротстве, которое бы затронуло его интересы лишь отчасти, он предложил матери и сестре свою помощь. В письме к Адели он пишет, что готов разделить с ними то, «что у него осталось». К этому письму он прилагает еще одно, адресованное матери: здесь предложение о помощи он сопровождает оскорбительным замечанием — «несмотря на то что в своем отношении к сыну и дочери Вы не чтите память порядочного человека, каким был мой отец»⁵¹.

Адель пытается утаить от матери адресованное ей письмо, но безуспешно. Мать читает послание, и «разыгрывается отвратительная сцена» (из дневника Адели). Позже Адель пишет Оттилии: «Она (мать — прим. Р. С.) говорила об отце так, что едва не разбила мне сердце, ужасно отзывалась об Артуре и утверждала, что “это он должен зависеть от нее”»⁵².

Адель хочет вырваться из этого омута ненависти и вражды; в первые секунды она даже бросается к окну. Позднее она напишет в дневнике: «Смерть казалось игрой по сравнению с бременем жизни — но когда я ощутила в себе это страшное влечение, Господь вернул мне разум и силы»⁵³.

В подобных обстоятельствах предложение Шопенгауэра, разумеется, не может быть принято. Впрочем, он и сам к нему больше не возвращается. Скорее наоборот: его недоверие растет. В первую очередь он подозревает Муля, справедливо полагая, что с помощью мирового соглашения тот надеется спасти себя от банкротства. Мать и сестру он подозревает в том, что те выторговали себе у Муля особые условия за его, Артура, счет. Между банкиром и Иоганной действительно были достигнуты особые договоренности. Помимо тридцати процентов от потерянной суммы Иоганне была обещана пожизненная рента в размере трехсот рейхсталеров в год — в качестве «частичного возмещения»⁵⁴ убытков, как было сказано в соответствующем документе от

8-го июля 1820-го года. Кроме того, в качестве компенсации Иоганна получила полотно кисти Паоло Веронезе, которое она, впрочем, так и не смогла продать.

С точки зрения Адели, такая договоренность с Мулем не ущемляет интересов Артура. Что поделаешь, если Артур в любом случае не сможет вернуть свою часть денег? Адель же писала ему: «Если я уже ничего не смогу сделать для тебя, я попытаюсь добиться преимуществ для себя».

Уверенная в своей правоте, Адель чувствует себя глубоко оскорбленной. Артур ей не доверяет, а в ее памяти еще свежи его задушевные письма из Италии. Она пишет брату: «Я не хочу, чтобы меня превозносили до небес, а потом низвергали в преисподнюю. Определись, наконец, со своим отношением ко мне — а если не можешь, отрекись от меня»⁵⁵.

К сожалению, на Адель возложена непростая задача — уговорить недоверчивого Артура на участие в мировом соглашении. Артур наотрез отказывается. Адель умоляет его согласиться: если банк объявит о банкротстве, то все будет потеряно. Неужели он хочет погубить всех, включая мать и сестру? Шопенгауэр становится совершенно неговорчивым. Как бывший коммерсант, он знает то, чего Адель знать не может: здесь ведется двойная игра, и чтобы в ней победить, нельзя терять самообладания. Тот, кто заинтересован в мировом соглашении, должен убедить вкладчиков в угрозе срыва этого соглашения, что и делает Муль. Но мировое соглашение будет достигнуто в любом случае, даже если он, Шопенгауэр, не примет в нем участия, ибо это в интересах Муля. В сложившихся обстоятельствах Шопенгауэр избирает другую стратегию: он игнорирует временную неплатежеспособность Муля и сохраняет свой вексель в надежде на то, что в будущем, когда станет ясно, что мировое соглашение спасло Муля от банкротства, от него можно будет потребовать выполнения платежных обязательств. Пока же он не будет препятствовать мировому соглашению. Он лично заинтересован в том, чтобы это соглашение было достигнуто, ибо только так Муль снова сможет стать платежеспособным.

В результате складывается весьма щекотливая ситуация: Муль спасает себя от банкротства за счет Иоганны и Адель, а Шопенгауэр спасает свои сбережения за счет маневров Муля. Шопенгауэр сохраняет

свою долю *только* благодаря тому, что его мать и сестра безвозвратно теряют три четверти своих сбережений. Конечно, Шопенгауэр при этом рискует потерять все — Муль, несмотря ни на что, мог остаться неплатежеспособным. Кроме того, он рискует, отказываясь принять участие в мировом соглашении — без него оно могло бы и не состояться. Рискавая сам, он подвергает риску мать и сестру. Шопенгауэр не хочет им навредить, но еще меньше он хочет оказаться в числе обманутых вкладчиков, и этот страх гораздо сильнее чувства семейной солидарности.

В глубине души он даже чувствует определенное удовлетворение, когда события и на самом деле развиваются так, как он предполагал. Муль снова становится платежеспособным, и год спустя, 1-го мая 1821 года, Артур предъявляет ему свой вексель со словами: «Если же Вы снова захотите найти оправдание в своей неплатежеспособности, я докажу Вам обратное посредством замечательного умозаключения, введенного в философию великим Кантом для доказательства моральной свободы человека, а именно путем выведения возможности из долженствования. Это означает, что если Вы не заплатите мне добровольно, по данному векселю будет предъявлен иск. Как видите, вполне возможно быть философом, не будучи при этом дураком»⁵⁶.

Нет, Шопенгауэр не дурак, и в «лучшем сознании» он разбирается так же хорошо, как и в сознании эмпирическом.

Из этой аферы он выходит победителем, но возникшая душевная близость с сестрой теперь потеряна навсегда. 9-го февраля Адель пишет в дневнике: «Наконец-то пришло письмо от Артура, письмо, разбившее все надежды. Я пока не могу ему ответить и написала всего несколько прощальных строк. Ибо душа моя отвернулась от него»⁵⁷.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

Доцентура в Берлине. — «Мститель», которого никто не желает слушать. — Четвертый философский сценарий: Триумф Гегеля и дух бидермейера. — Почему Артур не находит признания

Позже Артур будет утверждать, что академическая карьера интересовала его лишь постольку, поскольку он боялся, что вследствие краха данцигского банка и связанных с ним финансовых потерь ему придется зарабатывать себе на жизнь преподавательской деятельностью. Лишь бедственное положение — оказавшееся далеко не таким бедственным, как Артур думал вначале — стало причиной того, что в течение недолгого времени он попытался жить не только ради, но и за счет философии.

На самом же деле у Шопенгауэра были и другие мотивы: как он пишет в декабре 1819 года в письме берлинскому профессору Лихтенштейну, он все же хочет «наконец-то... вступить в практическую жизнь»¹.

Более дипломатично и поэтому более сдержанно он говорит еще об одном мотиве: он намерен стать преподавателем, чтобы бросить вызов философскому духу современной ему эпохи и одновременно укротить этот дух. Стало быть, Шопенгауэр пока не смирился с тем, что его учение предназначено исключительно для потомков. Он еще надеется найти доступ к умам современников, а для этого ему предстоит повторить подвиг Геракла и расчистить авгиевы конюшни господствующей философии. В письме гёттингенскому профессору Блюменбаху Шопенгауэр осторожно высказывает это намерение: «Теперь... когда годы обучения и странствий остались позади, я полагаю... что и другие, быть может, захотят научиться чему-то у меня»². В декабре 1819 года Шопенгауэр уже в Дрездене: отправляя письма

Лихтенштейну в Берлин и Блюменбаху в Гёттинген, он надеется выяснить, какова ситуация в этих университетских городах. Оба университета знакомы ему по учебе, и когда встает вопрос о собственной академической карьере, Шопенгауэр вспоминает в первую очередь именно о них. Осенью 1819 года он какое-то время подумывает о том, чтобы переехать в Гейдельберг, где он побывал в июле, возвращаясь из Италии.

Шопенгауэра привлекают своей красотой окрестности Гейдельберга, а в университете к тому времени как раз появляется вакансия: год назад Гегеля, занимавшего должность профессора кафедры философии в Гейдельберге, пригласили в Берлин. Кроме того, здесь живет школьный приятель Шопенгауэра, а впоследствии также его товарищ по учебе в Геттингене Эрнст Антон Левальд. В Гейдельбергском университете он занимает должность профессора классической филологии. Впрочем, остальные обстоятельства жизни в Гейдельберге не столь привлекательны для Шопенгауэра: именно здесь, в цитадели немецкого романтизма, после того, как 23-го марта 1819 года в соседнем Мангейме студент Занд убил драматурга Коцебу, поднялась мощная волна патриотизма. Поначалу патриотические настроения среди городского населения и студентов находили выход в безобразных антисемитских выступлениях. В Гейдельберге убийца Занд пользуется особым почитанием и многие годы спустя. Казнивший Занда палач тяжело переживает из-за того, что ему пришлось казнить столь добродетельного и благородного человека: из досок и балок эшафота он сооружает домик в своем винограднике под Гейдельбергом. Теперь там тайно собираются патриотически настроенные студенты. Проворует здесь и торговля реликвиями: покупатели буквально вырывают друг у друга из рук стружки, запятнанные кровью мученика. Здесь же можно купить себе курительную трубку или кофейную чашку, украшенную портретом Занда.

Все это не по вкусу Шопенгауэру, и через месяц он покидает город, чтобы снова вернуться в Дрезден. По пути 19-го августа 1819 года он останавливается в Веймаре, где заходит к Гёте. Он не предупреждает о своем визите и застаёт Гёте за беседой с другим гостем. Гёте холодно приветствует Шопенгауэра, удивляясь, «как он столь внезапно здесь очутился, хотя все думали, что он еще в Италии»³. Гёте

просит Артура прийти к нему через час. Не на такой прием рассчитывал Шопенгауэр. В его памяти еще звучат слова сестры о том, с каким интересом Гёте взялся за чтение его книги. Вернувшись через час, Шопенгауэр не скрывает своего разочарования. Впрочем, теперь радушие Гёте позволяет избежать очередной размолвки. Вот что об этом пишет Адель: «(Я) получила... письмо от брата с описанием дней, проведенных в Веймаре, и восторженным рассказом о том, как он был принят у Гёте — отзвук того, что могла бы ему дать любовь и каким бы он мог стать под ее воздействием»⁴.

Гёте и Шопенгауэр проводят вместе вечер и первую половину следующего дня. Шопенгауэр рассказывает о своих путешествиях и планах. Вскоре в разговоре снова возникает старая тема — теория цвета. Гёте показывает Шопенгауэру свои новые опыты. В своем дневнике Гёте с теплотой вспоминает об этой встрече, которой суждено было быть последней: «Визит д-ра Шопенгауэра — во многом непонятого, но и непростого для понимания, достойного молодого человека — взволновал меня и послужил взаимному обогащению»⁵.

В конце августа 1819 года Шопенгауэр снова возвращается в Дрезден, напоминая ему о плодотворном периоде, который он здесь пережил. Вскоре после его возвращения умирает его дочь: ей еще не исполнилось и года. Нельзя сказать, что эта смерть потрясла Артура — его сейчас волнует его собственное академическое будущее. Где у него больше всего шансов на успешную карьеру? Левальд в своих письмах из Гейдельберга сообщает о том, что в местном университете ему никто не будет вставлять палки в колеса, но его философский труд здесь никому не известен. Теплая осень позволяет надеяться на хороший урожай винограда, а в целом ситуация в городе стала более спокойной, если не считать отдельных выпадов против евреев.

Тем не менее Шопенгауэр все больше склоняется к Гёттингену или Берлину. Именно в Гёттингене, как он пишет в письме Блюменбаху, «самый достойный и, возможно, самый старый университет в мире»⁶. Его славу составили прежде всего успехи в эмпирических науках, но наблюдается ли там потребность в философских размышлениях? Может ли он рассчитывать на заинтересованную публику? Профессор естественных наук Блюменбах, у которого Шопенгауэр

учился в Гёттингене и которому он адресует свой вопрос, отвечает: наверняка новые коллеги благосклонно отнесутся к Шопенгауэру, но крайне сложно сказать, найдет ли он здесь заинтересованную публику, потому что ничто не свидетельствует о том, «чтобы кому-то не хватало лекций по философии». Одним словом, в Гёттингенском университете нет потребности в обновлении философской программы. Ответ Лихтенштейна из Берлина вселяет больше оптимизма. Правда, он тоже признается: «Пока мне не приходилось слышать четких отзывов о Вашем творчестве», — но продолжает: — Тем не менее Вы можете рассчитывать на то, что Вас здесь оценят по достоинству»⁷.

В своем письме Лихтенштейну Артур назвал свои доводы за и против Берлинского университета. «Высокая духовная культура» большого города позволяет надеяться на привлечение более широкой публики, помимо студентов. Кроме того, из Дрездена легче переехать в Берлин, чем, например, в Гёттинген или Гейдельберг. Аргументы против Берлина — это его «дороговизна» и песчаные бури⁸. Несмотря на это Шопенгауэр принимает решение в пользу Берлина, тем более что Лихтенштейн в своем ответном письме отмечает еще одно заманчивое обстоятельство: «С тех пор как здесь Гегель, изучение философии находит все больше и больше приверженцев»⁹.

Шопенгауэр так и тянет в львиное логово. Он хочет лицом к лицу встретиться со своим великим соперником, который до сих пор его совершенно не замечал. Еще будучи в Дрездене и пока не получив подтверждение о получении профессуры, Шопенгауэр обращается к декану Берлинского факультета философии с просьбой внести его курс в список предлагаемых лекций. Его курс будет посвящен «общей философии, т. е. учению о сущности мира и о человеческом духе», а что касается времени, то ему лучше всего подошли бы часы, «когда читает свой курс г-н проф. Гегель»¹⁰.

Шопенгауэр проявляет едва ли не безрассудную смелость, недооценивая при этом силу гегелевского духа. В то время как на лекции Гегеля в аудитории набивается более двухсот человек, послушать Шопенгауэровское «учение о сущности мира» в первом семестре приходит не более пяти старательных студентов. Не помогает Шопенгауэру и то, что на первой лекции он говорит о себе как о «мстителе», пришедшем освободить увязшую в «парадоксах» и испорченную «не-

брежной, темной манерой изложения»¹¹ послекантовскую философию от удушливой хватки ее мучителей. Шопенгауэр был услышан, но ему никто не поверил. Студенты поверили Гегелю, которому в первую очередь собирался отомстить Шопенгауэр.

В сложившейся ситуации мститель Шопенгауэр походил на сектанта-проповедника, боровшегося против неприступной церкви гегельянства. И его вряд ли мог утешить тот факт, что в незначительном споре о понятии мотива, который произошел после доклада по поводу вступления в профессорскую должность и так и остался единственным личным спором между Шопенгауэром и Гегелем, Шопенгауэр оказался более осведомленным в естественных науках.

Весной 1818 году Гегель был приглашен на должность профессора философии, которая после смерти Фихте на протяжении четырех лет оставалась вакантной.

Прусский министр образования Альтенштейн, будучи сравнительно либеральным политиком, восхищался Гегелем и приложил все усилия для того, чтобы переманить философа в Берлин. В Гегеле Альтенштейн ценил то, что в нем привлекало и остальных слушателей: устав от волнений последних лет, публика теперь искала покоя, а Гегелю в его философии как раз удалось соединить импульсы к общественному обновлению, принесенные французской революцией, с консервативной, прогосударственной позицией. Когда в 1820 году вышла в свет гегелевская «Философия права» с ее знаменитым принципом «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно», министр Альтенштейн лично отправил автору поздравление со словами: «(Вы) предложили... философии, на мой взгляд, единственно верное отношение к реальности, и Вам скорее всего удастся удержать Ваших слушателей от пагубного самомнения, спешащего отвергнуть сущее, не познав его, и, особенно в вопросах устройства государства, найти удовлетворение в беспочвенных и бессодержательных идеалах».

Гегелевская философия встала на службу «модерна», т. е. мышления в категориях исторического прогресса и общественного разума, но в то же время сопротивлялась любому «произволу самонадеянных субъектов».

Так, например, Фриза — философа и активного члена студенческой корпорации, подвергшегося гонениям со стороны государ-

ства — Гегель клеймит как «вождя поверхностности, которая называет себя философией» и пытается превратить государство, этот величественный итог многовековой «работы разума», в «мешанину из сердечности, дружбы и эйфории».

У самого Гегеля подобная полемика на стороне власти удивительным образом сочеталась с убеждениями, заставлявшими его до самых последних дней каждый год 14-го июля выпивать бокал вина в память о французской революции. Революция всю жизнь оставалась для Гегеля «чудесным восходом солнца», «исключительным открытием сокровенной сущности свободы». В 1822 году Гегель обращается к прусскому правительству с требованием принять меры против «Литературного листка», издатели которого посмели критиковать его философию, но в это же самое время он пишет о французской революции: «С тех пор как солнце находится на небе и планеты обращаются вокруг него, не было видано, чтобы человек стал на голову, т. е. опирался на свои мысли и строил действительность соответственно им»¹². В другом сочинении Гегель признается, что современная философия, т. е. прежде всего его собственная философская доктрина, была порождена исключительно революцией.

Итак, Гегель не приемлет революционные действия отдельных граждан или социальных групп, но при этом помещает революционный импульс в самое сердце мирового духа, который делает свою работу без какого-либо вмешательства философии. Все, что должен и может сделать философ, — это выразить в понятиях все то, что и так происходит. А то, что происходит, есть неизбежно прогрессивный исторический процесс, история обретения духом самого себя в материальной действительности общественной жизни. Целое есть истинное, ибо целое *становится* истинным. В предисловии Гегель представляет свою «Философию права» как философию прошедшего будущего: «Что же касается *поучения*, каким мир должен быть, то к сказанному выше можно добавить, что для этого философия всегда приходит слишком поздно. В качестве *мысли* о мире она появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения... Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно

только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»¹³. Для Гегеля история — это по сути Страшный суд. История воздаст по заслугам всему, что выживет, всему, что сопротивляется стремлению духа к самореализации. Для этого не нужны бунтари, мятежники, демагоги, для этого вообще не нужен «производ субъекта», упорствующего в реализации своих ограниченных, индивидуальных интересов. Все эти попытки приводят только к самоуничтожению, и поэтому совсем не жалко, если кто-то поспособствует данному процессу. Отсюда лояльность Гегеля к государству: государство как раз и занято тем, что устраняет «демагогов». Вот что Гегель пишет по этому поводу в письме Нитхаммеру: «Я считаю, что мировой дух скомандовал времени вперед. Этой команде противятся, но целое движется, преодолимо и неприметно для глаз, как бронированная и сомкнутая фаланга, как движется солнце, все преодолевая и сметая на своем пути. Бесчисленные легко вооруженные отряды бьются где-то на флангах, выступая за и против, большая часть их вообще не подозревает, в чем дело, и только получает удары по голове как бы незримой дланью»¹⁴.

Гегель с мировым духом заодно, и поэтому он не видит необходимости, как в свое время бесстрашный Фихте, вмешиваться в ход истории. Экзистенциальный активизм Фихте Гегель поднимает до наполеоновского уровня: он не ввязывается в «мелкие стычки», он — полководец, взирающий на битву с холма. Неслучайно Наполеон оказывается поблизости в тот момент, когда Гегель разрешается своей «Феноменологией духа», с которой и началась его слава.

1806 год. Гегель в Йене лихорадочно дописывает свою книгу. Наполеон ведет войска против Пруссии, а в Йене боятся самого худшего. И оно действительно происходит: наполеоновские войска вступают в город. Гегель пишет последнюю главу. Из своего окна он наблюдает за солдатами: те расположились биваком на рыночной площади и разложили большой костер из разобранных на доски рыночных будок и мясных прилавков. Сквозь щели в оконных рамах в комнату проникает дым. Этой ночью Гегель заканчивает свое произведение знаменитым пассажем: «Цель, абсолютное знание, или дух, знающий себя в качестве духа, должен пройти путь воспоминания о духах, как они существуют в нем самом и как они осуществляют организацию

своего царства. Сохранение их [в памяти], если рассматривать со стороны их... бытия... есть история, со стороны же их организации, постигнутой в понятии, — наука о являющемся знании; обе стороны вместе — история, постигнутая в понятии, — и составляют воспоминание абсолютного духа и его Голгофу, действительность, истину и достоверность его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким; лишь —

Из чаши этого царства духов
Пенится для него его бесконечность»¹⁵.

В эту ночь в Йене бушует пожар: французы подожгли эту обитель муз. Наполеоновская армия мародерствует. Гегель запикивает рукопись в сумку и сбегает из квартиры. Когда он возвращается, он находит свое жилище в полном разорении: солдаты не оставили ни белья, ни клочка чистой бумаги. Но разве это имеет хоть какое-то значение, если ты имел счастье увидеть Наполеона, учинившего все это? «Самого императора — эту мировую душу — я увидел, когда он выезжал на коне на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая, находясь здесь, в этом месте, восседая на коне, охватывает весь мир и властвует над ним»¹⁶.

Это поведение напоминает логику главного героя «Верноподданного» Генриха Манна, Дидериха Хеслинга, который после тяжелой обиды, нанесенной ему одним храбрым лейтенантом, с гордостью заявляет: «Такого себе никто больше не позволит». Точно так же и Гегель: как бы жестоко ни обошелся с ним мировой дух, он не перестает им восхищаться.

В отношении мирового духа верна поговорка «лес рубят, щепки летят». В Йене Гегель пока еще щепка. В Берлине он станет значительно ближе к тем, кто рубит лес.

Гегель влюблен в историю: «Истинное есть вакхический восторг, все участники которого упоены»¹⁷.

Началось это еще в Тюбингенском университете, когда Гегель и его товарищи Шеллинг и Гёльдерлин, узнав о штурме Бастилии, посадили на рыночной площади «дерево свободы». Восхищение реальной возможностью исторического прогресса преодолело

даже барьер, возведенный Кантом перед метафизикой. Сложно согласиться с Кантом в том, у нас нет причин, по которым *сознание* и впредь должно мыслиться совершенно независимо от *бытия*. Могущество истории, как оно виделось участникам символического действия в Тюбингене, подводит нас к другому определению бытия: бытие («Sein») находится во владении духа (das Seine в значении «его», духа). В представлении революционно настроенных студентов богословского факультета, дух, подобно Христу, приходит в свои владения. Гегель намерен приложить свою руку к тому, чтобы эти владения приняли своего властителя, т. е. дух. Эпоха крестных жертв осталась в прошлом. Гёльдерлин высказывает идею о том, что мысль должна снять то исходное разделение (Ur-Teilung), тот разрыв бытия, который содержится в суждении (Urteil). Неудержимое стремление к примирению нуждается в разуме, который узнал бы себя в своем Alter Ego, в природе, в истории. В «Феноменологии духа» Гегель опишет его как такой разум, который «перерыл [бы] все внутренности вещей и вскрыл [бы] им все жилы, чтобы хлынуть оттуда себе навстречу»¹⁸.

За четверть века после революции история, однако, принесла столько разочарования своим поклонникам, что перед Гегелем встала задача обосновать свою веру в исторический разум таким образом, чтобы отныне ничто не могло его разочаровать. Обманутый любовник находит утешение в осведомленности относительно «списков разума». Всю свою энергию Гегель направляет на создание системы исторического разума, *устойчивой к случайным разочарованиям*. В политической статье, написанной в 1802 году, т. е. вскоре после того, как революция обернулась наполеоновской диктатурой, Гегель пишет: «Идеи, заложенные в этом сочинении, не могут... иметь никакой другой цели и никакого другого результата, кроме понимания того, *что есть*, и, следовательно, более взвешенного суждения, а также более смиренного отношения к сущему в действительном соприкосновении с ним и на словах. Ибо не то, что *есть*, вызывает в нас возмущение и страдание, а то, что *не является таким, каким оно должно быть*. Однако если мы придем к познанию того, что *сущее таково, каким оно неизбежно бы было*, т. е. не обусловлено произволом или случайностью, мы познаем также, что оно таково, каким должно быть».

В этом принципе Гегель находит основу своего учения: не нужно предъявлять никаких требований к действительности, ибо то, что разумно, произойдет в любом случае. Долженствование поглощается бытием. Каждое следующее разочарование приближает нас к истине, развеивает беспочвенные «мнения» и способствует нашему постепенному созреванию для соучастия с объективным разумом. В Берлине Гегель для себя лично доводит эту «зрелость» до чувства полного внутреннего успокоения и комфорта.

Оглядываясь на последние десять лет жизни Гегеля в Берлине, его современник Рудольф Хайм пишет: «Чтобы понять, что такое безраздельное господство и авторитет одной философской системы, достаточно восстановить в памяти особенности того периода. Достаточно вспомнить... тот пафос и ту убежденность гегельянцев, которые абсолютно серьезно обсуждают вопрос о том, каковым будет дальнейшее содержание мировой истории, после того как мировой дух в гегелевской философии достигнет, наконец, своей цели, познав самого себя»¹⁹.

В этом безмятежном состоянии ожидания мирового духа Гегель, продолжая преподавать в Берлинском университете, создает свои великие труды — «Философию права», лекции по истории философии и философии истории, а также заново редактирует «Науку логики» и «Энциклопедию философских наук». При этом он живет обычной жизнью обывателя. Как он любил повторять, философия «должна оставаться на кафедре». Те, кто знал его лично, поначалу удивлялись, какие скучные, заурядные, а порой и просто пустые разговоры он вел со своими собеседниками. Вот как описывал Гегеля Генрих Хото, познакомившийся с ним в 1820-е годы: «Согбенная фигура рано состарившегося человека... Желто-серый шлафрок небрежно свисал с плеч до земли, окутывая тщедушное тело. В его внешнем облике не было ни внушающего уважение величия, ни чарующего обаяния; первое, что бросалось в глаза во всем его поведении, была бюргерская почтенная прямота».

Он не блещет остроумием, не отличается красноречием — скорее, наоборот, с трудом подбирает слова, а то, что он, наконец, произносит, порой невозможно разобрать из-за сильнейшего швабского диалекта. Студенты как только не ломали голову на тем, что такое

«epres»), пока не догадались, что имеется в виду важная философская категория «Etwas» (Нечто). Что и говорить, современники совсем не так себе представляли явление мирового духа. Впрочем, когда речь заходила о католиках, этот швабский протестант мог быть очень острым на язык. На одной из лекций Гегель позволил себе пошутить: если мышь съест освященную просвиру, то, согласно католическому учению о претворении, она примет в себя тело Господне и потому должна стать объектом поклонения.

Когда слух об этой остроте доходит до церкви, церковники требуют от государства принять меры в отношении философа. Гегель заявляет в свою защиту, что, будучи протестантом, он видит свою задачу в разоблачении папистского идолопоклонства. То же самое он говорит своим студентам. А когда находившийся в аудитории капеллан угрожающе уставился на профессора, тот выдержал его взгляд и лишь заметил: «Мне не нравится, как Вы на меня смотрите».

Философия Гегеля становится едва ли не официальной доктриной. В редколлегии «Ежегодников научной критики», основанных Гегелем в 1826 году, изначально должен был присутствовать чиновник. До этого дело не дошло, однако «Ежегодники» все равно воспринимались как правительственный печатный орган. Протестуя против вездесущего гегельянства, Бёрне предупреждает об угрозе огосударствления духа.

Начавшееся в 1819 году «преследование демагогов», в ходе которого одни оппозиционеры были арестованы, а другие, как, например, берлинский теолог Де Ветте, лишились своих должностей, в политической жизни Берлина наступило затишье. Студенческие корпорации — буршеншафты — были запрещены. Студенты по-прежнему кутили, но уже не вмешивались в политику; горожане работали, но уже не резонерствовали на общественные темы. Студент Людвиг Фейербах пишет своему отцу в 1824 году из Берлина: «Пожалуй, ни в одном другом университете не наблюдается такого прилежания, такого устремления к чему-то большему, нежели пустые студенческие истории, такого рвения к науке, такого покоя и тишины, как здесь. Другие университеты — кабаки в сравнении со здешним работным домом»²⁰.

Философия Гегеля, где даже мировому духу приходится потрудиться, очень хорошо вписывается в эту атмосферу. После работы можно и отдохнуть. Поэтому искусство должно прежде всего развлекать; искусство, претендующее на нечто большее, находится в плачевном состоянии.

На фоне упадка политической культуры процветает театральное и оперное искусство: именно в театрах собирается высшее общество — здесь его представителям позволительно «выпустить пар». Рахель Фарнхаген пишет: «Для меня город без театра — это все равно, что человек с закрытыми глазами, местность без ветров, без направления. В наше время, в наших городах это единственное всеобщее место, где замыкается круг радости, духа, участия и схождения всех классов»²¹. А министр Бернштофф лаконично замечает: «Что же, кусачей собаке нужно бросить хотя бы одну кость!»²²

Общество переживает новый всплеск увлечения театром. Здесь происходят дебаты, которым иначе в обществе не нашлось бы места. «Прямодушный» — развлекательная газета с весьма широкой аудиторией — развешивает по всему Берлину почтовые ящики, куда любой желающий может положить свои рецензии на спектакли, которые затем публикуются в разделе театральной критики. Гегель также пробует себя на этом поприще.

Вкусы публики меняются. Никогда еще высокое искусство не было таким невостребованным: его совершенно вытеснили легкие, развлекательные жанры. С 1815 по 1834 год на сцене Берлинского национального театра было сыграно 56 трагедий и 292 комедии. Когда Наполеон держал в страхе весь мир, в Германии переживает расцвет жанр фаталистической трагедии. Когда империя Наполеона рушится, вместе с великими завоеваниями и властью рока прекращается и игра с подобными величинами. На сцене легкое становится все легче и легче. Публика в восторге от обезьянничества актеров. Теперь для многих важны декорации — они становятся все более роскошными. Постановка «Ундины» Э. Т. А. Гофмана только выиграла от этой моды: эскизы декораций к спектаклю рисовал Шинкель. По богатству сценического убранства гофманскую «Ундину» превзошла только премьера «Вольного стрелка» (1821) Вебера. Но самыми впечатля-

ющими были постановки Спонтини: здесь на сцену выходили настоящие слоны, а со сцены падали настоящие пушки.

Ценители легкости в искусстве проявляли интерес и к легконогим артисткам. О балерине Фанни Эльслер берлинцы говорили, что она «своим танцем творит мировую историю»²³.

Очевидно, таким образом можно было помочь мировому духу, удобно устроившемуся в лекциях Гегеля, встать на ноги.

Шопенгауэр приезжает в Берлин в тот момент, когда город хочет только одного — отдохнуть от тягот последних тридцати лет. Как в театральном фойе во время антракта, здесь не смолкает оживленная болтовня, в которой постепенно затихают волнения недавнего прошлого, а за повседневными заботами постепенно стираются воспоминания о великих событиях, свидетелями которых стали берлинцы. В подобной атмосфере философия Гегеля, вероятно, воспринималась как пространная, подробная рецензия на события, которые еще недавно держали в напряжении весь в город, но теперь навсегда ушли в прошлое. Наступает время сбора урожая, подведения итогов, сохранения и преумножения имеющегося. Наступает эпоха бидермейера.

Впрочем, дух этой эпохи не так прост, как кажется на первый взгляд. Реставрация, начавшаяся после 1815 года, хочет втиснуть общественную жизнь в привычные рамки XVIII века, как будто бы после 1800 года ничего не произошло. На самом же деле за это время произошло очень многое. Вера в устойчивость и надежность прежнего порядка поддерживается искусственно, намеренно. Существующий порядок вещей, казалось бы, сохраняется, но при этом появляется легкое чувство двусмысленности. Принципы начинают подмигивать, а мораль — косить. Порядочные граждане демонстрируют смирение, втягивают голову в плечи, устраивают поудобнее свою собственную жизнь, но в то же время их разбирает любопытство, и они смотрят «из потайной комнатки» (Эйхендорф) на свободу, где разверзнутся бездны, где царит полумрак. В эти годы особой популярностью пользуются рассказы Гофмана, а профессор Вольфарт демонстрирует публике своих сомнамбул. Эти представления посещает и Шопенгауэр.

Один из авторов «Литературного листка» сетует на утрату «наивности», «искренности», «героизма». С высоты 1820-х годов героической кажется даже характерная для романтизма ирония, поскольку

и она все же преследовала высшую цель — возвышение самодостаточного «Я». Теперь же на смену всем этим устремлениям пришла бессодержательная утонченность, погоня за внешними эффектами и пустое «сумасбродство».

Утонченным можно назвать и стремление к солидному, основательному образу жизни. Прежняя романтическая жажда утраты каких бы то ни было ориентиров оборачивается желанием укорениться в обществе. Фридрих Шлегель и Клеменс Brentано возвращаются в лоно католической церкви, Гофман становится судебным советником, а Гегель демонстрирует абсолютную лояльность прусскому государству. В обществе все чаще используется приглушающая педаля — причем не только на пианино, которое теперь является неотъемлемой частью бюргерской гостиной.

На этой шаткой почве (хотя все делают вид, что крепко стоят на ногах) рождаются бесконечные разговоры. Никогда жители Берлина так часто не собирались вместе для уютной беседы, никогда прежде они так много не читали и не писали. Новые клубы, объединения, общества и кружки появляются, как грибы после дождя. Среди прочих создается «незаконное общество», не имеющее, по словам Гофмана, никакой другой цели, кроме как «проведение совместных обедов на старый добрый немецкий манер». Вокруг братьев Герлахов собирается «Общество немецкого языка». Гофман встречается со своими «Серапионовыми братьями», Клеменс Brentано основывает «Общество майских жуков», упорствующих в своих «помышлениях». Союз «Филаретов» стремится «пробудить душу ото сна». На Фридрихштрассе собирается «дискуссионный клуб по рассмотрению нерешенных вопросов».

Некоторые из этих объединений втайне преследуют политические цели, ища выход из ситуации тотального подавления общественного мнения. Но чаще речь все же идет просто о приятном времяпрепровождении, а задачи литературы сводятся к тому, чтобы щекотать нервы страшными или трогательными историями.

Литературная жизнь Берлина скудна и однообразна. В кафе «Рояль» компания студентов совместными усилиями пытается дописать до конца гётевского «Фауста». На светских вечерах выступают импровизаторы: по требованию публики они выдают стихи на любую

заданную тему. Некий Отто Якоби, референдарий верховного суда, грозит изложить историю всех германских императоров, начиная с Карла Великого, в драматической форме. Его опережает Эрнст Раупах: за десять лет он пишет пятьдесят пьес, посвященных истории Гогенштауфенов*. Все эти пьесы были поставлены на подмостках берлинских театров. Издатели дамских романов и альманахов ищут новых авторов: читательский спрос требует все новых произведений несмотря на невероятную плодовитость пишущей братии. Университет, как пишет Фейербах в письме отцу, напоминает «рабочий дом». Вопреки замыслам его основателя Вильгельма фон Гумбольдта, на первый план выходит практическая профессиональная подготовка. Однако и здесь прилежание и рвение к учебе не имеют под собой прочной основы. Даже такая недалекая, простодушная старательность хочет быть уверенной в существовании великого целого и знать, как все стало таким, как оно есть теперь. Даже те, кто готов исполнять роль винтика в системе, проявляют любопытство относительно того, как эта система функционирует, и в чем ее смысл. Впрочем, это любопытство никогда не заходит настолько далеко, чтобы вызывать беспокойство, а осторожное любопытство очень легко удовлетворить на лекциях Гегеля. Именно поэтому к нему в аудиторию устремляются и ветеринары, и страховые маклеры, и чиновники, и оперные певцы, и конторские служащие. Быть может, не все способны понять Гегеля, но большинству достаточно просто знать, что есть такой человек, который все понимает и, что немаловажно, одобряет. Таково было общественное настроение, таковы были потребности общества — удивительно, что Шопенгауэр со своими идеями оказался не у дел.

Одна из причин, вероятно, заключалась в его стремлении «назад к Канту», в то время как его современники полагали, что философия уже переросла кантовскую трансценденталистскую критику познания. Уже успела появиться уверенность в том, что философия точно знает, каков реальный мир. Так хотелось обществу, стремящемуся к комфорту и покою; кроме того, улеглись политические и военные страсти, способные смутить дух и восприятие. Благоговение перед не-

* Гогенштауфены — династия германских королей и императоров «Священной Римской империи» в 1138–1254 гг.

познаваемостью «вещи в себе» исчезло так же, как и зачарованность демоническим началом, столь убедительно воплощенном в фигуре Наполеона. Нельзя забывать и об успехах эмпирического естествознания: естественные науки, не сильно обеспокоенные теоретическими основами, перешли в наступление, и на фоне их триумфа сомнения разума казались совершенно излишними. Этот своеобразный синкретизм эмпирико-прагматической рассудочности с умозрительными рассуждениями Гегеля, совместимыми, к тому же, с протестантской ортодоксией, не оставлял никаких шансов метафизике воли, основанной на радикальном варианте кантовской критики познания и абсолютно атеистичной.

Здесь были возможны два пути: либо метафизику воли понимали и поэтому отвергали, либо ее игнорировали именно потому, что не понимали и поэтому не осознавали ее оригинальность. Начнем со второго пути. Те немногочисленные рецензенты, что первыми откликнулись на книгу Шопенгауэра, увидели в метафизике воли очередное подражание Фихте, т. е. воля была воспринята как сила духа, разума. Это была роковая ошибка, от которой Шопенгауэр настойчиво предостерегал в своей книге. И все равно «волю» поняли не так, как ее понимал Шопенгауэр. Читатель не увидел противопоставления воли и разума. И сколько бы Шопенгауэр ни говорил о влечении, о воле в природе, о природе в нас — в лучшем случае его волю отождествляли с «природой» Шеллинга. Но и у Шеллинга в «природе» всегда сокрыт дух-субъект, всегда присутствует то желание, то стремление, которое в духе, в сознании обретает свое высшее, подлинное воплощение. Если же Шопенгауэровскую метафизику воли понимали правильно, то у нее все равно не было шансов в эпоху, когда философия находилась целиком во власти гегелевского панлогизма. Никто не был готов согласиться с тем, что разум, как утверждает Шопенгауэр, есть всего лишь побочное явление, что не он управляет природой и историей, что реальность по своей сути, т. е. как «вещь в себе», есть нечто неразумное.

Таким образом, оригинальность Шопенгауэровского подхода либо оставалась незамеченной, либо — в том случае, если ее замечали — отвергалась как заблуждение, не достойное обсуждения.

Философия Шопенгауэра, отвергающая панлогизм, казалась несвоевременной на фоне всеобщей страсти к историческому мышлению,

у истоков которой стоял Гегель. В отличие от большинства современных ему философов, Шопенгауэр отказывается видеть в истории последовательное движение к истине. Со своими язвительными замечаниями и проклятиями в адрес истории, в которой он видел лишь бал-маскарад одних и тех же страстей и убеждений, Шопенгауэр неизбежно казался современникам ископаемым животным доисторической эпохи.

Еще одна причина — это пессимизм Шопенгауэра и его мистическое отрицание мира, слишком близкое к индийскому мировоззрению. Немецкой публике такая философия неизбежно должна была показаться если не совершенно невероятной, то, по крайней мере, странной. Откровенного атеизма Шопенгауэра уже было достаточно, чтобы его философские воззрения были отвергнуты.

С этой точки зрения то, что философия Шопенгауэра не была воспринята всерьез, сыграло ему только на руку. Если бы Шопенгауэра восприняли серьезно, то его нападки на религию, непозволительные ни для одного философа в эпоху реставрации, не остались бы безнаказанными. Государственные и университетские службы обычно обращали внимание на гораздо более безобидные случаи — правда, только тогда, когда святотатственному голосу внимали заинтересованные слушатели. С этим столкнулся Кант, с этим столкнулся и Фихте. В то время, когда в Берлине находился Шопенгауэр, под пристальным вниманием цензуры оказался Эдуард Бенеке — к слову, автор рецензии на «Мир как воля и представление», вызвавшей страшное негодование Артура.

Позднее по обвинению в атеизме запрет на преподавание получила едва ли целая школа младо- и левогегельянцев.

Историзация религии в философии Гегеля в каком-то смысле послужила воспламеняющим веществом для последующего взрыва критики в адрес религии, однако сам Гегель в существующих обстоятельствах старался действовать очень осторожно, опасаясь обвинений в атеизме. В своих берлинских лекциях по философии религии он подчеркивает: «Философию упрекали в том, что она ставит себя *выше* религии, но это неверно уже фактически... она ставит себя только *выше религиозной формы*, имея одинаковое с религией содержание»²⁴. Несмотря на это нестигаемая фракция ортодоксальных лютеран не

доверяет даже самому лояльному философу государства. Духовенство вокруг епископа Эйлерта и редактора «Церковной газеты» Генстенберга пыталось очернить Гегеля перед двором, но безуспешно. Между тем Шопенгауэровская метафизика воли — совершенно атеистическое учение, отрицающее существование бога-творца и целесообразность этого мира, а единственной субстанцией признающее волю — не было даже услышано в этих кругах, а философия отрицания воли казалась такой сложной и такой «индийской», что не привлекала внимания даже епископа Эйлерта, не пропускавшего ничего подозрительного. В своем послании университетским руководителям от 1819 года епископ Эйлерт негодует по поводу «эксцентричного произвола» современной философии, «которая в своем неудержимом самонадеянном влечении ко всему новому создает и разрушает системы и в этом постоянном бездумном чередовании запутывает язык и понятия»²⁵. «Эксцентрический произвол» Шопенгауэра пока еще вне конкуренции и поэтому не привлекает внимания цензуры, тем более что его учение не принадлежит к числу тех «систем», от которых, по словам Эйлерта, можно ожидать выхода за пределы «их собственной сферы» и трансформации в «революционную политику».

В своем понимании философии искусства Шопенгауэр также не шел в ногу со временем. К 1815 году эпоха романтического обожествления искусства уже осталась в прошлом. Восторженность творца уступает место рассудочности и трезвости практика. «Бунтари» рубежа веков либо покинули этот свет, либо получили штатную должность. Требования к искусству становятся гораздо скромнее — от него не ждут ничего, кроме развлечения. Публика ценит «приятное» и боится авантюр. Ей хочется достичь цели, не отправляясь в опасный путь. Гегель учит тому, что искусство находится на гораздо более низкой ступени развития духа, нежели религия и философия, и должно подчиняться указаниям объективного духа, а это, в конечном итоге, не что иное, как государство. Искусство, как и религия, втягивается в воронку релятивирующего исторического мышления и оценивается по тому, насколько оно полезно для обычной, посюсторонней жизни и в какой мере оно способствует укреплению морали. Музы тоже должны работать на обеспечение обычной жизни, подчиняясь ее законам. Одним словом, после 1815 года в обществе уже нет того

порыва и той беззаботности, которые позволили бы поставить искусство выше целесообразности. От искусства ждут служения, украшения, пользы.

Шопенгауэр смотрит на искусство иначе: он не помещает искусство в исторический контекст и не оценивает его с точки зрения полезности, т. е. по принципу реальности. Как мы знаем, Шопенгауэр безоговорочно принимает кантовское определение наслаждения искусством как «незаинтересованного удовольствия». Шопенгауэр любит искусство не за украшение жизни, не за отдых и восстановление сил для этой жизни. Он любит искусство вопреки жизни. Для него искусство — предвестник избавления от мук и бремени воли к жизни. Возвышение искусства, характерное для романтического отношения к искусству как к религии, с прежней силой возрождается в философии Шопенгауэра, однако его метафизика искусства абсолютно атеистична. Художников будущих поколений — начиная от Рихарда Вагнера и заканчивая Прустом и Самюэлем Беккетом — подобная философия будет возвеличивать в их собственных глазах. А пока наступает время скромного искусства: публика не готова рисковать всем, что у нее есть, или раствориться в чем-то, совершенно отличным от себя самой. Девиз этой эпохи — «всем оставаться на местах!».

В том, что Шопенгауэр оказался изгоем философского цеха, виноват также его стиль, в котором слишком откровенно прослеживается отрицание каких-либо авторитетов. В первом издании главного произведения Шопенгауэра полемические выпады против современных философов звучат еще очень робко. Однако резкое неприятие и едва ли не враждебность можно усмотреть в полном пренебрежении их достижениями. Шопенгауэр цитирует классиков античной философии, Средневековья и Нового времени, вплоть до Канта. Он включается в разговор сквозь тысячелетия и при этом дает понять, что философская современность не заслуживает упоминания. В своих сочинениях Шопенгауэр предстает мыслителем-одиночкой, который, находясь в стороне от невнятного бормотанья и распрей сегодняшнего дня, самостоятельно переосмыслил все с самого начала. Шопенгауэр как будто сам, кустарным способом (независимо от академической науки) заново сконструировал философию. В ней несмотря на ученый

стиль изложения нет «запаха академической конюшни». По своей легкости, ясности и красоте язык Шопенгауэровских произведений явно отличается от академического дискурса. Философии Шопенгауэра присуща некоторая наивность, беззаботность, прямодушие. Достаточно вспомнить о том, как Шопенгауэр представил студентам свой курс лекций: «Артур Шопенгауэр будет говорить об общей философии, т. е. изложит учение о сущности мира и о человеческом духе».

Еще одной характерной чертой философии Шопенгауэра является ее «экзистенциализм». Пожалуй, меньше всего он проявляется в «этике» — в учении Шопенгауэра об отрицании воли. Сам Шопенгауэр подчеркивает, что «одинаково не нужно святому быть философом, а философу быть святым», подобно тому, как не нужно, чтобы «великий скульптор сам был красивым человеком»: философия должна воспроизводить лишь «отраженный снимок» «сущности мира» и правильной жизни. Впоследствии Кьеркегор будет критиковать Шопенгауэра за то, что тот не жил в соответствии со своей философией.

И тем не менее Шопенгауэр, в отличие от современных ему философов, в своих размышлениях отталкивается от вопросов, непосредственно касающихся его «экзистенции» — уже хотя бы потому, что свою философскую интерпретацию мира он выстраивает, исходя из своего неделимого, неповторимо-индивидуального опыта, опыта своего тела. И хотя в результате он создает универсальную картину воли, пережить, т. е. *познать опытным путем*, что собой представляет эта воля, может только отдельный индивид в своей телесно-духовной тождественности (Шопенгауэр говорит о тождественности субъекта воления и познания в индивиде). Я могу знать о том, что мир — это воля и представление, но *пережить* это я могу только в одной-единственной точке этого мира — внутри себя самого. Я могу помыслить мысль другого, мир как представление является частью меня, и для других я сам — представление: в этом смысле я всегда присутствую вовне, у других, в истории и так далее. Но я не могу покинуть собственное тело и не могу проникнуть в тело другого человека. В этой телесной тождественности, в индивидуальном счастье и страдании сосредоточена вся полнота бытия.

Вокруг Шопенгауэра процветает философия другого рода: здесь бытие пребывает *вовне* — в вещах, в историческом процессе, в шестивии духа. То, что ближе всего самому человеку, его собственное тело, становится либо чужой вещью, анализируемой беспристрастно и дистанцированно, либо чем-то совершенно далеким, что выводится из категорий духа в ходе философских размышлений. Дух есть необходимость, а то, что он поселился именно в моем теле, не более чем случайность. Шопенгауэр в своей философской вселенной, выстроенной вокруг воли, тоже иногда абстрагируется от индивида, но он ни на секунду не забывает о том, что абстрагироваться от самого себя может только реально существующий индивид. На острие индивидуального бытия балансирует весь мир, являющийся моим миром. Поэтому Шопенгауэр и назвал тождество субъекта воления и субъекта познания в индивиде самой глубокой и удивительной загадкой, главной философской проблемой, «чудом $\chi\alpha\tau' \epsilon\zeta\omicron\chi\eta\nu$ »*.

Итак, обо всем этом летом 1820 года Шопенгауэр собирается сообщить горстке студентов. В то же время в переполненной аудитории читает свои лекции Гегель. В следующем, зимнем семестре Шопенгауэр остается без работы: курс отменен из-за отсутствия желающих его посещать. Для Шопенгауэра это экзистенциальная катастрофа. Поможет ли его собственная философия справиться с этим ударом? Что сделает философия со своим создателем?

* По преимуществу (др.-греч.).

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

*Философские стратегии в борьбе
с разочарованием. — Внесение исправлений
в рукописные заметки. — Возлюбленная Каролина
Медон. — Скандальная история с Каролиной
Маркет. — Второе путешествие по Италии. —
Болезнь. — Скитания. — Возвращение в Берлин. —
Финальный бурлеск*

Около 1823 года в личном дневнике Артура Шопенгауэра, в его «Εἰς ἑαυτὸν», появляется запись:

«Если я порой чувствовал себя несчастным, то это происходило, скорее, в силу некой “*mérgise*”, ошибки внутри моей личности; я принимал себя за кого-то другого, чем я есть, и оплакивал его несчастную долю: например, за приват-доцента, который не будет профессором и не имеет слушателей, или за кого-то, о ком болтают всякое кумушки и обыватели, или за ответчика на том процессе по поводу оскорбления, или за влюбленного, которого не хочет услышать та девушка, которой он упорно добивается, или за пациента, которого держит дома болезнь... Этим всем я не был, это все было чуждым материалом, из которого в лучшем случае был пошит скюртук, который я какое-то время носил, а потом сменил на другой. Но кто же я тогда? Тот, кто написал “Мир как воля и представление” и кто нашел решение великой проблемы бытия... Вот кто я, и какие в таком случае напасти смогут меня еще побеспокоить в отпущенные мне годы?»¹

Мы видим здесь целый список больших и малых экзистенциальных катастроф, постигших Шопенгауэра за эти годы: крах академической карьеры, обвинение в нанесении телесных повреждений швее Каролине Маркет и последовавший затем судебный процесс, безрадостная любовная связь с хористкой и танцовщицей Каролиной Рихтер (Медон), нервное расстройство и воспаление уха, на целый год

приковавшее Артура к постели. Но мы видим здесь также предельно четко сформулированную стратегию борьбы Шопенгауэра со всеми этими неурядицами. Все, что со мной происходит, говорит Шопенгауэр, на самом деле происходит не со мной, ибо я — *другой*. Я — автор великого философского произведения. Вне меня — маскарад, социальные роли, разыгрывающие комедию. Когда Шопенгауэру достается роль неудачника, и дела его складываются неважно, он возвращается в свое «Я», чья главная заслуга — «Мир как воля и представление». Впрочем, и с этим «Я» у Артура странные отношения: это уже вовсе не «Я». Сначала Шопенгауэр утверждает: я не во внешнем мире, я — это мой труд. Потом он говорит: мой труд — это все что угодно, только не мое «Я». В его рукописных заметках мы находим следующую запись (сделанную около 1825 года): «Что гарантирует мне подлинность, а с нею и непреходимость моего философского учения, это то, что я вовсе его не сделал, а оно сделалось само. Оно возникло во мне без всякой помощи с моей стороны, в моменты, когда всякое желание во мне как бы погружалось в глубокий сон... Только то, что являлось мне в такие моменты освобожденного от воли познания, я записывал как простой зритель и свидетель, и только этим пользовался я для своего творения. Это гарантирует подлинность его и позволяет мне не сбиваться с пути несмотря на отсутствие всякого участия и всякого признания»².

То же самое говорил о себе и Гегель: в нем поселился абсолютный дух. Отличие лишь в том, что Гегеля верят, а Шопенгауэр остается один на один со своей убежденностью — в том числе и в *этой* дерзкой уловке самоутешения. Ему приходится нагромождать одну идею на другую, чтобы защитить свою убежденность от возможных разочарований. К счастью, идей у него хватает: голь на выдумки хитра, а кроме того, его собственная философия в избытке поставляет ему аргументы, необходимые для объяснения или, другими словами, рационализации отсутствия интереса к его персоне и философскому учению.

«*Мой век*, — пишет Шопенгауэр в 1820 году, — не сфера моей деятельности, а только почва, на которой стоит моя физическая личность; но последняя представляет собою лишь очень незначительную часть всей моей личности»³. «Вся» личность возвышается над

эпохой. Ее нельзя увидеть, как нельзя увидеть вершину горы из затянутой облаками долины. Аргументация Шопенгауэра постоянно сводится к обесцениванию нынешней эпохи и современников. Он не утверждает, что его век не способен породить великих людей, однако их голос заглушают преходящие звуки сегодняшнего дня, которые — в силу охватившей всех жажды чтения и литературного творчества — сливаются в один сплошной несмолкаемый гул. За столетие до Ортега-и-Гассета Шопенгауэр диагностирует «восстание масс» в мире дискурсов. Для масс, у которых появляется все больше возможностей выразить себя и заставить остальных себя слушать, имеет значение лишь то, что служит интересам самосохранения, т. е. по сути поддерживает жизнеутверждающие иллюзии. Обычный человек — Шопенгауэр говорит о «товаре фабричного производства» или о «двуногой породе»⁴ — испытывает страх; он хочет укрыться в тихой гавани такого мировоззрения, которое ему льстит и его успокаивает. Отсюда и скрывающаяся под разными личинами вера в бога: бог (как бы он ни назывался — «история», «абсолютный дух», «природа», «наука» или позднее «пролетариат») заботится о человеке и — по возможности действуя через самого человека — направляет все к лучшему. Между тем истинный философ ведет «опасную, но свободную жизнь»: готовые мудрости в старых и новых обличьях не защищают его от опасности. Он вынужден мириться со своей бесприютной, лишенной гарантированного смысла судьбой. Для «общественного мнения», которому нужны лишь проверенные простые истины, все это не имеет никакого смысла. Поэтому ни в коем случае нельзя делать своей «путеводной звездой» «блуждающий огонек общественного мнения»⁵.

Если философия в поисках истины движется в обратном от воли к жизни направлении, ей нечего сказать тем (а таких большинство), кто ожидает практической пользы от познания. Эта мысль лежит в основе всех аргументов, при помощи которых Шопенгауэр пытается объяснить для себя досадное отсутствие отклика на свое учение. Она прочно укоренена в самой сути Шопенгауэровской философии. Отсюда же следует и благосклонное отношение Шопенгауэра к эзотерике, ибо эзотерика позволяет сохранять гордость тогда, когда тебя игнорирует публика, делая вид, что твое учение адресовано вовсе не

ей. Моя истина, которой на рынке никто не заинтересовался, просто не создана для рынка. Вот как Шопенгауэр рассуждает в своих рукописных заметках о тайном культе греческих мистерий: «*Мистерии древних — превосходное изобретение, основанное на том, чтобы из большой толпы людей, которым истина во всей ее полноте попросту недоступна, отобрать тех немногих, которым истина будет сообщена до известных пределов, а из тех, в свою очередь, тех немногих, которым будет открыто гораздо больше, ибо они в состоянии больше понять, и так далее*»⁶.

Склонность к эзотерике может быть связана с особо изощренной (или кажущейся себе таковой) стратегией воздействия на общественность — такой подход известен из истории тайных обществ конца XVIII века. Впрочем, возможно, ее истоки лежат в другом понятии истины, отличном от того, что утвердилось в Новое время. В эпоху, когда истина все чаще мыслится в неразрывной связи с «воздействием» (на публику, историю, природу в значении подчинения ее человеку) и «полезностью», отказ считать критерием истины практический успех или мнение большинства, а также стремление к радости познания, а не к выгоде от него, неизбежно воспринимаются как аристократизм духа. Эту аристократическую черту мы как раз и видим у Шопенгауэра. Ею восхищался и ей подражал Ницше — с улыбкой всезнающего авгура на устах.

В отличие от Ницше, Шопенгауэр несмотря на склонность к аристократизму и эзотерике сохранял весьма наивную веру в то, что своей философией он служит «человечеству»: «*Вопреки природе и правам человека, я был вынужден отозвать свои силы от служения собственной персоне и обеспечения ее благополучия, чтобы направить их на службу человечеству. Мой интеллект принадлежал не мне, а миру*»⁷.

Но какими бы возвышенными ни казались эти помыслы о «службе человечеству», одновременно они служили и очень узким, личным целям. Так, в 1822 году в этой высокой идее служения Шопенгауэр находит оправдание для своего эгоистичного поведения в вопросах наследства, окончательно рассорившего его с родными: «*По этой причине у меня были основания внимательно следить за тем, чтобы моя часть отцовского наследства, которая поддерживала меня так*

долго, и без которой я не мог бы ничего дать миру, служила мне опорой и в старости»⁸.

Судя по рукописным заметкам 1820-х годов, Шопенгауэра в это время волнует не только отсутствие успеха у широкой публики, и его собственная философия дает ему гораздо больше, чем просто защиту от разочарований. Он не только ругает публику и утешает самого себя, но и пытается разобраться в себе. Он чувствует, что совершил большой рывок вперед, но остается еще множество проблем, которые его не отпускают и которые он хочет прояснить. Размышления тех лет он включает в более поздние публикации и в первую очередь во второй том своего главного произведения.

Его не оставляет в покое отождествление «воли» и «вещи в себе», предпринятое еще в первом томе и являющееся основной идеей его философии. «Воля» только в «определенной степени» есть «вещь в себе». В 1824 году он пишет: «*Познание вещи в себе* есть противоречие, ибо всякое познание — это *представление*, а вещь в себе означает вещь постольку, поскольку *не является* представлением»⁹.

И все же «вещь в себе» есть «воля» постольку, поскольку для нашего опыта «проявление акта воли из глубины нашего внутреннего мира»¹⁰ — это та точка, где представление способно наиболее отчетливо охватить «саму в себе» реальность, ибо в этот момент реальность дана нам в непосредственном переживании. Сущность мира, «вещь в себе» понимается нами в том аспекте, который доступен нашему опыту — «но именно потому, что воля есть самое непосредственное проявление “вещи в себе”; отсюда со всей очевидностью следует, что если бы прочие проявления вещи в себе были в той же степени приближены к нам, т. е. если бы их познание было поднято на ту же ступень ясности и непосредственности, что и наша воля, *они представились бы нам так же, как воля внутри нас*. Поэтому у меня есть все основания утверждать, что внутренняя сущность всякой вещи — это *воля*, или что *воля* есть “вещь в себе”»¹¹.

Шопенгауэр на этом не останавливается и ставит вопрос о том, «откуда же, в конечном итоге, берется эта воля?»¹². Но тут же одергивает сам себя: подобный вопрос не имеет смысла. Существование воли — это предел, за которым уже не может быть никаких вопросов.

Мы можем спрашивать о значении чего-либо, но не можем подвергать сомнению *сам факт его существования*. Если до сих пор философия исходила из того, что дух или бог, т. е. сущность, предшествуют существованию, то Шопенгауэр переворачивает это соотношение: *существование* (Existenz) предшествует *сущности* (Essenz). В своих рукописных заметках Шопенгауэр по этому поводу выдвигает смелый тезис: «Внутренняя сущность мира не является познающей»¹³. *Существование* воли подобно черной дыре, поглощающей свет познания. Поэтому у любого философа, по мнению Шопенгауэра, неизбежно остается «множество вопросов», «но для искомым ответов у нашего мышления в принципе нет необходимых форм»¹⁴. Только Шеллинг в поздний период своего творчества вернулся к этой априори, чтобы попытаться разрешить загадку «факта существования».

Имеет ли смысл «сетовать» на «мрак, в котором [мы] проводим свою жизнь», задается вопросом Шопенгауэр, и отвечает: «Сетование это неосновательно и проистекает из иллюзии, возникающей из ложного принципа, будто совокупность всех вещей вышла из некоего интеллекта, т. е. существовала в виде *представления* прежде, чем сделалась действительностью, и потому, будучи порождением *представлений*, совершенно этому представлению доступна и в нем исчерпаема. Сообразно истине же дело обстоит так, что все то, на незнание чего мы сетуем, по самому существу своему *не подлежит знанию*. Ибо представление, к области которого относится всякое знание, являет собою только внешнюю сторону наличного бытия (Dasein), нечто привходящее, нечто такое, что необходимо было не для мира вообще, а лишь для сохранения каждого живого индивида»¹⁵. Одним словом, быть познанным и познавать — это внешние процессы по отношению к бытию.

Познание происходит при помощи различий, разделений, классификаций. Но существуют ли эти различия в самом бытии? Возьмем наше собственное бытие. «Что каждый из нас познает в себе самом? Тело, наглядно доступное органам чувств; далее, внутри себя — свое воление как череду актов воли, возникающих по поводу тех или иных представлений. И это все. Напротив, субстрат всего этого, то, что желает и познает, нам совершенно недоступно: мы видим лишь внешнее, внутри — крошечный мрак.... Если судить по той части, что доступна

нашему познанию, то каждый из нас полностью отличен от другого; однако можно ли с уверенностью утверждать то же самое и относительно той части, которая по сути является важнейшей, но остается абсолютно не известной каждому из нас? Почему, если бы мы могли судить по этой совершенно не известной части, сущность всех живых существ не могла бы оказаться единым целым, тождественным самому себе, даже если, в соответствии с познаваемой частью, она предстает перед нами в разрозненном виде?»¹⁶.

На обратной от познания стороне бытия все мы одинаковы, так как все мы суть «воля». И как бы ни была неприятна Шопенгауэру эта мысль, в 1823 году он делает следующую запись: «Оптимист призывает меня открыть глаза и увидеть, как прекрасен мир — горы, растения, воздух, звери и птицы. Эти вещи действительно прекрасны, когда на них *смотришь*, но *быть* ими — это нечто совершенно другое»¹⁷.

В этом и заключается нерв Шопенгауэровской философии — уйти от *бытия* в *созерцание*. Когда субъект прекращает *быть* волей, у него появляется возможность *увидеть* очевидную тайну мира — вездесущую волю. Здесь же совершается и неоднозначный переход в Шопенгауэровской метафизике воли: она рождается в «горячей точке» переживаемой изнутри воли, а затем приходит к холодному космосу, управляемому волей и доступному лишь отрешенному, т. е. на какое-то время свободному от воли познанию. Надындивидуальное («лучшее» сознание) созерцает то, что ниже индивидуального (волю в природе). Едва ли не с математической точностью — не зря он учился торговому делу — Шопенгауэр описывает эту констелляцию: воля исчезает в субъекте, чтобы еще отчетливее проявиться в объекте — минус с одной стороны дает плюс с другой.

Но разве не жалок субъект, лишенный воли и в этом смысле обделенный бытием? Вот что на это отвечает Шопенгауэр: «Подлинная сущность человека — это воля: представление есть нечто вторичное, привходящее, как бы внешнее. И все же подлинного освобождения человек достигает только тогда, когда из его сознания исчезает воля и остается одно только представление. Стало быть, существенное должно быть устранено, а его явление (представление), его дополнение, напротив, сохранено. Об этом следует серьезно поразмыслить»¹⁸.

Ницше «поразмыслит» об этом и придет к выводу, что жизнь может быть оправдана только как эстетический феномен. Сам Шопенгауэр в ходе своих размышлений снова придет к вопросу о внутренней связи между своей метафизикой и этикой: если уже само *познание истины* требует отрешенности от волевых стремлений, то *бытие* в истине должно воплощать гораздо более полное и надежное освобождение от бремени желаний. Воплощение истины — это одновременно свержение господства воли над жизнью. Шопенгауэр конструирует понятие истины в противопоставлении понятию жизни. Эту идею подхватит Ницше, изменив ее примечательным образом: поскольку истина не может быть воплощена в жизнь, то философская реабилитация воли так или иначе служит обману, и в конечном итоге, речь идет уже не об истине, а о власти, о господстве.

Когда Шопенгауэр ищет «подлинное освобождение» в чистом, свободном от воли «созерцании», он точно знает, от кого бежит: он скрывается от Диониса. Неудивительно, что Ницше, этот «Шопенгауэр наоборот», в эротической жажде избавления бросается в объятия именно этого бога.

«Вещь в себе» полнее всего раскрывается в воле, а в чем же тогда полнее всего раскрывается сама воля? С беспрецедентной откровенностью Шопенгауэр отвечает на этот вопрос в своих рукописных заметках: ярче всего воля переживается в половом акте. «Если меня спросят, где же можно достигнуть *интимнейшего познания* этой внутренней сущности мира, этой “вещи в себе”, которую я назвал *волей к жизни*; или где эта сущность всего отчетливее выступает в сознании; или где она достигает чистейшего раскрытия самой себя, — то я должен буду указать на *сладострастие в акте совокупления*. Вот где! Вот истинная сущность и ядро всех вещей, цель и назначение всего существования»¹⁹.

Эту запись Шопенгауэр делает в 1826 году. К тому времени роман с хористкой, актрисой и танцовщицей Каролиной Рихтер (Медон) длится уже пять лет. Шопенгауэр познакомился с ней в 1821 году, когда ей было девятнадцать. Именно тогда Шопенгауэр пишет в своей тайном дневнике «*Εἰς ἑαυτὸν*»: «Коль скоро время гениальных идей для меня закончилась, и жизнь моя отныне наиболее пригодна для учительства, она должна протекать на виду у всех и иметь признание в обществе, какого я не смогу добиться, будучи холостяком»²⁰.

Каролина Рихтер, впрочем, отнюдь не была той женщиной, с которой Шопенгауэр мог бы иметь «признание в обществе». За то, что в провинциальных театрах под Берлином ей то и дело доставались роли вторых любовниц, она отыгрывалась тем, что в жизни сама имела одновременно несколько любовников, чему способствовали ее красота и свободные нравы театральной среды. В сердце Шопенгауэра, который, как известно, был заядлым театралом, вспыхнул огонь страсти, однако ему приходилось постоянно испытывать муки ревности. Через десять месяцев после того, как в мае 1822 года Артур отправился в свое второе путешествие по Италии, у Каролины родился ребенок. Артур, сохранивший привязанность к Каролине до конца своих дней (он не забыл о ней даже в своем завещании), невзлюбил этого ребенка — «плод измены» — раз и навсегда. В завещании он особо подчеркивает, что Карл Людвиг Густав Медон — так зовут рожденного в марте 1823 года сына Каролины — не имеет никаких прав на наследство. Когда в 1831 году Шопенгауэр хочет вместе с Каролиной уехать из Берлина, их планы рушатся из-за его решительного отказа взять с собой сына Каролины. Оскорбленный и разочарованный Шопенгауэр едет во Франкфурт один.

Каролина Рихтер приехала в Берлин в 1819 году, когда ей было семнадцать лет, и сразу же была принята в хор Национального театра — по всей видимости, по протекции некой высокопоставленной персоны. Вскоре она забеременела от тайного секретаря Луи Медона и в начале лета 1820 года родила сына. Ребенок умер до того, как Каролина познакомилась с Шопенгауэром.

После романа с Медоном Каролина берет себе его фамилию.

Письма Артура к Каролине не сохранились, и у нас нет почти никаких документальных свидетельств их романа, продлившегося около десяти лет. Единственное, что удалось обнаружить, — это несколько писем Каролины Шопенгауэру начала 1830-х годов, когда Артур уже жил один во Франкфурте. В этих письмах Каролина упрекает Шопенгауэра в неуступчивости — он наотрез отказался принять ее сына; она дает ему понять, что охотно бы переехала вместе с ним, а его недоверие для нее оскорбительно. По-видимому, Шопенгауэр, оказывая Каролине финансовую поддержку, упрекал ее в том, что она получает содержание и от других мужчин. В ответ Каролина пишет: «Пожалуй,

лучшим доказательством того, что я не была легкомысленной, тебе послужат мои долги»²¹.

Время от времени Каролину мучают сильные боли в груди. В середине 1820-х она даже уходит из Национального театра и лишь изредка появляется на различных сценах в пригородах Берлина, впрочем, иногда даже в главных ролях.

Загадочная болезнь Каролины тоже отпугивает Шопенгауэра: если верить его дневниковым записям, в Италии он уже однажды бежал от возлюбленной с болезнью легких.

Сомнения Артура относительно состояния ее здоровья Каролина пытается развеять сообщением, которое лишь снова разжигает его ревность: «Сделанное мне предложение, — пишет она в 1832 году, — докажет тебе, что я здорова»²².

Переживания Артура противоречивы: это боязнь того, что его возлюбленная, возможно, больна, ревность, страх перед совместной жизнью и неизбежной потерей независимости, сомнения в том, что Каролина — именно та женщина, с которой можно связать свою судьбу.

Рукописные заметки не только отражают философские размышления того периода, но и показывают, что происходит в душе Шопенгауэра в связи с его любовными переживаниями. Иначе и быть не может: любовные радости и страдания вплетаются в ткань философской мысли. Например, так: «Самое первое явление нового индивида — это по сути та минута, когда его родители начинают *любить* друг друга, т. е. желать друг друга при полном личном расположении. В этот момент, в этой встрече влюбленных взглядов уже формируется новый индивид. Это словно новая идея, и подобно тому, как все идеи изо всех сил жаждут заявить о себе в явлении и с жадностью хватаются за материю, отпущенную им законом каузальности, так и эта особая идея человеческого индивида изо всех сил стремится к проявлению, и сила эта как раз и есть страсть будущих родителей»²³.

Когда в 1822 году Шопенгауэр записывает эту мысль (позднее она найдет отражение в его «Метафизике половой любви»), в Каролине как раз стремится «к проявлению» «особая идея человеческого индивида». Но, как это ни обидно для Артура, эта «идея» не от него.

Во время второго путешествия по Италии в 1822–1823 годах Шопенгауэра терзают сомнения. Он не уверен, что поступил правильно,

побоявшись прочнее привязать к себе Каролину. Из его переживаний рождаются стихи: «Но в тысячу раз горше видеть, / Как счастье, идущее в руки, / Бьется о нашу же глупость»²⁴.

Впрочем, под южным солнцем у Артура появляются и более фривольные мысли. Не будучи уверенным в своей возлюбленной, он приходит к выводу, что от женщины, пожалуй, не стоит требовать моногамии: «Для женщины ограничиваться *одним* мужчиной на протяжении краткого периода ее расцвета и пригодности неестественно. Ей приходится сохранять для одного-единственного то, чем он не сможет воспользоваться и чего желают в ней другие: но и воздерживаясь, она теряет то, что имеет. Подумать только!»²⁵.

По мысли Шопенгауэра, женщине должно быть позволено иметь несколько любовников одновременно, но зато и мужчина должен иметь право разрывать одни отношения и вступать в другие. «При моногамии мужчина в настоящий момент имеет слишком много, а на протяжении длительного времени — слишком мало, женщина — наоборот»²⁶. Из-за этого «мужчины в первую половину жизни бабники, а во вторую — рогоносцы».

В своих отношениях с Каролиной Шопенгауэру приходится мириться с ролью «рогоносца». Кроме того, он на собственном опыте испытал, как часто влюбленному мужчине изменяет благоразумие. Так, Шопенгауэр попадает в весьма странную и неприятную историю, в которой опять-таки не обошлось без участия женщины.

12-го августа 1821 года Шопенгауэр в своей комнате ждал прихода Каролины. Между тем его соседка, сорокасемилетняя швея Каролина Маркет, расположилась со своими подругами в приемной. Шопенгауэру не хотелось, чтобы его свидание проходило на глазах у любопытных свидетелей, а, кроме того, приемная была частью его квартиры, и соседка не имела права в ней находиться. В сфере проявления его воли оказалось нечто чужое, чему следовало дать отпор. Шопенгауэр попросил трех женщин покинуть помещение. Маркет ответила отказом. О том, что произошло потом, Шопенгауэр сообщил суду на процессе, начатом по иску швеи:

«Наконец я пригрозил вышвырнуть ее вон, и так как она продолжала упорствовать, это и произошло, я, однако, не хватал ее обеими

руками за шею, чего невозможно даже себе представить; я обхватил все ее тело, так как это было наиболее целесообразно, и потащил ее из комнаты, хотя она продолжала сопротивляться изо всех сил. За дверью она кричала, что подаст на меня в суд, а также требовала вернуть свои вещи, которые я незамедлительно вышвырнул ей за дверь. Однако в квартире осталось что-то, чего я не заметил, и она имела наглость воспользоваться этим предлогом и быстро вернуться в переднюю: я повторно выставил ее за дверь, хотя она упиралась и кричала что есть мочи, вероятно, чтобы разбудить весь дом. Когда я вышвырнул ее за дверь во второй раз, она упала, как я полагаю, намеренно. Ибо так всегда поступают люди этой породы: когда они видят, что им не достичь желаемого активным сопротивлением, они тут же занимают пассивную сторону, чтобы как можно больше *пострадать* и затем иметь как можно больше причин для жалоб, о чем и свидетельствуют выкрикиваемые еще до падения угрозы подать на меня в суд. Я же заявляю, что обвинения в том, что я сорвал с истицы чепец, после чего она лишилась сознания, и что я пинал ее ногами и набрасывался на нее с кулаками, — совершенная выдумка и ложь. Здесь нет ни слова правды, и всякий, кто меня хоть немного знает, *a priori* подтвердит, что подобную грубость и жестокость совершенно невозможно себе представить при моем характере, общественном положении и воспитании»²⁷.

Верховный суд, перед которым Маркет отстаивала свои требования о возмещении ущерба, ни *a priori*, ни *a posteriori* не согласился с тем, что «совершенно невозможно себе представить», чтобы обвиняемый философ был способен на подобную «грубость».

По обвинению в «незначительном, не повлекшем за собой видимого ущерба оскорблению действием» Верховный суд приговорил Шопенгауэра к выплате штрафа в размере 20 талеров. Однако Каролина Маркет осталась недовольна решением суда. Прознав о том, что у Шопенгауэра есть кое-какие денежные средства, она подала новый иск в судебную коллегия на основании того, что в результате падения у нее «полностью парализовало правую сторону тела», и теперь она «с трудом владеет рукой». Она требовала от Шопенгауэра выплаты регулярной пенсии и возмещения расходов на лечение, а кроме того, настаивала на его аресте. Судебный процесс приобретает угрожаю-

щие масштабы и затягивается на несколько лет. Судебная коллегия признает правоту истицы. В то время как Шопенгауэр еще путешествует по Италии, его состояние, сданное на хранение в Берлинский банк, арестовано. Это происходит в 1825 году — процесс длится уже три года. Чтобы высвободить свои денежные средства и подать апелляцию, Шопенгауэр срочно возвращается в Берлин. Ему сопутствует успех: апелляционная коллегия отклоняет требования о выплате пенсии. Маркет подает кассационную жалобу в верховный трибунал, который снова признает ее требования оправданными. Шопенгауэр обращается к министру юстиции, на этот раз безуспешно. После пяти лет судебных разбирательств 4-го мая 1827 года суд выносит 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».

Шопенгауэр приехал в Берлин в 1820 году, но уже через два года Берлин ему надоел. Здесь он встретил свою любовь, но здесь же он потерпел неудачу как преподаватель и был втянут в изматывающий судебный процесс. Шопенгауэр подумывает о том, чтобы снова поселиться в Дрездене, о чем пишет в письме Адель 15-го января 1822 года: «Поскольку моих средств достаточно для моих умеренных потребностей, я, пожалуй, проведу остаток своих дней, бóльшая половина которых уже прожита, в Дрездене, как всегда, занимаясь исключительно своими научными изысканиями и размышлениями, пока — кто знает? — меня не позовут преподавать»²⁷. Тем не менее он пока боится принять окончательное решение о своей дальнейшей жизни. Он не хочет полностью отказываться от преподавательского поприща, которое, правда, к тому моменту ограничивается лишь строкой с названием его курса в расписании. Артур устраивает себе передышку и снова отправляется в Италию. «Если в Италии меня не знают и не ценят, — пишет он своему Веймарскому приятелю Фридриху Осанну, — то я еще могу понять, почему; но когда то же самое имеет место в Германии, мне приходится объяснять этот факт причинами, по которым Германия становится мне неприятной»²⁸.

27-го мая 1822 года Шопенгауэр отправляется в путь. Фридриха Осанна он просит побыть его агентом на наблюдательном посту. Пока сам философ будет нежиться под южным солнцем, не имея возможности читать «Йенскую литературную газету», его «верный друг» должен будет следить в Германии за тем, «не появится ли упоминание обо мне в книгах, журналах, литературных газетах и т. п.»²⁹. Поводов для сообщений у Осанна не появится: вокруг имени Шопенгауэра все тихо.

В отличие от своей первой поездки в Италию, теперь Шопенгауэр собирается не «снова туда-сюда вечно спешащим туристом», а после подробнейшего «осмотра» Швейцарии отправиться через Милан во Флоренцию, чтобы там «совершенно спокойно»³⁰ пожить какое-то время. Так он и делает: июнь и июль 1822 года он проводит в Швейцарии, 17-го августа прибывает в Милан, через две недели снова отправляется в путь и с 11-го сентября 1822 по май 1823 года живет в свое удовольствие во Флоренции. В едва ли не веселом — для своего характера — расположении духа он пишет Фридриху Осанну 29-го октября 1822 года: «Снова Большая Медведица спустилась низко к горизонту, снова в неподвижном воздухе строго и меланхолично застыла темно-зеленая листва, резко выделяясь на фоне синего неба, снова оливы, виноградники, пинии и кипарисы создают пейзаж, в котором словно плавают бесчисленные маленькие виллы, — снова я в городе, чьи мостовые напоминают мозаику... и снова я каждый день иду через удивительную площадь, уставленную статуями». Это описание заканчивается словами: «Снова я живу среди беспутной нации». Но в этом же письме Шопенгауэр объясняет, что понимает под этой оскорбительной характеристикой: «С Италией живут, как с возлюбленной: сегодня с ней яростно бранятся, а завтра ее боготворят; с Германией живут, как с хозяйственной женой: без особого гнева, но и без большой любви»³¹.

Как именно Шопенгауэр проводил время в Италии, мы не знаем. Об этом сохранилось мало свидетельств. Карл Бэр, с которым Шопенгауэр беседовал несколько лет спустя, сообщает лишь, что в Италии Артур «общался почти исключительно с лордами и занимался лишь тем, что читал Гомера»³². В письмах к Осанну Шопенгауэр рассказывает о некоем монахе-доминиканце, с которым он совершает прогулки

по садам Боболи и «оплакивает упадок монастырей», и о «ярко освещенном свечами древнем парадном зале на вилле одной английской дамы», за которой он «ухаживает»³³. Во Флоренции Шопенгауэр усердно посещает театры, оперу и музеи, называя это «служением музам». Здесь он стал «таким общительным, каким уже давно не был». Наблюдая в непосредственной близости за жизнью «аристократов» и их мучительной «скукой», он расширил свой «опыт и научился лучше понимать людей»³⁴.

«Это было прекрасное время, о котором я всегда буду вспоминать с радостью», — пишет Артур 21-го мая 1824 года из Мюнхена Осанну. С момента его возвращения из Италии прошел уже год, который выдался очень неприятным. Вот что он рассказывает своему другу: «Год назад я приехал сюда (в Мюнхен — Р. С.), и где-то через шесть недель, когда я хотел продолжить свой путь, на меня одна за другой напали болезни, продержавшие меня здесь всю зиму. Геморрой со свищами, подагра и нервное расстройство сменяли друг друга, и я провел целую зиму в комнате, ужасно страдая»³⁵.

За этим коротким сообщением скрывается тяжелый жизненный кризис, возможно, самый тяжелый из тех, что до сих пришлось пережить Шопенгауэру. В Италии его состояние инкогнито было естественным; когда он возвращается в Германию, на него со всей силой обрушивается вынужденная безвестность. С момента его отъезда ничего не изменилось: для общественности он просто не существует как философ. Но для него продолжает существовать философия, созданная им в годы «гениального замысла», порой угнетая его самого. Собственное сочинение, никем не замеченное, бросает на него тень и вселяет страх: он уже не сможет создать ничего подобного, растерянно признается он сам себе. И тогда ему кажется, будто он пережил самого себя.

В маленькой красной тетради его дневников сохранилось несколько записей из этого периода глубокой депрессии: «Когда говорят, что жизнь от начала до конца есть не что иное, как непрерывный урок, результаты которого, к тому же, чаще всего оказываются неутешительными, на это можно было бы ответить, что я уже по одной этой причине хочу, чтобы меня оставили в покое самодостаточного ничто, где бы я не нуждался ни в уроках, ни в чем-либо еще». И далее:

«От жизненных бед ищут утешения в смерти, а от смерти — в жизненных бедах. Милое дело»³⁷.

После ужасной зимы в Мюнхене приходит весна, не сулящая ничего хорошего. У Шопенгауэра все еще дрожат руки, он редко чувствует себя здоровым и бодрым. Он «полностью оглох» на правое ухо. В конце мая 1824 года он, наконец, пересилил себя и отправился на курорт в Бад Гаштайн, где пробыл один месяц. Оттуда Артур уже не вернулся в Мюнхен: «адский климат» юга Германии неприятен ему так же, как и «песчаная пустыня» Берлина, где его тоже ничто не ждет, ибо даже возлюбленная Каролина успела за это время родить ребенка от другого.

Шопенгауэр хочет провести лето в Мангейме, и, желая обезопасить себя от неприятностей, спрашивает у Осанна, не собираются ли туда его «дамы» (имея в виду мать и сестру). Этой встречи он во что бы то ни стало хотел избежать. По-видимому, Осанн сообщает ему, что бояться нечего, и Артур проводит июль и август 1824 года в Мангейме. Оттуда в сентябре 1824 года он едет в Дрезден, где остается на всю зиму. В Берлине, ставшем свидетелем его поражения, он предпочитает не показываться.

Впрочем, в эту зиму он снова предлагает свой курс в Берлинском университете — *pro forma*, ибо уже предполагает, что желающих будет немного или не будет вовсе. Его предположения подтверждаются.

В это время Шопенгауэр прощупывает почву для начала новой для него деятельности: он предлагает Брокгаузу сделать новый перевод «Тристрама Шенди» Стерна. Брокгауз отвечает отказом. Не находит отклика и другой проект Шопенгауэра — перевод популярно-философских работ Юма о религии. В Дрездене Шопенгауэр уже успевает написать несколько строк для предисловия к этому переводу, который так никогда и не был сделан. Из этих строк видно, что, обращаясь к Юму, Шопенгауэр хочет еще раз напомнить о себе: «Следующая эпоха поймет, почему я стремлюсь обратить внимание эпохи нынешней на данную работу замечательного Давида Юма, предложив ее новый перевод. Если бы современники могли оценить мои старания, это было бы излишним»³⁸. Впрочем, во втором варианте предисловия, написанном некоторое время спустя, он уже явно кокетничает, демонстрируя полное смирение с непризнанием собственных заслуг:

«Наконец, что касается моего участия в этой работе, то оно объясняется просто: у меня остается слишком много свободного времени с тех пор, как я оказался избавлен от необходимости подготовки своих собственных мыслей для изложения их читателю, ибо опыт подтвердил то, что я предвидел и предсказывал прежде: у них не найдется читателей среди современников»³⁹. Невзирая на отсутствие интереса к его переводческим проектам, Шопенгауэр не отступает от задуманного. В конце 1820-х годов он переводит житейские максимы Грасиана — испанского философа-скептика первой половины XVII века. Этот перевод будет опубликован лишь через два года после смерти Шопенгауэра.

В эти годы Шопенгауэру пришлось отказаться еще от одного переводческого проекта — безусловно, самого важного для него. В 1829 году в журнале *Foreign Review* была напечатана анонимная статья, автор которой писал о настоятельной необходимости перевода основных сочинений Канта на английский язык. Шопенгауэр тут же откликается на этот призыв, просит издательство помочь ему связаться с анонимным автором и предлагает тому свои услуги переводчика. Фрэнсис Хейвуд — так зовут автора статьи — выступает со встречным предложением: он сам сделает перевод, а Шопенгауэр затем отредактирует его работу. Оскорбленный Шопенгауэр предлагает свои услуги непосредственно издателю *Foreign Review*, но получает отказ.

Разумеется, Шопенгауэр пробует свои силы на переводческом поприще не ради денег, а чтобы хоть как-то пробиться к читающей публике. Успеха в этом он добивается лишь один-единственный раз — в качестве переводчика своего собственного сочинения. Для сборника «*Scriptores Ophthalmologici Minores*» он переводит на латынь свою работу «О зрении и цвете». Сборник выходит в 1830 году. Для Шопенгауэра это один из немногих внешних поводов гордиться собой. В другой раз таким поводом служит короткое замечание Жан-Поля, сделанное им в статье 1824 года «Краткое дополнение к приготовительной школе эстетики»: «“Мир как воля и представление” Шопенгауэра — гениальное, смелое, многоплановое философское произведение, исполненное остроумия и глубокого смысла, хотя зачастую эта глубина бездонна и безутешна, словно печальное озеро

в Норвегии, окруженное мрачной стеной из отвесных скал, где никогда не увидишь солнечных лучей, но где даже днем из глубины мерцает звездное небо, и ни одна птица, ни одно облако не осмелится пролететь над ним. К счастью, я могу лишь похвалить эту книгу, но не подписаться под ней»⁴⁰.

Так Шопенгауэр оценил один из основателей немецкого романтизма, эпоха которого уже стала достоянием прошлого. С другим романтиком, Людвигом Тиком, у Шопенгауэра зимой 1824–25 года состоялась личная встреча, закончившаяся ссорой. Присутствовавший при этом Карл фон Хольтей, друживший также с матерью Артура, пишет в своих мемуарах: «Я всячески остерегался говорить с ней (Иоганной Шопенгауэр — Р. С.) о своей встрече несколько лет назад с вышеупомянутым чудачком (Шопенгауэром — Р. С.) в Дрездене у Тика, а также о том, как он меня напугал. Между ним и Тиком завязалась дискуссия о различных философских системах; постепенно, затронув Якоби, которого Тик любил, она переросла в религиозный спор; и когда в ходе этого спора Тик заговорил о Боге, Шопенгауэр вскочил, словно его укусил тарантул, завертелся волчком и, разразившись презрительным смехом, воскликнул: “Что? Вам нужен Бог?” Этот возглас Людвиг Тик не мог забыть до конца своих дней»⁴¹.

Весной 1825 года, после трехлетнего отсутствия, Шопенгауэр возвращается в Берлин. Этого требует злосчастное судебное разбирательство с Маркет. Впрочем, не исключено, что его возвращение также связано с желанием увидеть Каролину Медон, ибо сразу же после приезда он возобновляет общение с ней. По свидетельству душеприказчика Шопенгауэра, Вильгельма Гвиннера, какое-то время Артур даже подумывал о том, чтобы жениться на Каролине.

Ситуация в Берлине практически не изменилась. Гегель по-прежнему пользуется всеобщей любовью и уважением. Даже триумфальное возвращение знаменитого путешественника и натуралиста Александра фон Гумбольдта в Берлин в 1827 году ничего не смогло изменить. Даже этот противник любых спекуляций, кумир жадных до знаний барышень среднего сословия (жена Гегеля, к величайшему неудовольствию своего супруга, тоже посещает доклады Гумбольдта) и увлекающихся составлением гербариев дворян спешит засвидетельствовать свое почтение берлинскому королю философии, который

так и не избавился от швабского акцента. Правда, Гумбольдт позволил себе съязвить по поводу «метафизики без знаний и опыта», но когда об этом узнал Гегель, потребовавший через Рахель Фарнхаген фон Энзе от Гумбольдта объяснений, тот послал разгневанному философу рукопись своего доклада, где Гегель не нашел ничего предосудительного. Он не мог знать, что хитрый Гумбольдт послал ему не ту рукопись. К трону Гегеля не может подобраться никто — что уж тут говорить о Шопенгауэре. Уже через два года он ищет себе новое пристанище. Он не оставляет надежд на университетскую карьеру несмотря на весь свой печальный опыт. В Берлине его унижения продолжают: в последнее время даже университетский сторож ведет себя непочтительно по отношению к Артуру. В своей жалобе на сторожа руководству факультета Шопенгауэр указывает на «столь вызывающе дерзкое поведение», что приходится «сомневаться в его трезвости даже в утренние часы»⁴².

В сентябре 1827 года Шопенгауэр спрашивает Фридриха Вильгельма Тирша — высокопоставленного баварского чиновника в сфере образования, знакомого ему по недолгому пребыванию в Мюнхене, не найдется ли для него места в каком-нибудь университете «южной Германии», «чтобы все-таки оказывать некоторое воздействие на внешний мир». Он готов был бы переехать в Вюрцбург, который его привлекает «живописными окрестностями» и «здоровым мягким климатом»⁴³.

Тирш пытается выхлопотать для Шопенгауэра место. По его совету Шопенгауэр посылает официальный запрос, после чего баварское министерство образования начинает собирать о нем информацию. Посол Баварии в Берлине сообщает, что Шопенгауэр «не известен ни как писатель, ни как учитель... (так что) приглашение вышеупомянутого Шопенгауэра, чья малопривлекательная наружность мне хорошо известна, не будет большой удачей для Вюрцбургского университета»⁴⁴. Еще один запрос министерство направляет Савиньи, и тот тоже не может сказать о Шопенгауэре ничего хорошего: «Наконец, Вы спрашиваете о приват-доценте д-ре Шопенгауэре. О его работах я не могу судить, так как совершенно их не знаю; что же касается его персоны, то он мне всегда казался очень высокомер-

ным, и в целом я слышал о нем больше дурных, нежели благоприятных отзывов»⁴⁵.

План Артура начать академическую карьеру в Вюрцбурге провалился. Тогда он решает попытать счастье в Гейдельберге и пишет Георгу Фридриху Крейцеру, знаменитому исследователю мифов и классической филологии, что он хотел бы «получить место в простом бюргерском обществе»⁴⁶, и спрашивает, насколько это возможно в Гейдельберге. Крейцер не советует ему и пытаться: в Гейдельберге интерес к философии падает. И Крейцер не совсем уверен, что Шопенгауэр — именно тот человек, который сможет этот интерес возродить.

Вероятно, именно в эти месяцы безуспешных поисков отчаявшийся Шопенгауэр получает совет от Адельберта фон Шамиссо, которого он знал лично: Шамиссо советует ему не сгущать краски — не так страшен черт, как его малюют. Но Шопенгауэр остается непреклонен: он уверен, что самые страшные черти состоят в заговоре против него.

Разумеется, все эти годы он не терял надежды, что его труд будет оценен по достоинству. Но даже самые сдержанные его ожидания все равно оказались слишком оптимистичными. В 1821 году он пишет первый вариант предисловия для — предполагаемого — второго издания. По его расчетам, необходимость в переиздании «Мира как воли и представления» возникнет в 1828 году. Однако в ответ на его запрос, посланный в этом году, Брокгауз сообщает, что от первого издания, вышедшего тиражом в восемьсот экземпляров, нераспроданными остались еще сто пятьдесят книг; сколько книг было продано на самом деле, установить уже невозможно, так как несколько лет назад большое количество изданий было сдано в макулатуру.

Получив это известие, Артур пишет новый вариант предисловия для второго издания, которое он на этот раз датирует 1836 годом. В новом предисловии он обзывает читателей «равнодушными современниками» и принимает гордую позу, утверждая, что отсутствие интереса со стороны общественности пошло ему только на пользу: «Ибо тот, кто любит истину и находит в ней удовольствие, не нуждается в поощрении: но чужое участие, будь оно соглашением или возражением, может очень легко ввести в заблуждение»⁴⁷. Второе из-

дание предназначено для потомков, а не для «стада обезьян». Кого Шопенгауэр имеет в виду, говоря об «обезьянах», мы узнаем из третьего, пожалуй, самого бескомпромиссного варианта предисловия, написанного в 1830 году: оказывается, это люди, попавшиеся на крючок «ветрогона Фихте» и «грубого шарлатанства Гегеля»⁴⁸. То, что он не нашел отклика у этих людей, Шопенгауэр, по его собственным заверениям, воспринял как награвду.

Впрочем, в этих признаниях слышится не только праведный гнев, но также досада и глубокая обида непризнанного гения. Посвящение «Манам моего отца» выдержано в другом тоне. По замыслу Шопенгауэра, оно должно было предварять второе издание. Первый вариант посвящения он пишет в 1828 году, в тот момент, когда рушатся последние надежды на академическую карьеру, а издательство сообщает о том, что его книги никто не покупает, когда в качестве переводчика он получает одни отказы, когда становится ясно: своими заслугами, своим трудом он в обозримом будущем не сможет обеспечить себе положение в обществе. Тем, что он собой представляет в социальной жизни, он мог стать только благодаря отцу. Отцу он обязан и тем, что может посвятить свою жизнь философии, не заботясь о хлебе насущном. По меркам буржуазного общества он неудачник. Его существование стало возможным только благодаря наследству, оставленному ему отцом. И Шопенгауэр посвящает ему следующие строки: «Благородный, удивительный дух! Тебе я обязан всем, что я есть и что я совершил. Твоя деятельная предусмотрительность защищала и поддерживала меня не только в пору беспомощного детства и безрассудной юности, но и в зрелом возрасте вплоть до сегодняшнего дня. Ибо родив такого сына, как я, ты позаботился о том, чтобы он мог выжить и раскрыться в таком мире, как этот. Ты понимал, что он вряд рожден для того, чтобы пахать землю... гордый республиканец, ты словно предвидел, что твой сын не будет наделен талантом... пресмыкаться перед министрами и советниками, выпрашивая у них возможности заработать себе тяжелым трудом на кусок хлеба, или же льстить чванливой посредственности и смиренно растворяться в толпе, воздающей хвалу шарлатанам... Поэтому тебе я посвящаю свой труд, который мог появиться лишь под сенью твоей защиты и потому есть также и *твой* труд... Пусть всякий, кто найдет в моем сочинении радость, утешение

или добрый совет, услышит твое имя и знает, что если бы Г. Ф. Ш. не был бы тем, кем он был, то А. Ш. уже сто раз бы погиб...»⁴⁹. Артур будет отшлифовывать каждую фразу этого посвящения, работая над ним на протяжении нескольких лет. Сначала он откажется от предложения о том, что «А. Ш. уже сто раз бы погиб», а потом и от всего посвящения. В опубликованных предисловиях ко второму и третьему изданию (1844 и 1859 годов) остается неясным, благодаря кому и чему Шопенгауэр мог жить ради философии, а не за ее счет.

Берлинский период жизни Шопенгауэра заканчивается настоящим бурлеском. В августе 1831 года Шопенгауэр бежит из города, спасаясь от холеры, а незадолго до этого делает предложение едва знакомой семнадцатилетней девушке. Во время лодочной прогулки он преподносит Флоре Вайсс (так звали девушку) гроздь винограда. Впоследствии девушка вспоминала об этом происшествии так: «Мне совсем не хотелось есть этот виноград. Мне было противно, потому что его касался этот старый Шопенгауэр, и я незаметно бросала ягоды в воду»⁵⁰.

Артур просит руки и сердца Флоры у ее отца, для которого его предложение оказывается полной неожиданностью: «Но ведь она же еще совсем ребенок!». Однако Артур успевает обронить несколько слов об оставленном ему наследстве, и отец Флоры в нерешительности перекладывает решение на плечи своей несовершеннолетней дочери. Дочь, как сообщает семейное предание, «испытывала столь живую неприязнь к Ш., которую только усиливали знаки внимания с его стороны, что сватовство это было обречено на провал»⁵¹.

Прошло уже почти двадцать лет с тех пор, как в дневнике Артура появилась следующая запись: «Что нас почти неизбежно делает смешными, это — серьезность, с какой мы относимся к каждому данному настоящему, которое необходимо носит в себе видимость чего-то важного. Лишь немногие великие умы поднялись над этим и из смешных сделали смеющимися»⁵².

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

Бегство из Берлина. — Шопенгауэр колотит тростью по мебели. — Франкфурт. — Ритуалы, прогоняющие страх. — Стиль жизни и стиль изложения. — Смерть матери и печальная судьба Адели

В последний год пребывания в Берлине Шопенгауэру снится сон. В его дневнике мы читаем: «Чтобы всячески и до самой смерти служить истине, я запишу, что в ночь на новый год между 1830 и 1831 я видел следующий сон, указывавший на мою смерть в этом году. В возрасте от 6 до 10 лет я имел закадычного друга и постоянного товарища по играм, совершенного ровесника Готфрида Йениша; он умер, когда я на 10-м году жизни был во Франции. В последние 30 лет я вспоминал о нем крайне редко. Но в названную ночь я попал в какую-то неизвестную мне страну; в поле стояла группа мужчин, и между ними — взрослый, гибкий, длинный человек, в котором я, не знаю каким образом, узнал этого самого Готфрида Йениша, и он приветствовал меня»¹.

В Берлине бушует холера, и Шопенгауэр видит в этом сне предупреждение: если он не покинет город, он умрет. Он не может решить, как ему поступить с Каролиной Медон: именно при расставании он понимает, что все же по-своему любит ее и хочет, чтобы она поехала с ним. Отъезд откладывается. К тому же непонятно, куда бежать. Артур останавливает свой выбор на Франкфурте — исключительно потому, что этому городу, как ему сказали, не грозит эпидемия.

Вскоре после приезда во Франкфурт, в сентябре 1831 года, Артур видит еще один сон: «то были (как я думаю) мои родители; это явление означало, что я должен был пережить еще бывшую тогда в живых мать мою; уже покойный тогда отец держал в руках свечку»².

Вскоре после переезда Артур заболевает. Первая пережитая им во Франкфурте зима ужасна: он проводит ее в полнейшем одиночестве, в съемной мебелированной квартире на улице *Унтермайнкай*. Он не выходит из дома и не принимает гостей. Он парализован страхом смерти и тоскливым одиночеством. Он все время думает о Каролине и забрасывает вопросами своего берлинского приятеля фон Ловтцова: как она проводит время? Кто ее содержит? Он просит Ловтцова приглядывать за Каролиной. Ловтцов пытается успокоить Шопенгауэра и не скупится на советы: относясь друг к другу с недоверием, мы только усложняем себе жизнь, и именно недоверие разрушило отношения между Артуром и Каролиной.

Шопенгауэр начинает сомневаться в том, что сделал правильный выбор, перебравшись во Франкфурт. Он вспоминает о Мангейме: здесь в 1824 году он излечился от тяжелой болезни и депрессии. Кроме того, в Мангейме он успел обзавестись знакомствами, хотя и довольно поверхностными. В июле 1832 года Артур снова решает переехать — на этот раз в Мангейм.

В Мангейме он выдерживает ровно год. Здесь он вступает в «Общество гармонии» — объединение местной знати с собственным клубом и библиотекой. Однако устраиваемые обществом светские вечера не в состоянии усмирить ту бессильную ярость против всех и вся, которая порой охватывает Артура. Когда поздно ночью он возвращается в дом сапожника Михаэля Ройсса, где снимает квартиру, он колотит своей прогулочной тростью по мебели, от чего просыпаются остальные жильцы. Когда его спрашивают, к чему весь этот шум, он отвечает: «Я укрощаю своих духов»³.

В 1833 году Артур подводит итоги, записывая на переплете счетной книги аргументы в пользу того, чтобы остаться в Мангейме или вернуться во Франкфурт. В конце концов он решает вернуться. В пользу Франкфурта говорят следующие причины: «Здесь ты не так ограничен, тебе меньше докучает общество, посланное тебе случаем, а не выбранное тобой, и ты волен ограничить или вовсе избежать неприятного тебе общения»; «кофейни лучше»; «больше англичан»; «отсутствие наводнений»; «хороший дантист и меньше плохих врачей»; «здоровый климат»; «меньше наблюдателей».

Итак, спустя год, проведенный в Мангейме, 6-го июля 1833 года Шопенгауэр возвращается во Франкфурт, чтобы не покидать его, за исключением недолгих, как правило, однодневных загородных прогулок, до самой своей смерти в 1860 году.

Бывший свободный имперский город, по решению Венского конгресса, становится «вольным городом». Тогда же принимается сравнительно демократическая конституция: по-прежнему патрицианскому сенату теперь противостоит «гражданская коллегия» (своего рода нижняя палата парламента) и «законодательный орган», состав которого наполовину формируется путем свободных выборов.

Во Франкфурте заседает Германский бундестаг — собрание представителей тех князей, чьи владения полностью и частично находятся на территории Германского союза*. Неудивительно, что в этом республиканском городе не смолкают политические дискуссии, а во время правления Меттерниха в центре общественного внимания оказывается подавление республиканских и либеральных движений. Многочисленные посланники князей, которых часто можно было видеть в богатых домах и ресторанах (например, посланник прусского короля Бисмарк заезжал в «Английский двор», где в обеденное время неизменно бывал и Шопенгауэр) вносили светскую ноту в буржуазную среду города. В то время во Франкфурте проживало около пятидесяти тысяч человек, из которых лишь каждой второй был полноправным гражданином, т. е. мог голосовать и быть избранным в городское управление. Городская беднота прозябала в темных извилистых переулках старого города, тогда как состоятельные горожане предпочитали селиться в новых районах на окраине города, где в котловане недавно снесенных старых городских укреплений появились просторные парки, сады и аллеи.

Франкфурт был не только политической столицей Германского союза, но и финансовой столицей Центральной Европы. Именно здесь находилась резиденция Ротшильдов. «Деньги — это Бог нашего времени, а Ротшильд — его пророк», — так пишет Гейне о том самом Майере Амшеле Ротшильде, который каждый понедельник

* Германский союз — союз германских государств в XIX веке. Союз был основан 8 июня 1815 года на Венском конгрессе как наследник развалившейся в 1806 году Священной Римской империи.

появляется во фраке в здании биржи и диктует курсы акций, стоя на принесенной с собой соломенной циновке. Сам он живет в роскошном дворце на знаменитой торговой улице Цайль, а его мать до самой смерти ютится в захудалом домишке в еврейском квартале.

Как однажды в частной беседе заметил Шопенгауэр, Франкфурт — это центр Европы, ибо «сюда, во Франкфурт, стекается все. Все, что происходит в мире, можно видеть и слышать здесь»⁴. Артур Шопенгауэр выбрал оседлый образ жизни, а теперь ему и не нужно путешествовать по свету: в «Английском дворе» перед его глазами проходит весь мир. Город, где одна международная ярмарка сменяет другую, кишит иностранцами. Для Шопенгауэра это спасение, ибо о характере коренных франкфуртцев он невысокого мнения: «Это мелкий, косный, внутренне грубый, по-городскому чванливый и по-крестьянски гордый и недалекий народ, с которым я не желаю сходиться»⁵.

Во Франкфурте пока нет своего университета, но науки, и особенно современное естествознание, пользуются здесь уважением и поддержкой. В особом почете — здоровый интерес к познанию реальности. Во Франкфурте существуют «Физическое общество», «Географическое общество», «Исторический музей» и основанное Зенкенбергом «Общество изучения природы», в котором состоит и Шопенгауэр. При этом обществе была создана большая естественнонаучная библиотека (Шопенгауэр будет часто посещать ее в 1835 году, когда будет работать над своим трактатом «О воле в природе») и открыт Музей естественной истории, который мог похвастаться, пожалуй, самой богатой на тот момент коллекцией экспонатов в Германии. Именно его имеет в виду Шопенгауэр, когда говорит о том, что «редкие природные явления» «всегда сначала демонстрируются во Франкфурте-на-Майне»⁶.

Город открыт всему новому и современному. Появляются первые асфальтированные улицы — город курит фимиам «многоопытному, незаменимому» главному архитектору. Прокладывается новый водопровод — теперь вода поднимается до верхних этажей. В том же 1828 году на улицах появляются газовые фонари, а вечером Дня конституции в 1845 году во Франкфурте уже светятся витрины дорогих магазинов. С этими явлениями современной жизни резко кон-

трастируют приметы прошлого. В городской черте все еще встречаются крестьяне, не привыкшие держать скотину в хлеву: часто можно видеть, как по городским улицам гонят на пастбище коров и свиней. На ограде церкви св. Николая все еще красуются высушенные бычьи головы, оставшиеся с цехового праздника мясников. Улицы по-прежнему пересекают зловонные сточные канавы, а по ночам жителям не дает уснуть заунывное пение ночного караульщика. Если накануне был ливень, то на следующий день депутаты Германского бундестага пробираются к месту заседания по щиколотку в грязь и воде. Их превосходительства-парламентарии осаждают сенат просьбами принять необходимые меры. Чтобы хоть как-то очистить улицы от грязи, сенат рекомендует «передвижным банным учреждениям», поставляющим в дома воду для купания, на обратном пути поливать улицы использованной водой.

Вокруг города вырастают фабрики, однако внутри городской черты по-прежнему царят цеховые порядки: цеховые уставы ограничивают число мастерских, а мастера следят за соблюдением традиционных технологий производства. Безработные подмастерья сеют смуту. В политических клубах обсуждают идеи Сен-Симона, проникшие сюда из Франции. Депутаты Германского бундестага жалуются на «развращенный дух», с недавних пор поселившийся в гостеприимном городе. В 1830 году, после Июльской революции во Франции*, в городе неспокойно. На традиционном открытии сезона сбора винограда, сопровождавшемся состязаниями по стрельбе и фейерверками, вспыхнули беспорядки, во время которых было ранено несколько солдат, а резиденции княжеских посланников были забросаны нечистотами. В 1833 году группа студентов захватила Гауптвахту и провозгласила «свободу Германии». Впрочем, их призыв к борьбе за свободу не был услышан, а сами неудавшиеся революционеры подверглись аресту.

Шопенгауэр со страхом следит за сообщениями о беспорядках, чинимых этими «канальями»: он боится за свое имущество, которое обеспечивает ему возможность жить спокойно и независимо и посвя-

* Июльская революция 1830 года во Франции — буржуазная революция, покончившая с монархией Бурбонов.

щать все свое время философии. При этом он, однако, хочет смотреть опасности в лицо. В читальном зале общества «Казино» каждый день после обеда он читает «Франкфуртскую главную почтовую газету» и «Таймс». Из газетных статей он узнает, что творится в ближайших окрестностях и в самых удаленных уголках мира. Он хочет предвидеть события и ни в чем не нуждается так сильно, как в уверенности в завтрашнем дне. Если в «Английский двор» случается зайти офицеру, обычно угрюмый и неприветливый Шопенгауэр тут же становится доброжелательным и предупредительным.

Шопенгауэр остается прусским подданным и совершенно не стремится получить франкфуртское гражданство*. Не будучи гражданином, он лишен избирательного права, хотя сам вовсе не воспринимает это обстоятельство как лишение. Шопенгауэр довольствуется предоставленным ему правом на проживание и радуется тому, что избавлен от необходимости платить высокие налоги. В первые годы своего проживания во Франкфурте он часто переезжает с квартиры на квартиру. Сначала он живет на Альтер-Шлезингер-Гассе, потом у городского вала на улице Унтермайнкай, потом в доме «У висячей руки» на Зааль-Гассе — в узком переулке, соединяющем въездные ворота и рыночную площадь за Императорским собором. В 1843 году Шопенгауэр поселяется в доме № 17 недалеко от моста через Майн, на углу одной из старейших улиц Фаргассе. Здесь, наслаждаясь «красивым видом из окна», он проживет вплоть до 1859 года, когда после ссоры с хозяином дома, не желавшим мириться с присутствием его пуделя, будет вынужден переехать в соседний дом, обретя в нем «гораздо более просторное и красивое жилище». Ему суждено умереть в этой квартире год спустя. Домашнее хозяйство все эти годы, сменяя друг друга, ведут экономки. С 1849 года обязанности экономки, «к вящему удовольствию» Шопенгауэра, выполняет Маргарете Шнепп. Он не забудет упомянуть ее в своем завещании. Уже в первые годы жизни во Франкфурте устанавливается тот строгий распорядок дня, которого Шопенгауэр будет придерживаться до самой смерти. Проснувшись, первые три часа нового дня он посвящал работе, объясняя

* В 1815 году по решению Венского конгресса Франкфурт-на-Майне был объявлен вольным городом и лишь в 1866 году был присоединен к Пруссии.

это тем, что если пытаться заставить мозг работать дольше, мысль ослабевает, теряет свою оригинальность, а, кроме того, портится стиль. Если взглянуть, к примеру, на сочинения «бумагомарателя» Гегеля, то легко можно заметить, что он зачастую корпит над своими «пандектами» по десять часов и более.

После трехчасовой прилежной работы Шопенгауэр брался за флейту и около часа играл «*son amoge*»*. В последние годы жизни он играл почти исключительно музыку Россини, имея все его произведения в переложении для флейты. Обедал он в ресторанах — в первые годы «У лебеда» и в «Русском дворе», а затем в «Английском дворе», построенном архитектором Салином де Монфором на южной стороне площади Россмаркт. Это было самое престижное заведение во всем городе. Из высоких окон зала была видна площадь — центр городской жизни. Позднее «Английский двор» стал местом паломничества почитателей и любопытных, желавших познакомиться с Шопенгауэром, чье имя постепенно приобретало известность, или просто поглазеть на него.

У Артура превосходный аппетит — посетители, обедающие с ним за одним столом, только удивляются. Иногда он заказывает по две порции, а жирные соусы ест ложкой. Он не любит, когда ему мешают во время еды, предпочитая беседовать за кофе. Из-за этого он иногда остается в ресторане до пяти часов вечера. Он любит знакомиться с посетителями, случайно оказавшимися с ним за одним столом. Один из таких случайных знакомых писатель Герман Роллет так описывал философа в 1846 году: «Это был изящно сложенный и всегда элегантно, хотя и несколько старомодно одетый мужчина среднего роста, с короткими седыми волосами, всегда гладко выбритый, если не считать по-военному заостренных бакенбард, с розовым лицом и ясным, почти всегда довольным, невероятно умным взглядом голубых глаз. Его не то чтобы красивое, но одухотворенное лицо часто принимало иронично-улыбчивое выражение. Впрочем, обычно он являл окружающим обращенный внутрь себя и, когда он говорил, порой почти барочный облик, из-за чего каждодневно давал немалый повод для пошлой сатиры со стороны озорной части в целом весьма при-

* С любовью (*лат.*).

стойной, хотя и неоднородной по своим духовным качествам компании, собиравшейся за обеденным столом. Так и получилось, что на этом комично-мрачном, но вполне безобидном, грубовато-простодушном собеседнике оттачивали свое остроумие завзятые весельчаки, регулярно, но беззлобно подшучивая над ним»⁷.

О разговорах, которые Шопенгауэр вел за обеденным столом в первые годы своей жизни во Франкфурте, когда нетерпение еще перевешивало спокойное благоразумие, существуют и менее доброжелательные отзывы. Так, по воспоминаниям музыкального критика Ксавье Шнайдера фон Вартензее, Шопенгауэр часто хвастался своими хорошо сохранившимися зубами, которые, по его утверждению, были внешним признаком его превосходства над «обычными двуногими». Он многословно хвалил ученых за их «великолепное изобретение», позволяющее избежать венерических заболеваний: достаточно растворить в стакане воды щепотку хлорной извести и после соития опустить половой член в этот раствор — это позволит избежать заражения. Он в полный голос сообщал об этом всем присутствующим, нимало не заботясь о том, желали они его слушать или нет. Когда Шопенгауэр хотел отругать своего пуделя, он говорил про него: «Что за человек!» — и при этом бросал злые взгляды на соседей. Шнайдер рассказывает также про один эпизод, произошедший между ним и философом: «Мы как раз спорили о музыке, когда к столу подошел официант; какое-то время он стоял с блюдом говядины в руках рядом с Шопенгауэром, который не замечал его в пылу полемики. Тогда я сказал ему: “Возьмите же себе априори мяса, чтобы я мог взять его апостериори”. Бросив на меня взгляд, исполненный страшного гнева и презрения, Шопенгауэр закричал на меня: “Не смейте профанировать эти святые понятия, важность которых вам не понять”»⁸. Отныне Шопенгауэр избегает разговоров с Шнайдером и просит накрывать для себя на другом конце стола, чтобы защитить себя от этого «невежды».

После продолжительной трапезы Шопенгауэр отправляется в читальный зал общества «Казино», расположенный тут же на площади Россмартк. Затем он совершает длительную прогулку — при любой погоде, быстрым шагом, в сопровождении своего пуделя, иногда что-то бормоча себе под нос и совершенно не замечая прохожих. Он любит подолгу стоять там, откуда открывается красивый вид на го-

род. Завидев его, дети отвлекаются от своих игр, а иногда бросаются в него снежками.

Вечера Шопенгауэр проводит дома за чтением. Он избегает многолюдных сборищ и в вечерние часы не принимает у себя гостей. В первые годы он часто посещает театры, оперу и концерты. На правах внимательного слушателя он просит капельмейстера и директора театра Гура принять, наконец, меры против опоздавших и издаваемых ими посторонних звуков — бесцеремонного хлопанья дверьми и откидными стульями, мешающего слушать увертюру. Если уж этих нерадивых посетителей нельзя призвать к порядку волевым путем, то можно, по крайней мере, позаботиться о мягкой обивке дверей и стульев. «Музы и публика будут Вам признательны»⁹, — пишет Шопенгауэр директору театра.

Шопенгауэр крайне чувствителен к повседневному шуму. Сам он считает это признаком ума. Шум отвлекает; тот, кто его производит или нуждается в нем, демонстрирует тем самым, что его голова не создана для сосредоточенного мышления в тишине. Во втором томе своего главного произведения Шопенгауэр разовьет целую философию вредного воздействия шумов: «Я действительно уже давно придерживаюсь мнения, что то количество шума, которое человек в состоянии переносить без неудовольствия, находится в обратно пропорциональном отношении к его духовным способностям и потому может рассматриваться как приблизительная мера последних. Если я слышу, что во дворе какого-нибудь дома целыми часами неугомонно лают собаки, то это уже достаточно определяет для меня умственные способности жильцов. Кто имеет привычку хлопать комнатными дверьми, вместо того чтобы притворять их рукой, или допускает это у себя в доме, тот не только невоспитанный, но и грубый, ограниченный человек... Совершенно цивилизованы мы будем лишь тогда, когда закон возьмет под свое покровительство и уши и запретит разрывать сознание каждого мыслящего существа на тысячу шагов в окружности свистом, воем, ревом, стуком молотка, хлопаньем бича, допущением лая и т. п.»¹⁰. Чувствительность Шопенгауэра к внешним раздражителям имеет глубокие корни и пронизывает все его существо.

Шопенгауэр полагает, что в своих сочинениях он сумел осветить сущность всего бытия, насколько это возможно. Там, куда не про-

никает свет разума, начинается ночь, которая совершенно его не притягивает, а только пугает. Утешением ему служит лишь то, что космос его философии достаточно вместителен. Но по мере того, как вся его жизнь сжимается вокруг этого философского космоса, оставленная за его пределами повседневность превращается в ночные джунгли, которые полны неожиданных опасностей. По мнению Монтеня, для того, чтобы жить в одиночестве, человек должен иметь либо много божественных, либо много животных черт. Шопенгауэр становится богом внутри своей философии, но ему приходится прилагать огромные усилия для того, чтобы не превратиться в то же время в пугливое животное. В своем тайном дневнике «Εἰς ἑαυτὸν» он признается: «Природа сделала даже больше необходимого для того, чтобы изолировать мое сердце, наделив его недоверчивостью, раздражительностью, вспыльчивостью и гордостью в той мере, что едва ли совместима с *mens aequa** философа. От отца я унаследовал ненавистный мне самому страх... с которым я борюсь напряжением всей своей воли, но который по малейшим поводам порой охватывает меня с такой силой, что я живо вижу перед собой всего лишь возможное, но маловероятное несчастье. Огромная сила воображения временами доводит эту ситуацию до абсурда. Еще когда я был шестилетним ребенком, родители, вернувшись однажды вечером с прогулки, обнаружили меня в полнейшем отчаянии, ибо я вдруг вообразил себе, что они покинули меня навсегда. В отрочестве меня мучили мнимые болезни и мой вздорный нрав. Во время учебы в Берлине я какое-то время думал, что что-то сушит меня изнутри. Когда в 1813 году разразилась война, меня преследовал страх быть насильно мобилизованным в армию. Из Неаполя меня прогнал страх перед эпидемией оспы, из Берлина — холера. В Вероне я внушил себе, что мой нюхательный табак был отравлен. Когда (в июле 1833 года — Р. С.) я собирался покинуть Мангейм, меня безо всякой внешней причины охватило ужасное чувство страха. На протяжении многих лет я боялся новых тягб... в связи с Берлинским делом, боялся потерять свое состояние и того, что моя мать потребует передела наследства. Если ночью поднимался шум, я вскакивал с кровати и хватался за кинжал и пистолет, который

* Справедливый ум (лат.).

всегда держал заряженным. Даже если я не испытываю особого волнения, я постоянно ношу в себе некую внутреннюю обеспокоенность, которая заставляет меня видеть и искать опасности там, где их нет. Это чувство раздувает до бесконечности малейшую превратность судьбы и страшно затрудняет общение с людьми»¹¹.

Из этой повышенной тревожности Шопенгауэра рождается потребность в ритуалах, укрощающих повседневную жизнь. В своем банке он настаивает на том, чтобы всегда один и тот же служащий приносил ему на дом проценты. Сапожнику тоже приходится работать строго в соответствии с его указаниями. Дома на письменном столе все вещи лежат на своих местах. Горе экономке, осмелившейся нарушить этот мировой порядок! Под чернильницей он прячет золотые монетки, которые могут пригодиться в случае неожиданной опасности. Книги для своей библиотеки он заказывает в формате ин-октаво. Для вещей, имеющих для него особое значение, он делает маленькие тайники. Процентные купоны он хранит среди старых писем и нотных тетрадей. Своим личным заметкам он нарочно дает заголовки, сбивающие с толку. Неожиданных гостей он, как правило, в дом не пускает. Поход к цирюльнику стоит ему больших усилий воли: разве он может быть уверенным в том, что на этот раз ему не перережут глотку? Особенно Шопенгауэр дорожит своей статуей Будды. Он чуть не выгнал из дому экономку, осмелившуюся стереть с нее пыль. В потреблении вина он знает меру и никогда не напивается так, чтобы с трудом стоять на ногах.

Твердым и ясным всегда остается также его мышление и язык. Гегель однажды заметил: «Истинное, таким образом, есть вакхический восторг, все участники которого упоены». На что Шопенгауэр мог бы ответить: еще бы, если истиной считать бессмысленное жонглирование понятиями. Он же, со своей стороны, претендует на создание такой метафизики, которая не покидает твердой почвы *созерцания*. Философ может доверять только тем понятиям, в которых прослеживается их происхождение из созерцания, т. е. просматривается та прочная основа, из которой они были выведены. Понятия, оторванные от этой основы, такие, например, как «абсолют», «вневременное бытие» и так далее, подобны бумажным банкнотам, золотое обеспечение которых никем не гарантировано. «При использовании

понятий такого рода как бы колеблется та твердая почва, на которой построено все наше познание, т. е. созерцаемое. Поэтому изредка и в случае необходимости философствование может проникать в область такого познания, но никогда не должно им начинаться»¹².

Шопенгауэр осознает, как богат значениями язык. Среди философов XIX века его по праву можно назвать величайшим мастером слова. Однако сам он хочет подчинить себе это богатство, контролировать его. Не в его характере позволить внутренней динамике языка определять его ход мыслей, как это сделал Ницше. Шопенгауэр прислушивается к языку, чувствует его движение, но его энергию он хочет заключить в эластичный каркас своей философской системы. Язык должен лить воду на его мельницу. Мир — это хаотичное проявление воли, и поскольку над ним нет никакого высшего метафизического порядка, как нет и общего стремления к спасению или прогрессу, в распоряжении Шопенгауэра остается только магия языка, которая и вносит порядок в этот мир. По его мнению, то, что в принципе доступно познанию, познается отчетливо, а то, что поддается словесному выражению, может быть выражено предельно ясно.

Лишь при условии этой ясности обостряется ощущение границ, за которыми доступное познанию переходит в непознаваемую мглу, а выразимое — в невыразимое. «Какой бы факел мы ни возжигали, и какое бы пространство он ни освещал, наш горизонт всегда остается окруженным глубокой тьмой»¹³.

Стараясь четко определить и укрепить свой жизненный уклад, Шопенгауэр, который после бегства из Берлина испытывает такое чувство, словно он выжил в условиях страшной эпидемии, возобновляет переписку с матерью и сестрой. С сестрой они изредка переписывались и прежде, но мать не получила от него ни одного письма с 1819 года и не писала ему сама. Формальным поводом для письма Шопенгауэра в конце 1831 года послужили наследственные дела. Однако Артур, вероятно, сообщил кое-что и о своем самочувствии, так как в ответном письме мать дает ему полезные советы: «Соблюдая режим, остерегайся простуды, а при малейшем недомогании ложись в постель, пей ромашковый чай... он помогает лучше всего»¹⁴ (25-е января 1832). Или еще: «Два месяца не выходить из комнаты и не видеть людей — это никому не идет на пользу и огорчает меня; че-

ловек не имеет права и не должен таким образом изолировать себя от мира»¹⁵ (1-е марта 1832).

Шопенгауэр же сохраняет в общении с матерью деловой, отстраненный тон, а если речь идет о денежных вопросах, то в нем неизменно слышатся иронично-язвительные нотки. Шопенгауэр дает понять, что в конечном итоге их семейный клан держится лишь за счет периодических набегов на общее наследство. В единственном сохранившемся письме Шопенгауэра к матери 1830-х годов он пишет: «Вне всякого сомнения, Вы уже получили упоительную и значительную новость об обнаруженной в Данциге жратве, если Вы позволите мне так выразиться (поздравления всей семье, с поклонами). По своему скромному разумению я, однако, полагаю, что мы не должны жадно набрасываться на нее, а должны сначала осмотреться, нельзя ли получить больше»¹⁵ (22-е июля 1835).

К тому времени мать Шопенгауэра и Адель покинули Веймар. На содержание большого дома уже не хватало денег, а собственное здоровье в какой-то момент оказалось важнее Веймарского общества. Шопенгауэровские дамы, полагая, что они плохо переносят здешний климат, в 1829 году поселились на Рейне. Летние месяцы они проводят в деревенском доме в Ункеле, а зимой живут в Бонне. И квартиру в Бонне, и дом в деревне помогла найти состоятельная подруга Адели, Сибилла Мертенс-Шаффхаузен, жена банкира, интересующаяся археологией и коллекционирующая произведения искусства.

Иоганна Шопенгауэр находится на вершине своей писательской карьеры. В 1831 году в издательстве Брокгауза выходит полное собрание ее сочинений в двадцати четырех томах. Отныне литература — ее хлеб. Расточительный образ жизни и финансовые потери в связи с временной неплатежеспособностью банка Муля поглотили не только ее часть наследства, но и то, что причиталось Адели, опекуншей которой была Иоганна. Адель по-прежнему не замужем, в материальном плане ее будущее совершенно неопределенно, а Иоганна между тем уже не отдает себе отчета в размерах своих доходов, долгов и сбережений. Она знает, что в долгу перед дочерью, чью часть наследства она растратила, не имея на это никакого права, и поэтому в свою очередь лишает наследства Артура с тем, чтобы то небольшое, что она оставит после себя, целиком досталось Адели.

Однако с середины тридцатых годов писательская слава Иоганны Шопенгауэр начинает клониться к закату. Появляются новые финансовые трудности, о которых Шопенгауэр узнает не от матери, а от сестры. Мать больна, Адель за ней ухаживает. Впрочем, в Веймаре о семье Шопенгауэр еще не совсем забыли: великий герцог назначает Иоганне небольшую пенсию. Осенью 1837 года мать и дочь перебираются в Йену. Иоганна начинает писать мемуары. В своих воспоминаниях о прожитой жизни она доходит до момента рождения Артура. 16-го апреля 1838 года она умирает.

Адель переживает очень тяжелый период. Вся ее жизнь была подчинена матери, и когда Иоганна заболела, Адель самоотверженно за ней ухаживала. Анетта фон Дросте-Хюльсхоф, подруга Сибиллы, в 1830-е имела возможность лично познакомиться с матерью и сестрой Шопенгауэра. В 1837 году она поделилась своими впечатлениями в письме к Софии фон Хакстхаузен, оставив далеко не лестный отзыв об Иоганне: «Послушай, София, память твоя как решето, иначе бы ты не забыла, что я тебе говорила об Адели: все больше любят ее мать, а саму Адель считают скорее противной, противная она и есть, и я тоже очень долго на дух ее не выносила, но если знать их *долго и близко*, то характер матери столь же мало заслуживает уважения, сколь на самом деле достойным представляется характер дочери. Конечно, Адель тщеславна и порой действительно смешна, но она никогда не обидит ребенка, в ней нет ни капли подлости, и она готова к большим жертвам, которые она и приносит каждый день, причем безо всякого хвастовства. Она не раздумывая отказывает себе в любом удовольствии, даже если давно его ждала, отдает деньги, которые долго копила на исполнение своего заветного желания, если видит, что может тем самым помочь другу или тому, кто в нужде. С трогательным терпением, не жалуясь даже ближайшим друзьям, она сносит безрассудства матери, которая хотя и может быть весьма приятной в общении, но, оставаясь один на один с дочерью и едва не умирая от скуки и дурного настроения, нисколько не беспокоится о том, каково ей приходится, а когда скука становилась ей невыносимой, она часто — я сама не раз была свидетелем этого — заставляла дочь подниматься с постели несмотря на жар и выходить вместе с ней к гостям. Деньги своей дочери (а все принадлежит Адели) она тратит на изысканные лакомства и вообще на всяческие удовольствия, причем

с таким вызывающим равнодушием, что когда ей указывают на то, что так она скоро пустит Адель по миру, она совершенно хладнокровно отвечает, что Адель любят, и наверняка найдутся люди, которые возьмут ее к себе. Как тебе это нравится? Адель же и слова ей поперек не скажет, всеми способами она старается скрыть царящую в доме нищету и вообще ведет себя так, как никто другой бы на ее месте не смог. Что ни говори, а ради этих качеств, наверное, можно закрыть глаза на чрезмерную обидчивость и тщеславие, потому что Адель, помимо всего прочего, честная и порядочная и вовсе не влюбчивая, она хочет лишь, чтобы и женщины, и мужчины считали ее интересной. Не думаю, что меня она подкупила своими объяснениями в любви»¹⁸.

Как мы знаем, у Шопенгауэра не было причин жаловаться на мать: ее воля к жизни не помешала реализоваться его воле, она лишь не позволила сыну стать главой семьи после смерти отца. Адель же была подавлена сильной матерью, и это помешало ей построить свою собственную жизнь, так же как и затаенная обида брата на мать: Артур не поддерживал сестру и никак не помогал ей выйти из-под материнской опеки.

В 1820-е Адель по-прежнему находится в поиске мужчины своей жизни. Светлый образ героя 1813-го года, бывшего гусара, а ныне секретаря Вроцлавской полиции Хайнке померк. Заметив, что ей оказывает знаки внимания студент медицинского факультета Штромейер, Адель сразу же одаривает его самым ценным, что у нее есть — отдельным изданием «Ифигении» с автографом Гёте. С этим подарком ставший впоследствии знаменитым хирург исчезает из виду и женится на другой женщине. Многолетняя связь с молодым и амбициозным ученым-естествоиспытателем Готфридом Осанном (Артур поддерживал дружеские отношения с его братом Фридрихом Осанном) заканчиваются печально. В 1826 году казалось, что дело идет к свадьбе. Но семья Готфрида не одобряла эту связь (хотя, возможно, так только казалось Адели), и они расстались. Осанн — не исключено, что назло семье — женился на горничной. В тот же год по пути из Йены в Веймар Адель выпала из кареты. Появились слухи, что это была попытка самоубийства.

Когда после долгого молчания в 1831 году Шопенгауэр снова пишет сестре, она сразу же ему отвечает и обещает в скором времени написать более подробное письмо, в котором расскажет брату о своей жизни. Свое обещание она выполняет 27-го октября 1831 года.

В письме она описывает историю своей жизни в последние годы: несчастную любовь, нужду, прощание с Веймаром, жизнь в Ункеле и Бонне. По признанию Адели, ее душа металась между «безумием и смертью». Теперь все внутри затихло, «ни одно страстное переживание меня не волнует, нет ни надежд, ни планов, ни даже желаний; ибо желания мои оказываются уже за пределами возможного, и я научилась следить за их полетом, как за полетом птиц в небесной синеве. Я живу без удовольствия, страшусь *старости*, страшусь уготованного мне судьбой *одиночества*, не хочу выходить замуж, потому что вряд ли найду мужчину, который мне подошел бы... Я достаточно сильная, чтобы смириться с этой безысходностью, но я от всей души была бы благодарна холере, если бы она без мучительных болей избавила меня от всей этой истории»¹⁹. Одной доверительной фразой она и своего брата вовлекает в это желание смерти. Ей непонятно, пишет Адель, почему Артур так цепляется за жизнь и в страхе бежит от холеры...

«Меня почти никто не знает, — пишет она далее, — потому что у моей души тоже есть вечерний наряд, венецианское покрывало и маска, и от меня самой мало что можно увидеть. Почему люди скучают? Обычно они хотят слышать самые поверхностные слова, и когда я бываю в обществе, я их и произношу»²⁰.

Она высказывает робкое желание, чтобы Артур узнал ее настоящую, заглянул за «вечерний наряд» ее души. Впрочем, Адель не хочет и навязываться: она ждет, когда брат, со своей стороны, сам будет готов перед ней раскрыться: «Не бойся, я не буду шпионить и то, что ты захочешь от меня утаить, я не буду и пытаться разгадать»²¹.

Но Артуру и эта попытка сближения кажется слишком навязчивой. Он не желает ничего знать о бедственном положении своей сестры. Он изо всех сил сопротивляется, чтобы не дать ей втянуть себя в свою беспросветную жизнь. И объясняется это не жестокосердием, а страхом перед необходимостью страдать вместе с ней. Вкупе с его собственной депрессией такое со-страдание парализует Артура, а он этого боится. Подобное, едва ли не чрезмерное сострадание Артур проявляет тогда, когда Адель в нем не слишком нуждается: он сочувствует ей в связи с зубной болью. «Ты так переживаешь из-за моей зубной боли», — пишет Адель, и в ее ответе слышится не только удивление, но и разочарование, так как о других ее бедах Артур ничего не желает знать.

Шопенгауэр боится даже подумать о том, что Адель может в нем нуждаться. Он не хочет брать ответственность за свою сестру. Адель приходится всякий раз рассеивать эти опасения: «Я наверняка переживу свою мать, но это ни в коем случае не означает, что я в своей неуверенности буду цепляться за тебя. Я знаю, что буду гораздо, гораздо беднее тебя, но не волнуйся, я позабочусь о себе сама, а когда я в полном одиночестве умру, ты унаследуешь все, что от меня останется, в идеальном порядке и сохранности»²².

Адель уже начала открывать свое сердце брату, но Шопенгауэр в ужасе отпрянул от сестры и не позволил ей заглянуть в свою душу. В конце концов, их общение снова свелось к решению денежных вопросов. Шопенгауэр дает Адели советы, как ей лучше распорядиться своим имуществом, а также оставляет ей в запечатанном конверте дубликат своего завещания. Адель не верит своим глазам и при первой же возможности отсылает документ брату. Шопенгауэр снова посылает завещание сестре.

В 1840 году Адель, будучи проездом во Франкфурте, посещает Артура. Оба рады этой встрече, но не настолько, чтобы желать ее повторения. Несмотря на договоренность на обратном пути Адель уже не видится с братом.

Последние десять лет своей жизни Адель живет в Бонне, где ее опекает ее верная подруга Сибила. Вместе они проводят какое-то время в Италии, где Адель пробует себя в качестве писательницы. На улицах Флоренции подростки смеются над пугающе уродливой старухой, которая ведет себя, как молодая девушка. В обществе от нее тоже воротят нос, но все же терпят за ее «остроумие» и за то, что она как никак «любимица» Гёте.

Печальная жизнь Адели обрывается в 1849 году. Последний раз она видится с братом во Франкфурте за несколько недель до смерти. 20-го августа 1849 года, в день смерти, она пишет Артуру письмо. Поразительно, что и в этот день ее обращение выдержано в деловом тоне: «Я прошу тебя разрешить, чтобы в случае моей внезапной смерти моя подруга Сибила Мертенс, согласно моей воле, которая ей известна, раздала эти не нужные тебе вещи подругам моей юности. От их продажи ты не получишь никакой выгоды»²³.

После 20-го сентября 1849 года во всем мире не осталось никого, о ком Артур должен был бы заботиться против своей воли.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ

«О воле в природе». — Уверенность в бытии и забвение бытия. — Пятый философский сценарий: Философия практики. — Философия делания и реальной реальности. — Эпоха домартовского периода: от Гегеля к Марксу. — Волна разоблачений

30-го апреля 1835 года Шопенгауэр снова спрашивает Брокгауза, как обстоят дела с продажей первого тиража «Мира как воли и представления» и не пора ли, наконец, подумать о втором издании. «Да, как бы ни была ничтожна Ваша вера в меня, я не оставляю надежду на то, чтобы еще при жизни увидеть второе издание и иметь возможность обогатить его множеством мыслей, которые я записывал с 1819 года»¹.

В ответ Брокгауз пишет, что в последнее время книга Шопенгауэра не пользовалась спросом, и поэтому большая часть непроданных экземпляров ушла в макулатуру.

Итак, о новом издании пока можно забыть, и летом 1835 года Шопенгауэр решает донести до читателя то «множество мыслей», что накопилось в его рукописных заметках, в виде отдельной книги. К Брокгаузу он уже не обращается, и издание нового сочинения берет на себя владелец книжной лавки во Франкфурте. Шопенгауэру приходится оплатить часть типографских расходов и, само собой, отказаться от гонорара. Книга под названием «О воле в природе» выходит в 1836 году тиражом в пятьсот экземпляров. Книга снабжена подзаголовком: «Обсуждение подтверждений, которые философия автора получила со времени ее появления благодаря эмпирическим наукам».

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:

«Ссылаться вместо физического объяснения на объективацию воли так же нельзя, как и сослаться на творческую мощь Бога. Ибо физика требует причин, а воля никогда не может быть причиной»². В воле нам явлено то, как все каузальные процессы выглядят изнутри; воля — интерпретация данных, связанных между собой посредством объяснений. «Этиология (объяснение причин — прим. Р. С.) природы и философия природы никогда не мешают друг другу, а идут рука об руку, рассматривая один и тот же предмет с различных точек зрения»³.

Шопенгауэр внимательно следил за новейшими исследованиями в области естественных наук и в первую очередь физиологии и сравнительной анатомии и пришел к выводу, что наблюдения за инстинктивным поведением животных и анализ функциональных связей между организмами подтверждают его гипотезы.

Шопенгауэр с удовлетворением отмечает, что некоторые исследователи, говоря, например, о витальных вегетативных процессах, используют понятие «бессознательной воли». Впоследствии он обнаруживает, что физиолог Брандис напрямую позаимствовал у него некоторые идеи, не сообщив об этом своим читателям. Шопенгауэр раздосадован — не только потому, что чувствует себя обманутым, но в первую очередь потому, что эмпирические исследования, идя своим путем, вплотную подошли к той границе, где метафизика воли соприкасается с естественными науками. «В силу этого моя метафизика, — пишет Шопенгауэр во введении к «Воле в природе», — оказывается единственной действительно имеющей точку соприкосновения с физическими науками, — точку, в которой последние сами собою встречаются с нею и, таким образом, действительно к ней примыкают и с нею совпадают»⁴.

Пока у Шопенгауэра нет необходимости противопоставлять свое учение так называемому вульгарному материализму: эпоха его триумфа начнется лишь в 1850-х, когда бурные годы философии уже подойдут к концу. Тогда громогласно зазвучат его пресловутые объяснения всего происходящего в мире «давлением» и «ударом» и мудрости вроде той, что «человек есть то, что он ест». Ко второму изданию «Воли в природе» (1854) Шопенгауэр уже напишет предисловие, где назовет модный в то время материализм «философией парикмахерских подмастерьев и аптекарских учеников».

В 1836 году гегелевская сова Минервы еще в пути, хотя занимается уже новый день — Шопенгауэр ломает голову над философией духа. При этом в поисках аргументов он не только обращается за помощью к эмпирическим наукам, но и еще раз, «после семнадцатилетнего молчания», в общих чертах излагает свое собственное философское учение. Предельной ясности изложения он достигает в главе «Физическая астрономия», о которой он сам впоследствии скажет, что в этом отношении она навсегда останется непревзойденной. Речь в ней идет о двух перспективах познания мира: о предметном познании, занятом поиском причинно-следственных связей, и о внутреннем переживании, осознающем собственное бытие в значении воли и этим «самосознанием» проникающим во внутреннюю сущность внешнего мира. Согласно Шопенгауэру, причинное объяснение вполне допустимо, если речь идет о неорганической и растительной жизни. Наш рассудок (априори) предполагает наличие причинности и в других, «высших» проявлениях жизни, но обнаружить ее в жизни животных, не говоря уже о человеке, становится все сложнее. «...Когда свет рассудка, обращенного со своей формой причинности на внешний мир, все более и более побеждаемый тьмою, дает уже под конец одно слабое и неверное мерцание, тогда навстречу ему идет озарение совершенно иного рода, совсем с другой стороны, а именно — из нашего собственного внутреннего мира, в силу того случайного обстоятельства, что мы, рассуждающие, в данном случае как раз сами являемся и объектом своего рассуждения... из собственного “я” наблюдателя, является непосредственное понимание того, что в действиях животного характера действующим началом служит воля, та самая воля, которая для наблюдателя известнее и ближе всего того, что может доставить ему какое бы то ни было внешнее созерцание. Это сознание одно должно сделаться для философа ключом к проникновению во внутреннюю сущность всех тех процессов бессознательной природы, по отношению к которым причинное объяснение хотя и оказалось удовлетворительнее, чем по отношению к процессам, рассмотренным нами под конец (причем, было оно тем понятнее, чем далее эти бессознательные процессы отстояли от последних), но все-таки оставляло после себя еще и там некоторое неизвестное χ и никогда не могло вполне осветить внутреннюю суть процесса, даже и в телах, приведенных в движение

толчком или притянутых книзу тяготением... И вот, признать этот χ тождественным себе повсюду: даже и на низших ступенях, где он проступал еще слабо, на более высоких, где он все более и более распространял свою темноту, на высших, где он все покрывал своей тенью, и, наконец, в том пункте, где, как в нашем собственном явлении, он открывается самосознанию в качестве воли, — признать эту тождественность оказывается в результате предложенных соображений необходимым. Два изначально различных источника нашего познания, внешний и внутренний, в этом пункте должны быть рефлексией слиты в одно. Исключительно из этого слияния возникает понимание природы и собственного “я”: но зато пред нашим интеллектом, который сам по себе никогда не может пойти дальше внешнего мира, раскрывается тогда внутренняя сущность природы, и тайна, к разоблачению которой так долго стремилась философия, становится явной... Вот отчего мы и говорим тогда: даже и там, где действие обуславливается осязательнейшей причиной, то загадочное, что все-таки остается при этом, упомянутый выше χ , или подлинная внутренняя сущность данного процесса, истинный двигатель, “в себе” этого явления... в сущности, не что иное, как то начало, которое при движениях нашего, тоже как созерцание и представление данного нам тела, интимно и непосредственно известно нам как воля... Уразумению того, что это действительно так, мешает то обстоятельство, что причинность и воля познаются двумя совершенно различными способами: причинность — всецело извне, всецело косвенно, всецело рассудком; воля же — всецело изнутри, всецело непосредственно, поэтому в каждом отдельном случае познание одного начала тем яснее, чем более смутно познание другого. Вследствие этого там, где всего более понятна причинность, мы меньше всего познаем сущность воли; а где неоспоримо дает знать о себе воля, там причинность до того тускнеет, что грубый рассудок решается даже ее отрицать... чем более какая-нибудь вещь дается нам в виде чистого явления, т. е. в виде представления, тем явственнее сказывается априорная форма представления, т. е. причинность; так обстоит дело в неодушевленной природе. Наоборот, чем непосредственнее сознаем мы волю, тем более отодвигается на задний план форма представления, причинность; так обстоит дело в нас самих. Следовательно, чем ближе подступает к нам одна сторона мира, тем более теряем мы из виду другую»⁵.

То, что Шопенгауэр называет « χ , или подлинной внутренней сущностью», что остается в виде нерастворимого остатка при любом предметно-объясняющем познании и что мы наиболее отчетливо ощущаем в непосредственном самосознании проникнутой волей витальности, — это и есть та самая архимедова точка уверенности в бытии (*Seinsvergewisserung*), которую под разными именами искала вся западная философия. Религиозная вера давала эту уверенность в бытии, и поэтому «познание» было вынуждено мириться с ролью «прислужницы». Вера была больше познания, она была участием в бытии. В подобном участии бытие познается как сила принять все, как есть, и быть самому. *Бытие* противостоит *деланию*, это то, что человек принимает в себя. Это милость, дарующая нам свободу.

В Новое время это переживание бытия дает трещину. Человеческая мысль оказывается перед непростой задачей — создать уверенность в бытии, исходя из самой себя. Начиная с Канта, в философии нет онтологии, которая бы в качестве отправной точки не рассматривала субъекта, «мыслящего» эту онтологию. «Быть познанным» становится ключевой категорией бытия. То, что является частью нашей жизни, но остается во тьме, действуя бессознательно, с этой точки зрения видится как бытие низшего уровня, а вовсе не как глубинная первооснова. Поскольку человек теперь все хочет сделать, исходя из самого себя, он начинает бояться того, что заставляет его быть. Онтология превращается в зеркальную комнату: тот, кто задает вопрос о бытии, повсюду сталкивается с себе подобными, или, другими словами, спрашивающий замечает, что то, что внутри него задает вопрос, само же на этот вопрос и отвечает. Разумеется, подобные ответы лишены тайны и не выходят за рамки того, что Шопенгауэр называет «представлением».

Однако для Шопенгауэра еще живо воспоминание о том, что на самом деле означает уверенность в бытии: речь здесь идет не о том бытии, которое позволяет себя познать и лишь за счет этого является бытием, а о бытии, которое *есть* еще до всякого познания — это как бы обратная сторона зеркала внутри нас самих. И это типичный Шопенгауэровский ход, при помощи которого он хочет зайти в тыл познающему и познанному бытию: мы познаем, но, помимо этого и прежде всего, мы *есть*. Мир вокруг нас, природа и люди воздействуют на нас; вне всякого сомнения, они действительны. Но как бы мы ни поворачивались, они

всегда суть действительность для нас, действительность, воздействующая на нас. Это, как говорит Кант, «явления», или, как говорит Шопенгауэр, «представления». Понимание этого никак не влияет на то, что мы естественным образом считаем их не зависящей от нас действительностью. Мы исходим из того, что они так же действительны, как мы сами, но это лишь наше допущение. Переживаемое в нас самих бытие — Шопенгауэр называет его «*realissimum*» — мы переносим на все то, чем мы сами не является. Когда Шопенгауэр спрашивает, что есть мир помимо того, что он есть наше представление, и отвечает, что он, как и мы сами, есть *воля*, то он имеет в виду не еще одно измерение познания (познание — это в любом случае представление), но нечто отличное от познания, а именно достижение *уверенности в реальности*. Шопенгауэр разрывает границы трансцендентальной философии, поскольку они очерчивают лишь познавательную деятельность. Он вынужден разорвать эти границы, поскольку ему важно показать, в каком виде мы изначально имеем опыт переживания бытия и как мы можем на основании предметного познания (т. е. представления) мира понять его бытие, каковым являемся и мы сами.

Когда-то человек удивился тому, что вообще есть что-то, а не ничто. В этом удивлении сокрыт вопрос о бытии. Что означает — бытие? Что означает, что я есть? Пока человек осмеливался задавать такие вопросы, существовала мистика и головокружительная архитектура метафизики.

Благодаря стремительному развитию предметного познания в последние десятилетия была достигнута такая степень разрешения, что неизвестного в познании не осталось: сущее теперь может быть разложено на множество мельчайших частей, из которых строится все живое. Возникает такое впечатление, то «неизвестное χ », о котором говорит Шопенгауэр, исчезло с развитием нашей познавательной способности, а наша собственная витальность, которую Шопенгауэр называет «волей», была опредмечена без остатка. Так, язык психоанализа, построенный на заимствованиях из гидравлики, с некоторых пор стал языком для описания интимной сферы жизни.

Опредмечивающее познание снова поворачивается к субъекту познания и делает его «вещью среди вещей» (по выражению Фуко). Одновременно с этим усиливается власть делания. Старый вопрос о бы-

тии становится вопросом об осуществимости. Почему есть нечто, а нет ничего — в последнее время в этом вопросе сложно услышать трогательное удивление, ибо в цивилизации, обладающей гигантским разрушительным потенциалом, он приобрел более прагматичный смысл.

В этой связи неудивительно, что понятие бытия уже мало кому понятно: о чем идет речь в вопросе о бытии, и чем бытие так поражает? Неудивительно также, что спустя много лет возникла очень запутанная, тугая философия — философия Хайдеггера, которая строилась вокруг одной-единственной проблемы — проблемы «забвения бытия» и ставила перед собой одну-единственную задачу — заново объяснить смысл вопроса о бытии.

«Неизвестное χ », что скрывается «за» всем сущим и чем являемся мы сами, Шопенгауэр называет волей.

После Шопенгауэра философы научатся обходиться без этого « χ ». Во времена Шопенгауэра вопрос о бытии все еще сохраняет свою актуальность, но уже сам начинает лишать себя жизненной силы. Дело в том, что послекантовская философия отождествляет этот « χ » с духом. Теперь уже не мышление становится атрибутом бытия, а наоборот, бытие трактуется как атрибут мышления. Мы можем охватить бытие в мышлении, так как само бытие подобно мышлению. Мышление, направленное на бытие, оказывается в своих же владениях. Из этого представления еще могли родиться великие неометафизические системы, такие как философия Фихте или Гегеля. Однако поскольку точка тождества уже была перенесена с бытия на мышление, эти системы знаменовали собой первый акт драмы исчезновения бытия в сделанном. Эта метафизика следует за деятельным духом, наблюдая, как он создает природу и культуру. В философии Гегеля вопрос о бытии, по сути, уже задается с точки зрения техники производства: как дух (каковым являемся мы сами) сумел это сделать? И вопрос о духе снова отсылает нас к производящему человеку. Но ни одна метафизика не может просуществовать долго, если ее уже разоблачили как «произведенную» метафизику. Поэтому и случилось то, что должно было случиться.

В октябре 1829 года Гегель был избран ректором Берлинского университета. Доверие правительства к нему так велико, что он одновременно становится государственным уполномоченным по контролю за университетами (эта должность была учреждена после принятия

Карлсбадских постановлений* для подавления так называемого демagogического движения). Объединяя в одном лице эти две должности, Гегель поистине воплощал характерный для эпохи синтез: он представлял, с одной стороны, автономию университетского духа, а с другой стороны — силу, которая эту автономию разрушала.

В годы ректорства Гегеля во Франции происходит Июльская революция 1830 года, ставшая важной вехой для духовной и политической культуры, в том числе и немецкой. Впрочем, поначалу в германских княжествах все спокойно. 3-го августа 1830 года Пруссия празднует день рождения короля. По этому случаю Гегель произносит речь. События во Франции вызывают в Германии живой интерес, но пока еще нигде не наблюдаются антиправительственные настроения. Рахель Фарнхаген пишет: «3-го августа... повсеместное веселое празднество продолжалось до глубокой ночи, и наша публика, независимо от классовой принадлежности воодушевленная живейшим интересом к делу французского народа, казалось, именно поэтому стремилась тем яснее показать свою любовь к прусскому королю»⁶.

За время ректорства Гегеля (а оно продолжалось до конца 1830 года) только один студент был задержан полицией и посажен в тюрьму за то, что носил французскую кокарду. Остальные нарушения дисциплины не давали повода для серьезных опасений: двенадцать студентов курили в непопозволенном месте, трое устроили дуэль, пятнадцать человек пытались затеять драку, тридцать студентов неподобающе вели себя во время студенческих попойек. Все эти правонарушения не имели под собой политических мотивов. По крайней мере, на поверхности все поначалу выглядело спокойно, однако события 1830-го года — вторая крупная революция по ту сторону Рейна — имели глубинное воздействие. Среди прочего они привели к многочисленным и уже не прекращавшимся попыткам перевернуть Гегеля с головы на ноги: новое поколение с характерным для него энтузиазмом захотело инвестировать наследие последней метафизики в постороннюю, земную жизнь, за которой будущее.

Это проявилось в первую очередь в усилении политических дебатов, на что Гегель жаловался в одном из своих последних писем. «Од-

*Приняты германскими министрами летом 1819 г. в Карлсбаде.

нако в настоящее время, — пишет он 13-го декабря 1830 года своему ученику Гёшелю, — невероятный интерес к политике поглотил все другие интересы — это кризис, в ходе которого все, что прежде имело силу, кажется, становится проблематичным»⁷. Так оно и было, только методы проблематизации того, что еще недавно имело силу, новое поколение заимствовало у самого Гегеля, умершего осенью 1831 года от холеры.

Летом 1830 года Гейне, который в это время находится на острове Гельголанд, приветствует революцию во Франции следующими словами: «Я теперь не могу уснуть, и сквозь растревоженный разум проносятся самые невероятные ночные лики. Оживающие сны... могут свести с ума... Прошлой ночью я подобным образом пронесся по всем немецким землям и деревням, стучался в двери своих друзей, будил людей ото сна... Некоторых толстых обывателей, что храпели слишком уж отвратительно, я со всей силы пихал в бок, и, зевая, они спрашивали: “А который сейчас час?”. В Париже, дорогие друзья, прокричал петух; это все, что я знаю»⁸. На протяжении последующих пятнадцати лет этот петух кричал, не умолкая — в том числе и в философии. В 1844 году Карл Маркс закончил введение к своему труду «К критике гегелевской философии права» следующими словами: «Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность. Когда созреют все внутренние условия, день немецкого воскресения из мертвых будет возведен криком галльского петуха»⁹.

Карл Маркс, как и все деятели немецкой культуры после 1830 года, говорил о «воплощении в действительность». Новое поколение писателей — Гутцков, Винбарг, Гейне, Бёрне, Мундт — вырывается из «воздушного царства грез». Романтизм поэтизировал действительность, теперь же настало время воплотить в действительность поэзию. Философы прежде лишь интерпретировали мир, теперь настало время его изменить. Карл Гутцков — рупор этого движения, называвшего себя «Молодой Германией», — обращается в своей пьесе «Нерон» с призывом: «Пусть вместо грез пустых, / Из ложного сияния лучей / Эпоха, заплутавшая в мечтах, / Построит истинную, чистую / И лучшую реальность»¹⁰.

Критика такого рода строится по следующей схеме: в философии и поэзии у нас уже есть мечта о реальности, которую теперь нужно лишь спустить с небес на землю. То, о чем мы мечтали, теперь предстоит сделать. Мы должны вернуть себе легкомысленно отданные небу сокровища. Но это, по мнению лидеров движения, возможно только в том случае, если мы поймем три вещи. Первое, что мы должны понять, это то, что мы сами себя подавляем. Против этого подавления выдвигается лозунг об освобождении плоти. «Я с благоговением отношусь к человеческому телу, ибо в нем живет душа»¹¹, — пишет Теодор Мундт в «Голой Венере». Во-вторых, мы должны понять, что построение правильной жизни — это такое дело, за которое не нужно отчитываться перед традицией, но в отношении которого нельзя также искать утешения в будущем. Все должно решаться здесь и сейчас. На знаменах движения начертано слово «современность». «Старое умерло, а то, что истинно, современно», — пишет Гласбреннер. «Современная ситуация воодушевляет нас», «Настоящее вступает в свои права», — пишут другие. Гёте, умерший в 1832 году, в этих кругах не пользуется авторитетом. Люди устали от призывов «соблюдать меру», звучавших из уст «безмозглых сторонников стабильности» и «княжеских прихвостней». С другой стороны, гуманистических требований к человеку стать «личностью» путем самообразования явно недостаточно, ибо третье, что мы должны понять, это то, что освобождение недостижимо в одиночку. Это общее дело. И поэтому то и дело слышны разговоры о «литературе движения». «Мы, люди движения», — с легкой иронией пишет Гейне в своей статье «Романтическая школа». В 1840-е годы чувство принадлежности к движению переросло в партийное сознание. Обычным стал вопрос о «позиции». Каждый должен принять ту или иную сторону, а голова движения должна искать соединения с сердцем — сначала речь идет просто о «народе», а затем, начиная с Маркса, о «пролетариате». Между тем время от времени в Германии появляются социальные движения в подлинном смысле слова — Гамбахский праздник в 1832 году*, восстание ткачей в 1844. Но при этом прокламацию

* Крупная демократическая демонстрация, устроенная 27 мая 1832 г., в день годовщины баварской конституции вождями радикальной партии в Баварии Зибенпфайфером и Виртом в виде протеста против репрессивных мер германского союзного сейма.

Бюхнера «Гессенский сельский вестник» с открытым призывом к борьбе крестьяне несут в ближайший полицейский участок...

Активисты 1840-х с презрением смотрят на фельетонистов 1830-х — высокомерных бахвалов, переоценивших свои возможности, а на деле способных лишь на «бурю в стакане воды». Поэт, фельетонист Фердинанд Фрейлиграт заявлял: «Со своей башни поэт видит больше, / Чем видит он из партийных бойниц». В ответ один из лидеров движения Гервег пишет стихотворение «Партия»: «О партия моя, ты гордая основа / И мать бесчисленных сверкающих побед! / Как может не понять священнейшее слово, / Как может не постичь великое поэт? / ... / С Олимпа снизойдя, под Илионом боги / За партии свои, как смертные, дрались!»*

«Личного звучания» в поэзии теперь избегают — именно его ставят в укор Гейне, которого подозревают в стремлении к ярким эффектам и личной славе. В эпоху несмолкающей полемики Гейне не мог оставить этот упрек без ответа: «Из-за того, что я владею / Искусством петь, светить, блистать, / Вы думали, я не умею / Грозющим громом грохотать?»**

1840-е — эпоха, когда граждане соревнуются друг с другом в радикализме. Именно тогда появляются знаменитые удвоения: критическая критика и — еще одно удвоение у Маркса — критика критической критики. Реальная реальность. Истинный социализм. Соперничество это перерастает в ожесточенную борьбу: «партии» нападают друг на друга. Гервег осуждает Фрейлиграта. Энгельс ополчается на Гейне. Гейне объявляет войну Бёрне и наоборот. Фейербах критикует Штрауса, Бауэр критикует Фейербаха. Штирнер хочет превзойти их всех, но тут появляется Маркс и всех затыкает за пояс своей «Немецкой идеологией». В 1835 году — Шопенгауэр завершает работу над книгой «О воле в природе» — завершается строительство первой в Германии железной дороги, соединяющей Фюрт и Нюрнберг. В мире духа тоже происходят события, знаменующие собой начало новой, современной эпохи. Не приходится удивляться, что главные события в мире духа — это разоблачения: покровы сорваны, и публике открылась реальная реальность.

* Перевод М. Е. Елизаровой.

** Перевод С. Я. Маршак.

Первое разоблачение произошло в романе Гутцкова «Валли, сомневающаяся». Речь в нем идет об «освобождении плоти». Любownik Валли говорит своей возлюбленной: «Покажи мне, что у тебя нет от меня тайн, ни одной тайны, и мы были одним целым, и это стало моим посвящением на всю жизнь»¹². Валли и автор противятся этой просьбе, но потом уступают: по воле автора героиня «разоблачается» и на протяжении нескольких строчек стоит обнаженная у окна. Германский союз не простил автору подобного оскорбления приличий. Роман был запрещен, а заодно в список запрещенных изданий была внесена вся прочая литература так называемой «Молодой Германии».

Официальной причиной для запрета послужили не только непристойные разоблачения — предосудительными показались также сомнения Валли в традиционных устоях. Сторонницей естественности Валли проявила себя не только в сцене у окна, но и в вопросах религии. Она выступает за религию сердца и против устаревших догм церковной веры. «У нас не будет ни нового неба, ни новой земли; но, по-видимому, нам придется строить новый мост между ними»¹³, — пишет Валли в своем дневнике.

Второе великое разоблачение связано исключительно с религиозной темой: в 1835 году выходит в свет «Жизнь Иисуса» Давида Фридриха Штрауса. Пожалуй, ни одна другая книга, изданная в XIX веке, не оказала столь сильного влияния на общественность, как эта.

Штраус, будучи учеником Гегеля (он посетил учителя незадолго до его смерти), сделал из его философии религии радикальные выводы. Гегель учил, что философия «ставит себя только выше формы веры, содержание их одинаково». Таким образом, философия видит в религии определенную форму самораскрытия духа в истории. Однако только в самой философии этот дух, лишенный религиозной формы, обретает себя «в чистом виде». Штраус, со своей стороны, очень серьезно воспринимает этот тезис об *историчности* религии и приходит к таким выводам, к каким Гегель никогда бы не мог прийти уже в силу своего стремления к гармоничным отношениям с силами существующего. Используя разработанные романтиками изощренные методы литературной критики, Штраус постепенно вычленил из библейского предания образ «реального» Иисуса и проводит четкую границу между

этой конкретной исторической личностью и Христом библейского предания. «Христос» для него — миф, но в этом мифе есть доля истины. «Истину» Штраус трактует в гегелевском смысле: миф повествует об идее истинного человечества, об идее, сформировавшейся на протяжении многих веков вокруг одного реального человека. Согласно Штраусу, в мифе Христа выражена идея человеческого рода. Это «Бог, ставший человеком, отчужденный божеству бесконечный... дух»¹⁴. Этот богочеловек, рожденный реальной женщиной от невидимого отца, есть синтез духа и природы. Чудеса, совершаемые Христом, служат мифическим выражением того, что «дух все больше подчиняет себе природу, которая в конце концов низводится к бессильному материалу его деятельности». Безгрешность Христа означает, что «ход его (человечества — *P. C.*) развития совершенен, всякое осквернение клеймит лишь индивида, а в роде человеческом и в его истории снимается». Соответственно, вознесение Христа есть не что иное, как мифическое обещание великого будущего человечества.

«Жизнь Иисуса» сразу же стала настольной книгой у представителей образованной буржуазии. Их вера в блестящее, но очень земное будущее еще больше окрепла. Огромная популярность этой книги (в течение нескольких лет было продано более ста тысяч экземпляров) основывалась на типичном для той эпохи соединении двух компонентов. Это, во-первых, ее явно разоблачающее послание: сквозь покровы мистификации автор проник к ядру истины. Во-вторых, обнаруженная в книге «реальность», как оказалось, давала повод для оптимизма и веры в будущее: речь шла о прогрессирующем человечестве. Именно от Штрауса исходит тот посыл ободрения, который позже облек в слова Фейербах: «Кандидаты потустороннего мира» должны, наконец, стать «исследователями этого мира».

Сам Штраус в последующие годы со все большим удовольствием отмечал проявления «религии» посястороннего прогресса, которая легла в основу его критики традиционной религии. Всего одно поколение спустя для Ницше это станет поводом для сокрушительной критики: он увидит в этом «систематическое, доведенное до господства филистерство»¹⁵. Секуляризация позволит Ницше в полной мере испытать чувство трагичности жизни. Штраусу же несвойственен подобный пафос. Со своим «невежественным воодушевлением»¹⁶ он

уютно устроился в мире, который, по его глубокому убеждению, существует ради него. Ницше осыпает насмешками старого Штрауса за изречение, которое вполне может быть отнесено и к временам его молодости: «Мы требуем для нашей вселенной того же благочестия, каково требует верующий старого стиля для своего Бога»¹⁷.

Под влиянием штраусовской критики религии происходит раскол и внутри гегельянства: консервативному крылу (старогегельянцам) теперь противостоит левое крыло (младогегельянцы). Последние безоговорочно принимают современность: их критика религии становится еще более радикальной, а затем, от критики неба, они переходят к критике земли.

1840-й год приносит следующую сенсацию: выходит книга Фейербаха «Сущность христианства».

Фейербах идет еще дальше Штрауса: разоблаченный Штраусом процесс мифологизации в сфере религии он трактует как отчуждение человека от самого себя. Все лучшее, что есть в человеке, свои желания, познание собственных возможностей, потенциальное богатство своих сущностных сил человек «проецирует» на небо. Из того, чем оно могло бы быть, человечество создало себе богов, которым само же теперь подчиняется. В результате этой извращенной проекции «мочь» превратилось в «быть должным». Боги суть продукты человечества, и эти продукты захватили власть над своими создателями. Задача критики религии — вскрыть ее проективный характер. Вернуть человеку его самосознание. Возвратить сокровища, легкомысленно отданные небу. Теологию необходимо снова свести к ее сути — к антропологии. На критике религии Фейербах испытывает свой метод обращения: человек становится творцом, а бог — творением. Впоследствии, вооружившись этим же методом, Фейербах примется за Гегеля. Он проделает то, что сегодня принято называть «деконструкцией». Он выберется из глубин гегелевской философии на поверхность — на ту поверхность, где уже побывал Руссо, когда декартовское «Я мыслю, следовательно, существую» он превратил в «Я существую, следовательно, мыслю». У Фейербаха же «я существую» приобретает значение «я есть мое тело».

Однако «тело» Фейербах понимает иначе, чем Шопенгауэр. У Шопенгауэра тело и воля — взаимозаменяемые понятия. Пережи-

ваемая изнутри телесность в значении самовосприятия воли — это «realissimum», который одновременно бросает нас в самую гущу хаотичного космоса воли, где нет ни счастья, ни удовлетворения, а есть лишь бесконечное и бесцельное влечение и желание. Из-за того, что мы суть наше тело, мы изначально находимся в самом центре трагедии бытия.

Когда Фейербах, следуя духу времени, переворачивает Гегеля с головы на ноги, а сам, высвобождаясь из спирали мышления, приходит к восприятию телесного бытия, это усилие — тоже в соответствии с тенденциями эпохи — преподносится как освобождение для этого мира. В понимании Фейербаха, в теле заложена надежда на спасение. Он считает конфликт духа и плоти «главным метафизическим принципом», «тайной творения, основой мира»¹⁸. Как и Шопенгауэр, Фейербах критикует абсолютизацию «мыслящего Я», противопоставляя ему «Я» телесное как основу всякого познания. Через мышление мы постигаем то, что, возможно, существует. Мышление имеет дело с возможным бытием. Но то, что есть, мы воспринимаем исключительно при помощи наших органов чувств. Только наши чувства в союзе с настоящим противостоят бегству в воображаемое. Чувственное восприятие дарит нам реальное, с его помощью мы воспринимаем реальное и с его же помощью мы реальное производим: «...в ощущениях, даже повседневных, скрыты глубочайшие и величайшие истины. Таким образом, любовь есть подлинное онтологическое доказательство наличности предмета вне нашей головы; и нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще. Существует только то, наличие чего доставляет тебе радость, отсутствие чего доставляет тебе скорбь»¹⁹.

Переживаемая всем телом любовь служит нам доказательством существования реальности за пределами нашего тела. Фейербах критикует Гегеля за то, что его духовная реальность — это, по сути, лишь нескончаемый монолог одиноко мыслящего «Я». Определенная, повседневная экзистенциальная провокация так и не нашла места в философской системе Гегеля: «Я» существует там, где оно общается с себе подобными, с другими «Я», и в то же время сталкивается с чем-то совершенно Другим, а именно с «Ты». «Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе ни

как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общности, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между «Я» и «Ты»²⁰.

Критика Фейербаха направлена на одну очень живучую мистификацию: понятие «субъект» уже само по себе предполагает тождественность всего, чем «субъект» является. Фейербах, выступая против понятия субъекта, развивает очень простую, но фундаментальную мысль: совершенно Другое, относящееся к «Я», принадлежит к миру многих «Я», и это Другое есть «великое различие» между «Я» и «Ты».

Это каждодневно ощущаемое различие, как и ощущение собственного тела, по своей сути предшествует всякому мышлению.

Как и философия тела, философия «Ты» у Фейербаха разрешается в пафосе освобождения: ее цель — обнаружить «реальное» за всеми мистификациями, «проекциями», «отчуждениями». Обнаружение реального должно способствовать его развитию вопреки барьерам, которые ставит перед человеком самообман. В своей философской антропологии Фейербах стремится не к выдвижению новых постулатов, а к опровержению тех существующих положений и догм, которые мешают антропологически реальному достичь своего подлинного самовыражения.

О себе Фейербах говорит: «Бог был моей первой мыслью, разум — второй, а человек — третьей и последней». Для Фейербаха эта последовательность не отражает этапов избавления от иллюзий. Мы сами пока еще скрыты от себя самих, поэтому мы придумали себе бога, абсолютный разум и тому подобное и подчинили себя им. Нам еще предстоит открыть самих себя, и это станет нашим освобождением. Мы боимся своего собственного тела, так как сами сделали его чужим. Так вернем же себе наши тела! Мы боимся Другого, так как других мы воспринимаем не как «Ты», а как отклонение от нашего «Я». Так пойдем же, наконец, что «Ты» дарит нам возможность приключений, открывает нам тайну любви, тайну общности.

Для Фейербаха путь от бога через разум к человеку — это путь к свету. Почти со священным трепетом он говорит о самом для себя святом: о теле, о «Ты», об общности, тем самым показывая, что в определенном смысле он прошел в обратном направлении путь от

бога к человеку. Он вернулся от человеческого к божественному или, точнее, к обожествленному человеку. Так, например, телесные ощущения он называет «органом Абсолютного», а о Ты и общности он пишет: «Уединенность есть конечность и ограниченность, общественность есть свобода и бесконечность. Человек для себя является человеком (в обычном смысле); человек в общении с человеком, единство «Я» и «Ты» есть Бог»²¹.

А затем на философской сцене появляется Карл Маркс. Он тоже часть истории движения «домартовского периода», движения, перевернувшего в поисках реальности гегелевскую метафизику и утверждавшего, что тем самым ему удалось пробиться к «реальной реальности».

Подобно тому, как Фейербах «обнаруживает» тело, «Ты» и общность, Маркс «обнаруживает» тело общества и его сердцевину — пролетариат. В политически беспокойную эпоху к подобному шагу подталкивает политическая ситуация: в Германии у населения по-прежнему нет прав и свобод, завоеванных французской революцией. К этому добавляется социальный опыт, а именно столкновение с характерным для раннего капитализма обнищанием городского населения. Этот процесс наблюдает и студент факультета юриспруденции и философии Берлинского университета: правительству сложно скрыть голодные бунты и мятежи рабочих, ломающих станки на заводах. Тем не менее Маркс не приходит в философию от реальной нищеты, скорее, наоборот: от критики философской нищеты он приходит к нищете реальной. Как ни странно, именно увлечение философией обращает его взор на социальные страдания. Мысль заставляет его погрузиться в реальность. А пролетариат притягивает этого отпрыска буржуазной семьи постольку, поскольку ему он отводит философскую роль. И точно так же, как при прочтении Фейербаха не покидает чувство, что он говорит не о реальном теле, а скорее, о его философской роли, так же и у Маркса речь идет не о реальном пролетариате, а о некоей категории с тысячью пар ног. Направленное против Фейербаха и всей философской традиции изречение Маркса «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»²² по сути означает: изменение есть продолжение философии другими средствами. Изменение — это

своего рода опережающее объяснение. «Практика» — это философия в действии, но при этом она всегда остается философией. Если бы Маркса назвали социальным политиком, он воспринял бы это как оскорбление.

В 1840-е годы все мысли Маркса заняты тем, чтобы освободиться от Гегеля. В своей диссертации о философии Эпикура и Демокрита он в общих чертах описывает некий философский сценарий и дает понять, что этот же сценарий разыгрывается в настоящее время и ему, Марксу, отведена в нем определенная роль. В античные времена «после платоновской и аристотелевской философских систем, приближающихся к завершенности по широте своего охвата»²³, появляются новые системы, в частности, учения Демокрита и Эпикура, которые обступили духовный космос со своими очень простыми, элементарными вопросами и в итоге подорвали его основы. В отношении гегелевского космоса эту задачу, как дает понять молодой честолюбивый философ, предстоит выполнить именно ему, Марксу: нужно вернуться к простому, что, однако, чрезвычайно сложно. Нужно понять, что бытие определяет сознание.

Но что есть бытие? Для Маркса это человек во взаимодействии с природой, т. е. человек трудящийся и в труде обобществленный. В труде человек выражает свои сущностные силы, посредством труда он производит себя самого и общество, но труд осуществляется в «отчужденной» форме, «самобытно». Человек все еще в плену у необходимости, он пока не сумел трудом добыть себе свободу. Продукты, которые производит человек, и общественные отношения, в которых он участвует, имеют власть над ним. Фейербаховская критика религии здесь снова становится актуальной, но, как полагает Маркс, она должна пройти путь от критики священного отчуждения к критике отчуждения мирского: «*Задача истории, следовательно, — с тех пор как исчезла правда потустороннего мира, — утвердить правду потустороннего мира. Ближайшая задача философии, находящейся на службе истории, состоит — после того как разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его несвященных образах. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики*»²⁴.

В этой критике слышится философская ярость. В последний раз в ней звучит страсть бурных лет философии, и сама критика тоже считает себе последней, окончательной. Это прощальный выход философии — после она может исчезнуть, уступив место воплощенному в реальность счастью. У Гегеля сова Минервы вылетала после того, как устанавливалась реальность; Маркс посылает сову Минервы навстречу утренней заре. «Критика, — пишет Маркс, — сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком»²⁵.

Новалис искал «живой цветок» в мечте. Маркс в своих мечтах идет дальше романтизма и провозглашает: «Реформа сознания состоит *только* в том, чтобы... разбудить мир от грез о самом себе, чтобы *разъяснить ему смысл его собственных действий*... При этом окажется, что мир уже давно грезит о предмете, которым можно овладеть, только осознав его»²⁶.

Более того, как обещает нам марксистская философия, реальные владения превзойдут все наши мечты. Это апофеоз великого будущего человеческой свободы. Трубный глас, возвещающий его скорейшее наступление, достигает и ушей Шопенгауэра, однако для него подобный оптимизм есть признак «гносного» мышления. В беседе с французским философом Мореном в 1858 году Шопенгауэр говорит: «Если в философии между строк не слышно слез, рыданий, зубовного скрежета и ужасного шума всеобщего взаимного убийства, то это не философия»²⁷.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ

Шестой философский сценарий: Таинство свободы и его история. — Две основные проблемы этики: о боли и о вине индивидуации. — Шопенгауэр в дни революции 1848-го года: судьба одного рантье

Гегель утверждал, что философия — это время, схваченное мыслью. Тем самым он не только возвысил историю до уровня философии, но и придал философское достоинство актуальным диагнозам современности. Отныне считалось неззорным философствовать ради победы в политической борьбе. Знаменитое изречение Гегеля — «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» — тоже имело политическое воздействие, причем в противоположных направлениях. Одни восприняли его как оправдание существующего, для других — в частности, для Руге, Бауэра, Энгельса и Маркса — оно стало призывом к тому, чтобы существующее сделать «реальностью», т. е. привести его в соответствие с «разумом». Одни увидели в этом предложении то, что есть, другие — то, что должно быть. Но и те, и другие были убеждены, что общество и история — это важнейшее измерение раскрытия истины. Таким образом, и преодоление философии Гегеля было в каком-то смысле предопределено им самим.

Гегель положил начало новому типу философии. До Гегеля в философии доминировало прямое противопоставление целого и единичного — бога и человека, человека и природы, человека и бытия.

Люди до сих пор не были особой категорией, а были лишь суммой всех качеств, присутствовавших в каждом человеке в отдельности. Понятие «человечество» обозначало не множественного, исторически-динамического субъекта, а скорее использовалось в значении качества — «человеческое». Поэтому еще в XVIII веке можно было сказать, что каждый индивид обязан уважать «человечество» в себе.

Начиная с Гегеля, а возможно, даже раньше, в этой паре «единичное и целое» возникает зазор, где появляется новый, промежу-

точный мир: *общество и общество в действии*, т. е. история. Этот промежуточный мир живет за счет субстанции бывших антиподов, постепенно истощая ее: старая метафизика целого, метафизика бытия исчезает в метафизике истории, а дискуссия о единичном становится бессмысленной и беспредметной, так как единичный изначально предстает в своей общественной и исторической обусловленности. Общественно-исторический промежуточный мир допускает только один-единственный выход за свои пределы — это выход к человеческой «природе», к антропологии. Но, будучи родовым, природным существом, человек, разумеется, еще в меньшей степени единичен (индивидуален). Кроме того, например, у Маркса, понятие общественного и исторического настолько доминируют, что включает в себя даже «природу».

Итак, из этого промежуточного мира, образованного общественно-исторической сферой, с одной стороны, и «природой», с другой, человеку уже не уйти. Он барахтается в помочах природной и общественно-исторической необходимости. Спор идет лишь о том, какая из необходимостей главнее. Гегель, а вслед за ним и Маркс верят в победу общественной необходимости над природной. Гегель говорит о «возвращении духа к самому себе», а Маркс — о «преодолении природности» («*Aufhebung der Naturwüchsigkeit*»). Оба видят в этом путь к свободе. Оба понимают свободу как общественный продукт истории.

Материалисты, напротив, верят в превосходство природной необходимости. Впрочем, и они, как правило, предлагают новый, мирской вариант старого, метафизического обещания спасения: историю эволюции они трактуют как развитие, переход на более высокий уровень.

Итак, на заре индустриальной эпохи оставшиеся философские измерения бытия — природа и общество — начинают тоже превращаться в «машины». Этим машинам можно доверить производство счастливой жизни, правда, при условии, что они будут использованы по назначению. У Гегеля эта идея выражена в формуле «Свобода есть осознанная необходимость», у Маркса в «Манифесте коммунистической партии» она звучит так: «Она (буржуазия. — Р. С.) производит прежде всего своих собственных могильщиков. Ее гибель и победа пролетариата одинаково неизбежны»¹. Эта победа будет неизбеж-

ной, если не мешать планомерной работе «машин» исторической закономерности. Нужно лишь устранить препятствия, и только по этой причине необходима «партия», которая будет нести подобные «манифесты» в народ.

В те времена политических репрессий и социального неблагополучия народу еще предстояло отвоевать множество «свобод»: свободу от феодальной повинности платить оброк для крестьян, свободу от цеховых порядков для подмастерьев и фабрикантов, свободу от душивших рынок таможенных границ внутри Германии, свободу слова, свободу от государственного произвола, свободу организации и реализации политической воли, свободу мнений для ученых, право самоопределения, в том числе в области морали, и так далее.

Для реализации всех этих требований нужно было время, а ввиду долгосрочной борьбы возникла необходимость в четких стратегиях. Противоборствующие стороны планируют ход действий, просчитывают выгоду от союзов, разрабатывают прогнозы развития. Все это впутывает людей в якобы объективные обстоятельства и вынуждает их сохранять лояльность по отношению к «великим» целям, которыми нельзя легкомысленно рисковать, позволяя себе какие-то спонтанные действия. Борцы за свободу, если они хотят заставить общественную «машину» работать на себя, должны сами наложить на себя определенные ограничения. Отсюда и недовольство такими «неблагонадежными» элементами, как, например, Генрих Гейне, осуждение рабочих, разрушавших станки, отсюда же и выпады Маркса и Энгельса против теоретиков «моментального достижения своды», таких как Макс Штирнер, а позднее — Михаил Бакунин. И все же тому, для кого свобода стала целью, откроется и путь.

Но как странно получается: сознание, стремящееся проложить дорогу свободе, исподволь всеми способами ее ограничивает. Сознание, желающее достичь свободы, знает наверняка, какие общественные или природные причины и обстоятельства обуславливают якобы свободное, спонтанное действие. Такова современная эпоха: жажда свободы соединяется со знанием о необходимом бытии, каким нам его представляют науки. Происходит своеобразное смешение наивной спонтанности и свободного от иллюзий цинизма. В клещах социологии и психоанализа уже нет места для свободы: в интерпрета-

ции собственной личности мы распадается на экономические характерные маски, социальные роли и инстинкты. По сути, это нескончаемый позор для свободного сознания. И тем не менее жажда свободы остается — причем даже у тех, кто способен поставить под сомнение свою собственную спонтанность с учетом социологических и психологических факторов. Возможно, это объясняется тем, что жажда свободы перевешивает смелость и способность взять на себя ответственность за свои поступки. Человек хочет быть свободным и делать все, что ему взбредет в голову, хочет, чтобы ничто не мешало ему удовлетворять свои потребности, но когда что-то не получается и приходится отвечать за содеянное, тогда наступает звездный час дискурсивного ограничения свободы: всегда можно сказать, что это было неизбежно, и тем самым снять с себя ответственность. Развитая культура объяснения действует в сомнительной, «серой зоне»: границы между объяснением и оправданием проницаемы. Объяснение, которое обычно дается постфактум, может даже предшествовать действию в значении превентивной абсолютизации плохого исхода — в том случае, если человек допускает его возможность и заранее готовится к тому, чтобы сказать «я не виноват».

Итак, с одной стороны, этот облеченный философским достоинством общественно-исторический «промежуточный мир» представляет собой место воплощения истины, где речь идет об увеличении свободы, с другой стороны, здесь присутствует аспект избавления от ответственности и снятия вины в случае краха свободы. Так, сегодня мы не можем остановиться в немом недоумении перед фактом существования радикального зла: даже феномен Гитлера нуждается в объяснении — несчастливое детство, некрофилия, страхи мелкого буржуа, интересы капитала, шок от модернизации и так далее. Однако, в конечном итоге, это, возможно, не более чем самоуспокоение перед лицом необъяснимого ужаса.

Между тем, культура оправдывающего объяснения не нова. Еще несколько столетий назад метафизическая потребность стремилась объединить сущее в необходимое бытие, в целостный космос. Задолго до того, как появилось понимание действительно существующего порядка, его законов и необходимостей, человек *предполагал* его наличие. Бытие и хаос не так просто объединить в одном фило-

софском учении. Ньютон полжизни посвятил доказательству тезиса о существовании бродячих планет (сегодня этот тезис обрел новую жизнь в работах И. Великовского). При этом, когда приходилось совсем уж туго, он предпочитал ссылаться не на открытые им самим законы гравитации, а на Бога. Самые яростные нападки современников на Дидро были вызваны тем, что он осмелился поместить в смысловой центр мира случай. Люди же были готовы терпеть там кого угодно, хоть дьявола, ибо тот по-своему предсказуем, обязателен, последователен (ярчайшим примером подобной «негативной» теологии стало учение маркиза де Сада).

Метафизическое понятие необходимого бытия и религиозное представление о боге — и то, и другое суть предвосхищение научного понятия необходимости. И тогда, и сейчас речь идет об упомянутом выше *предположении порядка*, причем даже и именно тогда, когда способ функционирования этого порядка еще до конца не ясен. Религиозная вера превратилась в мирскую гипотезу о возможности объяснения всех явлений.

В досовременную эпоху предположение об упорядоченности бытия привело к тому, что проблема свободы уже тогда стала одной из самых трудных философских проблем. С одной стороны, свободная воля сотворенного богом человека была необходима для того, чтобы существование зла в мире не пришлось объяснять ошибками доброго Творца. С другой стороны, тварное существо не могло противостоять Творцу, ибо тогда он уже не был бы всемогущим. Получалось, что свободы воли быть не могло, но при этом она была необходима и, видимо, запланирована богом, если уж люди так упорно не желали ему подчиняться. Начиная с блаженного Августина и заканчивая Лейбницем, споры по этому вопросу не утихали, а в качестве аргументов нередко использовались костры и пытки.

Апостол Павел учил: «Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти» (Рим 8:2). Эту идею мы находим и у Лютера: человек подчинен первородному греху, против своей воли он находится во власти зла, но с тех пор, как нам явлена милость Христа, мы можем выбирать. Мы вольны освободиться в вере и через нее. Человек поработен грехом плоти, но дух его свободен для освобождения. Нет свободы, которую можно взять самому, есть свобода,

которую можно принять от бога. Мы достигаем свободы не за счет того, что действуем, а за счет того, что не противимся. Но поскольку от этой милости — дара свободы — можно отказаться, человек сам несет ответственность за свою несвободу, тянущуюся еще от первоначального греха. Это смелое мысленное соединение несвободы и ответственности контрастирует с нашим сегодняшним восприятием: мы привыкли связывать свободу с безответственностью. От метафизики ответственности за свою судьбу к эмпирической констатации невменяемости ведет долгий путь.

Проблема свободы была вызовом не только для теологов, но, разумеется, и для философов. Именно потому, что проблема свободы ставила в трудную ситуацию самого бога, этой проблемой должны были заняться философы. Это давало им возможность изжить свою тайную обиду: теперь, когда Богу угрожала опасность, философия, низведенная до положения церковного служки, могла либо поспешить ему на помощь, либо, наоборот, загнать его в угол.

Спиноза считает свободное сознание иллюзией непосредственности: человек чувствует себя свободным в своих решениях и действиях только потому и только когда, когда пребывает в состоянии непосредственности. Свобода, таким образом, заключается в том, что «люди осознают свои желания, но не знают причин, которыми они определяются». Свобода — это самообман. Однако обнаружение причин — это тоже свобода, причем свобода подлинная, ибо это, согласно Спинозе, свобода от самообмана. Мы свободны тогда, когда освобождаемся от иллюзии свободы. И в этой свободе критиковать свободу мы приобщаемся к той высшей необходимости, которая составляет целое.

Декарт тоже выстраивает сложные логические ходы, размышляя о проблеме свободы. Он отличает свободное действие от действия произвольного. «Произвол» — это побуждение, которое не направлено разумом, побуждение, которому разум не дал разумных «причин». В этом смысле «произвол» — это то безусловное, что существует внутри нас. Небезусловное значит не «необходимое». Однако именно в сфере «необходимого» наш рассудок чувствует себя как дома, а «произвол», будучи чуждым рассудку, совершает над ним насилие. А поскольку рассудок — это самое человеческое в нас

(ибо божественное), «произвол» представляет угрозу для человеческого в целом. В «произволе» мы утрачиваем самостоятельность действий и становимся жертвой процесса, который не был вызван нами сознательно, а лишь увлек нас за собой. Стало быть, произвол — это несвобода, а необходимость — это свобода.

На протяжении многих веков философия и так и эдак поворачивает проблему свободы, которая на самом деле является не проблемой с одним решением, а тайной. В этой жаркой «серой зоне» философские дискурсы начинают двигаться по кругу.

Кант тоже не решил проблему свободы, не разгадал ее тайны. Его заслуга заключается в доказательстве того, что проблему свободы решить в принципе невозможно.

Согласно Канту, в нашем восприятии существует и должна существовать двойная перспектива. Если мы воспринимаем самих себя как тех, кто существует *во времени*, то каждый момент настоящего связан с временной последовательностью, т. е. с тем, что этому моменту *предшествовало*. Однако поскольку я всегда существую только в настоящий момент, а прошлое уже «не в моей власти», то и теперь не в моей власти распоряжаться тем, что в качестве прошлого детерминирует мое настоящее. Это, как мы сказали, касается нашего восприятия самих себя как тех, кто существует во времени. Но, как известно, согласно Канту, «время» не относится к миру «в себе», а есть лишь форма созерцания нашего (внутреннего) чувства. Мир в себе и «Я» в себе существуют вне времени. Впрочем, мы не можем представить себе подобную «безвременность», поскольку «время» — это та форма нашего наглядного представления, которую мы не в состоянии подвергнуть сомнению. Тем не менее внутри нас есть один-единственный момент, один-единственный опыт, вырывающий нас из обуславливающей временной последовательности, как только она оказывается позади, и связывающий нас с тем, чего еще нет, что еще только должно быть. Наш миг, наше «теперь», как бы ни было оно обусловлено прошлым, мы переживаем в связи с тем, что могло бы быть, если мы этого захотим. Это своего рода обратная обусловленность: мы обуславливаем самих себя тем, чего в данный момент мы только желаем. Но этим желаниям, как утверждает Кант, не должна приходить на помощь причина в виде влечений, присутствующих в нас самих. В этом случае мы были бы жертвами

собственной чувственности, имеющей над нами власть. Поэтому *желание* (Wollen) должно быть *долгом* (Sollen). Не долг должен быть обеспечен тайной природной силой желания, а наоборот: долг возвышается вопреки природному влечению желания и собственными силами порождает желание. Ты хочешь, потому что ты должен. Ты должен хотеть. Долг также не должен считаться с возможностями (Können), а будучи безусловным, каким и положено быть долгу, доказывает свою силу, рождая возможности. Кант не по возможностям судит о долге, а, исходя из долга, судит о возможностях. «То, что ты должен делать, ты можешь делать», — таков категорический императив *совести*. В совести и только в ней мы не подчиняемся необходимости. В совести проявляется «вещь в себе», каковой являемся мы сами. Здесь мы можем ухватиться за краешек нашего трансцендентного существования; здесь мы можем почувствовать «абсолютную спонтанность свободы» (Кант), каковой мы сами являемся.

Однако это не решает проблему свободы. Тайна свободы по-прежнему покрыта мраком, ибо двойная перспектива самосознания никуда не исчезает. Ведь действие, совершенное по соображениям совести, как ее понимает Кант, если смотреть на него с эмпирической точки зрения, тоже возникает из предшествующих, детерминирующих его причин, оно тоже *необходимо* и поэтому должно считаться несвободным действием. С эмпирической точки зрения, «совесть» тоже может трактоваться как причина среди прочих причин. Тем не менее «совесть» в каждый момент времени напоминает нам, что мы могли бы поступить и по-другому, ибо это наш долг. В этом и заключается парадокс: совесть делает нас свободными благодаря тому, что она нас не оправдывает. И наоборот: каузальное мышление оправдывает нас, погружая нас тем самым в царство необходимости.

Измерение бытия, которые открывает нам совесть, Кант называет нашим «умопостигаемым» бытием. Между бытием эмпирическим и бытием «умопостигаемым» существует сильнейшее напряжение. Почему это так, почему это напряжение нельзя снять и как с ним жить — ответить на эти вопросы и призвана кантовская трансцендентальная философия. Нужно владеть философским ремеслом, а также «искусством жить», чтобы, подобно Канту, балансировать на острие этой проблемы. Последователям Канта, как правило, не удавалось

удержать равновесие. Они срывались и обосновывались на одном из полюсов этого напряжения — одни в эмпирическом, другие в «умопостигаемом» бытии. Рассмотрим сначала сторонников «умопостигаемости» — метафизиков субъекта.

Единственной отправной точкой для аргументации Фихте — как впоследствии для Сартра — служит «абсолютная спонтанность свободы» (Кант): «Тот же, кто сознает свою самостоятельность и независимость от всего, что находится вне его, — а это можно достигнуть, лишь сделав себя чем-либо независимо от всего, через самого себя, — тот не нуждается в вещах в качестве опоры для своего “Я” и не может в них нуждаться, потому что они упраздняют и обращают в пустой призрак эту самостоятельность. “Я”, которым он обладает и которое его интересует, уничтожает эту веру в вещи»².

В 1809 году, после разрыва с Фихте, вызвавшего огромный резонанс у заинтересованной общественности, Шеллинг опубликовал свой труд «О сущности человеческой свободы». В нем непростую кантовскую пару «свобода и необходимость», которая, по Канту, имеет отношение только к человеческому опыту, Шеллинг проецирует на бытие как таковое. Впрочем, бытие и бог у него, как и у Спинозы, — взаимозаменяемые понятия. Но, в отличие от Спинозы, Шеллинг трактует бытие не как космос вещей, а как вселенную процессов, событий, действий. «Вещи» — это кристаллизация, уплотнение происходящего. Поэтому овеществленное бытие необходимо снова разложить на процессы. На этом основании Шеллинг строит свое гениальное определение безусловного: «Безусловное — это то, что в принципе не может быть превращено в вещь». Это определение можно найти уже в ранних работах Шеллинга, где оно — в полном соответствии с учением Фихте — подразумевает противопоставление вещи и «Я». Впрочем, в философских исследованиях о свободе 1809 года Шеллинг идет дальше Фихте. Он видит свою задачу в том, чтобы показать, «что истинно действительное есть только деятельность, жизнь и свобода или... что не только «Я» (Ichheit) есть все, но и, наоборот, все есть «Я» (Ichheit)»³.

«Все», бытие в целом и особенно «природа» должны быть поняты как «Я». Этому «Я» целого Шеллинг дает имя Бога. Таким образом, тайна свободы, в том виде, как она переживается человеком вну-

три него самого, становится тайной внутри самого бытия, внутри Бога. Кантовская пара свободы и необходимости в самопознании превращается в универсальную двойственность внутри бытия, внутри Бога.

«Лишь тот, кто вкусил свободы, — пишет Шеллинг, — может ощутить потребность уподобить ей все, распространить ее на весь универсум»⁴. Но то же самое верно и в отношении познания необходимости. Оно тоже настолько очевидно, что распространяется «на весь универсум»⁴. Бытие встроено в некий порядок, в правила, законы, одним словом, в необходимости, однако конечная причина этого отрегулированного порядка — спонтанность. В этом заключается главная мысль Шеллинга. Упорядоченное бытие есть результат самоограничения абсолютной спонтанности, которую Шеллинг называет богом. В мире, как он явлен нам, «все есть правило, порядок и форма; однако в основе его лежит беспорядочное, и кажется, что оно когда-либо может вновь вырваться... Это и есть непостижимая основа реальности вещей, никогда не исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть разложимо в разуме, но вечно остается в основе вещей»⁵.

Беспорядочность в основе вещей, изначальная свобода — это бездна внутри бытия и одновременно бездна внутри человека. Шеллинг заходит издалека, но этим своим метафизическим жестом он как раз и указывает на бездонную саморефлексию. Как впоследствии Фрейд, который, размышляя над темными безднами влечений, начинает рассказывать о мифологических персонажах — Моисее, Эдипе, Электре и так далее, так же и Шеллинг произвольно увлекается рассказом об искомном. Он «рассказывает» нам о двойственной сущности бога: хаотичный бог призывает самого себя в своем образовании и в своих образах к порядку и в то же время остается мятежником, протестующим против своего упорядоченного «Я».

Шопенгауэр, со своей стороны, призывает к порядку Шеллинга. В своем конкурсном сочинении о свободе воли (1841) он так комментирует трактат Шеллинга о свободе: «...главное... его содержание... заключается в подробных сообщениях о некоем Боге, с которым господин автор обнаруживает близкое знакомство, так как он описывает нам даже его возникновение, — жаль только, что у него ни словом не упомянуто, каким же это образом приобрел он такое знакомство»⁶.

Впрочем, Шопенгауэр не совсем прав в своей оценке. Это «знакомство» с бездной внутри Бога, внутри бытия Шеллинг приобрел благодаря близкому знакомству с бездной внутри себя. Трактат Шеллинга о свободе отличается такой смелостью потому, что в нем тайна познания свободы внутри себя возводится в ранг метафизики хаоса в значении основы миров. Шеллинг, таким образом, еще до Шопенгауэра протестует против выведенного из субъекта панлогизма, характерного для послекантовской философии. Обнаружив, что природа в человеке может быть страшной, разрушительной силой, Шеллинг пытается принципиально иначе выразить сущность природы. Из всех современников Шопенгауэра он ближе всех подошел к Шопенгауэровскому понятию воли: «Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение»⁸.

У Шеллинга тоже не воля является функцией рассудка, а наоборот, рассудок является функцией воли. Воля вносит хаос и в рассудочный порядок, однако — и это последнее, решающее слово Шеллинга в данном вопросе — еще сильнее воли «дух», в котором действует любовь. «Высочайшее же — любовь. Любовь есть то, что было до того, как были основа и существующее в качестве разделенных...»⁹. Шеллинг снова возвращается на примирительную позицию: на более глубоком уровне, под бездной, существует «любовь», «божественная любовь», которая нас держит и объединяет.

Итак, нас сковывает необходимость — это первый уровень. Мы обнаруживаем свободу, и одновременно перед нами разверзается угрожающая бездна хаоса — это второй уровень.

На еще более глубоком уровне мы чувствуем, что нас держит и объединяет ощущение того, что, несмотря ни на что, все сущее едино и прекрасно — это третий уровень.

Складывается последовательность: *Ты должен — Ты можешь — Ты имеешь право.*

Итак, таинство свободы. Несложно заметить, что сочинение Шеллинга в очередной раз окутало проблему свободы чарующим покрывалом мрака, и в этом, пожалуй, его главная заслуга.

В 1838 году за проблему свободы берется Шопенгауэр.

Годом ранее в «Галльской литературной газете» он наткнулся на объявление Норвежского королевского научного общества в Дронтегейме о конкурсе философских работ. Проблема свободы «была у всех на устах» (Фрейлиграт), и конкурсный вопрос тоже был в духе времени: «Можно ли доказать существование свободы человеческой воли, исходя из самосознания?»

Шопенгауэр берется за работу, вдохновленный недавно пережитой им историей успеха: летом 1837 года он пишет длинное письмо издателям нового собрания сочинений Канта, профессору Шуберту и профессору Розенкранцу, убеждая их включить в собрание первое, несокращенное издание «Критики чистого разума». Во втором издании 1787 года, как подробно доказывает Шопенгауэр, изначально очень смелый текст сглажен в угоду религии и здравому смыслу. Издатели последовали совету Артура и даже напечатали ключевые пассажи его письма в предисловии. Теперь Шопенгауэр мог считать себя, по крайней мере, признанным знатоком философии Канта. Такое подтверждение его авторитета придало ему смелости и скрасило досаду от другой новости: в июне 1837 года издатель его трактата «О воле в природе» сообщил ему, что за все время было продано всего сто двадцать пять экземпляров книги.

С удвоенным энтузиазмом Шопенгауэр приступает к работе над конкурсным сочинением. Оно еще не закончено, когда он узнает о следующем конкурсе, в котором также речь идет о проблеме философской этики. Вопрос, который Датское королевское научное общество ставит перед философским цехом, звучит несколько тяжеловесно: «Следует ли искать источник и основу морали в идее нравственности, непосредственно заложенной в сознании (или совести) и в анализе остальных, вытекающих из нее моральных понятий, или же их следует искать в каком-то другом принципе познания?»

Сочинение на первый конкурс Шопенгауэр отсылает в конце 1838 года. В январе 1839 года ему присуждают первую премию. Шопенгауэр, сохранивший способность радоваться подобным наградам «как ребенок» (Горнштейн), с нетерпением ждет медали и на протяжении нескольких месяцев то и дело заглядывает в резиденцию норвежского посла во Франкфурте узнать, не пришла ли его медаль. Тем

временем он продолжает работать над вторым конкурсным вопросом, отсылает свое сочинение в начале весны 1839 года и, сгорая от нетерпения и ничуть не сомневаясь в своей победе, уже в июле 1839 года пишет «высокочитимому обществу» в Копенгагене: «О моей победе я прошу сразу же известить меня по почте. Что касается присужденной мне премии... то ее я надеюсь получить по Вашим дипломатическим каналам»⁹.

Однако высокочитимое общество в Копенгагене решило иначе. Сочинение Шопенгауэра — к слову, единственное присланное на конкурс — было признано недостойным награды. Автор, по мнению членов общества, не раскрыл поставленный вопрос. «Кроме того, — пишут копенгагенцы, — нельзя умолчать о том, что многие выдающиеся философы современности упомянуты столь непристойным образом, что невозможно не возмутиться».

Оба трактата Шопенгауэр публикует в 1841 году в небольшом Франкфуртском издательстве под общим названием «Две основные проблемы этики, рассмотренные в двух академических конкурсных сочинениях». На титульном листе Шопенгауэр сообщает, что первое сочинение «было удостоено награды в Дронтгейме 26-го января 1839 года», а второе — «не было удостоено награды в Копенгагене 30-го января 1840 года». По мысли автора, подобный жест должен быть воспринят как оглушительная пощечина, но произвести такое впечатление он мог лишь десятилетие спустя, когда к Артуру пришла слава.

В обоих сочинениях Шопенгауэр не мог выстраивать аргументацию, исходя из своей метафизики (конкурсные работы должны были быть анонимными), а должен был развивать свою позицию «индуктивно», исходя из самого вопроса. На вопрос норвежского научного общества («Можно ли свободу человеческой воли доказать из самосознания?») Шопенгауэр отвечает так: как бы мы ни рылись в самосознании, мы не найдем в нем свободу, а обнаружим лишь иллюзию свободы.

Однако прежде чем делать подобное заявление, Шопенгауэру нужно показать, что именно он понимает под самосознанием. В конце концов, читатель должен знать, в какой сфере ведутся поиски существующей или несуществующей свободной воли.

Итак, Шопенгауэр вначале дает свое определение «самосознания». Самосознание — это сознание, остающееся за вычетом «сознания других вещей». «Сознание других вещей» наполняет нас почти без остатка, но что же содержится в «остатке»? Как видно из самого понятия, в остатке мы имеем сознание собственного «Я» (коль скоро оно не является «другой вещью»). Шопенгауэр задается вопросом: «Как человек осознает свое собственное “Я”?» и отвечает: «непрерывно как человек волящий». «Я», осознающее свое не направленное «вовне» сознание, — это волящее «Я». Это «воление» не исчерпывается в окончательных волевых актах, переходящих в дело, и в «формальных решениях», а охватывает широкую область всех «аффектов и страстей», включая «вожделение, стремление, желание, потребность, тоску, надежду, любовь, радость, ликование и т. п., равно как нежелание или неохоту, всякое отвращение, уклонение, боязнь, гнев, ненависть, печаль, страдание»¹⁰. Эти устремления и волнения воли, какими бы сокровенными они ни были, разумеется, все равно всегда относятся к чему-то внешнему, направлены вовне или вызваны внешними вещами. Впрочем, это внешнее уже не попадает в сферу само-сознания, а относится к «сознанию других вещей». Такое различие — вовсе не академическая казуистика, как может показаться на первый взгляд. Дело в том, что только при условии строгого определения самосознания (как сознания, непосредственно сопровождающего события воли) Шопенгауэр может объяснить иллюзию свободы: если самосознание есть непосредственное сознание того, что происходит в воле человека, то оно не может простираться дальше, чем сами познаваемые изнутри движения воли. Воля, познаваемая самим индивидом, изначально присуща самосознанию, и иначе и быть не может, поскольку сознание внешних вещей, которые могли бы мотивировать, трансформировать или как-то иначе воздействовать на волю, сначала остается незадействованным.

Свидетельство самосознания о собственных волевых актах, «какое каждый может уловить в глубине своего собственного “я”», если свести его к «доподлинному содержанию», можно сформулировать так: «Я могу делать то, что я хочу: хочу я идти налево, иду налево; хочу идти направо, иду направо. Это зависит исключительно только от моей воли — я, стало быть, свободен»¹¹. И это, по мнению Шо-

пенгауэра, самообман, ибо совершенно непонятно, свободна ли сама воля, которую я в своем самосознании неизбежно переживаю уже в действии. Если я свободен делать определенные вещи, означает ли это, что я свободен и в своих желаниях? С точки зрения непосредственно данного нам самосознания ответ на этот вопрос невозможен, так как воля изначально присуща самосознанию. Поэтому, строго говоря, человек может узнать, чего он хочет, только после того, как он этого захотел. По сути, сознание собственной воли существует только «post festum».

Итак, мое собственное самосознание не поможет мне ответить на вопрос, свободна сама по себе воля или нет. Оно лишь заведет меня в ту «темную глубину», где уже изначально существует моя воля. Ответить на этот вопрос я смогу только тогда, когда непосредственно данное мне самосознание переступит свои границы в направлении сознания «других вещей», или, иначе говоря, когда я сам посмотрю на себя как на вещь среди других вещей, т. е. посмотрю на себя со стороны. Декорации в этом случае меняются. Вокруг меня появляется целый мир вещей, людей и т. д., которые воздействуют на мою волю, обуславливают ее побуждения, предоставляют ей объекты желания, предлагают ей возможные мотивации. С этой точки зрения, как утверждает Шопенгауэр, отношение между «окружением» и волей должно рассматриваться как сугубо каузальное. Подобно тому, как падает камень под воздействием силы тяжести, как реагирует растение на внешнее воздействие, так же действует и человек — необходимо под влиянием определенных мотиваций. Мотивация — это та же причинность, пронизывающая познание в самом широком смысле слова (т. е. включая также неосознанное восприятие и т. д.). Когда в «поле зрения» воли попадают определенные мотивы, ей не остается ничего другого, как на них определенным образом реагировать. Между воздействующим на волю мотивом и действием воли существует отношение причинности, необходимости, исключающее какую бы то ни было свободу. Впрочем, человек «благодаря своей мыслительной способности, подмечая всякие мотивы, действующие на его волю, может представлять себе эти мотивы в любом порядке, попеременно и повторно: он преподносит их своей воле, что и называется «обдумывать»; он способен к взвешиванию, и в силу этой способно-

сти для него открыт гораздо больший *выбор*, нежели какой возможен для животного. Это делает его, конечно, *относительно свободным*, именно свободным от непосредственного принуждения *наглядных, наличных*, мотивирующих его волю объектов, принуждения, какому безусловно подчинено животное; он, напротив, ставит свои решения независимо от наличных объектов, сообразно мыслям, которые и служат *его* мотивами. Эта *относительная* свобода, конечно, и есть в сущности то, что образованные, но не глубоко думающие люди разумеют под свободой воли, которая якобы составляет явное превосходство человека над животным»¹². Эта способность к «обдумыванию» ничего не меняет в том, что моя воля и наиболее сильный для нее мотив находят друг друга, и тогда между этим мотивом и моими поступками действует строгая причинность, строгая необходимость.

Итак, существует моя воля, и это я сам. По утверждению Шопенгауэра, это мой «характер», индивидуальность которого невозможно познать изнутри, но он так же устойчив, так же определен и так же неизменен, как индивидуальные свойства камня. Вокруг меня существует целый мир, который воздействует на мою волю и тем или иным образом приводит ее в движение, подобно тому, как камень, получив определенное ускорение, описывает определенную траекторию и падает на землю. Камень неизбежно летит, если его бросают — так же и я неизбежно чего-то хочу, если на мою волю воздействуют определенные мотивы.

Шопенгауэр описывает вселенную, где правит не знающая жалости необходимость. Но такая картина возникает лишь тогда, когда мы смотрим на мир с точки зрения сознания «внешних вещей», с точки зрения опредмечивающего сознания.

Однако Шопенгауэр на этом не останавливается. Сложным окольным путем он возвращается к непосредственному самосознанию, и то, что вначале было представлено читателю как иллюзия свободы, теперь предстает в своем истинном свете. Прежде чем перейти к выводам, Шопенгауэр пишет: «Если мы теперь в результате нашего предыдущего изложения признали, что человеческое поведение совершенно лишено всякой свободы и что оно сплошь подчинено строжайшей необходимости, то этим самым мы приведены к точке зрения, с которой получаем возможность постичь *истинную моральную сво-*

боду, свободу высшего порядка»¹³. Так же, как Кант, Шопенгауэр при этом ссылается на уверенность человека в том, что он автор собственных действий, и связанное с этой уверенностью чувство ответственности — чувство, упорно сохраняющееся в непосредственном сознании даже и именно тогда, когда это сознание имеет возможность оправдать себя через объяснение. «В силу этого сознания никому, даже и тому, кто вполне убежден в доказываемой нами выше необходимости, с какой наступают наши поступки, никогда не придет в голову оправдывать этой необходимостью какой-либо свой проступок и сваливать вину с себя на мотивы, поскольку при их появлении данное деяние было неизбежно»¹⁴. Разумеется, Шопенгауэр осознает, что люди очень часто пытаются сбросить с себя вину. Он говорит о другом: полностью снять с себя вину невозможно. Нельзя полностью вытеснить чувство ответственности — в той или иной, пускай искаженной форме оно всегда присутствует, представляя скрытую угрозу. Человек в принципе отвечает за себя. И Шопенгауэр приходит к невероятно парадоксальной формулировке: «Свобода, которой поэтому нечего искать в “орегані” (действии), должна содержаться в “esse” (бытии)».

Так, к концу трактата, отвергнутая вначале иллюзия свободы и чувство «самодеятельности» снова вступают в свои права. Исследование непосредственного самосознания открыло неожиданную истину: «Таким образом, сознание самодеятельности и изначальности, бесспорно сопровождающее все *наши* действия, невзирая на их зависимость от мотивов, благодаря которому это именно наши действия, не обманывает: но его истинное содержание простирается дальше действий и имеет начало выше, так как на самом деле им охватываются само наше бытие и сущность, откуда необходимо (под влиянием мотивов) исходят все деяния. В этом смысле упомянутое сознание самодеятельности и изначальности, а также сознание ответственности, сопровождающее все наши поступки, можно сравнить со стрелкою, указывающей на более отдаленный предмет, нежели тот, который находится в том же направлении ближе и на который она как будто направлена»¹⁶.

Куда направлено это чувство, возлагающее на нас ответственность и вину несмотря на детерминированность наших действий, —

об этом Шопенгауэр не может даже в общих чертах рассказать в своем конкурсном сочинении, иначе ему пришлось бы знакомить читателя со всей своей метафизикой воли. Он только дает понять, что в основе этого парадоксального чувства вины, этой парадоксальной ответственности лежит *вина индивидуации*, вина за то, что ты есть тот, кто ты есть, и в этом своем качестве, просто фактом своего существования являешься частью истерзанного, пожирающего самого себя в нескончаемой борьбе космоса, где правит воля. Непосредственному сознанию, наполненному переживанием этой побуждающей и одновременно изнуряющей воли, знание об этой вине дано в чувстве свободы, ответственности и раскаяния.

Когда Шопенгауэр возвращается к непосредственному сознанию и обнаруживает в нем скрытую истину иллюзии, он снова описывает круг имманентной метафизики, которая и в критике опыта не раскрывает сам опыт. Он возвращается к очевидному ощущению внутри непосредственного самосознания, после того как разложил эту очевидность (чувство свободы и ответственности) в *объяснении* (в цепочке необходимости). Он возвращается, чтобы *понять* эту очевидность, которая никуда не исчезает несмотря на все объяснения, чтобы прояснить для себя, что это *значит*, — почему голос, возлагающий на нас вину и ответственность и объявляющий нас авторами наших действий, не желает умолкнуть.

И снова мы оказываемся перед двумя измерениями: с одной стороны, успокоение, снятие вины через *объяснение*, а с другой стороны — беспокойство, стремящееся через *понимание* поглотить то «неизвестное χ », которое остается после любого объяснения. Иллюзию свободы Шопенгауэр разрушает объяснением, ссылаясь при этом на необходимое бытие, но затем, совершив круг, снова возвращается уже к *бытию* этого *необходимого* бытия. И тогда аналитически опровергнутое изначальное ощущение свободы служит доказательством того, что это бытие всякий раз начинается заново со мной и внутри меня.

Хайдеггер в этой связи говорит об «отрешенности» (*Gelassenheit*), а Адорно — о том «неидентичном», что не поддается принуждению опредмечивающей идентичности.

Имманентная метафизика Шопенгауэра «никогда не отрешается от опыта полностью, а остается только его толкованием и разъясне-

нием»¹⁷. Так Шопенгауэр формулирует программу своей метафизики во втором томе своего главного произведения.

Применительно к проблеме свободы это означает следующее: объяснение показывает мне, *почему* я поступаю или поступал так или иначе. Понимание же ставит вопрос о том, что я *есть*, если я поступаю таким образом.

Как мы можем видеть, у Шопенгауэра проблема свободы тоже остается тайной. Но эта тайна настолько близка нам, настолько обыденна, что понадобилась целая культура оправдания (снятия вины), чтобы скрыться от нее — например, миф об «обществе» или «истории» как о субъекте, которому мы можем делегировать свою ответственность, требуя взамен прав и свобод, что на самом деле означает избавление от свободы.

В конце своего трактата о свободе Шопенгауэр говорит об «истинной моральной свободе». Проблеме «основ морали» посвящено второе, «не удостоенное награды» конкурсное сочинение.

Во введении Шопенгауэр самоуверенно заявляет: «Тот, кто видит, что все намеченные до сих пор пути не вели к цели, тот охотнее пойдет со мною по совсем иной дороге, которой доселе не замечали или же которой пренебрегали — быть может, потому, что она была самой естественной»¹⁸.

Сначала Шопенгауэр представляет на суд читателей те пути, которые не ведут к цели, при этом особое внимание уделяя Канту. Критика Шопенгауэра в основном направлена на два аспекта: на переоценку разума в вопросах морали и на тайный союз морали и эгоизма.

Рассмотрим первое направление критики. Основу морали долгое время ошибочно искали в интеллекте. Очевидно, что «среди настоятельных житейских забот» ни один человек не обратится к подобной интеллектуальной морали. Перед лицом всемогущей воли, перед напором страстей такая мораль подобна «клизтирной струе при пожаре»¹⁹. «Априорное построение карточных домиков» кантовского практического разума не имеет никакого отношения к действительности, ибо человек устроен иначе. Нам вряд ли придет в голову «спрашивать о законе, который ограничивал бы наше хотение и которому мы должны были бы его подчинить, не говоря уже об изысканиях и умствованиях по поводу такого закона»²⁰. Вообще Кант, по мнению

Шопенгауэра, совершил непростительную ошибку, применив свои верные выводы об априорных основах нашей способности познания к сфере морали. Силу теоретического разума, заключающего опытные данные в свои категории, Кант ошибочно переносит на нравственную область. Он конструирует разум, который так же априорно, как и теоретический разум управляет опытом, в качестве морального разума управляет нашим практическим поведением. При этом неизбежно проявляется то, чем всегда по своей сути — в более или менее скрытом виде — были учения о морали, а именно теоретическое оправдание эгоизма. Это второй аспект критики Шопенгауэра.

Эгоизм — это не что иное, как природная сила нашего волевого существования. Воля сама по себе эгоистична, она беспокоится о своем собственном благополучии и не нуждается ни в какой моральной поддержке. Эгоизм проявляется в любом случае. Мораль, которая служит эгоистическим интересам, это уже не мораль, а эгоизм в облики морали. Поэтому тот, кто совершает хорошие дела в надежде на вознаграждение на том свете, действует не морально, а эгоистически. Займодавец дает кредит с расчетом получить высокие проценты в загробной жизни. Кант, по мнению Шопенгауэра, после долгих колебаний тоже пообещал тем, кто будет следовать его категорическому императиву, некую награду, тем самым утвердив в качестве основы своей морали эгоизм.

Критикуя лицемерную мораль, Шопенгауэр, как впоследствии Ницше, показал себя мастером психологических разоблачений: он выслеживает эгоизм, не давая ему уйти тайными тропами, срывает с него маски и бросает в лицо фальшивые векселя. Его определение действий, имеющих «подлинную моральную ценность», коротко и ясно. Это поступки «добровольной справедливости, чистого человеколюбия и действительного благородства»²¹. Это поступки, которые совершаются вопреки эгоистическим влечениям. Поступки, которые даже косвенно не преследуют корыстных целей. Однако — и для Шопенгауэра это ключевой момент — и эти поступки нуждаются в побудительной силе: «кластирной струи» интеллекта недостаточно для того, чтобы побудить человека к их свершению. У морали, как пишет Шопенгауэр во введении, есть основа, которую не заметили в силу ее естественности. Это основа — сострадание.

Несмотря на «естественность» сострадания для Шопенгауэра оно остается «тайной», ведущей в самое сердце его метафизики.

В заключении трактата о свободе Шопенгауэр столкнулся с проблемой *вины индивидуации*; во втором трактате речь идет о *причиняемой ею боли*.

Сострадание рождается внутри самой воли, а не в процессе рефлексии. В сострадании рвется «покров майи». При виде страдания другого я чувствую, как «упразднилась на мгновение граница между “я” и “не-я”», я страдаю страданием другого так же, как я обычно переживаю «мои собственные горе и нужду»²². Процесс этот «мистичен, ибо он есть нечто такое, в чем разум не может дать непосредственного отчета и основания чего нельзя отыскать путем опыта».

В сострадании «Я» болезненно связано с миром, полным страданий. В этом заключается принцип Шопенгауэровской патодицеи: бытие — это страдание, ибо оно есть воля. В те моменты, когда я вырываюсь из границ своего индивидуального «Я», из границ эгоистического утверждения *своей* воли, я становлюсь свободным и могу приобщиться к страдающему бытию. В сострадании это слияние с миром происходит не как универсалистское созерцание, а как вовлеченность в отдельный конкретный «случай». Чтобы из этого получился поступок, это надо пережить. Состраданию нельзя научить в проповеди. Оно или есть, или его нет. Это своеобразная связь с бытием, более высокая, чем любое рациональное самоутверждение. Сострадание расположено на том же уровне, что и воля. Это воля, которая страдает от себя самой, а при виде страдания других на какое-то время перестает воспринимать себя в своей индивидуальной ограниченности.

Для Шопенгауэра сострадание — это «первофеномен и пограничная линия, переступить за которую может дерзать еще только метафизическое умозрение»²⁴.

Шопенгауэровская этика сострадания не без оснований воспринималась как «практическая мистика» (Люткехаус). Сострадание рождается из спиритуалистического преодоления «принципа индивидуации» и не рассчитывает на вознаграждение ни в этом, ни, тем более, в потустороннем мире. Оно «самоотверженно» в прямом смысле этого слова. Но, самое главное, сострадание — это солидарность «вопреки истории». Сострадание не надеется на историческое

преодоление страдания и горя. Отношения между теориями глобального улучшения и отдельными актами сострадания всегда напряженные. Как правило, последние отрицаются именно в силу своей безнадёжности: они только отвлекают от «корня зла», устранить который можно лишь посредством инструментально-стратегических действий, направленных на «эмансипацию». С этой точки зрения, сострадание кажется сентиментальностью, если говорить о ее «симптомах». Энергия, которую разумнее было бы направить на суровую и бесстрастную работу по искоренению зла, превращается в «сердечную кашу». Макс Хоркхаймер, аргументируя против сверхстратегического инструментального разума «эмансипации», ссылается на шопенгауэровскую этику сострадания: «Не доверяй тому, кто утверждает, что помочь можно либо только большому целому, либо вообще никому. Это уловка тех, кто на самом деле не желает помогать и, уклоняясь от обязанностей в отдельном конкретном случае, находит отговорку в большой теории. Такие люди просто рационализируют свою бесчеловечность»²⁵.

Шопенгауэровская этика сострадания — это этика «вопреки». Она не прикрывается философией истории и не ищет оправдания в ней. За ней — только безотрадная метафизика воли, но она все равно приветствует спонтанное стремление, по крайней мере, смягчить извечные страдания. Она вдохновляет на борьбу против страданий и в то же время признает, что избавиться от них навсегда невозможно. По очень меткому выражению Люткехауса, она представляет собой «практическую философию как если бы».

Картины вселенского страдания, которые рисует Шопенгауэр, не всегда крупноформатные; многие его зарисовки свидетельствуют о пронизательном взгляде на социальную неустроенность в современном ему обществе.

Во втором томе своего главного произведения Шопенгауэр пишет, что мир представляется ему «как некий ад, который тем ужаснее дантовского ада, что здесь один человек должен быть дьяволом для другого»²⁵. Этот ад возникает по причине «безграничного эгоизма» или даже намеренной «злобы». Шопенгауэр сначала напоминает читателю о «порабощении негров», а затем продолжает: «Но не надо так далеко ходить за примером: в пятилетнем возрасте поступить

на прядильную или на какую-нибудь другую фабрику, сидеть в ней сначала десять, потом двенадцать, наконец, четырнадцать часов ежедневно и производить все ту же механическую работу — это слишком дорогая плата за удовольствие перевести дух. А такова судьба миллионов, и с нею сходна участь многих других миллионов»²⁶.

Революционный 1848-й год всколыхнул эту социальную неустроенность, которую так ярко и эмоционально изобразил Шопенгауэр; угнетенные восстали, возвели баррикады, а кое-где и взялись за оружие. Реакцией Артура Шопенгауэра было отнюдь не сострадание, а страх и ярость.

В марте во Франкфурте, как и повсюду в Германии, начались социальные и политические волнения.

Еще в конце 1847 года посланник Пруссии во Франкфуртском сенате предостерегал городское правительство о повсеместном распространении политических союзов, лидеры которых призывают население к восстанию и свержению существующих порядков. Среди ремесленников и рабочих распространяются коммунистические и социалистические идеи, а буржуазная публика прислушивается к призывам «демократических подстрекателей». В ответ на это предостережение полицейское управление пишет, что в таком богатом, процветающем городе, как Франкфурт, недовольного пролетариата нет вовсе, о бедных заботится городское правительство, буржуазия исполнена чувства солидарности и верна городской конституции 1816 года. Там, где существует городская вольность, у «демагогов» нет шансов.

Однако это было далеко не так, и мартовские дни 1848 года это подтвердили.

Требования, выдвигаемые по всей Германии, раздаются и во Франкфурте: народ требует свободы печати и собраний, ограничения власти сената, где по-прежнему задает тон городская знать, расширения полномочий «гражданской коллегии», эмансипации евреев, введения суда присяжных.

Союзы появляются, как грибы после дождя: «Понедельничный кружок», «Гражданский союз». Гимнастическое общество отныне именуется «Союзом рабочих». Члены «Певческого кружка» надевают на себя черно-красно-золотые фуражки. Ремесленники про-

водят всеобщий конгресс, на котором принимают «торжественную ноту протеста миллионов несчастных против свободы промысла и ремесла». Участники конгресса выступают за регулирование ремесленного труда в духе цеховой культуры, опасаясь «французской свободы» капиталистического режима. Пока еще тон задают мастера, но уже в мае 1848 года о себе заявляет новый радикальный печатный орган — «Франкфуртская рабочая газета». Ее редакторов вскоре выдворяют из города за слишком смелую критику «либеральных толстосумов». В соседнем Оффенбахе 2-го апреля начинает работу всеобщий съезд «Германского союза рабочих». Принятая и оглашенная на следующий день резолюция вызывает огромный резонанс во Франкфурте: «Немецкие рабочие пока еще не коммунисты, они не хотят войны против собственности и богачей, они требуют только рабочих мест и достойной оплаты их труда и стараний, они требуют личной свободы, свободы печати и равенства в правах; поэтому они желают мира»²⁷. Ободренные этой резолюцией, франкфуртские союзы рабочих требуют пустить рабочих депутатов в церковь св. Павла. Себя франкфуртские рабочие называют «лучшими, самыми порядочными, самыми верными и благонравными» членами общества. Тон воззваний становится все более уверенным и агрессивным. На борьбу «против гнусных махинаций князей, денежной аристократии, буржуазии и всех врагов народа, как бы они ни назывались», призывают раскиданные по городу листовки. Между тем в церкви св. Павла во Франкфурте заседает первый свободно избранный парламент Германии. Здесь обсуждается канон гражданских прав и свобод. На церковном портале красуется лозунг: «Отчизны величие, счастье страны / Создайте и возвратите народу!»

В марте 1848 года Шопенгауэр, по его собственному признанию в письме Фрауэнштедту от 11-го июля, незамедлительно принимает «всяческие ограничительные меры», сокращает свои расходы, отменяет сделанные ранее заказы. Свое имущество нужно держать при себе: «Когда начинается буря, убирают паруса»²⁸.

Между тем собрание в церкви святого Павла избирает эрцгерцога Иоганна правителем империи. У Шопенгауэра появляется проблеск надежды на скорейшее восстановление порядка. Как он пишет Фрауэнштедту в июле того же года, ему пришлось пережить тяжелые времена: «...Эти четыре месяца я ужасно страдал духовно — от

страха и волнений: все мое имущество, более того, все мое законное положение оказалось под угрозой. В моем возрасте такое способно надолго вывести из душевного равновесия — когда ты видишь, как неустойчив тот стержень, который всю жизнь был для тебя опорой и так много для тебя значил»²⁹.

Шопенгауэровское неприятие революции многопланово по своим мотивам и многообразно по своему выражению. Временами его охватывает панический страх: ему кажется, что революция может отнять у него все его состояние, которое позволяет ему жить ради философии, не заботясь о хлебе насущном. Временами это неприятие оборачивается безудержной яростью, что вызывает насмешки даже в «Английском дворе» — излюбленном месте встреч консерваторов и конституционалистов. Его завсегдатаям кажется, что Шопенгауэр заходит слишком далеко в своей ненависти к демократам. По воспоминаниям Роберта фон Горнштейна, даже его любимые «офицеры-аристократы, которые неизменно обедали в “Английском клубе” и которых он почитал за спасителей общества, не всегда обращались с ним деликатно». Шопенгауэр провозглашает тосты за «доблестного князя Виндишгреца» — контрреволюционера, изрядно замаравшего себя кровью — и во всеуслышание сетует на его «чрезмерную чувствительность»: «Блуму (радикальному демократу — Р. С.) следовало бы заменить расстрел на повешение»³⁰.

В сентябре 1848 года парламент в церкви св. Павла признает условия перемирия в Мальмё*. Когда Дания стала претендовать на Шлезвиг, Пруссия объявила ей войну. Тогда это было воспринято как проявление патриотизма, а прекращение войны со стороны Пруссии выглядело как предательство. Признание парламентом условий мира оценивалось общественностью как доказательство бессилия и попрания национальной чести. Это усугубило общее недовольство тех, кто ждал от мартовской революции радикальных перемен в обществе и политике.

18-го сентября 1848 года это недовольство лавиной прорвалось наружу. Возмущенная толпа уже готова штурмовать парламент. Вос-

* Перемирие в ходе датско-прусской войны 1848–1850 годов — военного конфликта между Пруссией и Данией за обладание герцогствами Шлезвиг и Гольштейн. Было заключено 26 августа 1848 года в Мальмё на 7 месяцев, по которому провинции возвращались Дании, а временное правительство распукалось.

ставшие строят баррикады. Повсюду слышны выстрелы. Два всем известных контрреволюционера, князь Лихновски и генерал Ауэрвальд, жестоко убиты толпой: одному отрубили голову, другому переломали руки, а потом стреляли по нему, как по движущейся мишени. Эрнст Мориц Арндт, наблюдавший за происходящим с высоты своего преклонного возраста, писал: «На нас хлынул поток глупости, алчности и властолюбия, копившихся в обществе на протяжении долгих лет; он прорвал платину, и вся муть и грязь из самых темных глубин обрушились на наши головы»³¹.

Шопенгауэр имел несчастье в этот беспокойный день оказаться между двух воюющих сторон. О произошедшем он докладывает в полицию, желая внести свой вклад в опознание зачинщиков: «18-го сентября с. г., около половины первого я увидел из своего окна, как со стороны Заксенхаузена* через мост идет большая, вооруженная вилами, кольями и немногочисленными ружьями толпа, впереди которой несут знамя... Восемь или, быть может, десять человек с ружьями... разделились: часть осталась у входа на мост, часть посередине, в ротондах, часть засела за перевернутой повозкой и чрезвычайно размеренно и сосредоточенно обстреливала переулок, неизменно тщательно прицеливаясь. Один из стрелков — в сером камзоле и с большой рыжей бородой — был особенно активен...»³².

В письме Фрауэнштедту Шопенгауэр сообщает одну примечательную подробность: «Внезапно за моей закрытой дверью раздались голоса и какой-то шум; я подумал, что это каналы-самоуправцы выламывают дверь в мою комнату; теперь уже были слышны угрожающие удары по двери. Наконец, раздался тонкий голосок моей горничной: “Это всего лишь несколько австрийцев!” Я тотчас же открыл дверь этим дорогим друзьям: в комнату ворвались 20 голубоштаннных богемцев, которые стали обстреливать из моего окна самоуправцев. Однако вскоре они решили, что лучше это делать из соседнего дома. На первом этаже офицер наблюдал за подонками на баррикаде; я незамедлительно послал ему большой оперный бинокль»³³.

Но еще большую ярость, чем сами «каналы-самоуправцы», у Шопенгауэра вызывают их интеллектуальные предводители. В этом отно-

* Квартал во Франкфурте-на-Майне.

шении его неприятие событий 1848 года имеет определенное «философское» обоснование: Шопенгауэр не приемлет «самонадеянности исправителей мира», не приемлет «гнусного мышления» оптимистов. «Канальи-самоуправцы» — это всего лишь обманутая чернь, вообразившая, что в убожестве ее жизни виноваты государственные учреждения, и что ее ждет счастье и довольство, если одно государство будет разрушено, а на его месте появится другое. Шопенгауэр видит в этом все то же гегельянство, но в угоду народу повернувшееся влево. Государство — это не машина исторического прогресса, а тот, кто хочет сделать ее таковой, неизбежно приходит к обожествлению государства. Сегодня мы бы сказали, что Шопенгауэр защищает авторитарное государство перед лицом угрозы «тоталитаризма».

В своем сочинении об основе морали 1841 года Шопенгауэр четко сформулировал ту единственную цель, которую, по его мнению, должно выполнять государство: «...ограждать отдельных лиц друг от друга, а целое — от внешних врагов. Некоторые немецкие философских дел мастера нашей продажной эпохи хотели бы превратить его в морально-педагогическое учреждение, причем проглядывает задняя... цель упразднить личную свободу и индивидуальное развитие отдельного человека, превратив его в простое колесо китайской государственной и религиозной машины. Но это тот самый путь, по которому во время оно пришли к инквизициям, аутодафе и религиозным войнам»³⁴.

Подобное обожествление государства Шопенгауэр усматривает в действиях «подонков» на баррикадах, а также во втором «уродстве эпохи» — грубом и плоском материализме. Люди предаются иллюзии, полагая, что удовлетворение материальных потребностей само по себе избавит их от горестей человеческого существования. Идеи вдохновители протестного движения, по мнению Шопенгауэра, — это «испорченные студенты, младогегельянцы», опустившиеся до «абсолютно физического мировоззрения, которое приводит к результату: “*edite, bibite, post mortem nulla voluptas*”^{*}, и поэтому заслуживает имени бестиализма»³⁵.

И все же все эти «философские» причины неприятия события 1848 года не всегда могут объяснить прорывающийся наружу

^{*} Ешьте, пейте, после смерти нет никакого наслаждения (лат.).

страх и буквально безудержную ярость Шопенгауэра. Их подлинная причина кроется в другом, а именно в боязни потерять свое имущество.

Именно в эти революционные дни Шопенгауэра охватывает настоящая мания самосохранения и отстаивания своих прав, что делает его совершенно невосприимчивым к страданиям, связанным с социальной неустроенностью и политическими репрессиями, к страданиям, для которых прежде, в своей философии сострадания, он находил проникновенные слова. Теперь он не выходит из своего дома «№ 17 с красивым видом из окна» и отстаивает принцип индивидуации с рвением, которое бы сделало честь самому Дон Кихоту. С его стороны это борьба с ветряными мельницами, ибо никто не покушается на его имущество, так же как никто не собирается нападать на него самого. Несмотря на это Шопенгауэр изо всех сил старается защитить от посторонних глаз и рук свое состояние.

Он нуждается в нем, чтобы не зарабатывать себе на жизнь философией, чтобы не зависеть ни от издателей, ни от министерства, ни от публики — он объясняет это каждому, кто готов его выслушать, и так же оправдывает себя в своих собственных глазах. Его аргументация звучит логично, но на более глубоком уровне это объяснение скрывает ложь. То, что должно было дать ему независимость — его состояние, в эти дни не позволяет ему *жить* в соответствии с его философией — философией сострадания, философией «практической мистики». Безусловно, его философия не призывает к сочувствию революционерам, но она учит глубокому пониманию социальных и политических мотивов революции. И это понимание должно было бы удержать Шопенгауэра от того, чтобы предлагать австрийскому офицеру свой оперный бинокль. Как бы то ни было, на время революции мировоззрение Шопенгауэра сжалось до инстинкта самосохранения философствующего рантье.

Три года спустя в нем снова проснулось сострадание. 26-го июня 1852 года единственным наследником своего имущества он назначает «учрежденный в Берлине Фонд помощи прусским солдатам-инвалидам, пострадавшим во время волнений в 1848 и 1849 году за поддержание и установление законного порядка в Германии, а также семьям погибших при столкновении с бунтовщиками».

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

Гора идет к Магомету. — Апостолы, евангелисты и широкая публика. — Шопенгауэровская «философия для мира»: «Афоризмы житейской мудрости». — Дух реализма. — Философия «как если бы». — Похвала некомпетентности. — Седьмой философский сценарий: Шопенгауэр и некоторые последствия

Шопенгауэр пережил революцию и сохранил свое имущество. Прежде умерла сама революция. Завоевания ее были невелики: была установлена конституционная монархия, а прусскому королю предложили и впредь оставаться наследным кайзером «милостью народной». Это произошло 28-го марта 1849 года. Король, исполненный божественной милости и убежденный в легитимности своей власти в качестве представителя Габсбургской династии в Германии, отверг это предложение. Парламентская корона из «грязи и глины» для него что «собачий ошейник, с помощью которого [меня] пытаются привязать к революции 1848-го года».

У Фридриха Вильгельма IV были свои политические причины для отказа: в случае принятия этой конституционной короны он неизбежно столкнулся бы с сопротивлением со стороны России и Австрии, которое могло вылиться в настоящую войну. Впрочем, решающую роль сыграло все же его нежелание связывать свою судьбу с судьбой «обузданной» либеральной революции.

После отказа Фридриха принять корону часть Франкфуртского национального парламента отказывается поддерживать принятую конституцию. Конституционалисты покидают Франкфурт, в городе остается лишь не имеющий реальной власти «куцый парламента», который вскоре переезжает в Штутгарт. Там зал заседания парламента был закрыт 18-го июня 1849 года приказом Вюртембергского

короля*, и на этом история немецкого парламентаризма временно завершилась. В эти дни, в ходе так называемой «кампании за имперскую конституцию» кое-где продолжают вспыхивать восстания. Так, в Дрездене будущий шопенгауэровец Рихард Вагнер оказывается на баррикадах рядом с Бакуниным. С помощью оружия, трибуналов и казней, обвинений в государственной измене с последующим приговором к каторжной работе правителям германских княжеств удается восстановить покой и порядок. Рихард Вагнер, у которого к тому времени уже сложился замысел «Кольца нибелунгов», бежит в Швейцарию. Шопенгауэр может вздохнуть спокойно: перед домом № 17 с красивым видом из окна больше не видно и не слышно «каналлий-самоуправцев». Жизнь Шопенгауэра вернулась в прежнее русло: утром он пишет, перед обедом играет на поперечной флейте, обедает в «Английском клубе», после обеда читает газеты в «Казино», затем отправляется на прогулку, вечером читает, а перед сном находит утешение в «Упанишадах». Пока этот Каспар Хаузер философии еще не вышел из темницы на свет, но уже недалек час его славы.

В марте 1844 года вышло второе, уже двухтомное издание главного сочинения Шопенгауэра. Издатель поначалу упирался, но затем согласился издать второй том дополнений к первому при условии, что Шопенгауэр откажется от гонорара. «Не современникам, не соотечественникам — человечеству передаю я ныне законченный труд свой»¹, — пишет Шопенгауэр в предисловии ко второму изданию. Его собственные опасения и сомнения издателя оправдались: «сопротивление равнодушного мира» пока еще сложно преодолеть. На новое издание в 1845 году появляется всего одна заслуживающая внимания рецензия. Это несколько снисходительный по тону отзыв Карла Фортлаге в «Йенской литературной газете». Фортлаге хвалит сочинение Шопенгауэра за то, что оно служит «переходным и дополняющим звеном» между Кантом и Фихте. Подобный отклик не мог польстить философу, полагавшему, что с него начинается новая эра в философии.

Когда в августе 1846 года Шопенгауэр интересуется тем, как распродается тираж его книги, он получает от Брокгауза следующий от-

* Имеется в виду Вильгельм I (1781–1864) — король Вюртемберга с 1816 года.

вет: «К своему сожалению я могу лишь сказать Вам, что для меня это было крайне невыгодное дело. Увольте меня от более подробных объяснений»².

Тем не менее в 1840-е годы вокруг Артура начинают собираться верные последователи — «евангелисты» и «апостолы» его учения, как он называет их полусхутия, полувсерез.

Самым первым из этих «евангелистов» был Фридрих Доргут (1776–1854), служивший верховным судебным советником в Магдебурге. В свою бытность правительственным советником в Варшаве этот юрист был знаком с занимавшим такую же должность Э. Т. А. Гофманом, а сам он был известен общественности как философ-любитель. Этой самой общественности он уже успел надоест своими многостраничными «критиками» идеализма и реализма. В конце 1830-х годов он открыл для себя Шопенгауэра и затрубил об этом открытии на весь свет: «Не могу не признать Шопенгауэра первым действительно систематическим мыслителем во всей истории гуманитарных наук»³. Разумеется, такой человек, как Доргут, не мог привлечь внимание к Шопенгауэру своими славословиями.

Следующим «евангелистом» стал берлинский приват-доцент философии Юлиус Фрауэнштедт (1813–1879). В годы учебы он ничего не слышал о Шопенгауэре, но потом случайно наткнулся на несколько строчек в энциклопедии, где речь шла об «остроумном и оригинальном сочинении “Мир как воля и представление”». Он приобрел книгу, которая его чрезвычайно увлекла. Вот что он пишет в «Галльских ежегодниках» в 1841 году: «Среди современных философов Шопенгауэр, насколько мне известно, до сих пор остается единственным, кто создал чистую, в равной мере глубокомысленную и остроумную философию, на которую до сих пор обращали мало внимания или вовсе не замечали, но которой тем вернее обеспечено блестящее будущее, в чем совершенно уверен и сам ее автор»⁴.

Второе издание главного произведения Шопенгауэра в 1844 году привело к нему двух новых апостолов, которые стали ему дороже всех остальных. Это Иоганн Август Беккер (1803–1881) и Адам фон Дос (1820–1873).

Они оба не принадлежат к философскому цеху, оба юристы по профессии. Беккер работает адвокатом в Майнце. В 1844 году он

пишет Шопенгауэру письмо. Он хочет обсудить с ним некоторые «спорные моменты» и при этом демонстрирует такое глубокое знание Шопенгауэровского сочинения, что Шопенгауэр выражает готовность к подробному обсуждению и вступает с Беккером в переписку. К слову, Беккер был единственным человеком, которого Шопенгауэр ценил в качестве корреспондента. В своих первых письмах Беккер произвел впечатление на Артура не только своими взвешенными сомнениями, но и своим недовольством послекантовской философией. Этим он сразу расположил к себе Шопенгауэра. Беккер был также единственным человеком, ради которого Шопенгауэр время от времени уезжал из Франкфурта; летом при хорошей погоде он садился в поезд и ехал к Беккеру в Майнц. К его великому сожалению, Беккер так и остался «апостолом», не осмелившись выступить в качестве пишущего «евангелиста».

По сравнению с ним, Адам фон Дос оказался более предприимчивым. Этот свежее испеченный юрист сразу же после прочтения «Мира как воли и представления» в 1849 году совершает паломничество во Франкфурт. Шопенгауэр принимает его у себя. Его очаровывает юношеский энтузиазм нового адепта, которого он называет своим «апостолом Иоанном». Чтобы поддержать интерес в своей пока еще маленькой общине, он сообщает о порадовавшем его визите Фрауэнштедту: «Что касается точного знания всех моих сочинений и убежденности в моей правоте, то здесь он, *по меньшей мере*, равен Вам или даже Вас превосходит; его рвение не поддается описанию, он меня очень порадовал... Говорю Вам — это настоящий фанатик»⁵.

Это тоже пока еще не «евангелист», но уже «апостол»: он пишет письма образованным и известным людям, с которыми не знаком лично, просто чтобы сообщить им, что они должны, наконец, прочесть труды Шопенгауэра...

Самый активный в этой общине — Юлиус Фрауэнштедт: Шопенгауэр называет его «главным евангелистом», но обращается с ним хуже всех. Фрауэнштедт — добросовестный фамулулус: он много публикуется, комментирует философию учителя, борется с его врагами. В книгах и журналах он ищет упоминания о Шопенгауэре и исправно сообщает о своих находках. Он достает для Шопенгауэра книги, а однажды помогает ему разобраться в курсах акций. Несмотря на это

Шопенгауэр нередко — а иногда очень зло — осаживает своего ученика. Фрауэнштедт отличается некоторым непостоянством натуры, поспешностью, чрезмерной возбудимостью. Его любопытство опережает его сообразительность, и из-за этого он часто впутывается во всевозможные недоразумения. Так, например, он — вероятно, для привлечения богословской публики — объявляет «волю» трансцендентным абсолютом. Шопенгауэр одергивает его: «Я должен был, мой дорогой друг, припомнить все Ваши многочисленные и важные заслуги в проповедовании моей философии, чтобы не потерять самообладание и терпение... Напрасно я, к примеру, писал Вам, что вещь в себе следует искать не в заоблачных высотах (т. е. там, где сидит еврейский бог), а в вещах этого мира, т. е. в столе, за которым Вы сидите, в стуле под Вашей драгоценной... Моя философия никогда не говорит о заоблачных высотах, она говорит об *этом мире*, стало быть, она *имманентна*, а не трансцендентна»⁶.

Когда Фрауэнштедт пытается защитить себя от грубого «рычания» учителя — Шопенгауэр ставит ему в вину заигрывание с моралью «скотского материализма», Артур перестает ему писать. Несмотря на это Фрауэнштедт остается верен Шопенгауэру и продолжает распространять его учение. Несколько лет спустя, в 1859 году, Шопенгауэр отблагодарил его, завещав ему все свои философские труды и литературное наследие.

В этой пока еще небольшой общине апостолов и евангелистов Шопенгауэр наслаждается ролью верховного главы церкви. Это церковь внутри диаспоры, за которой Шопенгауэр, будучи непримиримым критиком догматизма в философии, следит чрезвычайно строго. Он с трудом переносит критику, особенно если она исходит от его адептов: «Оставьте Слово неизменным»^{*} — таков ответ Шопенгауэра на критику. Если он узнает, что члены общины встречались между собой, он обычно говорит: «Где двое соберутся во имя мое, там я среди них»⁷.

До прорыва к славе Шопенгауэр в общении со своими последователями поддерживает эту атмосферу тайного общества или братства: это льстит его самолюбию, ставшему весьма уязвимым за долгие годы

^{*} Отсылка к хоралу Мартина Лютера «Бог нам прибежище и сила».

отсутствия признания. В начале 1850-х годов его самолюбию наносится еще один чувствительный удар.

В 1850 году Шопенгауэр заканчивает свои «Parerga и Paralipomena», над которыми он работал на протяжении предшествующих шести лет. Здесь собраны «попутные» и «отложенные» произведения или, как гласит подзаголовок, «разрозненные, однако систематически упорядоченные заметки о разных предметах». Среди них — «Афоризмы житейской мудрости», принесшие долгожданную славу их автору.

В письме от 26-го июля 1850 года Шопенгауэр предлагает свое новое произведение Брокгаузу: «После этого я уже не собираюсь ничего писать, ибо не хочу в старческом возрасте производить на свет слабых детей, которые станут живым укором своему отцу и умалят его славу»⁸. Новая книга написана «несравнимо более популярным языком, чем все предыдущие». В каком-то смысле Шопенгауэр изложил в ней свою «философию для мира»⁹. Брокгауз, однако, не верит Шопенгауэру и отказывает ему. Другие издательства тоже не проявляют интереса к новой книге Артура. Тогда к делу подключается Фрауэнштедт. Ему удается уговорить владельца одного книжного магазина в Берлине издать «Parerga» на свои средства. Оба тома выходят в свет в ноябре 1851 года. Это поворотный момент для Артура. С этой «философией для мира» он, наконец, совершает прорыв к широкой публике, однако это не только его заслуга: когда полдороги уже пройдено, ему навстречу устремляется новый дух времени. После долгих лет безвестности Шопенгауэр, наконец, встречается со своей эпохой.

Распространено мнение, что после поражения революции в культурной жизни Германии господствовала мировая тоска, разочарование, всеобщая обреченность и пессимизм, и именно поэтому в философии настал звездный час Шопенгауэра. Однако подобный взгляд совершенно не соответствует фактам.

Конечно, среди активистов, особенно радикально настроенных, имели место и разочарование, и депрессия, и ощущение того, что все их усилия напрасны, и здесь, конечно, зерна философии Шопенгауэра упали на благодатную почву. Примером здесь может служить Гервег: этот певец «партийных бойниц», воинствующий активист — в апреле 1848 года он участвовал в вооруженном восстании в Бадене — после

своего бегства в Швейцарию погрузился в чтение Шопенгауэра и, вероятно, приобщил к нему и своего друга Рихарда Вагнера.

Между тем в целом среди образованной буржуазии — а шопенгаэровская «философия для мира» нашла отклик и у этой публики — не наблюдается признаков пессимизма или депрессии, скорее, наоборот. Здесь широко распространена вера в прогресс, которая со временем только усиливается, хотя и меняет форму: как говорят современники, эта вера становится «реалистичной». Эксцентричность и пустые умозрительные рассуждения уже не в моде, все искусственное, форсированное кажется смешным. Наконец-то люди перестали предъявлять действительности завышенные требования и готовы проявить терпение! На место субъективной тенденции духа теперь приходит «объективная» тенденция, заложенная в самих вещах и отношениях. Отовсюду — из мира политики, литературы, науки, повседневности и в том числе философии — раздается призыв вернуться на твердую почву фактов. В 1853 году либерал Людвиг Август фон Рохау издает свои «Основы реальной политики» и тем самым дарит эпохе надолго прижившееся слово для обозначения политики реальных дел, политики изменений путем приспособления к существующей действительности. На практике это воплощается в прусском решении «национального вопроса». Свое место на почве фактов пытается найти и Маркс. Мессианская миссия пролетариата отходит на задний план, а Маркс приступает к напряженной кропотливой работе: он препарирует тело общества, чтобы обнажить его душу — «капитал». Закономерно возникает вопрос: что если и в самом деле историю делают не люди, а структуры?

В начале пятидесятых годов книжный рынок заполняют бестселлеры, написанные в духе вульгарного материализма. Среди них «Круговорот жизни» Молешотта, «Картины из жизни животных» Фогта и прежде всего «Сила и материя» Людвига Бюхнера. Начинается война против метафизики и в целом против спекулятивного мышления: наука и философия возвращаются к фактам в наиболее осязаемой их форме. Согласно новым веяниям, мысль по отношению к мозгу — это примерно то же самое, что желчь по отношению к печени или моча по отношению к почкам.

Самодовольную установку такого рода материализма на более высоком философском уровне в 1855 году сформулировал Генрих

Чольбе: «Это и есть... доказательство... самомнения и тщеславия, когда мыслители хотят улучшить познаваемый мир, изобретая мир сверхчувственный, а человека сделать высшим в природе существом за счет добавления к нему некой сверхчувственной составляющей. Безусловно, недовольство миром явлений как глубинная причина сверхчувственного мировоззрения — это свидетельство не моральной силы, а моральной слабости»¹⁰.

Все эти размышления сводятся к выводу: «Довольствуйся данным тебе миром». В представлении Чольбе существует нечто вроде нравственной обязанности придерживаться «реалистического» мировоззрения.

Теодор Фонтане — а вместе с ним и целое литературное направление — тоже присягает на верность реализму. Не прошло и десяти лет после того, как в дни революции 1848 года он раздобыл себе в театральной реквизитной деревянное ружье, и вот он уже формулирует свою эстетическую программу: «То, что наиболее полно характеризует нашу эпоху, — это ее *реализм*. Врачи отвергают все заключения и комбинации, доверяя только опыту; политики (всех партий) обращают свой взор на реальные потребности и держат под замком свои шаблонные приемы достижения совершенства... В *искусстве* этот реализм нашей эпохи не только находит свой самый громкий отклик, но, пожалуй, ни в одной другой сфере нашей жизни он не проявляется столь очевидно, как здесь... реализм — заклятый враг высокопарных фраз и излишеств... он не исключает ничего, кроме лжи и неестественности»¹¹.

Что касается перемен в философии, то учение Гегеля теперь навсегда осталось в прошлом. Еще в домартовский период его поставили «с головы на ноги». Однако «действительность», к которой пытаются пробиться современные мыслители, окружена своеобразной аурой. Доступ к ней все равно остается спекулятивным: и в «теле» Фейербаха, и в «пролетариате» Маркса, как известно, заложена метафизическая добавленная стоимость. «Действительность» — это то, что обнаруживается при обратном прохождении пути спекулятивного мышления. Так думает Фейербах, так думает Маркс, так думает поздний Шеллинг. Спекулятивное наследие нельзя игнорировать, его нужно осмысленно устранить. «Действительность» — это

желанная цель, а не та самоочевидная реальность «философии после 1848 года», которая могла очень скоро утратить свои контуры после того, как будет пройдена первая фаза ее изучения.

Гегель настолько безнадежно остался в прошлом, что его учение могло быть отброшено безо всякого разбора его текстуры. Типичным для того времени был вердикт Альберта Ланге, вынесенный им в 1875 году: «дегенерация понятийного романтизма».

Теперь успеха и прогресса надеются достичь на твердой почве фактов — в философии, в политике, в литературе и прежде всего в науке. Химик Юстус Либиг показал, как это можно сделать. В своей лаборатории в Гиссене он открывает перед точной экспериментальной наукой новую сферу — органическую химию. Его открытия вызвали настоящую лавину изобретений в прикладной науке — аграрной химии и, в частности, в производстве искусственных удобрений. Вдохновленный своими практическими успехами, он с беспрецедентной резкостью обрушился на остатки натурфилософии в медицинском образовании. Он называет натурфилософию «чумой нашего века» и продолжает: «Человека, который в приступе безумия убивает другого человека, сажают за решетку, а натурфилософии сегодня еще позволяют учить наших врачей и передавать им свое собственное безумие, позволяющее им со спокойной совестью и в согласии с собственными принципами убивать тысячи людей»¹². Как можно видеть, здесь сполна воздается по старым счетам. Слишком долго точная наука находилась в тени науки спекулятивной. Теперь, в эпоху реализма, пришло время выместить накопленную за все эти годы досаду.

Современные мыслители старательно вспахивают почву фактов, чтобы на ней могла произрастать действительность.

Но первое, что необходимо сделать, это установить факты *опытным* путем. Еще для Гегеля этот путь вовсе не был само собой разумеющимся. Согласно его учению, конкретное еще не найдено, если оно подтверждено опытом: для того, чтобы что-то стало «действительным», оно должно быть выражено в созидательном понятии.

Во-вторых, необходимо обеспечить безошибочность опыта. Это должен быть *контролируемый* опыт, который можно повторить в *эксперименте*. С другой стороны, это также означает, что данный опыт должен быть *доступен для обсуждения*. Эмпирическим наукам вну-

тренне присущ демократизм: истинно то, что при данных (экспериментально созданных) условиях подтверждается опытом каждого. В эмпирической науке нет иерархии опыта, нет аристократии духа, а есть — или должны быть — только служащие прогресса. Таким сложным путем внутри эмпирической науки было отчасти выполнено требование общественного прогресса — в науке все равны. В этой связи неудивительно, что не только практические результаты эмпирических наук, но и сама структура их опыта должны были поддерживать веру в прогресс.

В-третьих, эти «факты» необходимо было разложить на более мелкие составляющие, атомизировать, чтобы знать, из чего они складываются — не исключено, что из обнаруженных элементов можно будет сложить новые «факты».

О «жизни» — этом объемном, синтезирующем, всеобъемлющем понятии — теперь тоже говорят по-другому, с тех пор как в физиологии была открыта мельчайшая единица жизни — клетка. Это открытие повлекло за собой едва ли не ренессанс лейбницевской монадологии, но поскольку организм отныне объясняется как процесс также недавно открытого деления клеток, для понимания того, как он функционирует, уже нет нужды в «предустановленной гармонии» Лейбница. Враждебные жизни силы теперь могут быть также локализованы в мельчайших единицах: разведка на вражеской территории обнаруживает бактерии. Медицина встает на борьбу с ними, верховный главнокомандующий в этой борьбе — Рудольф Вирхов.

То, благодаря чему мы живем и из-за чего умираем, теперь можно разглядеть под микроскопом: человек открывает для себя природу без метафизики. Представление о некоей «духовной» жизненной силе полностью себя исчерпало.

Остатки веры в то, что мир и человек были созданы Богом-Творцом, были вытеснены учением Дарвина об эволюции.

Великий труд Дарвина «О возникновении видов путем естественного отбора», изданный в 1859 году, еще больше укрепил дух (реалистического) приспособленчества к существующему порядку вещей. Ведь именно изменение механизмов приспособления живых существ к окружающей среде и связанное с ним увеличение шансов в «борьбе за жизнь» Дарвин назвал движущей силой эволюции. Выживают те,

кто лучше приспособился, а это значит, что эволюцию вполне можно трактовать как историю материального прогресса, который, впрочем, неблагосклонен к слабым. Так в современном представлении о природе отразился английский экономический либерализм. Позднее такой подход получил название социального дарвинизма.

Еще одной важной тенденцией, способствующей утверждению «реализма» в демистифицированном мире, был историзм. Историзм обошелся с истиной по-наполеоновски: все прежде независимые «духовные княжества» он подчинил своей императорской власти. Вместо философии теперь возникла история философии. Эпоха, не богатая великими писателями, породила великую историю литературы. Имя Леопольда фон Ранке было известно даже ученикам народных школ, где его работы использовались при составлении учебников. В историзме (метафизический) вопрос о бытии и вопрос о смысле бытия сводятся к одному — к вопросу о ставшем бытии. Мы знаем достаточно, если нам известно, как то, что есть, стало таким, какое оно есть. Истина раскололась на исторический kaleidoscope многих «истин». Во множественном числе проявилась великая сила релятивизма.

Но, как оказалось, сердцевина этого «реализма», распространившегося на все сферы культуры, а по сути бывшего ничем иным, как еще одним шагом в направлении секуляризации, пуста. Это ощущается и в естественных науках и даже особенно в них. На конгрессе ученых-естествоиспытателей в Гёттингене в 1854 году разгорается спор: группа ученых пытается спасти «душу», а в ответ слышит обвинение в «слепой вере».

То, что в разгар эпидемии материализма и натурализма ученые окапываются за понятием «души», явно свидетельствует об их неудовлетворенности нынешним положением. В такой ситуации возрастает интерес к метафизике Шопенгауэра и готовность прислушаться к его аргументам. Ведь именно в Шопенгауэровской метафизике обнаруживается такой способ мышления, который изначально не приемлет философию духа, только что отброшенную за ненадобностью всем обществом, но в то же время не впадает в другую крайность — непримиримый материализм и натурализм. Конечно, Шопенгауэра тоже можно было бы истолковать в духе материализма, однако его метафизика воли слишком очевидно контрастировала с грубым материализмом совре-

менной эпохи. Здесь обнаружилось другое измерение: в философии Шопенгауэра увидели скрытый витализм. Эмпирически-здравой «имманентности», на верность которой присягнула эпоха, он придавал ту «глубину», которой искало неудовлетворенное сознание.

У Шопенгауэра можно было обнаружить похвалу здравому чувству реальности и материалистическим объяснениям, а также продолжающее кантовскую традицию обоснование того, почему наше эмпирическое любопытство развивается именно по этому пути. Шопенгауэр давал философское подтверждение материалистическому подходу. Однако одновременно с этим у Шопенгауэра можно было найти убедительное доказательство того, что *этот* подход к действительности не *единственный*. Материально представленный мир — это тоже всего лишь представление. Шопенгауэр положил начало новому ренессансу кантовской философии и *показал возможность развития «материализма как если бы»*. Можно было делать ставки на строго эмпирическую науку, можно было целиком посвятить себя материалистическому духу, но при этом вовсе необязательно было подчинять себя ему. Шопенгауэровская «потусторонность» познавшей саму себя воли позволяла противостоять засасывающей воронке материалистичной имманентности.

Еще более эффективной, чем «материализм как если бы», была «этика как если бы», которую Шопенгауэр изложил в своей «философии для мира». После 1850 года «Афоризмы житейской мудрости» очень скоро стали настольной книгой у представителей образованной буржуазии.

Как известно, «подлинная», неадаптированная этика Шопенгауэра находила свое завершение в мистерии сострадания — в слиянии со страданием всего наличного бытия, в разрушении стены индивидуации, в разоружении в борьбе за существование. Когда индивид открывает свое сердце для страданий других, он уже связан тайным союзом с великим отрицанием воли к жизни. Сострадающая воля — это воля, внутри которой уже начался процесс «обращения». Этого нельзя требовать. Благоразумие не предписывает нам поступать именно так. Это просто происходит или нет. Речь здесь идет об ослаблении эгоистического напряжения, и с точки зрения самосохранения оно неразумно. Этика сострадания никак не связана с обретением

собственного счастья. «Этика как если бы», которую Шопенгауэр развивает в «Афоризмах», имеет противоположную направленность. Здесь речь идет о «приспособлении» к принципу самосохранения и о желании устроить свою жизнь по возможности «счастливо». Но прежде чем дать читателю руководство к счастливой жизни, Шопенгауэр предупреждает: его «высшая метафизико-этическая точка зрения» предполагает отрицание жизни. Он еще раз напоминает об этом во введении и продолжает: «Все, следовательно, приводимые здесь рассуждения основаны до известной степени на компромиссе, — именно поскольку в них удержана обычная, эмпирическая точка зрения и сохранено ее коренное заблуждение»¹³.

Пессимизм приглушается, а обычно осуждаемая мудрость выживания и самоутверждения получает высокую оценку с прагматической точки зрения. Если мы сделаем вид, будто жизнь стоит того, чтобы ее прожить, то встает вопрос, как прожить ее таким образом, чтобы извлечь для себя максимально достижимый оптимум счастья? На этот вопрос и призваны ответить «Афоризмы житейской мудрости». Это и есть «философия для мира». Она оставляет за скобками метафизическую неразбериху. Она смягчает эзотерическое отрицание жизни, превращая его в приглушенное экзотерическое согласие: если уж мы вынуждены принимать в этом участие, то будем делать это с подобающим скепсисом, с готовностью к разочарованиям, стараясь сохранять ставки в этой игре на предельно низком уровне и по возможности не раздавать кредитов. Если уж мы должны и хотим участвовать в комедии или трагедии жизни, то нужно, по крайней мере, позаботиться о том, чтобы быть «одновременно зрителями и актерами»¹⁴.

Шопенгауэр призывает нас занять позицию «как если бы». Сегодня этот слоган звучит так: «У тебя нет шанса, так используй его!»

Откуда же может взяться такое относительное «счастье»?

Шопенгауэр называет три источника: оно берется из того, «что ты есть», из того, «что ты имеешь», и из того, «чем ты представляешься другим». В этих трех измерениях — собственном бытии, владении и значимости — и разыгрывается комедия о поиске счастья.

В духе стоиков Шопенгауэр оценивает эти источники счастья по степени их надежности и долговечности. Что у меня могут отнять? От чего я завишу? Над чем я менее всего властен?

То, кем мы слышем, — это отражение нашего существования в глазах других; над этой сферой мы практически не властны. Ожидая счастья из этого источника, мы выбираем для него самую ненадежную основу. Кроме того, может легко случиться так, что мы потеряем самих себя, постоянно стараясь выглядеть достойным образом для других.

То, что мы имеем, обеспечивает нам удобство жизни и защиту (Шопенгауэр здесь, совершенно очевидно, имеет в виду и себя самого), но нас легко можно лишит всего этого. Кроме того, отношение между нами и нашими «владениями» могут перевернуться: в конечном итоге, наши «владения» овладевают нами. Лучше всего «владеть так, как если бы ты ничем не владел».

Артур Шопенгауэр призывает к уединенному образу жизни, к максимальному сокращению линии фронта с тем, чтобы быть менее уязвимым. Такой образ жизни «возвращает нас себе самим»¹⁵. Мы должны понять, что мы есть, понять, что даже если нам не сразу удастся найти самих себя, уйти от себя мы тоже не можем. По Шопенгауэру, идеал — это самодостаточность, когда человек в состоянии находить радость в самом себе, в своих духовных наклонностях, в фантазии, воображении, собственном темпераменте и способности благотворно влиять на все это путем сознательного развития личности, путем самообразования. Разумеется, при этом человек неизбежно сталкивается с могуществом собственной воли, которая как раз не стремится к внутреннему упокоению, а под видом желаний увлекает нас в мир обладания и мир других людей. Самодостаточность уже предполагает усмирение воли. Необходимо достичь состояния отрешенности, и в этой отрешенности проявляется уже не только подчиненная принципу реальности житейская мудрость, но и в определенной мере отрицание воли. В каком-то смысле Шопенгауэр все же опирается на ту самую «высшую, метафизико-этическую точку зрения», которую он намеревался оставить за рамками данного сочинения.

Шопенгауэр — вполне в духе экзистенциализма — выводит человеческое «Я» из «неподлинного» мира обладания и мнения других людей о нас, чтобы затем посвятить большую часть своих «Афоризмов» размышлениям о каждодневной борьбе с этим самым «внеш-

ним» миром. В этом есть своя логика: когда «Я» столь решительно вырывается из своего окружения, особенно болезненно ощущаются все те многочисленные нити, которые связывают нас с внешним миром. Шопенгауэр признает это и сам: мир других внутри нас — это самое болезненное и постоянно «терзающее нас жало»¹⁶, вытащить которое сложнее всего. Таким образом, в отличие от древних стоиков, Шопенгауэр отдает должное власти общества над человеком, но в то же время полагает, что счастье достижимо не *благодаря* обществу, а исключительно *вопреки*.

И советы Шопенгауэра касаются как раз вопроса о том, как выцарапать у общества, с которым человек связан тысячью нитей, малую толику личного счастья. Самый важный, основополагающий совет он формулирует в виде притчи, которую можно найти уже в его рукописных заметках сорокалетней давности: «...общество можно сравнить с огнем, у которого умный греется в надлежащем отдалении, тогда как дурак прямо суется в него, чтобы потом, обжегшись, бежать в холод одиночества и жаловаться на то, что огонь жжет»¹⁷.

Такая же мораль у знаменитой притчи о дикобразах из второго тома малых произведений «Paralipomena» (впервые Шопенгауэр рассказал ее в начале 1830-х Каролине Ягеман, за которой он в ту пору пытался ухаживать): «Стадо дикобразов легло в один холодный зимний день тесною кучей, чтобы, согреваясь взаимной теплотой, не замерзнуть. Однако вскоре они почувствовали уколы от игл друг друга, что заставило их лечь подалеже друг от друга. Затем, когда потребность согреться вновь заставила их придвинуться, они опять попали в прежнее неприятное положение, так что они метались из одной печальной крайности в другую, пока не легли на умеренном расстоянии друг от друга, при котором они с наибольшим удобством могли переносить холод»¹⁸. Об искусстве соблюдения «умеренного расстояния» говорится и во всех последующих советах. Свое одиночество нужно брать с собой в общество. Шопенгауэр призывает к вежливости, которую он определяет как «молчаливое соглашение взаимно игнорировать слабые моральные и интеллектуальные свойства друг друга и не выпячивать их»¹⁹. Он советует не разглашать свои тайны, ибо можно быть уверенным в том, что когда-нибудь они будут использованы во зло — в том числе теми, кого сегодня мы еще любим.

Он говорит о том, как нелепа национальная гордость, ибо тот, «кто ею одержим, обнаруживает этим отсутствие в себе каких-либо индивидуальных качеств, которыми он мог бы гордиться, так как иначе ему незачем было бы хвататься за то, что у него общее с миллионами»²⁰.

Все советы Шопенгауэра исходят из факта существования общества как источника скрытой враждебности, взаимной недоброжелательности. Конечно, на этом поле битвы существуют бастионы благожелательности — дружба и любовь, но они, как правило, изнашиваются быстрее, чем обычно думают. Поэтому правильнее считать любовь и дружбу благами, которыми следует обладать так, словно у тебя их нет. Еще хуже дела обстоят с любовью в браке. Для нее у Шопенгауэра находится лишь один неутешительный комментарий: «К тому, что имеет индивид, я не причислил жены и детей — так как, вернее, они имеют его»²¹. Стало быть, с экономикой умеренного счастья брак не имеет ничего общего.

В «Афоризмах» Шопенгауэр не только раздает советы, но также с философской невозмутимостью рисует свой автопортрет. Так, он явно имеет в виду себя, когда говорит о том, как тщательно следует заботиться о собственном здоровье — наивысшем благе для человека. Здесь он предлагает читателю свою диететику здорового образа жизни. Он опирается на собственный опыт, когда говорит о том, как разумное управление имуществом позволяет снизить риск финансовых потерь, когда размышляет о том, как следует готовиться к смерти, или когда рассуждает о честолюбии и тщеславии. Шопенгауэр сам на протяжении долгих лет очень страдал от отсутствия признания, и он хорошо знает, о чем говорит: «С эвдемонологической точки зрения, следовательно, слава — это не более как редчайшее и драгоценнейшее блюдо для нашей гордости и нашего тщеславия. А эти качества у большинства людей, хотя их и скрывают, имеются в чрезмерной степени, притом всего сильнее развиты они, быть может, как раз у тех, кто обладает какими-либо данными для приобретения славы и потому большей частью принужден носить в себе неуверенное сознание своей высшей ценности, пока не явится случай испытать ее на деле, так чтобы она получила себе признание; до тех пор такие люди чувствуют себя как бы терпящими какую-то тайную несправедливость»²².

Позже, незадолго до своей смерти, Шопенгауэр добавляет рукописный комментарий к этому пассажи: «Так как высшее наше удовольствие состоит в том, чтобы возбуждать *восхищение*, люди же неохотно на него соглашаются, даже там, где для него есть полное основание, то самыми счастливыми будут те, кому, каким путем — безразлично, удастся дойти до чистосердечного восхищения самим собой. Только бы другие не сбивали их с толку».

Шопенгауэр действительно восхищался собой до тех пор, пока, наконец, им не начали восхищаться другие, причем признание пришло к нему прежде всего благодаря «Афоризмам».

Почему именно это сочинение сыграло такую роль в жизни Артура?

В своей «философии для мира» Шопенгауэр отдает пессимизм за полцены. Пессимизм пронизывает всю книгу, но на этот раз Шопенгауэр не делает из него радикальных выводов. Принципиальная неудовлетворенность вплоть до отрицания жизни чувствуется и здесь, но она намеренно выносится за скобки — ради самой жизни. Шопенгауэр учит тому, как жить дальше, несмотря ни на что. В конце концов, он сам тоже продолжал жить. В результате возникло учение о том, как, рассчитывая на худшее, всякий раз из нескольких зол выбирать наименьшее. Так «тоска по счастью» сводится к «опасению перед несчастьями»²³.

Шопенгауэр находит отклик у тех, кто не готов целиком продаться ни одному современному проекту — ни культуре отчаяния, ни вере в прогресс. Первыми почитателями Шопенгауэра становятся очень надежные, крепко стоящие на ногах и, как правило, успешные люди. Можно ли в связи с этим назвать Шопенгауэровскую «философию для мира» бидермейерской? Безусловно, если считать, что отказ от радикальных практических выводов сразу же переводит любое философское учение в разряд бидермейерских. Впрочем, я сомневаюсь, что это действительно так. Позднее Ницше выскажет идею о том, что существуют истины, которые благоразумнее и вовсе не «осуществлять», о которых даже следует умалчивать и из которых уж во всяком случае не стоит делать никаких выводов. К чему вообще практические выводы?

Считается, что мышление должно раскрываться в действии. Нужно быть последовательным и действовать в соответствии с по-

знанной истиной. Но разве не приводит подобное категоричное требование в конечном итоге к самоцензуре? В конце концов, философ позволяет себе в мыслях лишь то, что он, по его мнению, может воплотить в жизни. Или наоборот: он любой ценой, даже ценой разрушения, готов воплотить нечто в жизнь только потому, что это присутствовало в его учении. В одном случае мы упускаем из виду радикальное мышление, в другом случае чистое мышление приносится в жертву неразберихе живого действия. Разве не нужно разделять мышление и действие с тем, чтобы и мышление, и действие получили то, что им причитается по праву, и нашли свою истину? Спиноза как-то сказал: «Даже если я не в состоянии делать все, я могу все помыслить». Стало быть, если мы хотим защитить радикальное мышление от компромиссных действий, а действия, в свою очередь, — от радикального мышления, нам придется отказаться от практических выводов из философии.

Существуют истины, которые могут быть воплощены в жизнь, и истины, которые не могут быть воплощены в жизнь. Придерживаться следует и тех, и других, но это возможно лишь в том случае, если отбросить опасное заблуждение относительно их взаимозаменяемости. Это сродни сложному эквилибристическому номеру: только тот, кто не боится высоты, осмелится посмотреть вниз. Только тот, кто уверен в своей воле к жизни, найдет в себе мужество представить себе жизнь во всей ее безмерности и во всем ее негативизме. Именно это мы наблюдаем у Шопенгауэра: от идеи отрицания воли он защищен своей *собственной волей к жизни*. Он остается сторонним наблюдателем отрицания, и его позиция привлекает тех, кто также неудовлетворен современной культурой. С Шопенгауэром им не угрожает тотальное подчинение той или иной позиции: от принятия жизни всегда можно уйти в ее отрицание, и наоборот. «Жизнь как если бы» — это непрерывная игра, но эта игра способна защитить от фанатизма, от добровольного заточения своего разума в самодельную темницу и от проектов, направленных на все общество или человечество в целом и потому имеющих столь роковые последствия.

Философия Шопенгауэра имеет двойное дно. Она не брезгует изучением прагматической стороны жизни и индивидуального самоуверждения, но в то же время утверждает, что «вообще-то» ни инди-

вид не имеет никакого значения, ни жизнь в целом, что «вообще-то» все едино. Именно эта двойственность Шопенгауэровской философии в целом повлияла на искусство второй половины XIX-го и XX-го веков и продолжает влиять до сих пор. В этой двойственности обнаруживается эстетическое чувство, эстетическое отношение к жизни. В этой двойственности торжественная серьезность жизни проступает на общем фоне ее ничтожности. Безусловно, каждому приходится «быть в кукольной комедии жизни действующим лицом и почти всегда чувствовать ту проволоку, которая и его связывает с общею игрой и приводит в движение»²⁴, однако философия открывает нам глаза на театр жизни в целом. На какой-то момент мы перестаем быть актерами и становимся зрителями. Это момент философский, но в то же время и эстетический. Это безучастное созерцание человека, который не вовлечен в некое серьезное дело, лишаящее его способности объективного восприятия. Именно в таком отношении к жизни берет свои истоки ирония Томаса Манна. Он это осознавал и был благодарен Шопенгауэру за этот взгляд на мир, позволяющий «терпеть» жизнь в нем.

С этой эстетической точки зрения Шопенгауэр рисует ту величественную картину, которой открывается второй том его главного произведения: «В беспредельном пространстве бесчисленные светящиеся шары; вокруг каждого из них вращается около дюжины меньших, освещенных; горячие изнутри, они покрыты застывшей, холодной корой, на которой налет плесени породил живых и познающих существ, — вот эмпирическая истина, реальное, мир»²⁵.

Очевидно, что, однажды настроившись на подобное видение мира, человек уже не может воспринимать жизнь и активную деятельность внутри «налета плесени» иначе, как с иронией или даже с грубым юмором. Ульрих Хорстманн называет это «антропобежным мышлением»²⁶ и видит в нем стремление к «угасанию собственного “Я”».

Но действительно ли заявления о ничтожности жизни с эстетической точки зрения призваны упредить удар противника — той самой ненавистной «серьезности жизни», которая угрожает войной на уничтожение? Возможно, верно как раз обратное: быть может, заявления о ничтожности жизни с эстетической точки зрения *расслабляют* «серьезность жизни» настолько, что она уже не желает ввязываться в войну на уничтожение?

По крайней мере, философия Шопенгауэра имела именно такое «расслабляющее» воздействие. В ней берет свое начало не только ирония Томаса Манна. Своим юмором Шопенгауэру во многом обязаны также и великие немецкие реалисты второй половины XIX века. Это относится к Вильгельму Бушу, Теодору Фонтане, Вильгельму Раабе.

После прочтения Шопенгауэра Вильгельм Буш в одном из своих писем объясняет, из какого контраста рождается его юмор: «В маленькой комнатке на чердаке сидит интеллект и наблюдает за всем происходящим. Он говорит воле: “Полно тебе, подруга, оставь все как есть! А то будут одни неприятности!” Но она не слушает. Разочарование; недолгая радость и долгие заботы; старость, болезнь, смерть не в силах ее сломить; она продолжает в том же духе. И хоть тысячу раз ее вытряхнут из собственной шкуры, она найдет себе новую, которой придется за это поплатиться». Буш не боится и на своего учителя смотреть тем отрешенным взглядом, который он у него перенял: «Воздержанность — это удовольствие от вещей, которых у нас никогда не будет».

Фонтане прошел посвящение в двойственность Шопенгауэровской философии у «апостола» Визике, богатого землевладельца из Плауэна, который построил нечто вроде часовни в честь своего кумира, где на каждый день рождения Шопенгауэра за праздничным столом собирался круг единомышленников. В 1874 году за этим столом побывал Фонтане. Позднее он вспоминал: «После того как все присутствующие сошлись на том, что кофе — самый страшный яд для человечества, наконец, приступили к его распитию»²⁷.

О том, что он думает по поводу Шопенгауэровского пессимизма, Фонтане признается своему сыну в одном из писем 1888 года: «Его пессимизм можно... довести и до жизнерадостности. Более того, при этом можно и в самом деле снова стать жизнерадостным... В конце концов, ты начинаешь во всем видеть закон, убеждаешься, что другому никогда и не было, и находишь для себя удовольствие в работе и в исполнении долга. Смело и ясно смотреть на вещи, как они есть, — это пугает только в самый первый момент; вскоре ты не только привыкаешь, но и находишь немалое удовлетворение в обретенном познании, даже если при этом рушатся твои идеалы»²⁸. В то

время, когда Фонтане пишет это письмо, он работает над романом «Штехлин».

Умиравший Штехлин говорит: «“Я” — ничто — вот что нужно прочувствовать всем своим существом». Героиня романа Мелюзина носит имя морской феи, которая оказалась на суше среди двуногих, но, в конце концов, была вынуждена вернуться в морскую стихию. Графиня Мелюзина не дает жандарму Унке пробить дыру во льду замерзшего озера: она боится, что оттуда высунется рука, схватит ее и утащит под воду. Нет, на собственное «Я» полагаться нельзя, стихия способна увлечь его за собой. Осознав это, старый Штехлин обрел мудрость и спокойствие. Все есть воля в бесконечном повторении. Если где-то в мире прокричал галльский петух, то он когда-нибудь он вынырнет и из неглубоких вод Штехлинского озера.

Примерно в то же время Вильгельм Раабе пишет свой роман «Штопфкухен» — единственное произведение, посвященное личности Франкфуртского философа. Главный герой романа Генрих Шауманн лежит за живой изгородью в своем поместье Красный вал, наблюдает с безопасного расстояния за тем, что происходит в мире, и нежится на солнышке. Из «большого мира» в родной город возвращается бывший однокашник Шауманна Эдуард. Ему Раабе дает метафорическую характеристику: он вертится в колесе «закона достаточного основания», т. е. воплощает типаж эмпирика, которого гонят по миру его неутолимые желания и стремления. Генрих Шауманн остается на прежнем месте, что явно отражает и позицию рассказчика: «Да, по существу все идет к одному, неважно, остаешься ли ты лежать за изгородью и ждешь, когда мирские приключения доберутся до тебя, или... отправляешься в путь, чтобы... найти их снаружи». Под «бесчисленными звездами», которые видит над собой этот лежащий на траве Будда из Красного вала, «братство Земли» съезживается, словно уменьшаясь в размерах. И тогда для главного героя наступают минуты «уютного презрения к миру».

Очевидно, что у этих «реалистов» фоновый пессимизм Шопенгауэра становится слишком уж уютным.

Другой, безусловно, самый великий ученик Шопенгауэра Фридрих Ницше яростно набрасывается именно на эту благостность. Он видит свой долг в том, чтобы защитить Шопенгауэра от «уютного»

пессимизма. «Этический воздух, фаустовская атмосфера, крест, смерть и могила», — вот что, по его собственному признанию, привлекает его в Шопенгауэре. Он видит в Шопенгауэре «несвоевременного» аристократа духа, совершенно равнодушного к модным пристрастиям интеллектуальной черни.

Предпринятая Шопенгауэром радикализация кантовской критики познания очень вдохновила Ницше. Если познание строго ограничено своей узкой, специфической сферой, то философия имеет право стать поэзией интеллекта. Не только Рихард Вагнер, но и Шопенгауэр сыграл свою роль в том, что этот «робкий орел» (по выражению Вернера Росса) не побоялся бросить вызов филологам-крючкотворам своим «Рождением трагедии из духа музыки».

Ницше идет по стопам Шопенгауэра. С характерным для него героическим пафосом он превращает Шопенгауэровскую метафизику воли в «волю к власти». В ответ на Шопенгауэровское «нет» он срывающимся голосом кричит свое «да». Как пронизательно заметил Слотердаjk, надрывность этого «да» объясняется тем, что Ницше должен был в первую очередь убедить самого себя в том, что он может жить.

Что касается смерти бога (Шопенгауэр хоронит его безо всякого шума, воспринимая его смерть как нечто само собой разумеющееся), то Ницше и здесь изо всех сил трубит в рог. Боль утраты смешивается с родовыми схватками: на свет появляется новый бог — Заратустра. Бог завершенной имманентности, бог неизменного, бог постоянного возвращения. «Circulus vitiosus Deus»* — так Ницше назовет его в «По ту сторону добра и зла».

Ницше отвергает Шопенгауэровское «мистическое единение» («unio mystica») через сострадание. В рождении сверхчеловечества, преодолении бедного, расщепленного «Я», во вхождении в энергетический поток жизни у Ницше раскрывается эротика познания и бытия. В этом отношении Ницше и Шопенгауэр — антиподы, однако их объединяет понимание того, что бытие должно мыслиться не как некое всеобъемлющее «Я» (субъект) и не как безжизненная материя (объект), а как «Оно».

* «Бог как порочный круг» (лат.).

Эта онтология «Оно» в конце века была детально проработана Фрейдом и его последователями, в результате чего возникло учение о законах движения психики. Так философия Шопенгауэра получила развитие в естественнонаучном изучении души, полностью отказавшемся от всякой метафизики. Здесь «Оно» опредмечивается, становится объектом среди других объектов и попадает в переплетенье терапевтических мер. Для Шопенгауэра внутренне переживаемая воля стала доказательством бытия, а, следовательно, и источником метафизики, выходящей за рамки опредмечивающей эмпирии. Сегодня же, наоборот, люди хотят говорить со «своим» бессознательным. Оно вдруг становится чрезвычайно разговорчивым и, как на духу, разбалтывает все те скучные истории, которым его научили раньше. Это еще один шаг к расколдовыванию мира.

Неоднозначное влияние Шопенгауэра на философию второй половины XIX века связано с именами Эдуарда фон Гартмана и Филиппа Майнлендера. Отставной офицер Эдуарда фон Гартман никак не мог согласиться с тем, что Шопенгауэр писал об отрицании воли. Отрицание — для самого Шопенгауэра тайна, которую, собственно говоря, невозможно объяснить, а можно лишь наблюдать на примере великих аскетов и святых — это отрицание, по мнению Гартмана, нуждается в «систематическом» обосновании. Для подведения систематического фундамента под идею отрицания воли Гартман обращается за помощью не к кому иному, как к Гегелю. Из этого странного синтеза рождается чудовищное произведение — «Философия бессознательного» (1869), где Гартман излагает скрупулезно разработанную историческую теорию трех стадий избавления от иллюзий вокруг воли к жизни. Ее квинтэссенция: индивидуальная воля к жизни не может самостоятельно прийти к отрицанию самой себя, это — вполне в духе гегелевской философии — должно произойти в ходе исторического процесса. Гартман высоко отзывается о «силе пессимистического сознания человечества». Пока пессимистичный мировой дух действует «бессознательно», но он воссоединится сам с собой, когда избавится от всех иллюзий счастья — иллюзии счастья в этом мире, в будущем и теперь, после чего он вернет себе мир и исчезнет. «Пока, — признается Гартман, — наши знания слишком несовер-

шенны... чтобы составить себе хоть сколько-нибудь достоверное представление об окончании этого процесса»²⁹.

Станным кажется этот трудовой энтузиазм пессимистичного мирового духа, странно и то воодушевление, с которым Гартман смотрит в будущее, подводя доказательную основу под концепцию отрицания. Впрочем, сегодня, в век ядерного оружия, обрисованная Гартманом историческая перспектива самоустранения человечества вызывает, скорее, тревожные мысли.

Филипп Майнлендер, этот поистине грустный человек, создал философию воли к смерти. Воля к жизни, по его мнению, существует только для того, чтобы уничтожить саму себя и стать ничем. Очевидно, к подобным рассуждениям Майнлендера подтолкнуло недавнее открытие закона энтропии.

Чтобы сразу же развеять заблуждение читателей относительно того, что он, образно выражаясь, отказывается от слишком высоко висящего винограда, Майнлендер предлагает свою программу достижения всеобщего счастья, из которой каждому становится понятно, что жизненные блага здесь не имеют никакого значения. В «Философии освобождения», изданной в тот же год, что и Исключительный закон против социалистов (1879), Майнлендер берется за «решение социального вопроса»: нуждающихся необходимо разочаровать, дав им все то, в чем они нуждаются. И тогда они сами убедятся в ничтожности жизни, и всему наступит конец.

Сам Майнлендер не хотел ждать так долго и предпочел добровольно уйти из жизни.

Эти экстравагантные «системы отрицания», словно тень, неотступно следуют за созидательным усердием эпохи грюндерства, подражая ее жестах. Истовое «нет», несмотря ни на что как будто бы исполненное жажды деятельности, сегодня утасло в молчаливом сомнении и скепсисе. Нерешенным остается вопрос, способна ли современная философия «переработать» недавний исторический опыт, опыт Освенцима и Хиросимы. Пожалуй, разве что философия Гюнтера Андерса способна на это. Во всяком случае, представители Франкфуртской школы, создавшие философию практики, по-прежнему, хотя и с осторожностью, придерживаются утопической надежды на примирение. Хоркхаймер предлагает вариант утопизма «как если бы», и в нем

слышится как раз голос Шопенгауэра, а не Гегеля. «С теоретическим пессимизмом, — пишет Хоркхаймер, — сочетается и не неоптимистическая практика, которая, осознавая весь вселенский ужас, несмотря ни на что пытается улучшить возможное»³⁰.

Адорно, будучи невысокого мнения о Шопенгауэре, тем не менее тоже был с ним странным образом связан. Их объединяли размышления о музыке. Адорно пытался найти «истину» общества и то, что еще осталось от метафизической «правды» о жизни, прежде всего в искусстве и особенно в музыке. Музыка не отображает ничего, что находится вне ее, и именно поэтому в своей собственной логике она воплощает «логику» исторического момента. В терминологии Шопенгауэра это означает: музыка не отображает никакое другое явление, но в ней звучит сама воля без материи, без явления, без отсылки к чему-либо другому. Музыка есть осуществление воли без материи, и поэтому она обращается к нам напрямую из «сердца вещей», она и есть звучащая «вещь в себе». Она ни на что не указывает вне себя. Музыка — это только музыка. Адорно выражает эту мысль так: «Произведения искусства — это самотождественность, свободная от принуждения к соответствию чему-либо»³¹.

Как и Адорно, ищущий в музыке «истину» целого, Шопенгауэр тоже удовлетворяет свое метафизическое любопытство именно в музыке: «... читатель, следящий за мною и разделяющий мой образ мыслей, не увидит значительного парадокса в следующих моих словах: если бы удалось найти совершенно правильное, полное и простирающееся до мельчайших деталей объяснение музыки, т. е. если бы удалось обстоятельно воспроизвести в понятиях то, что она выражает собою, то это оказалось бы одновременно достаточным воспроизведением и объяснением мира в понятиях... т. е. было бы истинной философией»³².

Шопенгауэр (так же как и Адорно) полагает, что размышления о музыке приближают нас к тайне мира, ибо музыка не отображает мир явлений, а сама по себе есть то, что являет нам мир.

Столь лестное для музыканта философское понимание музыки еще при жизни Шопенгауэра с энтузиазмом подхватил Рихард Вагнер. В философии Шопенгауэра Вагнер хотел «исправить» другое: он хотел освободить волю силой любви.

Более строго Шопенгауэровского понимания музыки придерживался Шёнберг (на которого, в свою очередь, ссылается Адорно): он настаивал на том, чтобы музыка избавилась от всякого намека на отображение чего-либо вне себя. Ее «истина» направлена исключительно на нее саму.

В той же атмосфере Вены начала века Людвиг Витгенштейн, по аналогии с Шопенгауэровской философией музыки, создавал свой логический мистицизм — «Логико-философский трактат». Так же, как и Шопенгауэр, Витгенштейн отделяет от логического мышления некое «лучшее сознание». Как и Шопенгауэр, он хочет обозначить границу между тем, что может быть передано словами, и невыразимым. Логика языка, с помощью которого мы указываем на то, что «имеет место» вне языка, сама по себе тоже «имеет место». Язык отсылает и к себе самому, он играет в свои языковые игры. Для Витгенштейна языковые игры — то же, что для Шопенгауэра музыка. Язык «сообщает» о чем-то, указывая на вещи, но одновременно он указывает и на самого себя. Он *показывает* себя как нечто, что может создавать «смысл», при этом «смыслом» не являясь.

Музыка говорит о себе самой, язык говорит о себе самом. В этот момент через них осуществляется то самое невыразимое бытие, которым мы изначально являемся, но никогда не оказывается перед нами, т. е. мы не можем ни увидеть его, ни сказать что-либо о нем. Для этого мы должны были бы быть «вне», но тогда нас вовсе *не будет*. Возможно, когда мы позволяем музыке говорить о музыке, а языку — о языке, мы приближаемся к этой границе.

Разве воля, это Шопенгауэровское «всереальнейшее существо» («ens realissimum»), которое играет в музыке, разве само оно не близко к тому, чтобы исчезнуть в этой игре? Разве не является эта игра подготовкой к тому, что, с точки зрения воли, есть «ничто», тогда как с точки зрения самой и игры все, что есть воля, тоже является «ничем»? «О чем нельзя говорить, о том следует молчать» (Витгенштейн).

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

«Человечество научилось у меня кое-чему, что оно никогда не забудет». — Последние годы. — Комедия славы. — Смерть: Нил достиг Каира

Незадолго до своей смерти Шопенгауэр сказал: «Человечество научилось у меня кое-чему, что оно никогда не забудет...». Да, люди кое-чему у него научились, но тут же и забыли, кто их этому научил.

Шопенгауэр — философ, прочувствовавший боль секуляризации, метафизической неприкаянности, утраченного доверия к жизни и к миру. Нет того неба, что «Целует тихо землю, / ... / В его объятьях дремлет / Цветущая земля»*. Небо пусто. Однако у Шопенгауэра еще сохраняется метафизическое удивление и страх перед безжалостной имманентностью воли к жизни, которой ведом только этот мир. Он покончил с новыми идолами, пришедшими на смену богу (природным разумом, историческим разумом, материализмом, позитивизмом), тогда, когда его современники только начали искать прибежища в этих новых реалистичных «религиях».

Шопенгауэр пытался помыслить мир и человеческую жизнь в целом, не ожидая от этого целого спасения. Перед ним стоит вопрос: как можно жить, если нет никаких заданных смысловых горизонтов, никаких гарантий смыслов? Так он пытался прожить свою жизнь, не имея гарантий, но имея мудрость из нескольких зол всегда выбрать меньшее.

Он продумал до конца все великие обиды, нанесенные человеческой мании величия.

Космологическая обида: наш мир — один из бесчисленных шаров в бесконечном пространстве, на котором «налет плесени породил живых и познающих существ». Биологическая обида: человек — это животное, ум которого призван лишь компенсировать недостающие инстинкты и недостаточную органическую приспособленность к жиз-

* Стихотворение Й. Эйхендорфа «Лунная ночь». Перевод с немецкого Р. Митина.

ненному миру. Психологическая обида: наше сознательное «Я» не является хозяином в собственном доме.

Почти за столетие до Фрейда Шопенгауэр перевернул с ног на голову философию сознания, доминировавшую в Западной Европе. У Шопенгауэра мы впервые находим тщательно разработанную философию тела и бессознательного. Бытие определяет сознание. Но бытие — это не общественный организм, как у Маркса, а наше реальное тело, которое приравнивает нас ко всему сущему, но в то же время разобщает нас со всем живым.

В рассуждениях Шопенгауэра о теле, воле и жизни отсутствует мессианизм. Наше тело не спасет нас, не спасет нас и разум. Шопенгауэр убедительно показал бессилие разума перед волей. Но при этом он был «самым рациональным философом иррационального» (Томас Манн). Он знал: поддерживать нужно слабого, т. е. разум. Безрассудное стремление освободить волю, этого могущественного великана, и позволить ей властвовать безраздельно он мог только презирать. Во всяком случае, он не хотел соглашаться на роль хвоста, виляющего собакой.

Шопенгауэр мечтал о другом: он надеялся, что разум, по крайней мере, на какой-то момент освободится от воли, чтобы воля, избавившись от напряжения, смогла предаться игре, а разум — чистому созерцанию.

Эта мечта не покидала Шопенгауэра ни в философии, ни в искусстве и особенно в музыке. Ни одному философу ни до, ни после Шопенгауэра не удалось создать столь же проникновенную философию музыки.

Однако самой главной мечтой Шопенгауэра было отрицание воли и ее исчезновение. Он грезил ей, когда впервые в истории философии соединил западную мистическую традицию с учениями восточных мудрецов. В его жизни тоже бывали минуты самоотрешения, когда его «лучшее сознание» позволяло ему почувствовать то, о чем он в остальное время мог только говорить и писать.

Своими сочинениями он стремился разорвать «пелену майи», но, по иронии судьбы, именно *его сочинения* приковали его к принципу индивидуации. Он, для кого открыты сферы, где все может оставаться невысказанным и неслышанным, хочет быть услышанным. Он не может сделать этот последний парадоксальный шаг и так и не достигает невозмутимости добровольного молчания и смеха. Он не становится франкфуртским Буддой. Он с трудом переносит воцарившуюся во-

круг него тишину. Он ждет ответа, прислушивается, не раздастся ли условный стук в дверь. И когда этот стук превращается в настоящий грохот, он, наконец, может умереть.

Артур Шопенгауэр не был Буддой, и к счастью для себя самого, он не заставлял себя им становиться. Он мудро избежал трагедии, которая может постичь философа, пытающегося жить в соответствии со своими выводами и озарениями. Шопенгауэр не спутал их с собственной личностью. Выводы и озарения определенной степени очевидности и убедительности — это нечто живое, что проходит сквозь нас. Это анонимный процесс, который человек не может себе присвоить. А если он все же попытается это сделать, из этого не выйдет ничего, кроме неестественного принуждения. Живое дыхание застынет, а человек пропадет, даже если сам он этого не заметит. Нет, ничего хорошего не выйдет, если человек сам поймает себя на вдохновенном слове и попытается его «реализовать», «воплотить», «присвоить». Нужно позволить своему «Я» осуществиться так, как оно осуществляется само по себе, а не присваивать его себе — в этом заключается тайна творчества. Шопенгауэр это знал, и поэтому он мог без испуганного недоумения с интересом наблюдать за тем, как лучшее из его философии рождается из чего-то, чем он сам не является. Незадолго до смерти он как-то сказал Фрауэнштедту: «Вы полагаете... что человек в каждый момент времени отдает себе отчет в том, что он делает? Я сам порой удивляюсь, как я мог все это сделать. Ведь в обычной жизни ты вовсе не такой, каким становишься в возвышенные моменты созидания»¹.

Шопенгауэр не пытался во что бы то ни стало соединить две свои жизни. Скорее всего, это пошло на пользу и его творческой, и «обычной» жизни.

Между тем его «обычная жизнь» клонится к закату. После выхода в свет «Parerga» и публикации английской статьи в «Fossische Zeitung»* Шопенгауэр неожиданно оказывается в центре внимания,

* После публикации «Parerga und Paralipomena» в 1851 году английский критик Джон Оксенфорд (1812–1877) сначала опубликовал рецензию в «Westminster Review» (1852), а затем эссе «Iconoclasm in German Philosophy» (1853), в котором он назвал Шопенгауэра «самым гениальным, остроумным и увлекательным» автором, а его философию противопоставил туманной метафизике немецких идеалистов. Обе статьи были переведены и опубликованы в берлинской «Vossische Zeitung», окончательно укрепив авторитет Шопенгауэра в Германии.

причем не только как философ. Растет число желающих познакомиться с ним лично. В «Английском дворе» собираются любопытные, которые надеются хотя бы взглянуть на философа. Рихард Вагнер передает Шопенгауэру приглашение к себе в Цюрих — сам он, будучи политическим беженцем, в Германию приехать не может. Ознакомившись с вагнеровским текстом «Кольца нибелунгов», который тот прислал ему с посвящением, Артур говорит посылному: «Передайте мою благодарность Вашему другу Вагнеру за присланных “Нибелунгов”, но скажите ему, что ему следует покончить с музыкой — он гениальнее как поэт! Я, Шопенгауэр, остаюсь верен Россини и Моцарту...»².

Шопенгауэра посещает Фридрих Геббель. С ним Шопенгауэр говорит о комедии своей славы и использует очень точное образное сравнение: «Я испытываю странные чувства перед лицом моей нынешней славы. Вам наверняка случалось видеть, как перед представлением, когда в театре гаснет свет и поднимается занавес, один из осветителей все еще стоит у рампы, зажигая последнюю лампу, а потом спешит скрыться за кулисой — и именно в этот момент поднимается занавес. Так же чувствую себя я: как опоздавший, отставший от остальных в тот момент, когда начинается комедия моей славы»³.

В этой истории есть действительно комичные моменты. Робкий почитатель Шопенгауэровского таланта Август Кильцер находит первое издание его главного произведения — ради пассажиров, не вошедших во второе издание. Вот он, первый исследователь творчества Шопенгауэра! Другой поклонник покупает себе сразу три книги философа: одну для себя, одну для сына и еще одну для того, чтобы одалживать знакомым. Другой ревностный почитатель разыскивает надпись, которую Шопенгауэр в 1813 году вырезал в оконной раме в своей комнате в Рудольштадте. Уже упоминавшийся выше землевладелец Визике приобретает первый портрет Шопенгауэра и возводит для него целый дом. Один пастор то и дело присылает Шопенгауэру хвалебные эпиграммы. Каретник просит его совета относительно достойных прочтения книг. Господин из Богемии каждый день украшает портрет Шопенгауэра свежими цветами. Кадеты военного училища всю ночь напролет тайно читают и перечитывают «Метафизику половой любви». В соседнем Хомбурге организован союз, члены которого с немецкой обстоятельностью посвящают себя поддержанию пессимизма. Даже философский цех идет к Шопенгауэру на поклон. Впрочем, здесь знают свирепый нрав Шопенгауэра и поэтому

обычно довольствуются тем, что инкогнито участвуют в беседе с ним, сидя за соседним столом в «Английском дворе». Один профессор философии однажды все же осмелился заглянуть в логово льва, и Шопенгауэр рассказал ему притчу про скорпионов: когда скорпионы видят свет и не могут уползти обратно в темноту, они вонзают свое смертоносное жало себе в голову и умирают. «Видите, дорогой друг, эту горящую свечу — это моя философия. А скорпионы, которые, право, слишком долго мне докучали, теперь должны иметь мужество стереть себя с лица земли, ибо им уже не скрыться от света»⁴. Гегельянец Розенкранц не без злобы называет Шопенгауэра «новоизбранным кайзером немецкой философии». В немецких университетах начинают изучать произведения Шопенгауэра. Философский факультет Лейпцигского университета объявляет конкурс на тему «Изложение и критика Шопенгауэровской философии».

Артуру Шопенгауэру остается только удивляться, какой популярностью его произведения пользуются у женщин. Одна силезская барышня посвящает ему стихотворение под названием «Чужой в родной стране». В «Английском дворе» он часами беседует с дамами — Гизеллой Никлотти из Рима, Рикой фон Гассе из Гамбурга и Адой ван Зуйлен из Амстердама. В таком обществе он, словно влюбленный, может говорить о проблемах логики, например, о законе тождества, согласно которому $A=A$. Представление Шопенгауэра о женщинах начинает меняться. В беседе с Мальвидой фон Мейзенбуг, подружкой Рихарда Вагнера, он признается: «Я еще не сказал свое последнее слово о женщинах. Я полагаю, что если женщине удастся избежать влияния толпы или, скорее, даже возвыситься над толпой, она будет постоянно расти, причем превзойдет в этом и мужчину»⁵. Вновь проснувшийся интерес к женскому полу сделал Шопенгауэра восприимчивым к красоте и обаянию молодой скульпторши Элизабет Ней, которая в октябре 1859 года приехала во Франкфурт, чтобы сделать его бюст. В течение четырех недель она работает в его квартире. Артур счастлив. Одному из своих гостей он рассказывает: «Она работает у меня целый день. Когда я прихожу с обеда, мы вместе пьем кофе и сидим рядышком на диване. В такие моменты мне кажется, что я женат».

Во Франкфурте даже те, кто не читает труды философа, знают его по ежедневным прогулкам с неизменным пуделем. В подражание ему многие франкфуртцы даже заводят собак этой породы.

Зимой 1857 года Шопенгауэр во время прогулки падает. Эта новость оказывается достойной внимания местной прессы: «Живущий

здесь философ Шопенгауэр получил незначительную травму при падении. Отвечая на вопросы интересующихся, заметим, что он наверняка поправится в самое ближайшее время».

В один из последних апрельских дней 1860 года, когда Шопенгауэр возвращается домой с обеда, у него появляется одышка и учащенное сердцебиение. Эти симптомы повторяются в последующие месяцы. Шопенгауэр, однако, не хочет менять свою привычку быстро ходить и только сокращает время прогулок. В остальном он сохраняет прежний образ жизни и даже не отказывается от купаний в холодных водах Майна. 18-го сентября у него случается второй, более сильный приступ удушья. К нему домой приходит Вильгельм Гвиннер. Это последний человек, с которым Шопенгауэр говорит перед смертью. Они беседуют о мистике Якова Бёме и о главном философском труде самого Шопенгауэра.

«Что в скором времени мое тело станут точить черви — это мысль, которую я могу вынести; но что профессора философии проделают то же самое с моей философией — вот что приводит меня в содрогание»⁶.

Шопенгауэр вспоминает свою молодость, время «гениального замысла», и выражает удовлетворенность тем, что и последние, сделанные в 1870-х годах дополнения к главному труду отличаются «той же свежестью», тем же «живым течением». За окном темнеет. Экономка зажигает свечу. Шопенгауэр становится сентиментальным. Гвиннер вспоминает: «Я еще мог радоваться его незамутненному взору, в котором не видно было ни старости, ни болезни. И все же было бы жаль, сказал он, если бы он умер именно сейчас: к его Parerga нужно еще сделать несколько важных дополнений»⁷. Гвиннер собирается уходить. На прощание Шопенгауэр говорит ему, что «для него было бы благом достичь абсолютного ничто, но, к сожаленью, смерть не открывает подобных перспектив. Впрочем, будь что будет, его “интеллектуальная совесть чиста”...»⁸.

Три дня спустя, 21-го сентября — это пятница, как и день, когда Шопенгауэр появился на свет — он встает раньше обычного. Экономка открывает окно, чтобы впустить в комнату свежий осенний воздух, и снова уходит. Вскоре приходит врач. Артур Шопенгауэр сидит в углу дивана, откинувшись на спинку. Он мертв. Его лицо спокойно, на нем не видно следов агонии.

Нил достиг Каира.

Артур Шопенгауэр

**SENILIA,
ИЛИ РАЗМЫШЛЕНИЯ
В СТАРОСТИ**

ОТ РЕДАКТОРА

Среди бумаг, оставшихся после смерти Шопенгауэра, была обнаружена тетрадь толщиной около двухсот страниц, сто пятьдесят из которых исписаны мелким, убористым почерком. Это последняя из так называемых рукописных книг, своего рода философское завещание: «Название этой книги — *Senilia*, начата во Франкфурте-н.-М. в апреле 1852 года». Лишь в 2010 году, к 150-летию ухода «великого пессимиста» эта тетрадь была опубликована как заключительный, шестой том шопенгауэровского рукописного наследия.

Почти восемь с половиной лет до самой своей смерти 21 сентября 1860 года Шопенгауэр записывал сюда итоги своих ежедневных раздумий: цитаты, воспоминания, научные рассуждения, психологические наблюдения, беспощадные филиппики в адрес своих противников и недоброжелателей, планы и замыслы, жизненные максимы, впечатления от прочитанного, размышления о немецком языке и возмущенные комментарии относительно его нынешнего состояния.

Написание *Senilia* относится к тому времени, когда слава уже пришла к Шопенгауэру — кажется, он вполне счастлив, насколько это возможно с его неуживчивым характером. В эти годы вокруг него, наконец, собираются почитатели, один из которых даже строит в его честь беседку. Теперь философ, по его собственному выражению, «прилежно» работает над третьим изданием «Мира как воли и представления» (многие пассажи из *Senilia* вошли прежде всего в предисловие к новому изданию — в нем Шопенгауэр критикует «профессоров философии en masse»*), не оставляет и с молодых лет занимавшую его теорию цвета (планируется переиздание его трактата «О зрении и цвете») и не жалеет сил на обличение газетчиков и прочих «писак» за «порчу» немецкого языка (эти заметки, которые появляются с 80-й страницы рукописи *Senilia*, Шопенгауэр планировал

* Из письма издателю Иоганну Августу Беккеру от 9 июля 1854 года.

впоследствии издать отдельной статьей). Большая часть записей задумывалась Шопенгауэром как дополнение к «Парерге» — «как раз потому, что туда можно включить все»*.

Страницы и отдельные пассажи в тетради Шопенгауэр горизонтальной чертой делил на фрагменты. Это деление было положено в основу разбивки текста на страницы и абзацы и их нумерации: страница 1, фрагмент 1 — 1, 1; страница 1, фрагмент 2 — 1, 2 и т. д. Вертикальная черта в рукописи отделяет основной текст от комментария; в книге комментарии отмечены звездочкой (*). В квадратных скобках в тексте даны замечания самого Шопенгауэра, подстрочные примечания и текст в угловых скобках принадлежат редактору. Вашему вниманию предлагается перевод избранных мест из *Senilia* — мы сочли возможным опустить большую часть текстов, совпадающих с текстами опубликованных работ почти дословно. Перевод выполнен по изданию: A. Schopenhauer. *Senilia: Gedanken im Alter*, München, 2010.

Кажется, смерть сама по себе не страшит Шопенгауэра, разве что его огорчают некоторые изменения, связанные с ней («Пожалуй, лучше всего было бы, если бы интеллект не прекращал свое существование *после смерти*; тогда можно было бы взять с собой в тот мир греческий язык, выученный в мире этом»). Он доволен своим состоянием, доволен своей старостью — это то, к чему он стремился: «Надо дожить до преклонных лет, а там все встанет на свои места»**.

В. 3.

* Из письма издателю Фридриху Арнольду Брокгаузу от 8 августа 1858 года.

** Из письма Сибилле Мертенс-Шаафхаузен от 27 ноября 1849 года.

SENILIA, ИЛИ РАЗМЫШЛЕНИЯ В СТАРОСТИ

Мир не сотворен, ибо он, как говорит Окелл Луканский*, существовал извечно, поскольку *время* обусловлено познающими существами, а значит, *миром*, точно так же, как *мир* обусловлен *временем*. Мир невозможен без времени, но и время невозможно без мира. Оба они, стало быть, неразделимы, и время, в котором не было бы мира, немислимо так же, как и мир, существовавший вообще вне времени.

(1, 1)

Было ли у кого-нибудь из великих мыслителей *косоглазие*? — Не думаю; хотя мне известны две физические причины косоглазия — слабость одного глаза или аномально короткая глазная мышца. Встречается ли косоглазие у животных?

(1, 3)

Глядя на животных, ясно видишь, что их *интеллект* задействован исключительно тогда, когда он служит их *воле*: у людей, как правило, едва ли не то же самое. У них это тоже можно наблюдать на каждом шагу, а по некоторым даже заметно, что он [интеллект] никогда не задействован иначе, но всегда направлен на мелочные жизненные цели и зачастую столь низменные и недостойные средства их достижения. Кто наделен явным избытком интеллекта, превышающим меру, необходимую для служения воли, каковой избыток сам по себе предается

*Окелл Луканский (V в. до н. э.) — ученик Пифагора, которому приписывается трактат «О природе вселенной». В действительности трактат является позднейшей компиляцией (ок. I в. до н. э.) и попыткой систематически изложить взгляды пифагорейцев. Подробнее об Окелле см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики, Т. 6. Ранний эллинизм. Гл. 1, раздел 2, «Окелл Луканский и Тимей».

совершенно свободной, не вызванной волей и не касающейся ее целей деятельности, результатом которой будет чисто объективное понимание мира и вещей, такой человек — *гений*, и это накладывает печать на его облик: но даже не столь существенный, да впрочем, любой избыток сверх упомянутой скудной меры [имеет такое же воздействие].

(1, 4)

Время и преходящность всех вещей в нем и через него есть всего лишь форма, в которой воле к жизни, непреходящей, поскольку она есть вещь в себе, раскрывается *ничтожность* ее стремления.

(1, 5)

Поистине хочется сказать: люди на Земле — черти, а звери — терзаемые души.

(1, 6)

Я думаю, что события и люди в *истории* имеют с реально существовавшими событиями и людьми приблизительно то же сходство, что большинство гравюрных портретов писателей на титульном листе с ними самими: угадывается что-то общее в профиле, так что возникает слабое, часто совершенно искаженное из-за какой-нибудь *одной* неверной черты сходство, а иногда его и вовсе нет.

(1, 7)

Необходимость смерти следует в первую очередь из того, что человек — это лишь явление, а не вещь в себе, т. е. не *ὄντως οὐ**. Ибо, будь он таковой вещью, он не мог бы прекратить свое существование. Однако то, что исключительно в подобного рода явлениях может воплотиться лежащая в их основе вещь в себе, объясняется спецификой последней.

(5, 1)

* Истинно сущее (*др. греч.*). Понятие из философии Платона.

Наша жизнь *микроскопична*: она представляет собой неделимую точку, которую мы растягиваем между двумя сильными линзами — пространством и временем — и которая поэтому видится нам в весьма внушительных размерах.

(5, 2)

Сколь привлекательна для неутонченного ума *физико-теологическая* идея о том, что природу сформировал и упорядочил именно *интеллект* (a mind) и ничто иное, столь же ошибочна она по своей сути. Ибо интеллект известен нам единственно из животной природы и, следовательно, есть безусловно вторичный и подчиненный принцип мира, а, будучи продуктом позднего происхождения, он никогда уже не сможет быть его условием: напротив, воля, наполняющая собою все и непосредственно заявляющая о себе в каждом, тем самым называя все своим проявлением, повсеместно выступает как изначальное. Поэтому все телеологические факты можно объяснить, исходя из воли самого того существа, в котором мы их обнаруживаем.

(5, 3)

Кто видит на своем веку жизнь *двух или даже трех поколений рода человеческого*, тот чувствует себя, как зритель на представлениях всякого рода балаганных шутов на ярмарке, если он не уходит и остается смотреть одно и то же представление два или три раза подряд: дело в том, что все рассчитано только на одно представление и поэтому не производит никакого впечатления после того, как исчезла иллюзия и новизна.

(5, 4)

Герой — это всегда *Самсон*: сильный становится жертвой козней слабых и многочисленных; если он теряет терпение, он сокрушает их и себя, или же он оказывается Гулливером среди лилипутов, бесчисленное множество которых в конце концов одерживает над ним верх.

(5, 5)

Ох уж эти профессора философии с их жаргоном! Нет другого Бога, кроме Бога, а Ветхий Завет — это Его откровение, данное прежде всего в Книге Иисуса Навина.

(5, 6)

Превосходство кого-либо в личном общении проистекает исключительно из того, что этот кто-то нисколько не нуждается в других и демонстрирует это своим поведением.

(5, 7)

Кто по малейшему поводу критикует других, тот работает над собой. Те, кто имеет склонность и привычку в тишине, наедине с самим собой подвергать внимательной и *резкой критике* внешнее поведение, вообще образ жизни других, таким образом работают над собой и самосовершенствуются: у них наверняка найдется достаточно чувства справедливости или хотя бы гордости и тщеславия, чтобы самим избегать того, что они так часто и сурово критикуют. В отношении терпимых людей верно обратное, а именно: *hanc veniam damus, petimusque vicissim**. Евангелие морализаторствует о соринке в чужом и о бревне в своем глазу, но природное устройство глаза таково, что он смотрит вовне, а не на себя. Поэтому, для осознания собственных ошибок, подмечание и порицание таковых у других — очень подходящее средство. Чтобы нам самим стать лучше, нам нужно зеркало.

Это правило действует и в отношении стиля и манеры письма: кто восхищается новой глупостью вместо того, чтобы порицать ее, станет ей подражать. Поэтому в Германии так быстро распространяется любая глупость. Немцы очень терпимы: и это заметно. *Hanc veniam damus, petimusque vicissim* — их девиз.

(6, 1)

* «Мы и сами не прочь от подобной свободы, / И другому готовы дозволить ее» (лат.). Гораций. Наука поэзии, 11 // Полн. собр. соч. М., 1936. С. 341.

Все люди хотят жить, но никто не знает, зачем живет.

(7, 3)

На некоторые нелепые возражения замечу, что *отрицание воли к жизни* ни в коей мере не означает отрицания субстанции, а означает один лишь акт неволения: то же самое, что до сих пор *желало*, больше не желает. Поскольку эта сущность — *воля* — как вещь в себе известна нам только в акте воления и через него, мы не можем сказать или постичь, что же продолжает существовать или побуждать после того, как оно отреклось от этого акта: следовательно, *для нас*, коль скоро мы суть проявление воления, это отрицание означает переход в Ничто.

Утверждение и отрицание воли к жизни — это всего лишь *Velle et Nolle**. Субъект обоих этих актов один и тот же, и, следовательно, как таковой он не уничтожается ни одним, ни другим актом. Его *Velle* наглядно предстает в этом зримом мире, который именно поэтому и есть явление своей вещи в себе. Явления *Nolle* мы, наоборот, не обнаруживаем никак, кроме как в его свершении, притом только в отдельном индивидуе, каковой изначально принадлежит явлению *Velle*; поэтому до тех пор, пока индивид существует, мы видим *Nolle* в непрерывной борьбе с *Velle*: когда индивид прекращает свое существование и *Nolle* в нем одерживает верх, то это есть чистая манифестация *Nolle* (в этом смысле папской канонизации). О нем мы можем лишь сказать, что его явление не может быть явлением *Velle*, но мы не знаем, проявляет ли оно себя вообще, т. е. получает ли оно вторичное бытие для интеллекта, который оно должно сначала породить, а поскольку мы знаем интеллект только как орган воления в его утверждении, мы не можем знать, почему *Nolle*, отрекшись от этого утверждения, должно его [интеллект] породить, и точно так же ничего не можем сказать о субъекте *Nolle*, ибо в позитивном смысле мы познаем его только в противоположном, в *Velle* как вещи в себе мира его проявления.

(9, 3)

* Хотеть и не хотеть (лат.).

Поступать в соответствии с *абстрактными принципами* тяжело и удаётся лишь после долгой работы над этим навыком, но даже в этом случае не всегда: их, кроме того, бывает недостаточно*. Напротив, у каждого есть определённые *врожденные конкретные принципы*, вошедшие в его плоть и кровь, ибо они суть результат всего его мышления, всех его чувств и желаний. Обычно он не знает их *in abstracto* и, лишь оглядываясь на прожитую жизнь, понимает, что всегда им следовал и шел за ними, словно притягиваемый незримой нитью. От того, каковы они, зависит, приведут ли они его к счастью или к несчастью.

(10, 3)

Кто погрузился в созерцание природы и растворился в нем настолько, что существует лишь как *чисто познающий субъект*, именно благодаря этому непосредственно ощущает, что он как таковой является условием, т. е. носителем мира и всего объективного бытия, которое теперь представляется ему зависимым от его собственного: он втягивает в себя природу и, стало быть, воспринимает ее всего лишь как акциденцию своей сущности. Как такому считать себя абсолютно проходящим, в отличие от непреходящей природы? Скорее он скажет вместе с Ведами: «*Nas omnes creaturae in totum ego sum et praeter me ens aliud non est, — quid ego timerem**?*» [Посмотреть изречение в оригинале].

(10, 5)

Когда поэты воспевают безоблачное утро, красивый закат дня, тихую лунную ночь и т. п., то, по сути, объект их восхваления — *чистый субъект познания*, который был вызван к жизни воспеваемой красотой природы и при появлении которого из сознания исчезает *воля*, благодаря чему сердце обретает тот самый покой, которого больше нигде не найдешь на этом свете.

(12, 1)

* Этот пассаж направлен, в том числе, против заповедей и хорошо объясняет позицию Шопенгауэра — врожденные конкретные принципы, которые проверяются жизнью индивида, и становятся его руководством к действию. В этом смысле Шопенгауэр стоит между Кантом (с его врожденным моральным законом) и Ницше (с его волей к власти). См. также 12, 3.

** Все эти твари суть Я, и, кроме Меня, нет ничего сущего (*лат.*).

Именно потому, что *материя* есть зримое проявление воли, а всякая энергия как таковая — это сама воля, ни одна энергия не может возникнуть без материального субстрата, как ни одно тело — без проявления энергии. Оба они неразрывно связаны и в определенной степени суть одно и то же.

(12, 2)

Ни наши *поступки*, ни наш *жизненный путь* не есть наше творение, а скорее, то, чем никто их не считает: это *наша сущность и наше бытие*. Ибо на их основе, а также на основе обстоятельств, складывающихся в строгой каузальной сопряженности, и внешних событий наши поступки и наш жизненный путь свершаются с абсолютной необходимостью. Таким образом, уже при рождении человека весь его жизненный путь до малейших подробностей окончательно предопределен, так что какая-нибудь сверходаренная сомнамбула может его в точности предсказать*.

Нам следовало бы помнить об этой великой и непреложной истине при осмыслении и оценке нашего жизненного пути, наших деяний и мытарств.

(12, 3)

Поскольку *женщины* (die Weiber), по сути, существуют исключительно и только ради распространения (Propagierung) рода и этим исчерпывается их предназначение, то и живут они всегда скорее родом, нежели индивидуально, принимая родовые заботы ближе к сердцу, чем индивидуальные. Это придает всей их сущности и всему их поведению определенное легкомыслие и в целом направленность, в корне отличную от мужской, из чего следуют столь частые и почти повсеместные разногласия в браке.

(16, 4)

* Сходные мысли о неизменности духовной природы человека встречаются у Людвиг Тика в «Истории Вильяма Ловелла». В частности, он пишет, что вся наша жизнь «есть вечная борьба новых впечатлений со своеобразным строением нашего духа» (перевод А. М. Михайлова, цит. по: Л. Тик, «Странствия Франца Штернбальда». М. 1987. С. 303).

Интеллект, который возник исключительно для того, чтобы служить воле, и остается на этой службе почти у всех людей, чья жизнь сводится к пользованию плодами его труда, используется <уже> не по назначению во всех *свободных* искусствах и науках: и именно в таком его применении обнаруживается прогресс и честь рода человеческого.*

(17, 1)

Испокон веков все народы признавали, что мир, помимо физической взаимосвязи, имеет еще и *моральную*, более того, именно она, по сути, является главной. Однако повсюду сложилось лишь нечеткое осознание вещей, которое в поисках средств выражения рядилось во всякого рода образы и мифы (сказки). Таковыми являются *религии*.

Со своей стороны, философы старались достичь ясного понимания вещей и, возможно, даже сумели бы этого добиться, если бы те, первые <т. е. религии> предоставили им свободу действий.

(17, 2)

На земле есть только *одно* лживое существо — это *человек*. Любое другое существо — подлинное и искреннее, ибо открыто выдает себя за того, кем является, и выражает то, что чувствует. Символически или аллегорически это фундаментальное различие выражается в том, что все животные разгуливают в своем естественном виде, что многим способствует столь отрадному впечатлению от их созерцания, при котором у меня, особенно если это дикие звери, неизменно радуется сердце; тогда как человек из-за своей одежды превратился в шута, в монстра, вид которого уже по одной этой причине отвратителен, но еще больше это впечатление усиливает неестественный для него белый цвет кожи, и все омерзительные последствия противного природе мясоедения, употребления алкогольных напитков, курения, разврата и болезней. Он для природы — словно позорное пятно! Греки предельно ограничивали ношение одежды, ибо интуитивно это понимали.

(21, 2)

* Иными словами, когда интеллект действует вопреки воле, он обретает свободу, которую мы обнаруживаем в науках и в искусствах.

Ни одно различие в сословии, ранге и положении по рождению не может сравниться с пропастью между бесчисленными миллионами, которые считают *свою голову лишь слугой живота*, т. е. инструментом для достижения целей воли, и только так ее и используют — и теми крайне немногочисленными и редкими людьми, что имеют мужество сказать: «Нет, она слишком хороша для этого: она должна служить лишь своим целям, а именно пониманию удивительного и многообразного зрелища этого мира, чтобы затем передать его тем или иным способом, в виде образа или объяснения, в зависимости от характера того конкретного индивида, которому она принадлежит». Только они и являются настоящей *знатью*, подлинными аристократами мира. Остальные — крепостные, *glebae adscripti**.

Впрочем, и здесь подлинными аристократами можно назвать лишь тех, кто имеет не только мужество, но и профессию, а значит, и право освободить свою голову от служения воле, т. е. сделать это так, чтобы принесенная жертва имела смысл. У прочих людей, обладающих этими качествами лишь отчасти, и упомянутая пропасть не столь велика; однако четкая демаркационная линия <отделяющая их от толпы,> все же сохраняется даже при наличии небольшого, но безусловного таланта.

(21, 4)

Как бы воля к жизни выдержала это пустое, скучное и мучительное существование на протяжении бесконечного времени, если бы *смерть* и ее брат — рождение — не *обновляли* непрестанно *интеллект* в каждой индивидуальной воле и не были бы той *Летой*, которая, по крайней мере, лишает невыносимое монотонности, заставляя то, что повторилось миллионы раз, всегда казаться чем-то новым?

(22, 4)

Оценивая *человеческого индивида*, всегда следует помнить о том, что его основа есть нечто, чего вовсе не должно было быть, нечто греховное, неправильное, то, что прежде понимали под первородным грехом, то, из-за чего он подвержен смерти; эта изначальная испорченность выражается

* Прикрепленные к земле (*лат.*).

даже в том, что ни один человек не выносит пристального разглядывания. Чего можно ожидать от подобного существа? Если же исходить из этих позиций, то в суждениях о человеке мы будем снисходительнее, не станем удивляться, если скрывающиеся в нем черты в иной раз проснутся и выглянут наружу, и научимся ценить то хорошее, что, будь то вследствие интеллекта или почему-либо еще, в нем все же встречается. Однако, во вторых, следует помнить и о его положении и учитывать, что жизнь по существу есть состояние нужды и зачастую страдания, где каждый вынужден биться и бороться за свое существование и при этом не всегда может любезно улыбаться. И напротив, если бы человек был тем, кем его хотят сделать все оптимистические религии и философии, а именно творением или, более того, воплощением некоего божества и вообще существом, которое должно было быть и быть именно таким, какое оно есть, то как бы отличалось тогда первое впечатление, более близкое знакомство и дальнейшее общение с каждым человеком от того, что есть на самом деле.

(23, 1)

*Pardon is the word to all. Cymbeline, last Scene**

Ко всякой человеческой глупости, недостатку, пороку мы должны иметь снисхождение, помня, что то, что мы видим, — это наши собственные глупости, недостатки и пороки, ибо это не что иное, как ошибки человечества, частью которого являемся и мы, а значит, и мы несем в себе все его недостатки, в том числе и те, которые нас в эту минуту как раз возмущают просто потому, что именно в эту минуту они не проявляются в нас самих; просто лежат они не на поверхности, а в глубине, и проявят себя при первом же поводе точно так же, как мы наблюдаем их в эту минуту в другом; и неважно, что у одного бросается в глаза одно, а другого — другое, и что, кроме того, нельзя отрицать, что совокупная мера всех дурных свойств у одного намного больше, чем у другого. Ведь различие между индивидуальностями непредсказуемо велико.

(23, 2)

* Прощенье всем (англ.). «Цимбелин», последняя сцена. (У. Шекспир, перевод А. И. Курошевой.) В несколько измененном виде это замечание встречается в Главе XII «Парерг».

Все интеллектуальное (работа, способность, заслуга) относится к моральному так же, как образ — к реальности*.

(24, 2)

Счастливая жизнь невозможна: самое большое, чего может добиться человек, — это героический жизненный путь. Таким путем идет тот, кто тем или иным способом и в том или ином деле, преодолевая огромные трудности, борется за то, что является благом для всех, и в конце концов побеждает, но при этом его победа недостаточно или вовсе никак не вознаграждается. Тогда он в конечном итоге остается в веках, подобно принцу из «Короля-оленя» Гоцци, — окаменевший, но в благородной позе и с широким жестом. Он *meurt les armes à la main*** . Память о нем остается, и его прославляют как героя; его воля, благодаря стараниям и труду, скромному успеху и неблагодарности мира на протяжении всей его жизни, будучи умерщвленной, гаснет в Нирване (в этом ключе написано «Почитание героев» Карлейля).

(25, 1)

За миром скрывается нечто иное, что открывается нам тогда, когда мы этого заслуживаем, *освобождаясь от мирских оков*.

(25, 2)

Я должен честно признаться: при виде любого животного я искренне радуюсь, и сердце мое наполняется счастьем, в особенности же при виде собак, а после них — всех диких зверей, птиц, насекомых и любых других животных. При виде людей я, напротив, почти всегда испытываю решительное отвращение, поскольку повсеместно и лишь за редким исключением человек являет нашему взору самые омерзительные искажения, в любом роде и отношении — физическое уродство, моральное выражение низких страстей и презренных стремлений, признаки скудоумия, интеллектуальных извращений и глупостей всех

* Ср. здесь же: 101, 1.

** Умирают с оружием в руках (фр.).

сортов и масштабов, наконец, и всякую грязь как следствие мерзких привычек; поэтому я отворачиваюсь от этого зрелища и ищу спасения в *растительной* природе, радуясь, если посчастливится встретить *животных*. Говорите, что хотите! Воля на высшей ступени своей объективации являет собой отнюдь не прекрасное, а отвратительное зрелище. Уже один белый цвет лица противоестественен, а обычай покрывать все тело одеждой — эта печальная необходимость севера — уродует еще больше.

(25, 3)

Доказательством, примером и наглядным свидетельством того, что мы — *всею лишь явления*, в отличие от вещей в себе, служит то, что condition sine qua non* нашего бытия есть постоянный приток и отток материи в виде питания, потребность в котором возвращается снова и снова; ибо в этом мы похожи на явления, вызванные дымом, пламенем или струей воды, т. е. явления, которые угасают или прекращаются, как только прекращается приток.

(28, 6)

Произведения суть *квинтэссенция* ума; поэтому, даже если речь идет о величайшем уме, они всегда будут в разной мере содержательнее личного общения с его носителем и, по сути, заменяют это общение, более того, во многом его превосходят и оставляют позади. Даже сочинения посредственного ума могут быть поучительными, достойными прочтения и занимательными — именно потому, что они — его *квинтэссенция*, результат, плод всех его размышлений и изысканий, тогда как общение с ним не способно нас удовлетворить. Поэтому мы можем читать книги людей, общение с которыми не принесло бы нам удовольствия, и поэтому же высокая интеллектуальная культура постепенно ведет нас к общению почти исключительно с книгами, а не с людьми.

(32, 2)

* Непременное условие (лат.).

Теизм, если понимать его всерьез, с необходимостью предполагает, что мир делится на Небо и Землю: по этой бегают люди, на том сидит Бог, который ею правит. Теперь, когда астрономия забирает себе Небо, вместе с ним она забирает и Бога: ибо она настолько расширила границы мира, что для Бога в нем не осталось места. Но если личное существо, каковым неизбежно является Бог, не имеет места, а есть везде и нигде, то оно может существовать только на словах, но не в представлении, а значит, и верить в него невозможно. Поэтому в той мере, в какой происходит популяризация физической астрономии, должен исчезнуть теизм, как бы прочно он ни утвердился в сознании людей благодаря непрерывным и самым торжественным его провозглашениям.

(32, 3)

Гуманизм несет в себе оптимизм, и это делает его ошибочным, односторонним и поверхностным. Именно по этой причине 40 лет назад против его господства в немецкой художественной литературе, какое имело место и в произведениях Гете и Шиллера, восстал так называемый романтизм, напомнив о духе христианства, пессимистичного по своей сути.

Сегодня по той же причине против гуманизма, чье влияние грозит в конечном итоге породить материализм, восстает ортодоксальная и благочестивая партия; она занимает пессимистическую сторону и поэтому использует в качестве доводов *первородный грех и Спасителя мира*: однако в связи с этим ей приходится мириться со всей христианской мифологией и отстаивать ее истинность *sensu proprio**, что сегодня совершенно невозможно. Вместо этого ей следовало бы знать, что понимание изначальной греховности и испорченности рода человеческого, горестей этого мира наряду с надеждой на избавление от его оков и освобождение от греха и смерти отнюдь не принадлежит исключительно христианству и поэтому не является неотделимым от его причудливой мифологии, а охватывает гораздо более широкую сферу и яснее и лучше представлено в намного более древних

* В собственном (узком) смысле слова (лат.).

и ведущих за собой большую часть человечества религиях Азии, где оно принимает совершенно иные формы и где оно присутствовало за-долго до прихода Назарянина.

(33, 2)

Пошлость — это то клеящее *вещество*, что соединяет людей друг с другом. Кому ее недостает, тот отпадает от общества. Когда в молодости мне пришлось познать это сперва на собственном опыте, я еще не знал, чего мне недостает.

(33, 3)

Когда кто-то говорит о *Боге*, я не знаю, о *чем* он говорит.

(34, 2)

Требовать, чтобы человек, наделенный большим умом, уверовал в *христианскую* или любую другую *религию*, это все равно, что требовать, чтобы великан надел ботинок карлика.

(41, 1)

Старение и смерть имеют не физическую, а метафизическую причину.

(41, 4)

Стать умнее и мудрее людям, среди прочего, мешает небольшая продолжительность их жизни: каждые 30 лет появляется новое поколение, которое ничего не знает и вынуждено начинать все сначала.

(47, 3)

Тот, кто думает, что его бытие ограничено его нынешней жизнью, считает себя ожившим Ничто: ведь тридцать лет назад он был ничем, а через тридцать лет станет им снова.

(47, 5)

Если я прихлопнул *муху*, очевидно же, что я убил не *вещь в себе*, а только *ее явление*.

(50, 1)

Пожалуй, лучше всего было бы, если бы интеллект не прекращал свое существование *после смерти*; тогда можно было бы взять с собой в тот мир греческий язык, выученный в мире этом.

(51, 3)

В любом случае плохо, если слова не соответствуют вещам, как, например, ригористическая мораль на словах и беспутство в жизни.

О *полигамии* вообще нет смысла *спорить*, но следует принимать ее как повсеместно распространенный факт, а собственно, задача заключается лишь в его *урегулировании*. Разве есть где-нибудь настоящие моногамисты? Все мы живем — *по крайней мере*, какое-то время, а в большинстве случаев всегда — в состоянии полигамии. Стало быть, поскольку каждому мужчине нужно много женщин, нет ничего более справедливого, чем позволить ему, более того, обязать его заботиться о многих женщинах. Это и женщину вернет в ее истонное, естественное положение — положение подчиненного существа, а *Дама*, этот монстр европейской цивилизации и христианско-германской глупости, с ее смехотворными претензиями на уважение и почитание, исчезнет, и останутся только женщины, но зато среди них не будет несчастных, которыми сегодня переполнена Европа. — *Мормоны* правы — 't would be a consummation devoutly to be wish'd*.

(52, 1)

Если бы формой интеллекта не было *время*, то любой вид животного, а, следовательно, и человек воспринимал себя как единое неизменно существующее, непреходящее существо. То, что ничтожность нашего бытия раскрывается перед нами как *преходящность* всех вещей, происходит именно из-за формы нашего интеллекта — *времени*.

(52, 4)

* Это ли не цель желанная? (англ.). Из монолога Гамлета, перевод Б. Пастернака.

Жениться — значит сделать все возможное для того, чтобы опротивить друг другу.

(54, 1)

Somewhere*. Мой глаз — это то, что видит: но чтобы видеть, нужен свет. Точно так же и моя воля направляет мое поведение и мои поступки, но может это делать только посредством сознания, которое в сущности является функцией мозга; поэтому отдельные решения воли исходят от мозга. Мозг — место нахождения не воли, но лишь произвола, т. е. там создаются мотивы.

(55, 2)

Изречение Жана Поля о гениальности, которая есть предельно сосредоточенное раздумье, может иметь следующее объяснение.

Животное живет безо всякой сосредоточенности: оно не задумывается. У него есть сознание, т. е. оно осознает себя и понимает, что для него благо, а что зло, и видит, какие объекты влекут за собой первое или второе: но оно осознает все это лишь непосредственно и не осознает опосредованно и воспринимает свое собственное бытие лишь субъективно и не воспринимает объективно. Оттого оно кажется ему само собой разумеющимся и, следовательно, не может стать для него ни сюжетом (предметом изложения), ни проблемой (предметом размышления). Стало быть, его сознание целиком и полностью имманентно.

Все это, хотя и в гораздо меньшей степени, но тем не менее верно и в отношении заурядного человека: его сознание хоть и не такого же, но сходного свойства и по преимуществу тоже имманентно, т. е. осознает вещи в мире, но не мир, собственные действия и страдания, но не себя.

Таким образом, и у него скорее непосредственное, чем опосредованное, скорее субъективное, чем объективное восприятие себя и вещей. Однако порой, хотя и редко и опять же с самой разной степенью отчетливости, и у него в голове возникает вопрос: «Что все это такое?»

* Здесь, видимо: <дописать> где-то еще (англ.).

или, по крайней мере: «Как, собственно говоря, все это устроено?». И первый вопрос, если он достигает значительной ясности и постоянного присутствия, делает человека философом, а второй — художником или поэтом. Вот почему корень и того, и другого высокого призвания — *сосредоточенное раздумье*, т. е. ясность, с которой они осознают мир и самих себя, приходят к их пониманию. Однако процесс этот обусловлен тем, что интеллект, благодаря своему перевесу, на время освобождается от власти воли, которой он изначально служит.

(56, 2; 57, 1)

В старости нет лучшего утешения, чем мысль о том, что всю силу твоей молодости ты отдал произведениям, которые не стареют вместе с тобой.

(61, 1)

Наша память подобна решету, в котором дыры сначала небольшие и пропускают немного, но становятся все больше и больше и, наконец, увеличиваются настолько, что сквозь них проваливается почти все, что было брошено в решето.

(62, 1)

О том, насколько нечиста совесть у религии, можно судить по запрету смеяться над ней под страхом самых суровых наказаний.

(64, 3)

Ничто не объясняет столь очевидно *единство* в последней инстанции между глубинной сущностью нашего собственного «Я» и внешним миром, как сон, ибо в нем другие тоже присутствуют абсолютно отдельно от нас, в совершеннейшей объективности и с характером, в корне нам чуждым и часто необъяснимым, что часто заставляет нас удивляться, поражает, пугает и т. д. И тем не менее все это — мы сами. Точно так же и воля, которая держит и оживляет весь внешний мир, находится внутри нас самих, где только мы знаем ее непосредственно. Воистину интеллект (наш собственный и других людей), который де-

лает возможными все эти чудеса, повсеместно и непрерывно разделяя свою собственную сущность на субъект и объект, — это фантазмагорическое устройство, в высшей степени достойное восхищения, фокусник, не знающий себе равных.

Можно также сказать, что *время, пространство и каузальность* составляют то оснащение нашего интеллекта, при помощи которого, собственно, единственная и единая сущность всякого рода предстает перед нами как разнообразие однородных, всякий раз возникающих и снова погибающих сущностей в их бесконечной череде. Понимание вещей посредством этого оснащения и в соответствии с ним есть имманентное понимание; напротив, понимание того, как обстоит дело с ним самим, есть понимание трансцендентальное: *in abstracto* оно достигается через критику чистого разума. Впрочем, в исключительных случаях оно может произойти и интуитивно.

(64, 6)

Любое *прамышление* (*Urdenken*) происходит при помощи образов. Поэтому фантазия — совершенно необходимый его инструмент, а люди, лишенные фантазии, никогда не создадут ничего великого — разве что в математике.*

(65, 3)

*Эта же мысль встречается и во втором томе «Мира как воли и представления» (ч. 2, гл. 7, «Об отношении наглядного познания к познанию отвлеченному»). Шерил Фостер предлагает дословный англ. перевод: 'All proto-thinking takes place in pictures', и далее считает возможным еще более прояснить эту мысль так: «Всякое подлинное мышление подобно картине» («All true thinking occurs pictorially», Cheryl Foster, *Ideas and Imagination. Schopenhauer on Proper Foundation of Art // Cambridge Companion to Schopenhauer*, p. 251, p. 37). В другом месте Шопенгауэр пишет: «Скульптура, по-видимому, соответствует утверждению воли к жизни, а живопись — ее отрицанию; отсюда можно объяснить, почему скульптура была искусством древних, а живопись — искусством христианских веков» («Мир как воля и представление», т. 2, с. 350 // А. Шопенгауэр. Собрание сочинений в 6 тт. М., 2001) — т. е. снова указывает на отрешенность взгляда художника и «картинность» его сознания. Ср. также изречение Лихтенберга: «Некоторые люди высмеивают изучение искусства, говоря, что о картинках пишутся книги. А наши разговоры и наши произведения, разве это не описания картинок на сетчатке нашего глаза или мнимых картинок в нашей голове?» (D, 440. Цит. по: Г. К. Лихтенберг. Афоризмы. М., 1965. С. 114. Перевод Г. С. Слободкина).

Материалисты нашего времени упрямо настаивают на том, что не бывает самой по себе энергии без вещества, т. е. без оформленной материи; однако из моей философии с необходимостью следует, что вещество есть лишь внешнее проявление энергии. Сама по себе энергия есть воля; в своем проявлении, разворачивающемся у нас в мозгу, она предстает в виде материи с определенной структурой, т. е. в виде вещества. Без подобной структуры она не может существовать эмпирически, она лишь мыслится, поскольку является спроецированной вовне формой каузальности как таковой, и поэтому каузальность и вообще принцип воздействия составляет сущность материи in abstracto. Таким образом, поскольку эта сугубая материя без формы не является объектом опыта, точно так же и вещество невозможно без энергии, ибо оно как раз и было бы материей in abstracto.

Еще Кант видел в материи не что иное, как проявление двух сил: силы расширения и силы притяжения; стало быть, всякое явление — опыт — производит лишь энергию, и следовательно, энергия и вещество — это отнюдь не две разные вещи; в сущности, всякая энергия есть воля.

(67, 5)

Пытаться объяснить органическую природу, т. е. жизнь, познание и, наконец, воление, исходя из природы неорганической, — значит, стремиться вывести из явления, которое есть лишь результат деятельности мозга, вещь в себе. Это все равно, что пытаться объяснить тело по его тени.

(68, 3)

Если смотреть на вещи абсолютно реалистично и объективно, то ясно как день, что мир поддерживает себя сам: органические существа живут и размножаются за счет своей внутренней, собственной жизненной силы; неорганические тела содержат в себе силы, которые физика и химия лишь описывают, а планеты движутся по своим орбитам благодаря своим внутренним силам посредством инерции и гравитации. Стало быть, для продолжения существования мир не нуждается ни в ком, кроме себя. И этот Никто — Вишну.

Утверждать же, что когда-то давным-давно этот мир со всеми заложенными в нем силами не существовал вовсе, а был создан из ничего некоей чуждой ему и лежащей за его пределами силой, — идея совершенно пустая и недоказуемая, тем более что все его силы привязаны к материи, чье возникновение или исчезновение мы не в состоянии даже помыслить.

Такое понимание мира приводит к *спинозизму*. Совершенно естественно, что люди в своем бедственном положении повсюду выдумывали существ, правящих силами природы и ее процессами, чтобы иметь возможность к ним обращаться. Однако греки и римляне ограничивались идеей правления — каждого в его собственной сфере, и им не приходило в голову утверждать, что одно из этих существ создало мир и силы природы.

[Посмотреть, где я пишу: «В космологическом доказательстве [Бога] из существования мира делается вывод о том, что когда-то мир не существовал»: ubi*?].

(68, 5)

Мы подобны ягнтям, резвящимся на луку, в то время как мясник следит за ними и выбирает одного или другого; ибо и мы в хорошие для нас времена не знаем, какое несчастье именно сейчас готовит для нас судьба — болезнь, гонения, нищету, увечье, слепоту, безумие, смерть и т. д.

(71, 2)

Разговор в 33-м году:

А: Вы уже слышали новость?

В: Нет, а что произошло?

А: Мир спасен!

В: Да что Вы говорите!

А: Да, милостивый Господь принял человеческий образ и дал себя казнить в Иерусалиме. И теперь мир спасен, а дьявол остался в дураках.

В: Ах, как это мило!

(71, 3)

*Где (лат.).

Ср. «Мир как воля и представление», том 2, с. 617.

Можно также в качестве hors d'œuvre* к Parerga

Haec in nova edition minime neglenda sunt**.

Антагонизм между *оптимизмом* вкупе с *теизмом*, с одной стороны, и *пессимизмом* вкупе с *аскетической* моралью, с другой стороны, на удивление отчетливо проявляется в *третьей книге «Стромат» Климента Александрийского*. Она направлена против гностиков, которые проповедовали как раз пессимизм и аскезу, а именно с. 388 εὐκράτεια (всякого рода воздержание, но в первую очередь, от какого бы то ни было полового удовлетворения), за что Климент их горячо осуждает. Однако в то же время заметно, что этот антагонизм существует уже между духом Ветхого и Нового Завета, ибо за исключением сюжета о грехопадении, который в Ветхом Завете стоит особняком, по духу Ветхий Завет диаметрально противоположен Новому: первый — оптимистичен, второй — пессимистичен. Климент и сам обращает внимание на эту противоположность в конце одиннадцатой главы προσαποτεινόμενον τὸν Παῦλον τῷ κτίστῃ κ.т.л.***, хотя он не хочет ее признавать и называет мнимой (396) — как прилежный иудей, каковым он и является. Вообще интересно видеть, как Климент то и дело путает Новый и Ветхий Завет и пытается их объединить, но чаще всего Ветхий Завет у него вытесняет Новый. В самом начале третьей главы Климент упрекает маркионитов в том, что они, по примеру Платона и Пифагора, тоже считали творение Бога плохим; Маркион учил, что, поскольку природа скверная и сотворена из скверной материи (φύσις κακή ἐκ τε ὕλης κακής), и следует не населять этот мир новыми людьми, а воздерживаться от брака. (μή Βουλόμενοι τὸν κόσμον συμπληροῦν ἀπέχεσθαι γάμου). Этого-то и не может им простить Климент (которому в целом Ветхий Завет ближе и понятнее, нежели Новый). Он видит в этом их вопиющую неблагодарность, враждебность и недовольство по отношению к Тому,

* Добавления (φρ.).

** Ни в коем случае не забыть их в новом издании (лат.).

*** Что Павел также противоречит ему [Творцу] (греч.). Климент Александрийский, «Строматы», III, 3, 76.

кто создал мир, к справедливому Демиургу, чьим творением являются и они сами, но несмотря на это, они гнушаются его созданиями, в своем нечестивом возмущении «отрекаясь от естественных взглядов» (ἀντίτασσομενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφῶν... ἐγκρατεία τῆ πρὸς τὸν πεποιηκότα εχθρα, μὴ βουλόμενοι χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ» κτισθεῖσιν... ἀτεβεί θεομαχία τῶν κατὰ φύτῖν ἐκοταντες λογισμῶν)*.

При этом в своем праведном рвении он даже отказывается признавать оригинальность учения маркионитов, но использует свою известную ученость для их посрамления и самых красочных доказательств того, что еще древние философы: Гераклит и Эмпедокл, Пифагор и Платон, Орфей и Пиндар, Геродот и Еврипид, а, кроме того, и Сивилла печалились о том, как скверно устроен мир, т. е. проповедовали пессимизм. Но в порыве этого ученого энтузиазма он не замечает, что льет воду на мельницу маркионитов, показывая, что «все мудрейшие от века»** проповедовали и воспевали то же, что и они. Вместо этого он, будучи уверенным в своей правоте, приводит самые решительные и энергичные высказывания древних в том же [пессимистичном] духе; впрочем, его это несколько не смущает: пусть философы оплакивают полное скорби бытие, пусть поэты изливаются в волнующих душу стенаниях, пусть природа и опыт сколь угодно громко вопиют против оптимизма — ничто не трогает нашего отца церкви, ведь в руках у него его иудаистское откровение, и поэтому он спокоен — Демиург создал мир, и отсюда а ргіοгі следует, что мир этот — замечательный, как бы он ни выглядел. В том же духе трактуется и второй пункт — ἐγκρατεία, посредством которого, по мнению Климента, маркиониты демонстрируют свою неблагодарность по отношению к Демиургу (ἀχαριστεῖν τῷ θεμιουργῷ) (404) и упорство, с которым они отвергают его дары (δι ἀντίταξιν πρὸς τὸν δημιουργόν, τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτούμενοι).

* Они противятся собственному творцу из желания противостоять создателю, отказываются использовать созданное им — из ненависти к творцу и из нежелания пользоваться его творениями. Климент, «Строматы», III, 3, 12, (в русском переводе Е. В. Афонасина — Книга 3, глава VI «Об оправдании вседозволенности некоторыми гностиками»).

** Первая строка стихотворения Гёте «Kophtisches Lied».

В этом отношении трагики тоже опередили энкратитов (в ущерб их оригинальности), ибо они говорили о том же самом, а именно о бесконечной скорби бытия, добавляя, что было бы лучше вообще не рожать детей для жизни в этом мире. И в доказательство он снова приводит восхитительные цитаты, одновременно обвиняя пифагорейцев в том, что они по этой причине воздерживались от полового наслаждения. Но все это несколько не смущает Климента: он остается при своем мнении, что все, кто проповедовал воздержание, грешны перед Демиургом, ибо, согласно их учению, человек не должен вступать в брак, рожать детей, населять этот мир новыми несчастными, тем самым давая новую пищу смерти (с. 430. δι' ἐγκράτειας ἀσεβουσι εἰς τε τὴν κτίσιν καὶ τὸν αἰῶνα δημιουργόν, τὸν παντοκράτορα μόνον θεόν, καὶ διδάσκουσι, μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιᾶν, μηδὲ ἀντείστασθαι τῷ κοσμῷ δυστυχήσοντας ἑτέρους, μηδὲ ἐπαχρηγῆναι θανάτῳ τροφῆν). Осуждая ἐγκρατεία, ученый отец церкви, по-видимому, и не предполагал, что, как только закончится его век, безбрачие среди христианского духовенства будет встречаться все чаще и чаще и, наконец, в XI-м веке будет узаконено, ибо оно соответствует духу Нового Завета.

В начале последней главы он еще раз совершенно наивно резюмирует свои аргументы в пользу оптимизма и похвальности полового удовлетворения, и в этом он больше иудей, нежели христианин. Нет нужды говорить, насколько интересна вся эта третья книга «Стромат», особенно в отношении моей философии*.

(72, 1)

* *Ἐγκρατεία*: воздержание. Энкратиты (воздержники): гностически-аскетическое направление древнехристианской церкви. ἀχαριστεῖν τῷ δημιουργῷ: неблагодарность по отношению к Демиургу. δι' ἀντιτάξιν πρὸς τὸν δημιουργόν, τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παρασκευασμένων: демонстрируют упорство, отказываясь от его даров. δι' ἐγκράτειας ἀσεβούσι εἰς τε τὴν κτίσιν καὶ τὸν αἰῶνα δημιουργόν, τὸν παντοκράτορα μόνον θεόν, καὶ διδάσκουσι μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιᾶν, μηδὲ ἀντείστασθαι τῷ κοσμῷ δυστυχήσοντας ἑτέρους, μηδὲ ἐπαχρηγῆναι θανάτῳ τροφῆν: Ибо своей порочной практикой воздержания от всего тварного они выступают против святого творца, одного и единственного Бога, и говорят, что нам следует воздерживаться от брака и деторождения, дабы не плодить себе подобных несчастных, рожденных в качестве пищи для смерти. Климент Александрийский, «Строматы», III, 1, 45.

Так что пусть прочтает это каждый, кто, к своему несчастью, не владеет греческим.

В конце седьмой главы он <Климент> противопоставляет индусский аскетизм, как неправильный, христианско-иудаистскому аскетизму — и здесь отчетливо видно фундаментальное различие в духе обеих религий, а именно: в иудаизме и христианстве все, и даже мораль, сводится к повиновению или неповиновению велению Бога — *υπακοή* и *παρακοή*, как это подобает, *ἡμῖν, τοῖς, πεπλάσμενοις ὑπο τῆς τοῦ Παυτοκράτορος βουλήσεως*, с. 14, sub finem.

Сюда же относится *λατρεῦεῖν θεῷ ζῶνῃ* — служить Господу, льстить ему, считать этот жалкий мир прекрасным, и, как бы ты ни был недоволен, изливаться в благодарностях (например, за то, что отступила [чума] холера)*, расточать похвалы, прославлять или даже изображать любовь к нему, в общем, лицемерить и врать, чтобы подобными средствами выпросить у его милости Царствие небесное; в основе всего этого лежит возмутительное допущение, что его так же, как и нас, можно одурачить и расположить к себе при помощи лести.

Сколь значительно отличается от этого буддизм, где всякое совершенствование и обращение происходит от познания четырех истин: 1) *dolorem*, 2) *doloris ortum*, 3) *doloris interitum*, 4) *octopartitam viam ad doloris sedationem* (Дхаммапада, с. 35 и 34**).

(74, 1)

* Шопенгауэр бежал из Берлина в то время, когда там началась эпидемия холеры.

** *ὑπακοή* καὶ *παρακοή*: повиновение и неповиновение. *ἡμῖν, τοῖς, πεπλάσμενοις ὑπο τῆς τοῦ Παυτοκράτορος βουλήσεως*: нам, созданным волею Всемогущего. Климент Александрийский («Строматы», III, 14, 95). *λατρεῦεῖν νεωζῶντι*: служить, повиноваться, почитать Бога.

Дхаммапада: одно из важнейших произведений буддийской литературы, составленное, как говорит традиция, из стихотворных изречений Будды Шакьямуни, произносившихся им по поводу того или иного случая. 1) *dolorem*, 2) *doloris ortum*, 3) *doloris interitum*, 4) *octopartitam viam ad doloris sedationem*: 1) страдание, 2) возникновение страдания, 3) избавление от страдания, 4) восьмичастный путь к избавлению от страдания. Шопенгауэр читал «Дхаммападу» в латинском переводе, выполненном Вигго Фаусбеллем и изданном в Копенгагене в 1855 году. Об интересе Шопенгауэра к Азии и его источниках в этом вопросе см. основательную статью Мойры Николз «The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of The Thing-on-Itself» в сб.: *The Cambridge Companion To Schopenhauer*, 1999. P. 170–213.

Гностики глубже проникли в подлинный дух новозаветного христианства и поняли его лучше, чем наш отец церкви, которому больше нравится Ветхий Завет: но церковь должна была позаботиться о том, как поставить религию на ноги, причем так, чтобы на этих ногах она могла ходить и твердо стоять в мире, таком, каков он есть, и выжить среди людей.

Гностическое понимание очень четко прослеживается в начале девятой главы <третьей книги «Стромат»>, где приводятся выдержки из Евангелия от Египтян: *αυτος ειπεν ο Σωτηρ, «ηλιον καταλυσαι τα εργα της θηλειας»* *θηλειας μεν, της επιθυμιας εσυ δε, γενεσιν και φθοραν**, а также прежде всего в конце тринадцатой и начале четырнадцатой главы.

(74, 2)

Человеческое бытие, как и бытие всех животных, не есть нечто застывшее и неизменное, по крайней мере во временном измерении; это лишь *existential fluxa*, возможное только благодаря постоянной смене, сравнимое с водоворотом. Форма тела действительно на протяжении какого-то времени остается более или менее постоянной, однако это возможно лишь при условии, что материя непрерывно сменяется, старая выводится и вводится новая. В соответствии с этим, главное занятие всех этих существ — в любое время обеспечивать поступление надлежащей материи. Вместе с тем они осознают, что бытие такого рода можно поддерживать описанным выше способом лишь какое-то время, и потому, уходя, стремятся передать его другому существу, которое займет их место: это стремление возникает в самосознании в форме полового влечения, а в сознании других вещей, т. е. в объективном восприятии, предстает в виде гениталий. Это влечение можно сравнить с нитью в жемчужном ожерелье, где индивиды, сменяющие быстрой чередой друг друга, соответствуют жемчужинам. Если мы в своем воображении ускорим эту смену и увидим, что во всем ряду и в каждом в отдельности всегда сохраняется лишь форма, а материя всякий раз меняется, мы поймем, что наше бытие — мнимое.

* Спасителю приписываются такие слова: «Я пришел разрушить труды женщины». «Женщина» — значит желание, а дела ее — рождение и гибель (*др-греч.*). Климент Александрийский: Строматы, III, 9, 63.

Понимание этого лежит в основе платоновского учения об *идеях*, которые единственные существуют на самом деле, и о соответствующих им вещах, бытие которых подобно тени.

(75, 2)

[*ad infra*, для смягчения сказанного, чтобы было понятно, что здесь имеется в виду исключительно *Августин*, а не христианство].

Вследствие негибкости и систематичности ума, Августин своей строгой доматизацией христианства и безоговорочным утверждением наставлений, которые лишь слабо очерчены в Библии и по-прежнему имеют неясную основу, придавал последним столь жесткие контуры, а первому — столь строгую трактовку, что сегодня она кажется нам безнравственной, и именно поэтому, так же, как при его жизни пелагианство, в наше время против нее решительно выступает национализм. Например, в *De civitate Dei** L. 12, с. 21, если смотреть *in abstracto*, дело в сущности обстоит так:**

<...>

[*in modo**** следовало бы еще больше смягчить [этот пассаж]:
*ne sit***** насмешки над религией]

У *Августина*, если смотреть *in abstracto*, дело в сущности обстоит так: Бог создает *некое существо из ничего*, ставит перед ним запреты и дает ему заповеди, а поскольку ни те, ни другие не соблюдаются, он мучает это существо всю бесконечную вечность всеми мыслимыми муками, ради чего неразрывно связывает тело и душу (*De civitate Dei*, L. XIII, с. 2, с 11, *in fine et 24, in fine*), чтобы существо это уже никогда не смогло избавиться от мучений, умерев и разложившись, но чтобы этот бедный малый, который был создан из ничего и имеет право, по крайней мере, на свое изначальное *Ничто*, жил для вечных страданий, хотя это последнее пристанище, вероятно, отнюдь не плохое,

* О Граде Божиим (лат.).

** Текст ниже дописан в другой раз.

*** По форме (лат.).

**** Чтобы не было (лат.).

по праву должно было бы сохраниться за ним, как унаследованная им собственность. */ Я прекрасно понимаю, что если ты Бог, ты можешь позволить себе все; но это, как мне кажется, заходит слишком далеко. — /* Я, во всяком случае, не могу ему не посочувствовать. — Если же добавить сюда прочие догматы Августина, в частности, что все это, по сути, не зависит от твоего поведения, а заранее предопределено милостью, то уже и вовсе не знаешь, что сказать.

Впрочем, наши высокообразованные рационалисты в этом случае говорят: «Но и это все неправда и сказано только, чтобы запутать нас; на самом же деле прогресс не останавливается и, ступень за ступенью, мы все ближе подходим к совершенству». Жаль только, что мы не начали это восхождение раньше, а то мы были бы уже там.

(76, 2)

То, что многие люди, как только их беседа со спутником начинает приобретать некоторую связность, *сейчас же поневоле останавливаются*, происходит от того, что в их мозгу, когда перед ним стоит задача связать несколько мыслей, уже не остается сил на то, чтобы при помощи моторных нервов шевелить ногами: настолько скупо им всего отмерено.

(77, 3)

*/ Подлинное, положительное *решение загадки* нашего бытия должно быть чем-то таким, что человеческий интеллект совершенно не способен воспринять и помыслить; так что если бы появилось некое существо высшего порядка и приложило бы все усилия, чтобы объяснить нам это решение, мы бы абсолютно ничего не поняли, /* ибо решение было бы трансцендентным, тогда как интеллект — имманентен.

(78, 3)

Утрата *интеллекта*, которую вследствие смерти переживает *воля*, каковая есть ядро гибнущего в этом мире явления и как вещь в себе не может быть разрушена, — это *Лета* той самой индивидуальной воли, ибо без нее она помнила бы о тех многочисленных явлениях, ядром которых она уже была.

(78, 4)

В Европе сильно преувеличивают пропасть между человеком и животным, тогда как истина состоит в том, что нужно быть слепым и глухим или совершенно одурманенным *foetor Judaicus**, чтобы не видеть, что *животное* в существенном и главном представляет собой то же, что и мы; и что разница заключается лишь в акциденции — интеллекте, а не в субстанции, т. е. воле. Этот мир — не поделка, а животные — не фабрикат, предназначенный для нашего пользования. Подобные воззрения следует оставить синагогам и философским аудиториям, которые по сути не сильно отличаются друг от друга. Напротив, поняв то, о чем было написано выше, мы будем знать, как нам правильно обращаться с животными. Зелотам и попам я советую с этим не спорить, ибо на этот раз не только *истина*, но и *мораль* на нашей стороне. */ Еврей оказался в проигрыше, будьте осторожны. /*

Важнейшее благо, связанное с появлением железных дорог, заключается в том, что они избавили миллионы тягловых лошадей от тягот их существования.

Иудаистское понимание животного мира, согласно которому животное — это всего лишь вещь, орудие на службе у человека и которое делает европейца чудовищем в глазах всех необрезанных азиатов, должно, наконец, когда-то закончиться.

(82, 3)

Завидное же у нас положение! Прожить какой-то отрезок времени в заботах, нужде, страхе и боли, не имея ни малейшего понятия *откуда, куда и зачем*, а тут еще и попы всех мастей с их *откровениями* о положении вещей и угрозами в адрес неверующих.

[К этому добавить еще вот что.] Мы смотрим друг на друга и общаемся друг с другом, *как маски с масками*; мы не знаем, кто мы; — но как маски, которые не знают даже самих себя. И точно так же нас видят животные, а мы — их.

(83, 2)

* Дурной запах иудаизма (лат.).

Они не могут смириться с тем, что сама по себе *воля* лишена сознания, что это *слепое* влечение. Им это кажется чем-то неслыханным, но это уже давно признанная истина, которой учили еще *схоластики*. Это же доказывает вероломно убитый попами образованный и прощительный Ванини, при упоминании которого мы всегда должны помнить о его гнусных убийцах — о ханжеском, фанатичном и жестоком тулузском парламенте, по приказу которого в 1619 году его сожгли заживо, отрезав перед этим язык. Его образование коренилось еще в схоластике, с которой он по этой причине был очень хорошо знаком. В «Амфитеатре» на с. 180 он пишет: «*voluntas potentia coesa est, ex scholasticorum opione etc.*»*.

(89, 2)

Желать, чтобы какое-то событие в прошлом не произошло, значит желать чего-то абсолютно невозможного; это так же глупо, как желать, чтобы солнце взошло на западе. Ведь все происходящее случается *строго в соответствии с необходимостью*. Так что напрасно мы размышляем о том, сколь ничтожны и случайны причины, приведшие к тому или иному случаю, и как легко они могли бы оказаться другими. Это иллюзия, ибо все они возникли с той же строгой необходимостью и действовали с той же силой, что и те причины, вследствие которых солнце неизменно всходит на востоке. На все случаи и события, которые происходят, мы должны смотреть так, как на страницу в книге, которую мы читаем, зная, что все это было на бумаге до того, как мы начали читать.

(89, 3)

Жизнь вполне можно рассматривать как *строгий урок*, преподнесенный нам, невзирая на то, что мы, с нашими формами мышления, рассчитанными на совершенно иные цели, не в состоянии понять, как получилось так, что мы в нем нуждаемся. Исходя из этого, мы должны смотреть на своих умерших друзей с чувством удовлетворения, понимая, что они со своим уроком справились, и с горячей надеждой на то, что он пошел

* Воля — слепая сила, по мнению схоластов и т. д. (лат.).

им впрок; с этой же точки зрения мы должны смотреть и на свою собственную смерть, воспринимая ее как желанное и радостное событие, а не, как это обычно бывает, ожидая ее с волнением и страхом.

(93, 2)

Под *меняющейся оболочкой* своих лет, своих отношений и даже своих знаний и воззрений, подобно раку в скорлупе, скрывается *тождественный и подлинный* человек, совершенно не меняющийся и всегда один и тот же.

(97, 6)

Из тысячи человеческих существ, которых на этой планете (и, безусловно, на бесчисленном множестве других) вынашивает и рождает каждое мгновение, одновременно уничтожая ровно столько же им подобных, каждый, после отпущенных ему нескольких лет жизни, требует для себя *бесконечного продолжения* жизни в других (Бог знает каких) мирах; при этом закрывают глаза на животный мир. Совершенно нелепое требование и тем не менее оправданное; более того, оно выполняется, но исключительно благодаря тому, что индивидуальность — это всего лишь явление, вызванное *principium individuationis**: все они продолжают существование — внутри той сущности, которая проявляется во всех них, причем в каждом *целиком и полностью*. В этом смысле оно [требование] и совершается, но только не понимает само себя**.

(97, 7; 98, 1)

Богосознание означает, будто мы непосредственно а priori и изначально осознаем, что мир создало некое личностное существо. Такое сознание, вероятно, действительно имеется, только не а priori. Совсем недавно у нас появилось наглядное изображение *генезиса богосознания*, которое может прояснить его суть даже самым предвзятому

* Принцип индивидуации (лат.).

** То есть безусловная жажда жизни и есть сама жизнь.

судье: это широко известный эстамп, изображающий трехлетнего ребенка, что на коленях стоит на кровати, сложив молитвенно руки, и смотрит вверх; рядом с ним — его мать, которая и дрессирует его таким образом и подсказывает ему соответствующие слова. Разумеется, тот, кто в возрасте трех лет, с еще нежным, податливым, растущим мозгом подвергся подобной обработке, действительно на всю жизнь сохранит неискоренимое богосознание, и нас не должно удивлять, если он будет считать его врожденным. Однако в целом такого рода процедура, на что бы она ни была направлена, должна рассматриваться как закапывание в глаза навязчивой идеи: какой бы она ни была, пусть даже совершенно безумной, она будет крепко сидеть в его голове до самого конца и восприниматься им как врожденная, как непосредственное откровение и Бог знает что еще.

* / Это относится прежде всего к людям, воспитанным в традиции иудаизма или других вышедших из него религий. /*

(98, 3)

И если мы, обратившись к внешнему миру, вспомним, что $\acute{o} \beta\iota\omicron\varsigma \beta\rho\alpha\chi\upsilon\varsigma, \eta\delta\epsilon \tau\epsilon\chi\eta \mu\alpha\kappa\rho\alpha^*$, и подумаем, как были унесены смертью величайшие и прекраснейшие умы, часто именно в тот момент, когда они едва-едва достигли вершины своих дарований (например, Рафаэль, Моцарт и др.), а равно и великие ученые, как только они успели найти какой-нибудь глубокий принцип своей науки, — если мы подумаем об этом, то и здесь найдем подтверждение того, что жизнь имеет не интеллектуальные, а моральные смысл и цель**.

(101, 1)

Те, кто отводит *истории* главную роль в философии, реконструируя ее по предполагаемому при этом *плану устройства мира*, в соответствии с которым все обращается к лучшему, каковое должно наступить

* Жизнь коротка, искусство обширно (лат.). Афоризм, принадлежащий Гиппократу (Афоризмы, I, 1).

** Это замечание почти дословно повторяется в обновленном издании «Мира как воли и представления», см.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 2. М., 2001. С. 193–194.

пить *finaliter** в виде всеобщего благолепия, те воспринимают мир как абсолютно реальный и видят его цель в жалком *земном счастье*, которое, даже при условии величайшей заботы со стороны человека и благоволения судьбы, тем не менее является вещью пустой, обманчивой, недолговечной и жалкой, и существенно улучшить ее никогда не смогут ни конституции, ни законы, ни паровые машины, ни телеграфы.

Отсюда следует, что упомянутые философы и славословы истории являются реалистами, оптимистами и эвдемонистами, а значит, весьма заурядными личностями и закоренелыми обывателями, но, кроме того, еще и плохими христианами, ибо подлинный дух и суть *христианства* (так же, как и брахманизма и буддизма) заключается в понимании ничтожности земного счастья, в полном пренебрежении им и обращении к бытию совершенно иного, прямо противоположного рода: в этом, утверждаю я, заключается дух и цель христианства, вся его «соль», а не в монотеизме, как думают они; поэтому атеистичный буддизм ближе к христианству, чем оптимистичный иудаизм и ислам.

(101, 3)

То, что как только отступает *нужда*, наступает *скука*, известная даже разумным животным, есть следствие того, что жизнь не имеет *подлинного достойного содержания*, а поддерживается в *движении* лишь за счет потребности и иллюзии: но стоит этому движению застыть, как сразу же становится заметной вся бессодержательность и пустота бытия.

(102, 2)

Христианской аскезы не хватает ясного, четкого и непосредственного *мотива*; собственно, у нее нет никакого мотива, кроме подражания Христу, но тот вовсе не практиковал аскезу; тем не менее он рекомендует добровольную бедность (Мф. 10, 9)**; к тому же про-

* В завершении, в конечном итоге (*лат.*).

** «Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха, ибо трудящийся достоин пропитания» (Мф 10:9–10, РСП).

стое подражание другому, кем бы он ни был, не является непосредственным, самодостаточным мотивом, объясняющим смысл и цель дела.

(103, 1)

Полного удовлетворения, окончательного успокоения, поистине отрадного состояния мы достигаем всегда лишь в картине, в *произведении искусства*, в стихотворении, в музыке. Впрочем, это дает нам уверенность, что где-то они все же должны существовать.

(109, 1)

Когда буддист определяет *Нирвану* как Ничто, то имеется в виду, что ни одна песчинка в *Сансаре* не может быть названа хорошей, что в ней не содержится ни одного элемента, который мог бы быть полезен в объяснении или устройстве Нирваны.

(111, 1)

Противоположность, давшая повод для предположения двух, в корне различных субстанций — *души и тела*, в действительности есть противоположность *объективного и субъективного*: если человек смотрит на себя со стороны, *объективно*, то он видит протяженное и в целом совершенно телесное существо; если же он воспринимает себя исключительно в самосознании, т. е. чисто субъективно, то он видит лишь волящее и представляющее, лишенное каких-либо видимых форм, т. е. среди прочего и без характерных для тел свойств. О том, что оба эти понятия суть одно и то же, просто видимое с двух разных сторон, им говорил еще *Спиноза*.

(112, 4)

Есть *две истории*: история *политическая* и история *литературы и искусства*. Первая — это история *воли*, вторая — *интеллекта*. Поэтому первая всегда вызывает тревогу и даже ужас: страх, нужда, обман и страшные убийства без начала и конца. Вторая же, напротив, неизменно радостная и веселая, как обособленный интеллект, причем даже тогда, когда она рассказывает нам об ошибках и заблуждениях.

Ее главное направление — история философии. По сути, это ее основной бас, звук которого проникает даже в ту, другую историю и в ней, раздаваясь из глубин, влияет на мнение, а между тем, та история правит миром. Поэтому философия, по существу и правильно понятая, является также самой могущественной материальной силой, которая, впрочем, действует крайне медленно.

(128, 3)

Страдания животного мира можно оправдать лишь тем, что воля к жизни, в силу того, что кроме нее в мире явлений нет ничего, а она есть голодная воля, вынуждена *пожирать саму себя*. Отсюда иерархия ее явлений, каждое из которых живет за счет другого.

(129, 4)

Вообще же, мои *illustres confreres**, *generatio aequivoca*** в каком-то смысле а priori очевидно, по той причине, что животные всех видов действительно *существуют*. Откуда, черт возьми, могли они иначе возникнуть, каким любым другим *мыслимым* образом? Что господа думают по этому поводу? Может, они упали с неба? То, что из неорганического возникли простейшие растения, из их гниющих останков — простейшие животные, а из тех в результате постепенного развития возникли животные высшие, — это единственно возможная мысль.

(Я не хочу думать, что господа — евреи, хотя, мне кажется, я чувствую что-то вроде *foetor Judaicus.*)***

(133, 1)

* Именитые коллеги (*фр.*).

** Самопроизвольное зарождение (*лат.*).

*** Шопенгауэр полемизирует с теорией сотворения жизни, выдвигая идею, распространенную еще в античности — о самозарождении жизни. Так, например, Филон Александрийский и Лукан приводят мнение о том, что змеи — естественное порождение процесса гниения. Запись Шопенгауэра, сделанная в конце 50-х годов, как бы указывает на следующие этапы развития биологической мысли в XIX веке. Во-первых, это эксперимент Пастера, произведенный в 1859 году и продемонстрировавший природу брожения (в 1862 году Пастер получил премию Французской академии за решение вопроса о самозарождении жизни), во-вторых — эволюционная теория Дарвина, книга которого «Происхождение видов» была опубликована в конце 1859 года, а Шопенгауэр умер в сентябре 1860.

Средневековье — это воплощенное (персонифицированное) суеверие.

(133, 2)

Природе важно, чтобы мы просто жили,
а не чтобы мы жили хорошо.

?

(133, 5)

По сути, человеческую жизнь нельзя назвать ни длинной, ни короткой, потому что она есть мера, которой мы меряем все другие временные промежутки.

(133, 7)

Каждый день — это маленькая жизнь, каждое пробуждение и подъем — маленькое рождение, каждая свежесть утра — маленькая юность, каждый отход ко сну и погружение в сон — маленькая смерть.

(137, 2)

Когда я смотрю на какой-то предмет или, например, люблюсь видом и представляю себе, что в этот момент мне отрубают голову, я знаю, что этот предмет будет и дальше невозмутимо стоять на том же месте. Но по самой сокровенной сути это означает, что точно так же и я буду существовать и дальше. Понять это способны немногие, но к этим немногим и обращены мои слова.

(138, 1)

То бытие, которое смерть индивида никак не затрагивает, не облечено в форму пространства и времени. Но все, что реально для нас, является нам именно в этой форме: отсюда смерть видится нам как уничтожение.

(142, 4)

Есть только *Настоящее*, и оно есть всегда, ибо это единственная форма подлинного бытия. Нужно стремиться к пониманию того, что *прошлое* отличается от настоящего не *само по себе*, а только в нашем восприятии, поскольку время — его форма, и только благодаря этой форме настоящее представляется нам отличным от прошлого. Чтобы осознать это, нужно представить себе все *события и сцены человеческой жизни* — плохие и хорошие, счастливые и трагические, радостные и ужасные, последовательно предстающие перед нами в потоке времени и смене мест в самом пестром многообразии и изменчивости форм, так, как будто они происходят *все сразу и одновременно* и всегда, в *Nunc stans**, и нам только кажется, что сейчас происходит то, а сейчас — это. Тогда мы поймем, что значит объективация воли к жизни. — То, что мы находим удовольствие в рассматривании жанровых картин, также основывается главным образом на удержании мимолетных сцен жизни. — Из чувства очевидной истины возникло учение о метемпсихозе.

(143, 4)

Вульгарность, по сути, означает, что в сознании воление полностью перевешивает познание, перевешивает до такой степени, что познание происходит только тогда, когда оно служит воле; следовательно, когда та не нуждается в его услугах, т. е. нет мотивов, ни больших, ни маленьких, познание полностью прекращается, и в отсутствие мыслей в сознании наступает полная пустота. Бессознательное воление же — это самое пошлое из всего, что только есть: оно есть в любом чурбане и проявляется хотя бы тогда, когда этот чурбан падает. Поэтому такое состояние и составляет суть вульгарности. Активными в нем остаются лишь инструменты восприятия и та скудная умственная деятельность, что необходима для понимания полученных через них сведений, вследствие чего вульгарный человек неизменно открыт для новых впечатлений и, стало быть, мгновенно улавливает все, что происходит вокруг него, так что даже самый тихий звук и любое, даже самое незначительное обстоятельство тотчас же вызывают его интерес: то же самое и у животных. Это общее состояние проявляется в вы-

* Остановившееся теперь, вечно длящееся мгновение (лат.).

ражении его лица и во всем его облике, что сообщает ему тот самый вульгарный вид, впечатление от которого тем более отвратительное, если полностью заполняющая сознание воля, как это обычно бывает, к тому же подлая, эгоистичная и в целом скверная.

(143, 5)

Самую правильную шкалу для построения иерархии интеллекта дает определение степени, в которой интеллект воспринимает вещи сугубо индивидуально или же с возрастающей степенью общности. Животное распознает только частное как таковое, т. е. совершенно не способно выйти за пределы понимания индивидуального. Человек же, каждый человек, обобщает индивидуальное в понятиях, и именно в этом состоит использование разума; степень общности этих понятий тем больше, чем выше интеллект. Если же это понимание общего проникает и в интуитивное познание, и уже не только понятия, но и зрительные впечатления непосредственно воспринимаются как общее, то происходит познание (платоновских) идей: оно является эстетическим, становится гениальным, если происходит самопроизвольно, и достигает наивысшей степени, если становится философским, ибо тогда в интуитивном познании в истинном виде предстает целокупность жизни, существ с их брэнностью, мира и всего, что в нем есть, и в этой форме она настойчиво проникает в сознание как объект медитации. Это высшая степень сосредоточения мысли. Между ней и сугубо животным познанием — бесчисленное множество градаций, различающихся степенью общности восприятия.

(146, 2)

У настоящего две половины — объективная и субъективная. Только объективная имеет своей формой созерцание времени и поэтому неудержимо катится вперед; субъективная половина стоит на месте и поэтому всегда одна и та же. Отсюда наши живые воспоминания о давно прошедшем и сознание того, что мы вечны, несмотря на понимание быстротечности нашей жизни.

(148, 1)

Что характерно для *великих* писателей (в высоком жанре), равно как и для художников, и следовательно, всех их объединяет, это та *серьезность*, с которой они относятся к своему делу: прочие не относятся серьезно ни к чему, кроме своей пользы и выгоды.

— *alicubi**

— а поскольку господа являются обывателями, они хотят, чтобы кроме обывателей ничего больше не было.

(148, 3)

К *заслугам* можно относиться двояко: или иметь какие-то из них, или не признавать их вовсе.

(149, 3)

Если как следует поразмыслить, то, по существу, все, что *проходит*, никогда на самом деле и не существовало.

(149, 4)

Мир существует и существует так, как это видно из его внешнего образа: хотелось бы только знать, кому от этого польза.**

(150, 3)

* Где-то (*лат.*).

** Эту запись можно истолковать так: мир доподлинно существует, и свидетельством тому — понимание созерцающего, или философская истина. Шопенгауэра волнует судьба этой истины и, глядя в будущее, он задается вопросом о том, как эта истина будет жить. Это последняя запись в блокноте, озаглавленном «*Senilia*».

БИБЛИОГРАФИЯ

При подготовке оригинального исследования автор использовал следующие источники:

Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen. 5 Bände. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Bd. 1–2), *Kleinere Schriften, Parerga und Paralipomena* (Bd. 1–2). Stuttgart/Frankfurt a. M. — Nachdruck 1986, Frankfurt a. M. (Suhrkamp-Taschenbuch).

Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Dissertation 1813, Urfassung). — In: A. S., *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von A. Hübscher. Band 7, Wiesbaden 1950.

Arthur Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen*. Herausgegeben von Volker Spierling. 4 Bände. *Vorlesung: Theorie des Gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*. *Vorlesung: Metaphysik der Natur*. *Vorlesung: Metaphysik des Schönen*. *Vorlesung: Metaphysik der Sitten*. München/Zürich 1985 (Serie Piper).

Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Herausgegeben von A. Hübscher. 5 Bände. *Frühe Manuskripte (1804–1818)*. *Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818)*. *Berliner Manuskripte (1818–1830)*. *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830–1852*. *Letzte Manuskripte*. *Gracians Handorakel*. *Randschriften zu Büchern*. Frankfurt a. M. 1966 ff. — Nachdruck 1985 (Deutscher Taschenbuch Verlag).

Arthur Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*. Herausgegeben von Charlotte von Gwinner. Leipzig 1923.

Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. Herausgegeben von A. Hübscher. Bonn, 1978.

Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Herausgegeben von C. Gebhardt und A. Hübscher. 3 Bände innerhalb der von Paul Deussen veranstal-

teten Werkausgabe. Erster Band (1799–1849). Zweiter Band (1849–1860). Dritter Band (Nachträge, Anmerkungen). München 1929 ff.
Arthur Schopenhauer, *Gespräche*. Herausgegeben von A. Hübscher. Stuttgart 1971.
Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1912–1944; после 1944 ежегодник сменил название на Schopenhauer-Jahrbuch. Herausgegeben von Paul Deussen u. a. Frankfurt a. M.

Из списка литературы автор хотел бы отметить следующие книги, которые вдохновляли его особенно сильно:

Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*. 2 Bände. — München 1956 und 1980.
Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*. — Frankfurt a. M. 1974.
Martin Heidegger, *Über den Humanismus*. — Frankfurt a. M. 1947.
Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*. — Stuttgart 1982.
Stanislaw Lem, *Solaris*. — Düsseldorf 1972.
Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*. — Stuttgart 1981.
Jean-Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego*. — Reinbek b. Hamburg 1989.
Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. — Frankfurt a. M. 1986.

Прочие исследования:

Arthur Hübscher, *Schopenhauer-Bibliographie*. Stuttgart 1981.
(Дополнения регулярно публикуются в Schopenhauer-Jahrbuch).

О Шопенгауэре (документы и исследования):

Walter Abendroth, *Schopenhauer*. — Reinbek b. Hamburg 1967 (Rowohlt-Monographie).
Hansjochen Autrum, *Der Wille in der Natur und die Biologie heute*. — In: Jb. 1969.
Hans Dieter Bahr, *Das gefesselte Engagement. Zur Ideologie der kontemplativen Ästhetik Schopenhauers*. — Bonn 1970.

- Aloys Becker, *Arthur Schopenhauer und Sigmund Freud. Historische und charakterologische Grundlagen ihrer gemeinsamen Denkstrukturen.* — In: Jb. 1971.
- Rudolf Borch, *Schopenhauer. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten.* — Berlin 1941.
- Rudolf Borch, *Schopenhauer in Gotha.* — In: Jb. 1944.
- W. Bröcking, *Schopenhauer und die Frankfurter Straßenkämpfe am 18.9. 1848.* — In: Jb. 1922.
- Ewald Bücher (Hg.), *Von der Aktualität Arthur Schopenhauers.* Festschrift für A. Hübscher. — Frankfurt 1972.
- Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Band 3. — Darmstadt 1971.
- Alwin Diemer, *Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie.* In: Jb. 1962.
- Friedrich Dorguth, *Schopenhauer in seiner Wahrheit.* — Magdeburg, 1945.
- Hans Ebeling/Ludger Lütkehaus (Hg.), *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends — Elend der Philosophie.* — Königstein 1980.
- Walter Ehrlich, *Der Freiheitsbegriff bei Kant und Schopenhauer.* — Berlin 1920.
- Kuno Fischer, *Schopenhauers Leben, Werk und Lehre.* — Heidelberg 1934 (4te Auflage).
- Julius Frauenstädt, *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie.* — Leipzig 1854.
- Julius Frauenstädt, *Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie.* — Leipzig 1876.
- Laura Frost, *Johanna Schopenhauer. Ein Frauenleben aus der klassischen Zeit.* Leipzig 1920.
- Helmuth v. Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker.* — Stuttgart 1960.
- Wilhelm v. Gwinner, *Schopenhauers Leben.* — Leipzig 1910.
- Wolfgang Harich (Hg.), *Schopenhauer.* — Berlin (Ost) 1955.
- Hermann Hartmann, *Schopenhauer und die heutige Naturwissenschaft.* — In: Jb. 1964.
- Heinrich Hasse, *Arthur Schopenhauer.* — München 1926.

- Heinrich Hasse, *Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Ein historisch-kritischer Versuch.* — Leipzig 1913.
- Heinrich Hasse, *Schopenhauers Religionsphilosophie.* — Frankfurt a. M. 1924.
- Rudolf Haym, *Schopenhauer.* — Berlin 1864.
- Bernhard Heidtmann, *Pessimismus und Geschichte in der Philosophie Schopenhauers.* — Berlin 1969.
- Paul Th. Hoffmann, *Schopenhauer und Hamburg.* — In: Jb. 1932.
- Max Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers.* — In: Jb. 1961.
- Max Horkheimer, *Schopenhauer und die Gesellschaft.* — In: Jb. 1955.
- H. H. Houben, *Johanna Schopenhauer. Damals in Weimar.* — Leipzig 1924.
- Arthur Hübscher, *Denker gegen den Strom: Arthur Schopenhauer gestern, heute, morgen.* — Bonn 1973.
- Arthur Hübscher (Hg.), *Materialismus, Marxismus, Pessimismus.* — In: Jb. 1977.
- Arthur Hübscher, *Arthur Schopenhauer. Biographie eines Weltbildes.* — Leipzig, 1952.
- Arthur Hübscher, *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild.* — Wiesbaden 1949.
- Arthur Hübscher, *Schopenhauers Anekdotenbüchlein.* — Frankfurt a. M. 1981.
- Arthur Hübscher, *Schopenhauer und die Existenzphilosophie.* — In: Jb. 1962.
- Arthur Hübscher, *Schopenhauer als Hochschullehrer.* — In: Jb. 1958.
- Arthur Hübscher, *Ein vergessener Schulfreund Schopenhauers.* — In: Jb. 1965.
- Karl Jaspers, *Schopenhauer. Zu seinem 100. Todestag.* — In: K. J., *Aneignung und Polemik.* — München 1968.
- Ingrid Krauss, *Studien über Schopenhauer und den Pessimismus in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts.* — Bern 1931.
- Michael Landmann, *Schopenhauer heute.* — In: Jb. 1958.
- Ludger Lütkehaus, *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und <soziale Frage>.* — Bonn 1980.
- Hildegard von Marchtaler, *Lorenz Meyers Tagebücher.* — In: Jb. 1968.
- Jacob Mühlethaler, *Die Mystik bei Schopenhauer.* — Berlin 1910.

- Wolfgang Pfeiffer-Belli, *Schopenhauer und die Humanität des großen Asiens*. — Bad Wörishofen 1948.
- Karl Pisa, *Schopenhauer. Geist und Sinnlichkeit*. — München 1978 (Taschenbuchausgabe).
- Ulrich Pothast, *Die eigentlich metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett*. — Frankfurt a. M. 1982.
- Jörg Salaquarda, *Erwägungen zur Ethik. Schopenhauers kritisches Gespräch mit Kant und die gegenwärtige Diskussion*. — In: Jb. 1975.
- Jörg Salaquarda, *Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche*. In: Jb. 1984.
- Jörg Salaquarda (Hg.), *Wege der Forschung: Schopenhauer*. — Darmstadt 1985.
- Harald Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. — München 1982.
- Adele Schopenhauer, *Gedichte und Scherenschnitte* (Hg. H. H. Houben und H. Wahl). — Leipzig 1920.
- Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen* (Hg. H. H. Houben). — München 1985 (Reprint).
- Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. 2 Bände. — Leipzig 1909.
- Johanna Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*. Jugenderinnerungen, Tagebücher, Briefe (Hg. R. Weber). — Berlin (Ost) 1978.
- Johanna Schopenhauer, *Reise durch England und Schottland*. — Frankfurt a. M. 1980.
- Johanna Schopenhauer, *Gabriele*. — München 1985 (Deutscher Taschenbuch Verlag).
- Wolfgang Schirmacher (Hg.), *Schopenhauer und Nietzsche — Wurzeln gegenwärtiger Vernunftkritik*. — In: Jb. 1984.
- Wolfgang Schirmacher, *Schopenhauer bei neueren Philosophen*. — In: Jb. 1983.
- Wolfgang Schirmacher (Hg.), *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung*. — Stuttgart 1982.
- Alfred Schmidt, *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer — Horkheimer — Glücksproblem*. — Frankfurt/Berlin/Wien 1979 (Ullstein).

- Ders., *Die Wahrheit im Gewände der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie.* — München/Zürich 1986.
- Walther Schneider, *Schopenhauer.* — Wien 1937.
- Walter Schulz, *Bemerkungen zu Schopenhauer.* — In: W. S. (Hg.), *Natur und Geschichte.* K. Löwith zum 70. Geburtstag. — Stuttgart 1967.
- Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche.* — München/Leipzig 1920.
- Bernhard Sorg, *Zur literarischen Schopenhauer-Rezeption im 19. Jahrhundert.* — Heidelberg 1975.
- Volker Spierling (Hg.), *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung».* — Frankfurt a. M. 1984.
- Volker Spierling, *Schopenhauers transzendental-idealistisches Selbstmißverständnis.* — München 1977.
- Richard Tengler, *Schopenhauer und die Romantik.* — Berlin 1923.
- Theodor Vaternahm, *Schopenhauers Frankfurter Jahre.* — In: Jb. 1968.
- Anacleto Verrecchia, *Schopenhauer e la vispa Theresa.* — In: Jb. 1975.
- Hans Voigt, *Wille und Energie.* — In: Jb. 1970.
- Johannes Volkelt, *Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.* — Stuttgart 1900.
- Wolfgang Weimer, *Schopenhauer. Erträge der Forschung.* — Darmstadt 1982.
- Heinrich Zimmer, *Schopenhauer und Indien.* — In: Jb. 1938.

Прочие издания:

- Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie.* — Frankfurt a. M. 1973.
- Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik.* — Frankfurt a. M. 1975.
- Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung.* — Frankfurt a. M. 1969.
- Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen.* 2 Bände. — München 1956 und 1980.
- Dieter Arendt (Hg.), *Nihilismus. Die Anfänge — Von Jacobi bis Nietzsche.* — Köln 1970.

- Per Daniel Atterbom, *Reisebilder aus dem romantischen Deutschland*. Berlin 1867 (Nachdruck Stuttgart 1970).
- Günther Baum, *Aenesidemus oder der Satz vom Grunde. Eine Studie zur Vorgeschichte der Wissenschaftstheorie*. — In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Jg. 1979.
- Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. — Frankfurt a. M. 1972.
- Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. — Frankfurt a. M. 1981.
- Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*. — Frankfurt a. M. 1986 (Taschenbuch).
- Hartmut Böhme/Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft*. — Frankfurt a. M. 1985 (Taschenbuch).
- Jakob Böhme, *Von der Gnadenwahl* (Flg. G. Wehr). — Freiburg i. Br. 1978.
- Max von Boehn, *Biedermeier*. — Berlin, 1912.
- Rudolf Borch, *Die Gothaer Lehrer*. — In: Jb. 1942.
- Friedrich Bothe, *Geschichte der Stadt Frankfurt am Main*. — Frankfurt a. M. 1977.
- Heinrich Eduard Brockhaus, *Friedrich Arnold Brockhaus. Sein Leben und Wirken nach Briefen und anderen Aufzeichnungen*. — Leipzig 1876.
- W. H. Bruford, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit*. — Frankfurt/Berlin/Wien 1975.
- H. Brunschwig, *Gesellschaft und Romantik in Preußen im 18. Jahrhundert. Die Krise des preußischen Staates am Ende des 18. Jahrhunderts und die Entstehung der romantischen Mentalität*. — Frankfurt/Berlin/Wien 1975.
- Gautama Buddha, Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus* (Hg. K. Mylius). — München 1985 (dtv-Klassik).
- Georg Büchner, *Sämtliche Werke* (Hg. R Stapf). — Berlin 1963.
- E. M. Cioran, *Lehre vom Zerfall*. — Stuttgart 1979.
- Matthias Claudius, *Sämtliche Werke* (Hg. H. Geiger). — Berlin 1964.
- René Descartes, *Ausgewählte Schriften* (Hg. I. Frenzel). — Frankfurt a. M. 1986 (Fischer-Taschenbuch).

- Hoimar v. Dittfurth, *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewußtseins*. — München 1980.
- Hoimar v. Dittfurth, *So laßt uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen. Es ist so weit*. — Hamburg/Zürich 1985.
- Meister Eckhart, *Einheit im Sein und Wirken* (Flg. D. Mieth). — München 1986 (Serie Piper).
- Joseph v. Eichendorff, *Werke*. — München 1966 (Flanser-Klassiker).
- Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bände. — Frankfurt a. M. 1976.
- Johann Eduard Erdmann, *Philosophie der Neuzeit*. — Reinbek b. Hamburg 1971 (Rowohlts deutsche Enzyklopädie).
- Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke* (Hg. W. Schaffenhauer). — Berlin (Ost) 1977.
- Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. — Frankfurt a. M. 1983 (Reprint).
- J. G. Fichte, *Werke* (Hg. I. H. Fichte) — Berlin 1971 (Reprint).
- Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*. — Frankfurt a. M. 1974.
- Ludwig Feuerbach, *Sexualität und Wahrheit*. — Frankfurt a. M. 1979.
- Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. — Frankfurt a. M. 1985.
- Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*. — Frankfurt a. M. 1975.
- Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt a. M. 1982.
- Sigmund Freud, *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Band IX der Studienausgabe. — Frankfurt a. M. 1974.
- Michael Freund, *Napoleon und die Deutschen. Despot oder Held der Freiheit*. — München 1969.
- Egon Friede, *Kulturgeschichte der Neuzeit*. — München 1965.
- Richard Friedenthal, *Goethe. Sein Leben und seine Zeit*. — München 1963.
- L. Geiger, *Berlin 1688 bis 1840. Geschichte des geistigen Lebens der preußischen Hauptstadt*. — Berlin 1892.

- Bernhard Geyer, *Das Stadtbild Alt-Dresdens*. — Berlin 1964.
- J. W. Goethe, *Werke* (Hamburger Ausgabe). — München 1981.
- G. Günther/L. Wallraf (Hg.), *Geschichte der Stadt Weimar*. — Weimar 1975.
- Klaus Günzel, *König der Romantik. Das Leben des Dichters Ludwig Tieck in Briefen, Selbstzeugnissen und Berichten*. — Tübingen 1981.
- Arsenij Gulyga, *Hegel*. — Frankfurt a. M. 1981.
- Arsenij Gulyga, *Immanuel Kant*. — Frankfurt a. M. 1985.
- Karl Gutzkow, *Wally — Die Zweiflerin*. — Göttingen 1965 (Reprint).
- Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. — Frankfurt a. M. 1985.
- E. Haenel/E. Kalkschmidt (Hg.), *Das alte Dresden*. — Frankfurt a. M. 1977 (Reprint).
- Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten*. 2 Bände. — Leipzig 1913.
- Arnold Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. — München 1953.
- Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*. — Berlin 1857.
- G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke* (Flg. Fl. Glöckner). — Stuttgart 1927 ff.
- Martin Heidegger, *Über den Humanismus*. — Frankfurt a. M. 1947.
- Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*. — Pfullingen 1957.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. — Tübingen 1963.
- Martin Heidegger, *Gelassenheit*. — Pfullingen 1959.
- Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften* (Hg. K. Briegleb). — München 1976.
- Klaus Heinrich, *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte*. — Frankfurt a. M. 1982.
- Robert Heiss, *Der Gang des Geistes*. — Berlin 1959.
- Erich Heller, *Enterbter Geist*. — Frankfurt a. M. 1981.
- Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*. — Stuttgart 1982.
- J. Hermand (Hg.), *Der deutsche Vormärz. Texte und Dokumente*. — Stuttgart 1967 (Reclam).
- J. Hermand (Hg.), *Das Junge Deutschland. Texte und Dokumente*. — Stuttgart 1966 (Reclam).

- Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* (Hg. G. Mieth). — München 1970 (Hanser-Klassiker).
- Max Horkheimer (H. Regius), *Dämmerungen. Notizen in Deutschland*. — Zürich 1934.
- Ulrich Horstmann, *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*. — Frankfurt a. M. 1985.
- A. Huyssen (Hg.), *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung: Bürgerlicher Realismus*. — Stuttgart 1974 (Reclam).
- Wilhelm G. Jacobs, *Johann Gottlieb Fichte*. — Reinbek b. Hamburg, 1984 (Rowohlt-Monographie).
- Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. — Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1960.
- Immanuel Kant, *Werke*. In 12 Bänden (Hg. W. Weischedel). — Frankfurt a. M. 1964.
- Dietmar Kamper, *Zur Geschichte der Einbildungskraft*. — München, 1981.
- Hermann Kesten, *Dichter im Café*. — Frankfurt 1983.
- Erich Keyser, *Geschichte der Stadt Danzig*. — Kitzingen a. M. 1951.
- Eckart Kleßmann (Hg.), *Die Befreiungskriege in Augenzeugenberichten*. — München 1973.
- R. Köhler/ W. Richter (Hg.), *Berliner Leben 1806 bis 1847. Erinnerungen, Berichte*. — Berlin (Ost) 1954.
- Franklin Kopitzsch, *Lessing und Hamburg*. — In: Wolfenbüttler Studien 2, 1975.
- Hermann August Korff, *Geist der Goethezeit*. 4 Bände. — Leipzig 1959.
- Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*. — Freiburg/München 1959.
- Wolfgang Kraus, *Nihilismus heute oder Die Geduld der Weltgeschichte*. — Frankfurt a. M. 1985.
- Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*. 2 Bände. — Frankfurt a. M. 1974 (Nachdruck).
- Stanislaw Lem, *Solaris*. — Düsseldorf 1972.

- Max Lenz, *Geschichte der Königlich Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin*. 3 Bände. — Halle 1910.
- Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*. — Frankfurt a. M. 1972.
- G. E. Lessing, *Werke* (Hg. H. Göpfert). — München 1971.
- Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denkendes 19. Jahrhunderts*. — Stuttgart 1953.
- Konrad Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte der menschlichen Erkenntnis*. — München 1973.
- Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*. — Berlin 1954.
- Johann Wader, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie*. — Wien/München 1975.
- Philipp Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*. — Berlin 1879.
- Thomas Mann, *Doktor Faustus*. — Frankfurt a. M. 1974.
- Friedrich Majer, *Brahma oder die Religion der Indier als Brahmanen*. — Leipzig 1818.
- Ludwig Marcuse, *Philosophie des Un-Glücks*. — Zürich 1981.
- Ludwig Marcuse, *Philosophie des Glücks*. — Zürich 1972.
- Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*. — Stuttgart 1981.
- Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke* (MEW). — Berlin (Ost) 1959 ff.
- Heinz Maus, *Kritik am Justemilieu. Eine sozialphilosophische Studie*. — Bottrop 1940.
- Walter Migge, *Weimar zur Goethezeit*. — Weimar 1961.
- Michel de Montaigne, *Die Essais* (Hg. A. Franz). — Stuttgart 1969 (Reclam).
- Alfred Mühr, *Rund um den Gendarmenmarkt*. — Oldenburg 1965.
- Friedrich Nietzsche, *Werke* (Hg. K. Schlechta). — Frankfurt/Berlin/Wien 1979 (Taschenbuch).
- Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866*. — München 1983.
- Walter Nissen, *Göttingen heute und gestern*. — Göttingen 1972.
- Novalis, *Werke* (Hg. H. J. Mähl/R. Samuel). — München 1978 (Hanser-Klassiker).

- Heinrich Albert Oppermann, *Hundert Jahre 1770 bis 1870*. — Frankfurt a. M. 1982 (Reprint).
- Hans Ostwald, *Kultur- und Sittengeschichte Berlins*. — Berlin 1924.
- Blaise Pascal, *Gedanken*. — Wien 1981.
- Jean Paul, *Werke* (Hg. N. Miller). — München 1960 ff.
- K. O. Petraschek, *Die Rechtsphilosophie des Pessimismus*. — München 1929.
- Platon, *Sämtliche Werke* (Hg. Walter F. Otto u. a.). — Reinbek b. Hamburg 1957 (Rowohlt-Klassiker).
- H. Pleticha (Hg.), *Das klassische Weimar. Texte und Zeugnisse*. — München 1983.
- Karl R. Popper/John C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*. — München/Zürich 1982.
- Werner Post, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus*. — München 1971.
- Max Preitz, *Friedrich Schlegel und Novalis. Biographie einer Romantikerfreundschaft in Briefen*. — Darmstadt 1957.
- Marcel Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. — Frankfurt a. M. 1964.
- Ortrud Reichel, *Zum Beispiel Dresden*. — Frankfurt a. M. 1964.
- Ludwig Richter, *Lebenserinnerungen eines deutschen Malers*. — Frankfurt a. M. 1980.
- Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*. — Frankfurt/ Berlin/Wien, 1976.
- H. K. Röthel, *Die Hansestädte*. — München 1955.
- Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. — Frankfurt a. M. 1981.
- Hemer Ross, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*. — München 1984.
- Jean-Jacques Rousseau, *Die Bekenntnisse*. — München 1981 (dtv-Klassik).

- Jean-Jacques Rousseau, *Emile oder Über die Erziehung*. — Stuttgart 1963 (Reclam).
- Jean-Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego*. — Reinbek b. Hamburg 1982.
- Jean-Paul Sartre, *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*. — Reinbek b. Hamburg 1973.
- F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*. 6 Bände (Hg. M. Frank). — Frankfurt a. M. 1985.
- F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. — Frankfurt a. M. 1975 (Taschenbuch).
- Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*. Säkular-Ausgabe (Hg. E. v. d. Hellen). — Berlin, s. a.
- Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*. — Heidelberg 1809.
- Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*. — München 1973.
- Kurt Schmidt, *Gotha*. — Gotha 1931.
- Hermann Schmitz, *System der Philosophie. Der Leib*. — Bonn 1965.
- Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. — Frankfurt a. M. 1983.
- Franz Schneider, *Pressefreiheit und politische Öffentlichkeit*. — Neuwied 1966.
- Gerhard Schulz, *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration*. — München 1983.
- Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*. — Pfullingen 1974.
- Friedrich Schutze, *Franzosenzeit in deutschen Landen*. — Leipzig 1908.
- Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens — Die Tyrannei der Intimität*. — Frankfurt a. M. 1983.
- Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. — Frankfurt a. M. 1986.
- Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bände. — Frankfurt a. M. 1983.

- Jacques Sole, *Liebe in der westlichen Kultur*. — Frankfurt/Berlin/ Wien 1979.
- Robert Spaemann / Reinhard Löw, *Die Frage Wozu?* — München/Zürich, 1985.
- Germaine de Staël, *Über Deutschland*. — Stuttgart 1962 (Reclam).
- Heinrich Steffens, *Anthropologie*. Band 1. — Breslau 1822.
- Adolf Stern, *Der Einfluß der französischen Revolution auf das deutsche Geistesleben*. — Stuttgart/Berlin 1928.
- B. Studt/H. Olsen, *Hamburg. Die Geschichte einer Stadt*. — Hamburg, 1959.
- Ludwig Tieck, *Werke*. In vier Bänden (Hg. M. Thalmann). — Darmstadt 1977.
- Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*. — In: P. T., *Sein und Sinn*. — Frankfurt a. M. 1982.
- Upanishaden. Geheimlehre der Inder* (Hg. A. Hillebrandt). — Düsseldorf/Köln 1977 (Diederichs Gelbe Reihe).
- Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob*. — Berlin 1913.
- K. Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens*. — Berlin 1922.
- Florian Iaßen (Hg.), *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung. Restauration, Vormärz und 48er Revolution*. — Stuttgart 1975 (Reclam).
- Wilhelm Heinrich Wackenroder, *Schriften*. — Reinbek b. Hamburg 1968 (Rowohlt-Klassiker).
- Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*. — München 1986.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. — Frankfurt a. M. 1963.
- Theobald Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts*. — Berlin 1910.
- Heinrich Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*. — Frankfurt a. M. 1973.
- Heinrich Zimmer, *Maya. Der indische Mythos*. — Frankfurt a. M. 1978.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ A. Schopenhauer. *Arthur Schopenhauers Gespräche*. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Stuttgart. S. 337.
- ² Кант И. *Спор факультетов* // Собрание сочинений в восьми томах. — Т. 7. / Под общ. ред. А. В. Гулыги. — М.: Чоро, 1994. — С. 105.
- ³ Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 2: Мир как воля и представление / Общ. ред. и сост. А. А. Чанышева. — М., 2001. — С. 4.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

- ¹ W. Gwinner, *Schopenhauers Leben*. S. 349.
- ² Там же, с. 350.
- ³ J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*. S. 204.
- ⁴ E. Keyser, *Geschichte der Stadt Danzig*. S. 24.
- ⁵ Там же, с. 180.
- ⁶ J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*. S. 83.
- ⁷ Там же, с. 242.
- ⁸ Там же, с. 243.
- ⁹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Herausgegeben von A. Hübscher. 5 Bände. Frankfurt a. M. 1966 ff. — Nachdruck 1985 (Deutscher Taschenbuch Verlag). Letzte Manuskripte. Gracians Handorakel. S. 120.
- ¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Gespräche*. Herausgegeben von A. Hübscher. Stuttgart 1971. S. 152.
- ¹¹ J. Schopenhauer, *Ihr glücklichen Augen*. S. 189.

- ¹² Там же.
- ¹³ Там же, с. 177.
- ¹⁴ Там же, с. 146.
- ¹⁵ Там же, с. 177.
- ¹⁶ Там же, с. 190.
- ¹⁷ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Herausgegeben von A. Hübscher. 5 Bände. Frankfurt a. M. 1966 ff. — Nachdruck 1985 (Deutscher Taschenbuch Verlag). Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 8.
- ¹⁸ Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Herausgegeben von C. Gebhart und A. Hübscher. München 1929 ff. Erster Band (1799–1849). S. 15.

ГЛАВА ВТОРАЯ

- ¹ B. Studt/H. Olsen, *Hamburg*. S. 159.
- ² Там же, с. 128.
- ³ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. 1932. S. 210.
- ⁴ B. Studt/H. Olsen, *Hamburg*. S. 156.
- ⁵ Там же, с. 155.
- ⁶ Н. К. Röthel, *Die Hansestädte*. S. 95.
- ⁷ Там же, с. 327.
- ⁸ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1932. S. 218.
- ⁹ Гейне Г. Собрание сочинений в десяти томах. — Т. 5. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1958. — С. 432. — Перевод Е. Лундберга.
- ¹⁰ Там же, с. 433.
- ¹¹ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*, Erster Band (1799–1849). S. 109.
- ¹² B. Studt/H. Olsen, *Hamburg*. S. 253.
- ¹³ G. E. Lessing, *Werke*. Bd. 4, S. 233.
- ¹⁴ Там же, с. 257.
- ¹⁵ F. Kopitzsch, *Lessing und Hamburg*. S. 60.
- ¹⁶ B. Studt/H. Olsen, *Hamburg*. S. 153.

- ¹⁷ H. K. Röthel, *Die Hansestädte*. S. 314.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ B. Studt/H. Olsen, *Hamburg*. S. 151.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ H. K. Röthel, *Die Hansestädte*. S. 325.
- ²² Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Bd. 4. Letzte Manuskripte. Gracians Handorakel. S. 121.
- ²³ A. Schopenhauer. *Gesammelte Briefe*. S. 648.
- ²⁴ Там же, с. 649.
- ²⁵ A. Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*. Herausgegeben von Charlotte von Gwinner. Leipzig 1923. S. 95.
- ²⁶ A. Schopenhauer. *Gesammelte Briefe*. S. 649.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1968, S. 103–105.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

- ¹ K. H. Röthel, *Die Hansestädte*, S. 115.
- ² Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1932. S. 211.
- ³ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1968. S. 99.
- ⁴ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1971. S. 88.
- ⁵ Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 1. *Мир как воля и представление*. — М. С. 260.
- ⁶ A. Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen*. Bd. IV, S. 103.
- ⁷ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. 1971. S. 85.
- ⁸ A. Schopenhauer, *Briefwechsel*. Bd. I, S. 16.
- ⁹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Bd. IV, S. 1. Die Manuskriptbücher der Jahre 1830–1852. S. 96.
- ¹⁰ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 650.
- ¹¹ A. Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*. Herausgegeben von Charlotte von Gwinner. Leipzig, 1923. S. 22.

- ¹² Там же.
- ¹³ Там же, с. 29.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же, с. 27.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же, с. 34.
- ¹⁸ Там же, с. 44.
- ¹⁹ Там же, с. 58.
- ²⁰ Там же, с. 258.
- ²¹ Там же, с. 81.
- ²² Там же, с. 108.
- ²³ Там же, с. 51.
- ²⁴ Там же, с. 35.
- ²⁵ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 1.
- ²⁶ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1971. S. 88.
- ²⁷ A. Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*. S. 116.
- ²⁸ Там же, с. 117.
- ²⁹ Там же, с. 122.
- ³⁰ F. Hölderlin, *Werke*. Bd. 2, S. 931.
- ³¹ A. Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*. S. 129.
- ³² Там же, с. 129.
- ³³ Там же, с. 131.
- ³⁴ A. Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen*. Bd. 3, Vorlesung: Metaphysik des Schönen. S. 107.
- ³⁵ A. Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*. S. 140.
- ³⁶ Там же, с. 155.
- ³⁷ Там же, с. 186.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Там же, с. 219.

⁴⁰ Там же, с. 265.

⁴¹ Там же, с. 266.

⁴² Там же.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

¹ *Der Briefwechsel*, Erster Band (1799–1849). S. 14.

² Там же, с. 16.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ K. Pisa, *Schopenhauer*. S. 142.

⁶ W. Gwinner, *Schopenhauers Leben*. S. 27.

⁷ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1971. S. 86.

⁸ Там же, с. 89.

⁹ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 152.

¹⁰ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 651.

¹¹ K. Pisa, *Schopenhauer*. S. 136.

¹² A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 651.

¹³ Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. Bd. 2, S. 32.

¹⁴ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 18.

¹⁵ Там же, с. 19.

¹⁶ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 131.

¹⁷ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 651.

¹⁸ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 27.

¹⁹ Там же, с. 651.

²⁰ W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*. S. 103.

²¹ M. Claudius, *Sämtliche Werke*. S. 507.

²² Там же, с. 506.

²³ Там же, с. 507.

²⁴ Там же, с. 506.

- ²⁵ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 131.
- ²⁶ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 9.
- ²⁷ Там же, с. 8.
- ²⁸ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Letzte Manuskripte. Gracians Handorakel. S. 121.
- ²⁹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 5.
- ³⁰ Бонаventura. *Ночные бдения* / Отв. ред. А. В. Гулыга; перевод В. Б. Микушевича. — М.: Наука, 1990. — С. 104.
- ³¹ K. Günzel, *König der Romantik*. S. 63.
- ³² W. H. Wackenroder, *Schriften*. S. 153.
- ³³ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 10.
- ³⁴ W. H. Wackenroder, *Schriften*. S. 171.
- ³⁵ Novalis, *Werke*. Bd. 2, S. 749.
- ³⁶ E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit*. S. 920.
- ³⁷ G. Schulz, *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration*. S. 211.
- ³⁸ Там же, с. 209.
- ³⁹ Там же, с. 208.
- ⁴⁰ W. H. Wackenroder, *Schriften*. S. 167.
- ⁴¹ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 2.
- ⁴² A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskриpte (1804–1818). S. 2.
- ⁴³ L. Tieck, *Werke*. Bd. 1, S. 238.
- ⁴⁴ W. H. Wackenroder, *Schriften*. S. 156.
- ⁴⁵ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskриpte (1804–1818). S. 1.
- ⁴⁶ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1932. S. 217.

- ⁴⁷ Там же.
⁴⁸ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 15.
⁴⁹ Там же, с. 239.

ГЛАВА ПЯТАЯ

- ¹ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 34.
² Там же, с. 130.
³ Там же, с. 110.
⁴ Там же, с. 91.
⁵ Там же.
⁶ Там же, с. 108.
⁷ Jean Paul, *Briefe*. Bd. 3, S. 236.
⁸ Н. Pleticha (Hg.), *Das klassische Weimar*. S. 16.
⁹ Там же, с. 12.
¹⁰ G. Günther/L. Wallraf (Hg.), *Geschichte der Stadt Weimar*. S. 231.
¹¹ J. W. Goethe, *Werke (Weimarer Ausgabe)*, Abt. 4, 12. S. 50.
¹² G. Günther/L. Wallraf (Hg.), *Geschichte der Stadt Weimar*. S. 238.
¹³ Н. Pleticha (Hg.), *Das klassische Weimar*. S. 13.
¹⁴ Там же.
¹⁵ Там же, с. 18.
¹⁶ Там же, с. 13.
¹⁷ R. Friedenthal, *Goethe*. S. 397.
¹⁸ Н. Pleticha (Hg.), *Das klassische Weimar*. S. 287.
¹⁹ Там же, с. 65.
²⁰ Там же, с. 17.
²¹ Там же.
²² R. Friedenthal, *Goethe*. S. 417.
²³ Там же, с. 399.
²⁴ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 64.

- ²⁵ Там же, с. 69.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же, с. 36.
- ²⁸ J. W. Goethe, *Werke*. Bd. 10, S. 491.
- ²⁹ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 42.
- ³⁰ Там же, с. 46.
- ³¹ Там же, с. 49.
- ³² Там же, с. 50.
- ³³ Там же, с. 52.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же, с. 56.
- ³⁶ Там же, с. 62.
- ³⁷ Там же, с. 63.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Там же, с. 64.
- ⁴⁰ Там же, с. 43.
- ⁴¹ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. S. 537.
- ⁴² H. H. Houben, *Damals in Weimar*. S. 47.
- ⁴³ H. Pleticha (Hg.), *Das klassische Weimar*. S. 264.
- ⁴⁴ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. S. 535.
- ⁴⁵ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 69.
- ⁴⁶ R. Friedenthal, *Goethe*. S. 438.
- ⁴⁷ H. Pleticha (Hg.), *Das klassische Weimar*. S. 289.
- ⁴⁸ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 69.
- ⁴⁹ Там же, с. 87.
- ⁵⁰ Там же, с. 130.
- ⁵¹ Там же, с. 116.
- ⁵² Там же, с. 125.

- ⁵³ Там же, с. 120.
⁵⁴ Там же, с. 125.
⁵⁵ Там же, с. 135.
⁵⁶ Там же, с. 130.
⁵⁷ Там же, с. 132.
⁵⁸ Там же.
⁵⁹ Там же.
⁶⁰ W. Gwinner, *Schopenhauers Leben*. 44.
⁶¹ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 383.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

- ¹ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 137.
² Там же, с. 138.
³ Там же.
⁴ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Dritter Band. Nachtrage, Anmerkungen. S. 620.
⁵ Там же.
⁶ Там же.
⁷ W. Gwinner, *Schopenhauers Leben*. S. 289.
⁸ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 264.
⁹ Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 3.
¹⁰ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Dritter Band. Nachtrage, Anmerkungen. S. 4.
¹¹ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Jg. 1971. S. 92.
¹² A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Dritter Band. Nachtrage, Anmerkungen. S. 4.
¹³ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Jg. 1971. S. 94.
¹⁴ Там же.

- ¹⁵ Там же, с. 104.
- ¹⁶ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 134.
- ¹⁷ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Jg. 1971. S. 94.
- ¹⁸ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 74.
- ¹⁹ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Jg. 1971. S. 94.
- ²⁰ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 124.
- ²¹ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Jg. 1971. S. 99.
- ²² A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 4.
- ²³ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Jg. 1971. S. 971.
- ²⁴ Там же, с. 95.
- ²⁵ Там же, с. 101.
- ²⁶ Там же, с. 103.
- ²⁷ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 8.
- ²⁸ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. Bonn, 1978. S. 2.
- ²⁹ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Jg. 1971. S. 104.
- ³⁰ A. Schopenhauer, *Gespräche*, S. 130.
- ³¹ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Jg. 1971. S. 104.
- ³² A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 130.
- ³³ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 88.
- ³⁴ H. H. Houben, *Damals in Weimar*. S. 56.
- ³⁵ Там же, с. 91.
- ³⁶ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 9.
- ³⁷ H. Pleticha (Hg.), *Das klassische Weimar*. S. 105.
- ³⁸ H. H. Houben, *Damals in Weimar*. S. 176.
- ³⁹ H. Pleticha (Hg.), *Das klassische Weimar*. S. 106.
- ⁴⁰ Там же, с. 187.

- ⁴¹ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Jg. 1971. S. 92.
- ⁴² A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 21.
- ⁴³ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 6.
- ⁴⁴ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 17.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

- ¹ K. Pisa, *Schopenhauer*, S. 200.
- ² H. A. Oppermann, *Hundert Jahre*, Teil 5. S. 272.
- ³ Гейне Г. *Путешествие по Гарцу* // Гейне Г. Собрание сочинений в десяти томах. — Т. 6. Путешествие по Гарцу. — М.: Гос. изд-во худ. лит., 1957. — С. 8.
- ⁴ W. Schneider, *Schopenhauer*. S. 126.
- ⁵ Гейне Г. *Путешествие по Гарцу* // Гейне Г. Собрание сочинений в десяти томах. — Т. 6. Путешествие по Гарцу. — М.: Гос. изд-во худ. лит., 1957. — С. 8.
- ⁶ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. Bonn, 1978. S. 653.
- ⁷ W. Schneider, *Schopenhauer*. S. 123.
- ⁸ Там же.
- ⁹ A. Hübscher, *Der Denker gegen den Strom*. S. 111.
- ¹⁰ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 22.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия / Общ. ред. и сост. А. А. Чанышева. — М., 2001. — С. 3.
- ¹³ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 12.
- ¹⁴ Кант И. *Критика чистого разума* / Пер. с нем. Н. Лосского. — М.: Наука, 1999. — С. 18.
- ¹⁵ Там же, с. 43.

- ¹⁶ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 13.
- ¹⁷ Кант И. *Критика чистого разума*. М. 1999. С. 111.
- ¹⁸ Там же, с. 511.
- ¹⁹ Там же, с. 101, 104.
- ²⁰ Там же, с. 185.
- ²¹ Там же, с. 7.
- ²² G. Büchner, *Werke*. S. 33.
- ²³ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 13.
- ²⁴ Кант И. *Критика чистого разума*. М., 1999. С. 284.
- ²⁵ Руссо Ж.-Ж. *Эмиль, или О воспитании* // Педагогические сочинения в двух томах. — Т. 1, под ред. Г. Н. Джаблаидзе. — М., 1981. С. 323.
- ²⁶ Гулыга А. *Кант*. М.: Мол. Гвардия, 1977. С. 77.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Н. Heine, *Schriften*. Bd. 5, S. 531.
- ²⁹ Там же, с. 532.
- ³⁰ И. Кант, *Основы метафизики нравственности* // Собрание сочинений, Т. 4, ч. 1. М., 1994. С. 195.
- ³¹ Н. Карамзин, *Письма русского путешественника* // Избранные произведения в 2-х тт. М., 1964. Т.1, с. 100. [Карамзин пересказывает свой разговор с Кантом].
- ³² A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 14.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

- ¹ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 654.
- ² A. Schopenhauer, *Reisetagebücher aus den Jahren 1803 bis 1804*. S. 22.
- ³ R. Köhler/W. Richter (Hg.), *Berliner Leben 1806 bis 1847*. S. 301.

- ⁴ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 338.
- ⁵ R. Köhler/W. Richter (Hg.), *Berliner Leben 1806 bis 1847*. S. 308.
- ⁶ P. D. Atterbom, *Reisebilder aus dem romantischen Deutschland*. S. 48.
- ⁷ G. de Staël, *Über Deutschland*. S. 101.
- ⁸ W. G. Jacobs, *Johann Gottlieb Fichte*. S. 122.
- ⁹ M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin* Bd. 1, S. 416.
- ¹⁰ W. G. Jacobs, *Fichte*. S. 34.
- ¹¹ Кант И. *Критика чистого разума*. — М., 1999. — С. 100.
- ¹² Фихте И. *Основа общего наукоучения // Сочинения в двух томах*. — Т. 1. / Сост. и примечания В. Волжского. — СПб.: МИФРИЛ, 1993. — С. 163–164.
- ¹³ Жан-Поль. *Мертвый Христос говорит с вершины мироздания о том, что Бога нет / Пер. с нем., послесловие и примечания К. Блохина // Логос*. — № 6. С. 340.
- ¹⁴ Руссо Ж.-Ж. *Исповедь // Руссо Ж.-Ж. Избранное*. Пер. Д. А. Горбова, М. Я. Розанова. — М., 1996. — С. 7.
- ¹⁵ Гёте И. В. *Страдания юного Вертера / Собрание сочинений в десяти томах*. — Т. 6. /Пер. с нем. Н. Касаткиной. — М.: Худ. лит., 1978. — С. 13.
- ¹⁶ F. Hölderlin, *Werke*. Bd. 2, S. 743.
- ¹⁷ M. Preitz, *Friedrich Schlegel und Novalis. Biographie einer Romantikerfreundschaft in Briefen*. S. 43.
- ¹⁸ D. Arendt (Hg.), *Nihilismus*. S. 33.
- ¹⁹ Шиллер Ф. *О наивной и сентиментальной поэзии // Собрание сочинений в семи томах*. — Т. 6. Статьи по эстетике / Пер. с нем. Л. Е. Пинского. — М.: Гос. изд-во худ. лит., 1957. — С. 477. (Перевод исправлен).
- ²⁰ L. Tieck, *Werke*. Bd. 1, S. 670.

- ²¹ Жан Поль. *Приготовительная школа эстетики* / Пер. с нем. А. В. Михайлова. — М.: Искусство, 1981. — С.64.
- ²² Novalis, *Werke*. Bd. 2, S. 201 ff.
- ²³ Н. А. Korff, *Geist der Goethezeit*. Bd. 3, S. 253.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

- ¹ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 145.
- ² Там же, с. 163.
- ³ Там же, с. 127.
- ⁴ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 24.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6: Из рукописного наследия. — С. 145.
- ⁷ Там же, с. 133.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Манн Т. *Доктор Фаустус* // Манн Т. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 5 / Пер. с нем. С. Апта и Н. Ман. — М., 1960. — С. 194.
- ¹⁰ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6: Из рукописного наследия. — С. 108.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

- ¹ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6: Из рукописного наследия. — С. 46.

- ² A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818). S. 24.
- ³ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия. — С. 49.
- ⁴ Там же.
- ⁵ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818). S. 68.
- ⁶ Там же, с. 123.
- ⁷ Там же, с. 193.
- ⁸ Там же, с. 195.
- ⁹ Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten*. Bd. 1, S. 244.
- ¹⁰ M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin*. Bd. 1, S. 469.
- ¹¹ Там же, с. 469.
- ¹² Там же, с. 471.
- ¹³ Там же, с. 482.
- ¹⁴ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6: Из рукописного наследия. — С. 127.
- ¹⁵ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 75.
- ¹⁶ M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin*. Bd. 1, S. 482.
- ¹⁷ Там же, с. 495.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же, с. 496.
- ²⁰ Там же, с. 505.
- ²¹ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 643.
- ²² Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6. С. 214.

- ¹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818). S. 360.
- ² A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 654.
- ³ Там же, с. 653.
- ⁴ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichender Grunde* (Dissertation 1813, Urfassung). In: A. S., *Sämtliche Werke*. Hrsg. Von A. Hübscher. Band 7, Wiesbaden, 1950. S. 36.
- ⁵ Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление*. Том первый // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 1, М., 1999. — С. 381.
- ⁶ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Hrsg. Von A. Hübscher. Band 3, Stuttgart/Frankfurt a. M. Bd. 3. 1986. S. 53.
- ⁷ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 644.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Шопенгауэр А. *О четверояком корне закона достаточного основания* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3: *Малые философские сочинения*. — М., 2001. — С. 84–85.
- ¹⁰ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichender Grunde* (Dissertation 1813, Urfassung). In: A. S., *Sämtliche Werke*. Hrsg. Von A. Hübscher. Band 7, Wiesbaden, 1950. S. 91.
- ¹¹ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6. М., 1999. — С. 213.
- ¹² A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 126.
- ¹³ Там же, с. 291.
- ¹⁴ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichender Grunde* (Dissertation 1813, Urfassung). In: A. S., *Sämtliche Werke*. Hrsg. Von A. Hübscher. Band 7, Wiesbaden, 1950. S. 91.

- ¹⁵ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6. М., 1999. — С. 14. Перевод несколько изменен.
- ¹⁶ Там же, с. 11–12.
- ¹⁷ Там же, с. 12.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

- ¹ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 644.
- ² Там же, с. 3.
- ³ Там же, с. 9.
- ⁴ Там же, с. 654.
- ⁵ Н. Н. Houben, *Damals in Weimar*. S. 183.
- ⁶ Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. Bd. 1, S. 128.
- ⁷ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena*. // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. С. 198–199.
- ⁸ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1973. S. 125.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ K. Pisa, *Schopenhauer*. S. 264.
- ¹¹ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1973. S. 125.
- ¹² Там же, с. 124.
- ¹³ Там же, с. 125.
- ¹⁴ Там же, с. 126.
- ¹⁵ A. Schopenhauer. *Gespräche*. S. 17.
- ¹⁶ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1973. S. 128.
- ¹⁷ Там же, с. 126.
- ¹⁸ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 158.
- ¹⁹ Там же, с. 102.

- ²⁰ Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen* (Hg. H. H. Houben). S. XIV.
- ²¹ Там же, с. XV.
- ²² Там же, с. XX.
- ²³ Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. Bd. 2, S. 46.
- ²⁴ Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen* (Hg. H. H. Houben). S. 132.
- ²⁵ Там же, с. 98.
- ²⁶ Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. Bd. 2, S. 5.
- ²⁷ Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. Bd. 1, S. 148.
- ²⁸ Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen* (Hg. H. H. Houben). S. 290.
- ²⁹ Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. Bd. 1, S. 85.
- ³⁰ Там же, с. 93.
- ³¹ Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen* (Hg. H. H. Houben). S. 49.
- ³² Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1977. S. 133.
- ³³ Там же, с. 134.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

- ¹ J. W. Goethe, *Werke*. Bd. 12, S. 406.
- ² A. Schopenhauer. *Gespräche*. S. 26.
- ³ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 7.
- ⁴ A. Schopenhauer. *Gespräche*. S. 28.
- ⁵ Там же, с. 27.
- ⁶ J. W. Goethe, *Werke*. Bd. 13, S. 318.
- ⁷ R. Friedenthal, *Goethe*. S. 456.
- ⁸ Там же, с. 455.
- ⁹ J. W. Goethe, *Werke*. Bd. 14, S. 256.
- ¹⁰ E. Heller, *Enterbter Geist*. S. 56.
- ¹¹ Там же, с. 44.

- ¹² Н. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*. S. 215.
- ¹³ J. W. Goethe, *Werke*, S. 13. S. 614.
- ¹⁴ Там же, с. 629.
- ¹⁵ Там же, с. 327.
- ¹⁶ Там же, с. 324.
- ¹⁷ A. Schopenhauer. *Gespräche*. S. 31.
- ¹⁸ J. W. Goethe, *Werke*, Bd. 13. S. 622.
- ¹⁹ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Hrsg. Von A. Hübscher. Bd. 3. 1986. S. 231.
- ²⁰ Там же, с. 239.
- ²¹ Там же, с. 275.
- ²² Шопенгауэр А. Переписка с Гете // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 293–94.
- ²³ Там же, с. 299.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же, с. 301.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же, с. 305.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ J. W. Goethe, *Werke* (Weimarer Ausgabe). Bd. 36, S. 112.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДАТАЯ

- ¹ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 10.
- ² E. Haenel/E. Kalkschmidt, *Das alte Dresden*. S. 165.
- ³ L. Richter, *Lebenserinnerungen*. S. 40.
- ⁴ E. Haenel/E. Kalkschmidt, *Das alte Dresden*. S. 151.

- ⁵ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 томах. — Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 200.
- ⁶ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 113.
- ⁷ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 томах. — Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 204.
- ⁸ Там же, с. 203.
- ⁹ E. Haenel/E. Kalkschmidt, *Das alte Dresden*. S. 151.
- ¹⁰ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 29.
- ¹¹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818). S. 326.
- ¹² Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 120.
- ¹³ Там же, с. 12.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 169.
- ¹⁶ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 12.
- ¹⁷ Там же, с. 197.
- ¹⁸ Шопенгауэр А. *Parerga u Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 5: Parerga и Paralipomena: В 2-х тт. Т. 2: Paralipomena. — М., 2001. — С. 307–308.
- ¹⁹ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 216–217.
- ²⁰ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 104.

- ²¹ Там же, с. 380.
- ²² A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818). S. 326.
- ²³ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 68.
- ²⁴ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 365.
- ²⁵ Там же, с. 353.
- ²⁶ Там же, с. 390.
- ²⁷ Там же, с. 209.
- ²⁸ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. — М., 1994. — С. 523.
- ²⁹ Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3: Малые философские сочинения. — М., 2001. — С. 105.
- ³⁰ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия. М., 2001. С. 103.
- ³¹ Там же, с. 134.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

- ¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 1: Мир как воля и представление. Том первый. М., 1999. С. 8.
- ² Там же, с. 38–39.
- ³ Там же, с. 42.
- ⁴ Там же, с. 94.
- ⁵ Там же, с. 31.
- ⁶ Там же, с. 98.
- ⁷ Там же, с. 103.

- 8 Там же.
- 9 Там же, с. 130–31.
- 10 Там же, с. 94.
- 11 Там же, с. 113.
- 12 Там же, с. 144.
- 13 Там же, с. 177–78.
- 14 Там же.
- 15 Там же, с. 108.
- 16 Там же, с. 174.
- 17 Там же, с. 234.
- 18 Там же, с. 232.
- 19 Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 12.
- 20 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 1: Мир как воля и представление. Том первый. — М., 1999. — С. 165.
- 21 Там же.
- 22 Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в трех томах. — Т. 1. — М., 1970. — С. 84.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

- 1 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 1: Мир как воля и представление. Том первый. — М., 1999. — С. 98–99.
- 2 Там же, с. 99.
- 3 Там же, с. 251.
- 4 Там же, с. 139.
- 5 Там же, с. 140.
- 6 Там же, с. 141.

- ⁷ Там же, с. 242.
- ⁸ Там же, с. 282.
- ⁹ Там же, с. 150.
- ¹⁰ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Frühe Manuskripte (1804–1818). S. 27.
- ¹¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 1: Мир как воля и представление. Том первый. — М., 1999. — С. 301.
- ¹² Новалис. Гейнрих фон Оффтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. — СПб.: Евразия, 1995. — С.179–188.
- ¹³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 1: Мир как воля и представление. Том первый. — М., 1999. — с. 136.
- ¹⁴ Там же, с. 283.
- ¹⁵ Там же, с. 284.
- ¹⁶ Там же, с. 285.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же, с. 286.
- ¹⁹ Шлейермахер Ф. Д. Монологи // Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. / Пер. с нем. С. Л. Франка. — СПб: «Алетейя», 1994. — С.309. *Перевод несколько изменен.*
- ²⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 1: Мир как воля и представление. Том первый. — М., 1999. — С. 286.
- ²¹ Там же.
- ²² Там же, с. 277–78.
- ²³ Там же, с. 163.
- ²⁴ Там же, с. 326.
- ²⁵ Там же, с. 318.
- ²⁶ Там же, с. 322–23.

- ²⁷ Там же, с. 326.
²⁸ Там же, с. 340.
²⁹ Там же, с. 343.
³⁰ Там же, с. 332.
³¹ Там же, с. 344.
³² Там же, с. 349.
³³ Там же, с. 224.
³⁴ Там же, с. 229.
³⁵ Там же.
³⁶ Там же, с. 232.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

- ¹ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 29.
² Там же.
³ Там же.
⁴ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 224.
⁵ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 31.
⁶ Там же, с. 32.
⁷ Там же, с. 39.
⁸ Там же, с. 40.
⁹ Там же, с. 41.
¹⁰ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 243.
¹¹ Там же, с. 244.
¹² Шопенгауэр А. *Переписка Гете и Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия.* — М., 2001. — С. 310.
¹³ Там же, с. 312.
¹⁴ A. Schopenhauer. *Gespräche*. S. 133.

- ¹⁵ Там же, с. 239.
- ¹⁶ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 249.
- ¹⁷ J. W. Goethe, *Werke*. Bd. 11, S. 87.
- ¹⁸ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Berliner Manuskripte (1818–1830). S. 2.
- ¹⁹ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 206.
- ²⁰ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 250.
- ²¹ A. Hübscher, *Denker gegen den Strom*. S. 78.
- ²² A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 251.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Шопенгауэр А. Несколько стихотворений // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — Т. 5: Parerga и Paralipomena в 2-х тт. — Том второй: Paralipomena. М., 2001. — С. 506.
- ²⁵ Там же, с. 62.
- ²⁶ A. Schopenhauer. *Gespräche*. S. 44.
- ²⁷ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 42.
- ²⁸ H. Kesten, *Dichter im Cafe*. S. 316.
- ²⁹ A. Schopenhauer. *Gespräche*. S. 44.
- ³⁰ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 217.
- ³¹ A. Schopenhauer. *Gespräche*. S. 197.
- ³² Там же, с. 71.
- ³³ *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1977. S. 160.
- ³⁴ Там же, 1975, с. 189.
- ³⁵ Там же, 1977, с. 160.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Там же, с. 133.

- ³⁸ Там же, 1977, с. 134.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. Bd. 1, S. 12.
- ⁴¹ Там же, с. 163.
- ⁴² Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1977. S. 137.
- ⁴³ Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. Bd. 2, S. 20.
- ⁴⁴ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1977. S. 157.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ Там же, с. 182.
- ⁴⁷ Там же, с. 161.
- ⁴⁸ Там же, с. 164.
- ⁴⁹ Там же, с. 168.
- ⁵⁰ Там же, с. 169.
- ⁵¹ Там же, с. 140.
- ⁵² Там же.
- ⁵³ Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. Bd. 2, S. 32.
- ⁵⁴ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1977. S. 142.
- ⁵⁵ Там же, с. 173.
- ⁵⁶ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 69.
- ⁵⁷ Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. Bd. 2, S. 42.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

- ¹ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 44.
- ² Там же, с. 43.
- ³ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 35.
- ⁴ Adele Schopenhauer, *Tagebücher*. Bd. 2, S. 35.
- ⁵ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 35.
- ⁶ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 43.
- ⁷ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 272.

- ⁸ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 45.
- ⁹ A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 272.
- ¹⁰ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 55.
- ¹¹ A. Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen*. Hrsg. Von Volker Spierling. 4 Bd. Erster Band. Vorlesung: Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens. München/Zürich, 1985. S. 57.
- ¹² Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Сочинения в четырнадцати томах. Т. VIII / Пер. А. М. Воден. — М.-Л.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1925. — С. 414.
- ¹³ Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера, М. И. Левиной. — М.: Мысль, 1990.
- ¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Письма 1793–1831 // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 2. — М., 1971. — С. 357.
- ¹⁵ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Перевод с немецкого Г. Г. Шпета. — М.: Наука, 2000. С. 410.
- ¹⁶ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т.2. — М.: Мысль, 1971. — С. 255.
- ¹⁷ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Перевод с немецкого Г. Г. Шпета. — М.: Наука, 2000. — С. 30.
- ¹⁸ Там же, с. 126–27.
- ¹⁹ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*. S. 4.
- ²⁰ M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin*. Bd. II, Abt. 1, S. 183.
- ²¹ M. v. Böhn, *Biedermeier*. S. 440.
- ²² Там же.
- ²³ Там же, с. 454.
- ²⁴ G. W. F. Hegel, *Werke*. Bd. 16, S. 353.
- ²⁵ M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin*. Bd. II, Abt. 1, S. 118.

²⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 1: Мир как воля и представление. Том первый. — М., 1999. — С. 326.

²⁷ Там же, с. 218.

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

¹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Letzte Manuskripte. S. 109.

² Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 220–221.

³ Там же, с. 217.

⁴ Шопенгауэр А. Parerga и Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 5: Parerga и Paralipomena в 2-х тт. Том второй: Paralipomena. — М., 2001. — С. 462, 265.

⁵ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 173.

⁶ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Berliner Manuskripte (1818–1830). S. 211.

⁷ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Letzte Manuskripte. S. 107.

⁸ Там же.

⁹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Berliner Manuskripte (1818–1830). S. 778.

¹⁰ Там же, с. 36.

¹¹ Там же.

¹² Там же, с. 68.

¹³ Там же, с. 70.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, с. 183.

¹⁶ Там же, с. 283.

¹⁷ Там же, с. 172.

- ¹⁸ Там же, с. 236.
- ¹⁹ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 152.
- ²⁰ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Berliner Manuskripte (1818–1830). S. 106.
- ²¹ Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1974. S. 47.
- ²² Там же.
- ²³ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Berliner Manuskripte (1818–1830). S. 138.
- ²⁴ Там же, с. 159.
- ²⁵ Там же, с. 163.
- ²⁶ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 75.
- ²⁷ Там же, с. 79.
- ²⁸ Там же, с. 82.
- ²⁹ Там же, с. 83.
- ³⁰ Там же, с. 84.
- ³¹ Там же, с. 87.
- ³² Там же, с. 512.
- ³³ Там же, с. 88.
- ³⁴ Там же, с. 92.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Berliner Manuskripte (1818–1830). S. 138.
- ³⁷ Там же, с. 170.
- ³⁸ Там же, с. 177.
- ³⁹ Там же, с. 182.
- ⁴⁰ K. Pisa, *Schopenhauer*. S. 342.
- ⁴¹ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 58.
- ⁴² A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 102.

- ⁴³ Там же, с. 105.
- ⁴⁴ Там же, с. 516.
- ⁴⁵ Там же.
- ⁴⁶ Там же, с. 106.
- ⁴⁷ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Berliner Manuskripte (1818–1830). S. 524.
- ⁴⁸ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Die Manuskriptbücher der Jahre 1830–1852. S. 13.
- ⁴⁹ Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Berliner Manuskripte (1818–1830). S. 338.
- ⁵⁰ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 58.
- ⁵¹ Там же, с. 59.
- ⁵² Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 197.

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

- ¹ Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 6: Из рукописного наследия. — М., 2001. — С. 80.
- ² Там же, с. 64.
- ³ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 64.
- ⁴ *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1968. S. 112.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же.
- ⁷ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 88.
- ⁸ Там же, с. 62.
- ⁹ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 218.
- ¹⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 2. — М., 2001. — С. 27.

- ¹¹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*. Letzte Manuskripte. S. 120.
- ¹² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 2. — М., 2001. — С. 70–71.
- ¹³ Там же, с. 154.
- ¹⁴ *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1976. S. 112.
- ¹⁵ Там же, с. 114.
- ¹⁶ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 142.
- ¹⁷ *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1978. S. 114.
- ¹⁸ Там же, с. 133.
- ¹⁹ Там же, с. 134.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Там же, с. 137.
- ²² Adele Schopenhauer, *Tagebuch einer Einsamen* (Hg. H. N. Houben). Bd. I, S. XI.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ

- ¹ A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*. S. 141.
- ² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т.1: Мир как воля и представление. Том первый. — М., 1999. — С. 130–131.
- ³ Там же, с. 131.
- ⁴ Шопенгауэр А. О воле в природе // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3: Малые философские сочинения. — М., 2001. — С. 177.
- ⁵ Там же, с. 239–42.
- ⁶ M. Lenz, *Geschichte der Kgl. Friedrich Wilhelm-Universität zu Berlin*. Bd. II. Abt. 1, S. 395.
- ⁷ F. Hegel, *Briefe*. Bd. 3, S. 323.
- ⁸ H. Heine, *Schriften*. Bd. 7, S. 55.

- ⁹ Маркс К. *К критике Гегелевской философии права*. Введение. Конеч 1843 — январь 1844 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд.- Т. 1. — С.429.
- ¹⁰ Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts*. S. 179.
- ¹¹ J. Hermand (Hg.), *Das Junge Deutschland*. Texte und Dokumente. S. 185.
- ¹² K. Gutzkow, *Wally* — *Die Zweiflerin*. S. 114.
- ¹³ Там же, с. 302.
- ¹⁴ Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts*. S. 195.
- ¹⁵ Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Собрание сочинений в пяти томах. Том 1 / Пер. с нем. Я. Бермана, Т. Гейликмана, Г. Рачинского, С. Франка. — СПб., 2011. — С. 163.
- ¹⁶ Там же, с. 177.
- ¹⁷ Там же, с. 184.
- ¹⁸ Фейербах Л. О «Начале философии» // Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т. I. / Общ. ред. М. М. Григорьяна. — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. — С. 106.
- ¹⁹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т. I / Общ. ред. М. М. Григорьяна. — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. — С. 185.
- ²⁰ Там же, с. 203.
- ²¹ Там же.
- ²² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. — М.: Гос. изд-во полит лит-ры, 1955. — С. 4.
- ²³ Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 40. — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1975. — С. 157.

- ²⁴ Маркс К. К критике Гегелевской философии права. Введение. Конец 1843 — январь 1844 гт. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. С. 415.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Маркс К. Письма из «Deutsch-Französische Jahrbücher» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 1. С. 381.
- ²⁷ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 325.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ

- ¹ Маркс К., Энгельс Ф. *Манифест Коммунистической партии* // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. С. 436.
- ² Фихте И. Г. *Первое введение в наукоучение* // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. — Т. I / Сост. и примечания В. Волжского. — СПб.: МИФРИЛ. — С. 459–460. Избранные сочинения. — М., 1916. Т. 1. С. 423. Перевод незначительно изменен.
- ³ Шеллинг Ф. В. И. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Сочинения в двух томах. Т. 2. / Пер. с нем. М. И. Левиной. — М.: Мысль, 1989. — С. 101.
- ⁴ Там же, с. 102.
- ⁵ Там же, с. 109.
- ⁶ Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики / Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3: Малые философские сочинения. — М., 2001. — С. 361.
- ⁷ Шеллинг Ф. В. И. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Сочинения в двух томах. Т. 2. / Пер. с нем. М. И. Левиной. — М.: Мысль, 1989. — С. 101.
- ⁸ Там же, с. 149.
- ⁹ A. Schopenhauer, *Die Gesammelte Briefe*. S. 675.
- ¹⁰ Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики / Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3: Малые философские сочинения. — М., 2001. — С. 309.
- ¹¹ Там же, с. 314.

- ¹² Там же, с. 325–326.
- ¹³ Там же, с. 367.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же, с. 370.
- ¹⁶ Там же, с. 370–71.
- ¹⁷ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — М., 2001. — С. 152.
- ¹⁸ Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3: Малые философские сочинения. — М., 2001. — С. 381.
- ¹⁹ Там же, с. 401.
- ²⁰ Там же, с. 438–439.
- ²¹ Там же, с. 464.
- ²² Там же.
- ²³ Там же, с. 448.
- ²⁴ M. Horkheimer, *Dämmerung*. 251.
- ²⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — М., 2001. — С. 485.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ F. Bothe, *Geschichte der Stadt Frankfurt*. S. 295.
- ²⁸ A. Schopenhauer, *Die Gesammelte Briefe*. S. 231.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 222.
- ³¹ F. Bothe, *Geschichte der Stadt Frankfurt*. S. 296.
- ³² A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Dritter Band. Nachtrage, Anmerkungen. S. 164.
- ³³ A. Schopenhauer, *Die Gesammelte Briefe*. S. 234.
- ³⁴ Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3: Малые философские сочинения. — М., 2001. — С. 455.
- ³⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — М., 2001. — С. 386.

- ¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1 // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. — М., 1999. — С. 8.
- ² A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel*. Erster Band (1799–1849). S. 609.
- ³ A. Hübscher, *Lebensbild*. S. 107.
- ⁴ Там же.
- ⁵ A. Schopenhauer, *Die Gesammelte Briefe*. S. 240.
- ⁶ Там же, с. 290.
- ⁷ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 139.
- ⁸ A. Schopenhauer, *Die Gesammelte Briefe*. S. 242.
- ⁹ Там же, с. 244.
- ¹⁰ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*. Bd. 2, S. 557.
- ¹¹ A. Huyssen (Hg.), *Die Deutsche Literatur in Text und Darstellung: Bürgerlicher Realismus*. S. 52.
- ¹² Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866*. S. 488.
- ¹³ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 4: *Parerga и Paralipomena*: В 2-х тт. Т. 1: *Parerga* / Общ. ред. и сост. А. А. Чанышева. — М., 2001. — С. 230.
- ¹⁴ Там же, с. 329.
- ¹⁵ Там же, с. 264.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же, с. 322.
- ¹⁸ Шопенгауэр А. *Parerga и Paralipomena*. Том второй. *Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 5: *Paralipomena*. — М., 2001. — С. 503.
- ¹⁹ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 4: *Parerga и Paralipomena*: В 2-х тт. Т. 1: *Parerga*. — М., 2001. — С. 347.
- ²⁰ Там же, с. 266.
- ²¹ Там же, с. 294.

- ²² Там же, с. 296.
- ²³ Там же, с. 362.
- ²⁴ Шопенгауэр А. *Parerga u Paralipomena*. Том второй. *Paralipomena* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 5: *Paralipomena*. — М., 2001. — С. 325.
- ²⁵ Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление*. Том второй // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 2: *Мир как воля и представление*. — М., 2001. — С. 4.
- ²⁶ U. Horstmann, *Das Untier*, S. 12.
- ²⁷ *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1970. S. 155.
- ²⁸ Там же, с. 158.
- ²⁹ E. V. Hartmann, *Philosophie des Unbewußten*. Bd. 2, S. 222.
- ³⁰ *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1971. S. 6.
- ³¹ Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление* // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Том 1: *Мир как воля и представление*. Том первый. — М., 1999. — С. 230.
- ³² T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*. S. 190.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

- ¹ A. Schopenhauer, *Gespräche*. S. 124.
- ² Там же, с. 299.
- ³ Там же, с. 308.
- ⁴ Там же, с. 181.
- ⁵ Там же, с. 376.
- ⁶ Там же, с. 394.
- ⁷ Там же, с. 395.
- ⁸ Там же, с. 396.

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Августин, Аврелий 307, 437
Адорно, Теодор 10, 450, 485–486
д'Аламбер, Жан 129
Альтенштейн, Карл 358
Андерс, Гюнтер 484
Анна-Амалия, герцогиня Саксен-Веймарская 111, 114
Анкетиль Дюперрон, Абрахам Гиацинт 288
Аристотель 266
Арнат, Эрнст Мориц 458
Арним, Ахим фон 126, 143, 215
Арним, Беттина фон 215
Астор, Иоганн Якоб 151
Астор, Уильям Бэкхауз 151
Ауэрсвальд, Ганс Адольф фон 458
- Баадер, Франц фон** 287
Базедов, Иоганн Бернхард 49
Байрон, Джордж Гордон Ноэль 340–341
Бакунин, М. А. 435, 462
Бауэр, Бруно 424, 433
Бах, И.-С. 158
Беккет, Сэмюэль 313
Бель, Дорис 51
Бель, Мальхен 51
Бель, Марианна 51
- Бёме, Якоб 195, 492
Бёрне, Людвиг 364, 422, 424
Бёттигер, Карл Август 237, 273–274
Бенеке, Эдуард 370
Блох, Эрнст 167
Блюм, Роберт
Блюменбах, Иоганн Фридрих 149, 152–153, 354
Брандис, Иоахим Дитрих 415
Брентано, Беттина 143
Брентано, Клеменс фон 126, 143, 191, 367
Броги, берлинский студент 179
Брокес, Бартольд Хинрих 41
Брокгауз, Фридрих Арнольд 240, 278, 337–340, 394, 409, 414, 462, 466
Бунзен, Карл-Иосия 150
Буфф, Шарлотта 111
Буш, Вильгельм 480
Бэр, Карл 388
Бюргер, Готтфрид Август 206, 268
Бюхнер, Георг 165
Бюхнер, Людвиг 467
- Вагнер, Рихард** 97, 313, 372, 462, 467, 482, 485, 492
Вайсс, Флора 396
Вебер, Карл-Мария фон 276, 365

- Вакенродер,
 Вильгельм Генрих 313
 Вернер, Захария 143–144
 Веронезе, Паоло 352
 Вестфален, Иоганн 33
 Виланд, Христоф Мартин 104, 110,
 122, 153
 Винбарг, Людольф 422
 Виндишманн, Карл-Йозеф-
 Иеронимус 287
 Вирхов, Рудольф 470
 Витте, Карл 151
 Витгенштейн, Людвиг 10, 204, 283,
 486
 Вольтер 18, 58, 63, 90
 Вольф, Пий Александр 238
 Вольф, Фридрих Август 175–176,
 178, 215, 236, 255
 Вольф, Христиан 158
 Вольфарт, Карл Христиан
 366
 Вульпиус, Христиан Август
 104

Г
 Галилей 261
 Галлер, Альбрехт фон 148–149
 Гарденберг, Карл Август 207
 Гартман, Эдуард фон 483
 Гартунг, Готфрид
 Лебрехт 181
 Гаусс, Карл Фридрих 149
 Гаутама Будда 64, 407
 Гвиннер, Вильгельм 244, 392,
 492

 Гегель, Георг Вильгельм Фридрих
 9, 96, 155, 165, 186, 192, 196,
 223, 227, 229–230, 287, 295, 312,
 314–316, 327, 355, 358–371, 376,
 392–393, 395, 403, 420, 422–425,
 427–428, 432–433, 459, 469, 483
 Гейне, Генрих 37, 150, 171, 399,
 422–424, 435
 Гелен, Арнольд 304
 Гельвеций 129, 300
 Гендель, Георг Фридрих 40
 Герлах, Эрнст Людвиг 367
 Гёхгаузен, Луиза фон 114
 Гервег, Георг 424, 466
 Гердер, Иоганн Готтфрид 55, 88,
 104, 116, 287–288
 Гёррес, Йозеф фон 287
 Гёте, Август фон 118
 Гёте, Иоганн Вольфганг фон 106,
 109–113, 116–117, 120, 126, 137,
 142–143, 145–147, 176, 214, 236,
 238, 247–248, 254–272, 279, 324,
 340–342, 347, 355, 411, 413, 423,
 Гёте, Оттилия фон 248–253, 343,
 347–348, 351
 Гельдерлин, Фридрих 72–73, 93,
 186–188, 196, 328, 361–362
 Гёшель, К. Фр. 422
 Гитлер, Адольф 436
 Гоббс, Томас 325–326
 Годфруа, Карл 34, 52–53, 57
 Гольбах, Поль 300
 Гонтар, Сюзанна 72
 Горнштейн, Роберт фон 444, 457

- Гофман, Эрнст Теодор Амадей 83,
144, 275, 365–367
- Гоцци, Карло 330
- Грасиан, Бальтазар 127, 331
- Грегуар, Антим 44, 46, 48, 51, 71,
84, 100, 126–128, 130, 280
- Гумбольдт, Александр фон
392–393
- Гумбольдт, Вильгельм фон 111,
178, 368
- Гур, Карл Вильгельм Фердинанд
405
- Гутцков, Карл Фердинанд 422, 425
- Д**
- Дантон, Жорж 71
- Дарвин, Чарльз 470
- Демокрит 431
- Демосфен 125
- Декарт, Рене 156–157, 162,
438
- де Ветте, Вильгельм Мартин
Лебрехт 209, 364
- Дёринг, Теодор 130–131, 134
- Диаро, Дени 437
- Доргут, Фридрих 463
- Досс, Адам фон 463–464
- Дросте-Хюльсхоф,
Анетта фон 410
- Ж**
- Жан-Поль 93, 99, 104, 126, 184,
189, 391
- З**
- Занд, Карл-Людвиг 355
- Зеебек, Томас 268, 270
- Зивекинг, Георг 35, 42
- Зольгер, Карл-Вильгельм-
Фердинанд 210–211, 214
- Зуйлен, Ада фон 491
- И**
- Иффланда, Август-Вильгельм 143
- Й**
- Йениш, Готтфрид 34, 47
- Йорк, Людвиг 211
- К**
- Кальдерон де ла Барка, Педро 248
- Калькройт, Фридрих Адольф 113
- Кампе, Иоахим-Генрих 49
- Кант, Иммануил 9, 10, 15, 17, 29,
86, 95–96, 152, 154–156, 158–
174, 180–185, 188, 192, 220, 221,
223–226, 231, 272, 285, 287, 289,
304, 308, 313, 327, 334, 353, 358,
362, 376, 370, 372, 391, 418–419,
439–444, 449, 451–452, 462
- Карл Август, герцог Саксен-
Веймарский 113
- Карл Великий 368
- Карл II, герцог Брауншвейг-
Вольфенбюттельский 113
- Кафка, Франц 313
- Квандт, Иоганн Готтлоб 280–281
- Кильцер, Август 490
- Кинд, Фридрих 279
- Клаудиус, Маттиас 87–90, 92–93,
95, 193, 282, 334
- Клаурен, Генрих 279
- Клейст, Генрих фон 208, 212, 266
- Клопшток, Фридрих 35–36, 42, 56
- Кнебель, Карл 255
- Кнебель, Генриетта фон 118

- Комарницкий, Ян 160
 Котта, Иоганн Фридрих 119, 239, 266
 Коцебу, Август фон 104, 355
 Краузе, Карл Христиан Фридрих 288
 Крейцер, Георг Фридрих 394
 Кувре, Жан-Батист Луве де 58
 Кук, Джордж 69
 Кьеркегор, Сёрен 373
 Кюн, Иоганн Фридрих 116
- Ланге, Фридрих Альберт** 469
 Лаун, Фридрих 278, 280
 Лахманн, Карл 151
 Лафонтен, Август Генрих Юлиус 142
 Левальд, Эрнст Антон 134, 355
 Лейбниц, Готтфрид Вильгельм 89,
 159, 225, 470
 Ленц, Карл Готтхольд 126
 Ленц, Якоб Михаэль Рейнгольд 226
 Лессинг, Готтхольд-Эфраим 38–41
 Либиг, Юстус 469
 Лихновски, Феликс 458
 Лихтенберг, Георг Кристоф 149
 Лихтенштейн, Мартин Хинрих 175,
 355, 357
 Локк, Джон 158
 Людовик XIV, король Франции 75
 Лютер, Мартин 143, 171, 437
 Люткехаус, Людгер 453–454
- Майер, Фридрих** 288
 Майнлендер, Филипп 483–484
 Мальсбург, Эрнст фон 248
- Манн, Генрих 461
 Манн, Томас 313, 479–480, 488
 Маркет, Каролина 375, 385–387, 392
 Маркс, Карл 9, 96, 165, 316, 422–
 424, 430, 432–435, 467, 493
 Медон, Карл Людвиг 383
 Медон, Каролина 375, 382, 392,
 397
 Мейсснер, Август Готлиб 43
 Мендельсон-Бартольди, Феликс
 344
 Мерсье, Луи-Себастьян 71
 Мертенс-Шаффхаузен, Сибилла
 409, 413
 Меттерних, Клеменс фон 341, 399
 Мейер, Даниэль Кристоф 116
 Мейер, Ганс Генрих 104
 Мейер, Лоренц 49–53, 57, 70
 Мейзенбург, Мальвида фон 492
 Молешотт, Якоб 467
 Монтень, Мишель 158, 406
 Монфор, Салин де 403
 Моисей 442
 Моцарт, Вольфганг Амадей 490
 Мундт, Теодор 422–423
 Мюнхгаузен, Карл Фридрих
 Иероним 301
- Наполеон** 331, 338, 360–61, 365
 Ней, Элизабет 492
 Нельсон, Горацио 55–56, 70
 Нибур, Бартольд
 Георг 209, 214

- Никлотти, Гизелла 491
 Нитхаммер, Фридрих Иммануил 360
 Ницше, Фридрих 186, 196, 220,
 261, 304, 322, 336, 378, 382, 408,
 426, 452, 477, 481–482
 Новалис 96, 187, 287, 324, 432
 Ньютон, Исаак 257, 262, 437
О
 Ортега-и-Гассет, Хосе 377
 Осанн, Фридрих Готтхильф 157,
 387–390
 Осанн, Готтфрид 411
П
 Пальм, Иоганн Филипп 411
 Паскаль, Блез 91
 Пассов, Франц Людвиг 140, 145,
 147
 Пистор, Герман Андреас 215
 Платон 154, 160, 165, 173, 192,
 277, 318
 Погвиш, Оттилия см. Оттилия фон
 Гёте
 Пруст, Марсель 307, 313, 372
 Пюклер-Мускау, Герман Людвиг
 Генрих, князь фон 247
 Пюттер, Иоганн Штефан 149
Р
 Раабе, Вильгельм 480–481
 Ранке, Леопольд фон 471
 Раупах, Эрнст 368
 Раух, Христиан Даниэль 248
 Реймарус, Герман Самуэль 37–38,
 43
 Рейнгард, Карл Фридрих 43
 Рембрандт, Харменс ван Рейн 39
 Рёмер, Георг 346
 Ример, Фридрих-Вильгельм 118–119
 Рихтер, Людвиг Адриан 274
 Ричардсон, Сэмюэль 55
 Робеспьер, Максимилиан 71, 212
 Розенкранц, Карл 444
 Ройсс, Михаэль 398
 Росс, Вернер 482
 Россини, Джоакино 336, 403
 Рохау, Людвиг Август фон 467
 Рубенс, Петер-Пауль 39
 Руль, Людвиг Сигизмунд 280
 Рунге, Иоганн Генрих Христиан
 48–51, 54, 57
 Руссо, Жан-Жак 18, 58, 161, 185,
 258, 268, 427
 Руге, Арнольд 433
 Рюккерт, Фридрих 110–111
С
 Савиньи, Фридрих Карл
 215
 Сад, Донатъен-Альфонс-Франсуа,
 маркиз де 437
 Сартр, Жан-Поль 166, 201,
 441
 Сведенборг, Иммануил 160
 Сийес, Эмануэль-Жозеф 33
 Слотердайк, Питер 197, 482
 Смит, Адам 172
 Спиноза, Барух 157, 294, 438
 Спонтини, Гаспаре 366
 Сталь, Анна-Луиза де 178, 191, 239
 Стерн, Лоренс 55, 390

- Таулер, Йоханнес** 195
Тик, Иоганн
 Людвиг 189, 392
Тирш, Фридрих-Вильгельм 393
Тишбейн, Вильгельм 42
Токвиаль, Алексис де 45
Трокслер, Игнац-Пауль 323
- Фальк, Йоханнес**
 Даниэль 145–47
Фаренкрюгер, Иоганн Антон 39
Фарнхаген фон Энзе, Карл Август
 208
Фарнхаген, Рахель 393, 421
Фейербах, Ансельм фон 248
Фейербах, Людвиг 165, 316, 364,
 368, 424, 428, 464
Фернов, Карл Людвиг 103–104,
 119–121, 124, 133, 239
Фихте, Иоганн Готлиб 9, 96, 148,
 155, 165, 178, 287, 295, 300, 304,
 358, 360, 369–370, 420, 441, 460,
 462
Флобер, Гюстав 201
Фогт, Каспар 42
Фойгт, Христиан Готтлоб 107
Фонтане, Теодор 468, 480–481
Фортлаге, Карл 462
Фосс, Генрих 118
Фрауэнштедт, Юлиус 53, 140, 177,
 456, 458, 463, 468, 489
Фрейд, Зигмунд 186, 201, 322, 324,
 442, 483, 488
Фрейлиграт, Фердинанд 424, 444
- Фридрих II, король Пруссии** 17,
 18, 35
Фридрих-Вильгельм III, король
 Пруссии 112
Фридрих-Вильгельм IV, король
 Пруссии 461
Фридрих, Каспар Давид 186
Фриз, Якоб Фридрих 209, 358
Фроманн, Фридрих 236
Фуга, Тереза 346
Фуко, Мишель 95, 163, 200, 419
- Хайдеггер, Мартин** 420, 450
Хайнке, Фердинанд 242, 251–253,
 411
Хайм, Рудольф 363
Хакстхаузен, Софи фон 410
Хаузер, Каспар 15, 462
Хейвуд, Фрэнсис 391
Хелль, Теодор 278
Хильдесхаймер,
 Вольфганг 313
Хольтей, Карл фон 392
Хоркхаймер, Макс 454, 484
Хорстманн, Ульрих 479
Хото, Генрих 363
- Чольбе, Генрих** 468
- Шамиссо, Адельберт фон** 394
Шекспир, Уильям 40, 69, 206, 207,
 214, 279
Шеллинг, Фридрих Йозеф
 Вильгельм 282, 287, 295, 314,
 323, 361, 369, 380

- Шёнберг, Арнольд 468
- Шиллер, Фридрих фон 109, 111, 145, 148, 214, 322, 327
- Шинкель,
Карл Фридрих 365
- Шлегель, Август-Вильгельм 149, 187, 188, 191
- Шлегель, Фридрих 98, 191, 367
- Шлейермахер, Фридрих Даниэль Эрнст 97, 178, 180, 208, 214, 227, 327
- Шлёцер, Людвиг 149
- Шнепп, Маргарете 422
- Шнайдер фон Вартензее, Ксавер 404
- Шопенгауэр, Адель 65, 84, 113–115, 120, 127, 240, 242, 247–253, 278, 280, 341, 343, 346–356, 387, 409–413
- Шопенгауэр, Генрих Флорис 16–19, 22, 26–27, 31–33, 35, 43, 56, 82, 84, 87, 120, 201
- Шопенгауэр, Иоганна, урожденная Трозинер 16, 18–25, 27, 83, 102, 107, 112–119, 122, 125, 134–138, 140–146, 175, 236, 238–243, 248, 253, 273, 280, 345, 351–352, 392, 410
- Шрёдер, Фридрих Людвиг 41, 52
- Штейн, Шарлотта фон 239
- Штейн, Генрих Фридрих Карл 207
- Штеффенс, Хенрик 188, 323
- Штирнер, Макс 424, 435
- Штраус, Давид Фридрих 316, 317, 424–427
- Шуберт, Фридрих Вильгельм 444
- Шульце, Христиан Фердинанд 134
- Шульце, Готтлоб Эрнст, по прозвищу «Энесидем Шульце» 154, 236
- Шюклинг, Левин 248
- Шютце, Штефан 104, 118, 121, 141
- Эйлерт, Фридрих 371
- Эйхендорф, Йозеф фон 324, 366
- Эйхштедт, Генрих Карл Абрахам 236
- Эккерман, Иоганн Петер 257
- Экхарт, Майстер 195
- Эльслер, Фанни 366
- Энгельс,
Фридрих 424, 433, 435
- Эпикур 155, 317, 431
- Ю**м, Дэвид 159
- Я**геманн, Каролина 199, 475
- Якоби, Фридрих
Генрих 227, 392
- Якоби, Отто 368
- Якобс, Фридрих 125–126, 130

Научно-популярное издание

Рюдигер Сафрански

ШОПЕНГАУЭР И БУРНЫЕ ГОДЫ ФИЛОСОФИИ

Ответственный редактор *Виктор Зацепин*

Редактор *Галина Безотосная*

Верстка *Анна Москаленко*

Издательство Rosebud Publishing

www.rosebud.ru

books@rosebud.ru

ООО «Роузбуд Интерэктив»

117571 Москва, пр. Вернадского, д. 105, корп. 2, кв. 91

Подписано в печать 01.05.2014

Формат 60x84 ¹/₁₆

Гарнитура «Арно Про».

Тираж 2000 экз.

Печать офсетная.

Заказ № 2059/14.

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в ООО «ИПК Парето-Принт», 170546, Тверская область,
Промышленная зона Боровлево-1, комплекс № 3А,
www.pareto-print.ru

ISBN 978-5-905712-05-0



