

УДК 1 (091)

Ю.Б. Приходько, канд. филос. наук

*Севастопольский национальный университет ядерной энергии и промышленности
99033, г. Севастополь – 33, ул. Курчатова 7*

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ АРТУРА ШОПЕНГАУЭРА

Рассматриваются истоки и проблемы иррационализма, пессимизма, а также этики, построенной на этих принципах.

Устарела ли философия Шопенгауэра? Не более, чем устарел весь 19 век. Не более, чем устарели Гете и Толстой. Гипостазированная Шопенгауэром воля порой заслоняет великолепие его субъективизма и экзистенциализма. Две черты обличают в Шопенгауэре “классика” – другими словами, делают его философию принадлежностью прошлого: *системность и тотальность*. Есть притязания на всеобъемлющую и окончательную истину, уверенность мыслителя в том, что в его руках – универсальный ключ к миру. “Система Шопенгауэра, – воспользуемся современным термином, – это метонарация, грандиозное метоповествование. К такой серьезности мы больше не способны” [1, с. 175].

Каким же был этот человек? Болезненным, недоверчивым, замкнутым, ощущавшим самого себя мучеником, страдальцем. Печатью нездоровья отмечено и все его творчество. Но это было не столько физическое нездоровье, сколько *сверхчувствительность к боли, полное отсутствие способности переносить страдание*. Вероятно, Шопенгауэру был свойственен мазохизм. У одного из биографов находим: “Чем презреннее представлял себе Шопенгауэр мир, тем выше казались ему страдания, тем глубже самонаслаждение” [2, с. 297-298].

Человеческие качества Шопенгауэра не вызывают симпатии: мелочность, зависть, снобизм, высокомерие, честолюбие, граничащее с манией величия (“мое учение поднимется, как прекрасный ландшафт из утреннего тумана”). Он был начисто лишен сострадания к другим людям, хотя много говорил о сострадании. Считая себя космополитом, он был заражен вирусом антисемитизма. Выдавая себя за святого, он не был способен ни к раскаянию, как Ашока, ни к аскетизму, как Будда, ни к борьбе, как Леопарди. Альберт Швейцер писал: “Не в силах жить в согласии с провозглашенным им мировоззрением отрицания жизни, он цепляется за жизнь и за деньги, наслаждается кухней и любовью и больше презирает людей, чем страдает им. Философия аскетического эстетизма легко уживалась в нем с эпикурейством, презрение к женщинам с волокитством за ними, высокий стиль с яростным глумлением над более удачливыми современниками” [2, с. 298].

В философии Шопенгауэра три источника – Платон, Кант и Упанишады. По духу он романтик и поэт, поклонник Новалиса и Гофмана. Прекло-

нение перед индуизмом заимствовано им у Шлегеля. Вера в творческую силу созерцания – у мистиков. Иррационализм Шопенгауэра, как и его ориентация на вдохновение, – плоды немецкого романтизма. Новалис, братья Шлегель, Гофман, Шопенгауэр – одно. И цель у них одна – развенчание некомпетентного оптимизма просвещенцев.

Было бы глубоким заблуждением видеть в Шопенгауэре провозвестника пессимизма. Его гораздо более знаменитый современник, которого никому в голову не придет назвать аллармистом (фр. *alarmiste*, *alarme* – тревога, беспокойство) писал “С высоты разума вся жизнь представляется злым недугом, а мир – сумасшедшим домом”. Имя написавшего это – Гете. И сама волна исторического пессимизма, по словам Кроче, захлестнула Европу во все не благодаря Шопенгауэру, а в результате деятельности “великих оптимистов”, чей исторический оптимизм мы расхлебываем сегодня.

Шопенгауэр углубленно размышлял над уроками теории познания и этики Канта, неоднократно называя себя подлинным кантианцем, на деле отнюдь им не став: Шопенгауэр отказался от материалистического варианта значения “вещи в себе” в теории познания Канта, а агностическое ее значение (как границы познания) ослабил, и, кроме того, он существенно сблизил чувственность и рассудок, утверждая их бессознательное иррациональное единство. Разуму Шопенгауэр придал собственно рассудочные функции, отбросив его антиномичность, внутреннюю противоречивость, утверждавшуюся Кантом. Из числа признававшихся Кантом категорий Шопенгауэр принял только одну “причинность”, фактически отнеся, впрочем, к разряду категорий также “пространство” и “время”, что довольно естественно вытекало из того обстоятельства, что он слил чувственную и рассудочную деятельность воедино. В этике Шопенгауэр превратил примат практического разума в авторитарность предшествующего всякому разуму интуитивно-волевого начала.

Учение Платона о вечных и неизменных идеях Шопенгауэр применил при построении своей эстетики как теории происхождения и объяснения значения искусства. Эти идеи образовали в его системе целый промежуточный мир, своего рода посредствующее звено между мирами сущностей и явлений.

Находкой для Шопенгауэра стали древнеиндийские ведические “Упанишады”, в которых с большой силой обрисовывалась противоположность высшего мирового начала, Брахмана, или Атмана, и порожденной им сферы видимости (она получила в “Упанишадах” название “майа” – “покров обмана”). Последняя, распадаясь, возвращает всех нас в бездну бессознательного.

Шопенгауэр был знаком с “Пуранами” – мифологическим эпосом, который считается низшим вариантом ведической мудрости. Кроме “Упанишад”, “Пуран” Шопенгауэр читал в переводе также самое раннее из

подлинных сочинений атеистического варианта философии санхья, работу Ишвара-Кришны “Санхья-карика” (Книга о Санхья), которую в сочинении “*Parerga und Paralipomena*” он упрекает в уступках мировоззренческому дуализму, что следует признать справедливым. Свою практическую цель философия санхья видела в указании пути к прекращению всех человеческих страданий и мучений, и в этой философии можно видеть непосредственную предшественницу буддизма. Шопенгауэр приобрел все основные сведения по буддистской философии с ее знаменитой “нирваной”, то есть о достижимом каждым человеком состоянии просветленной умиротворенности души и полного покоя, граничащего с исчезновением сознания. Идея “нирваны” содержалась в зачатке уже в брахманизме. Выработка в себе высокого чувства достоинства личности и нравственного совершенства, настойчивое стремление приобщить к связанному с этим погружению в “нирвану” и других лиц – характерные черты буддистского этического идеала. Осознание его всегда соединено с глубокой самокритичностью и неудовлетворенностью в себе. Согласился Шопенгауэр и с учением о нереальности (шунья) материального мира, которое в особенности распространялось буддистской школой так называемых мадхьямиков. Использовал Шопенгауэр и многие мотивы, имевшиеся в Евангелии. “Шопенгауэр полагает, что его философия вполне согласуется с истиной христианства, понятого как отрицание воли к жизни. В этом же истина и буддизма, с его учением о нирване. По этому поводу Шопенгауэр говорит: “Никогда не было и не будет другого мира, который бы теснее сливался с философской истиной, доступной столь немногим, – чем это древнее учение благороднейшего и старейшего народа... Древняя мудрость человечества не будет вытеснена событиями в Галилее. Напротив, индусская мудрость устремится обратно в Европу и совершит коренной переворот в нашем знании и мышлении” [3, Т. 2, с. 456]. Шопенгауэр так или иначе опирался и на уроки всей западной истории философии, которая была ему хорошо известна.

Вводной частью философии Шопенгауэра может считаться его докторская диссертация “О четверояком корне закона достаточного основания”.

В содержании этой работы смыкаются две различные историко-философские тенденции. Первая из них восходит к учению Аристотеля и его школы в Ликее о четырех причинах, и под четырьмя вариантами достаточного основания Шопенгауэр имеет в виду именно действие закона причинности, то есть связи причины со следствием в различных сферах действительности. У Аристотеля речь шла об одной и той же объективной реальности, но истолкованной как продукт соединения духовной “формы” и “материи”, отношения между которыми толкуются четырьмя различными способами. У Шопенгауэра речь идет только о “неполноценной”, так сказать,

части реальности, о сфере видимости, но в этой сфере он выделяет четыре разных слоя, из которых четвертый – самый глубинный, наиболее близкий и даже прямо примыкающий к сущностному ядру действительности.

Вторая тенденция, содержащаяся в концепции “четвероякого корня”, примыкает к известному закону достаточного основания, который был сформулирован Лейбницем. Но этот методологически исключительно важный закон был отнесен автором к области логических связей и отношений, где на этот закон непосредственно опирается объединенный закон тождества, противоречия и исключенного третьего. Однако в силу принятого Лейбницем тождества бытия и мышления закон достаточного основания действует также и в сфере объективного бытия, причем свойства духовных сущностей этого бытия оказываются основанием и для существования “хорошо обоснованных (*bene findata*)” материальных явлений. По-иному обстоит дело у Шопенгауэра. Он выделяет четыре различные модификации этого закона: для физических объектов, то есть для связей и отношений материального мира, затем для связей логического мышления, для отношений математических и для психологической волевой обусловленности. Все эти объекты, связи и отношения имеют место только в сфере явлений, которую он, Шопенгауэр, понимает как неполноценную область видимости, кажимости. Все это только “представления” (*vorstellungen*), с одной стороны, эмпирических человеческих сознаний, а с другой – вкупе и с этими сознаниями – иллюзорные или почти иллюзорные связи причин с их следствиями, которые носят механический, линейный характер (понятие взаимодействия Шопенгауэр отвергает). Но все эти связи существуют только как связи представлений, и сами они не более как представления. “Что такое мир, что мы можем знать о нем? Все сущее вокруг нас есть, собственно, не сам мир, не вещи сами по себе, а наши представления о них. Восприятие неотделимо от того, что воспринимают, субъект и объект не существуют друг без друга. Утверждение, будто единственная реальность – это мое “Я”, достойно умалишенных, что же касается его противоположности, материализма, то и он попадает в ловушку. Философ-материалист берет как некую изначальную данность материю, прослеживает ее развитие от низших форм к высшей – человеческому разуму, и тут до его ушей доносится хохот олимпийцев, заставляющий его очнуться, как от наваждения, от своей на вид такой трезвой и реалистической философии: ведь то, к чему он пришел, чем он кончил, – познающий интеллект, – было на самом деле исходным пунктом его рассуждений! Ум, интеллект, – вот кто придумал материю и все прочее. Итак, представление есть первый и последний философский факт, и пока мы остаемся на позициях представления, мы не прорвемся к первичной, подлинной действительности” [1, с. 176].

Говоря “мир есть мое представление” Шопенгауэр имел в виду не то, что мира вне меня нет, но то, что, сколько людей, столько представлений. Кант не довел эту доктрину до конца – он бросился спасать мораль, а вот Шопенгауэр, не убоившись последствий, расширил представление до всей мощи человеческой субъективности. Внешний мир для него – доступная нашему представлению множественность, через которую проявляется единая первооснова бытия – воля к жизни.

Воля для Шопенгауэра, как “слепое влечение, темный, глухой позыв, вне всякой непосредственной познаваемости” [4, с. 59] – абсолютное начало, корень всего сущего. Всякий объект подчинен “четвероякому закону достаточного основания” *но не воля*. Вещь в себе – воля ничем не обусловлена и не обоснована. Она сама – условие и основа бытия, вернее, она и есть бытие. Мировая воля не знает ни времени, ни пространства, неуправляема и всегда равна самой себе. Воля есть темный, безначальный порыв – воля к существованию. Воля – субстанция внутренняя, сердцевина любой частной вещи и всего вместе; слепая сила в природе, она явлена и в рассудочном поведении человека, – огромная разница в проявлениях, но суть остается неизменной. Философия Шопенгауэра – “один непрерывный спор между разумом и волей, – спор, в котором окончательным победителем почти всегда является разум. Как только “воля”, т.е. действительная, метафизическая сущность бытия, пытается возвысить свой голос, разум начинает бряцать аргументами, и голос воли заглушается. Воля в человеке хочет жизни и радости. Разум “доказывает как дважды два четыре, ссылаясь на Аристотеля (разум без Аристотеля никогда обойтись не может), что все, что возникает, обязательно должно исчезнуть, а стало быть, и человек, в свое время родившийся, непременно должен умереть, что наша боязнь и наше отвращение к смерти есть только пустой предрассудок, ровно ни на чем не основанный и рассеивающийся, как свет лампы перед восходом зари, перед бессмертным солнцем ума” [3, Т. 1, с. 307].

Истинная философия, по Шопенгауэру, исходит не из объекта, как материализм, и не из субъекта, как субъективный идеализм, а из представления, в котором Шопенгауэр, вслед за Рейнгольдом, видел первый факт сознания. Представления, по Шопенгауэру, распадаются на соотносительные объект и субъект. Форма объекта – “закон достаточного основания”, выступающий в четверояком виде: *как закон бытия* (для пространства и времени), *закон причинности* (для материального мира), *закон логического основания* (для познания) и *закон мотивации* (для наших действий). Закон основания не касается субъекта и служит формой лишь для объектов. Как форма всякого объекта, закон основания всецело относителен и имеет силу только в пределах мира явлений.

Каждое наше ощущение и восприятие объектов располагается в пространстве и во времени. Эти пространственные и временные ощущения упорядочиваются рассудком в когнитивный космос посредством категории каузальности (к ним Шопенгауэр сводит двенадцать кантовских категорий). Благодаря категории причинности, одно полагается как определяющее (причина), а другое как определенное (действие). Это означает, что каузальное действие объекта на другие объекты и есть целостная реальность бытия.

Принцип каузальности, замечает Шопенгауэр, не просто следование во времени, скорее это временная последовательность, связанная с определенным пространством, присутствие вместе относительно детерминированного времени. Изменение соединяет всякий раз определенную часть пространства с конкретным отрезком времени, а, значит, каузальность соединяет пространство со временем.

Итак, мир есть мое представление, а каузальное действие объекта на другие объекты дает целостную реальность объекта, рассудок же, упорядочивая и систематизируя пространственно-временные восприятия (интуиции) посредством категории причинности, улавливает объективные связи и законы. Тем не менее, рассудок не идет дальше чувственного мира. Мир как представление феноменален, а это значит, что нет четкого различия между сном и бодрствованием. Просто во сне меньше последовательности, чем наяву: жизнь и сон сходны, и мы, пишет Шопенгауэр, не стыдимся признаться в этом [5, с. 148].

Познание в различных формах закона основания осуществляется либо как интуитивное, или непосредственное познание, либо как отвлеченное, или рефлексивное познание. Интуитивное познание – первый и важнейший вид знания. Весь мир рефлексии в конечном счете покоится на мире *интуиции*. Анализ рефлексивного познания превращается у Шопенгауэра в критику науки, развернутую в форме критики понятий. Кантовскому различию теоретического и практического разума Шопенгауэр противопоставлял утверждение, будто наука не столько деятельность познания, сколько функция, направленная на служение воле. Интеллект познает не самые вещи, а только их отношения, от которых зависит удовлетворение практических интересов воли. Истинно совершенным познанием может быть только созерцание, свободное от всякого отношения к практике и интересов воли. Оно направлено на всегда равную себе сущность мира, или его “идею” в платоновском смысле слова.

Недоступное науке созерцательное познание доступно художественному воззрению, опирающемуся не на интеллект, а на интуицию. В *художественном созерцании* объект отрешается от всяких отношений к чему-либо вне себя, а субъект – от всяких отношений к воле. В то время как научное мышление всегда сознательно, отдает себе отчет в своих принци-

пах и действиях, деятельность художника бессознательна, иррациональна, не способна уяснить себе собственную сущность.

Адекватному интуитивному познанию сущность мира открывается как мировая воля на различных ступенях ее объективации. Начиная от элементарных сил отталкивания и притяжения вплоть до высших форм органической жизни, представленных человеком, бытие воли раскрывается в борьбе противоположных сил. На определенной ступени развития в качестве вспомогательного орудия действия возникает познание и вместе с ним мир как представление с присущими ему формами: соотносительными субъектом и объектом, пространством, временем, множественностью и причинностью. Мир, который до сих пор был только волей, становится теперь объектом для познающего субъекта, или представлением.

Воинствующий идеализм Шопенгауэра – его претензия превзойти “односторонность” как материализма, так и идеализма. “Я, – гласит его “преодоление” этой односторонности, – принял одну составную часть *psyches* (духа), *волю*, как нечто первое и первичное, другую же, как второе, вторичное, а материю – как необходимый коррелят этого вторичного...” А в письме к Беккеру (от 3.8.1844), разъясняя суть своей метафизики, он пишет о том, что “полная идеальность телесного мира... существующего лишь в нашем представлении, – одно из основоположностей моего учения.” Материя, таким образом, даже не вторична, третична: расчленив сознание на волю и представление и рассматривая последнее как вторичное, он приходит к выводу, что материя “оказывается просто *видимостью воли*” [6, с. 87].

У Шопенгауэра, как вещь в себе и основа всякого явления, воля свободна, наоборот, все, что относится к явлению, есть, с одной стороны, основание, с другой – следствие и таким образом, вся совокупность явлений природы, в том числе эмпирический человек, подчинена необходимости.

Для человека возможен выбор решений, и эта возможность делает человека ареной борьбы мотивов, на которые в соответствии со своим характером каждая личность реагирует всегда закономерно и необходимо (здесь Шопенгауэр продолжает Канта с его учением об умопостигаемом и эмпирическом характерах).

Вопросы этики привлекают пристальное внимание Шопенгауэра, можно утверждать, что в его философии имеет место определенное смещение проблематики из теоретической сферы в область морали. Шопенгауэр категорически против кантовского выведения морали из разума и построения этики как теории практического разума. Весьма эмоционально он обосновывает антикантовский тезис, что “действовать разумно и действовать добродетельно – две вещи совершенно различных”.

Поскольку воля к жизни, как начало метафизическое, не зависит от сознания, неразумна, стихийна и слепа, инстинкт самосохранения, а также страстное стремление к счастью являются ее движущей силой и предопределяют все поведение человека. Воля к жизни неизбежно порождает человеческий эгоизм, который Шопенгауэр делит на две разновидности: эгоизм, который хочет собственного блага, и злой эгоизм, который хочет чужого горя и страданий, чтобы ослабить собственные страдания. В первом случае он прикрывается вежливостью – “вежливость – это фиговый лист эгоизма” [7, с. 160], во втором – выступает как неприкрытое злодеяние.

Исследуя эгоизм и источники любого желания, Шопенгауэр приходит к выводу, что желание возникает из нужды, недостатка, неудовлетворенности, поэтому наслаждение состоит в освобождении от нужды и страдания. Воля неизбежно порождает все новые желания, а с ними и новые страдания. Именно потому, что жизнь насыщена волей к жизни, она полна страданием, она есть страдание. Поэтому известная формула Канта: “Существовать как цель сама по себе”, как и другие размышления философов по поводу цели и смысла жизни являются бессмысленными [6, с. 115].

Не только ригористическая этика долга и эвдемоническая этика счастья, но и стоицизм, как этика равнодушия, как стремление быть более свободным от страданий, вследствие “закаленности и нечувствительности к ударам судьбы”, не являются привлекательными для Шопенгауэра, он разрабатывает совершенно иные принципы.

Принцип резигнации, самоотрицания, самоотвержения воли к жизни; когда “воля отворачивается от жизни, ей делается страшно ее наслаждений... Человек достигает состояния добровольного отречения, резигнации, истинного спокойствия и полного безжелания”. Человек осознает, что “воля к жизни – истинное проклятие”. Его познание обнажает перед ним “ничтожество всяческого хотения и стремления и вследствие этого воля сама себя отменяет и упраздняет...” [6, с. 116-117]. Здесь познание отменяет хотение и любой *мотив* сменяется *квиетивом*, отречением от всех желаний, освобождением от напора и ярма воли. Квиетизм – это “летаргия воли”, отравляющей человеческое существование, спасение от несовместимого с моралью эгоизма. Волюнтаризм Шопенгауэра приобретает очень специфический характер, это не просто “летаргия воли”, а реальное жизнеотрицание, иной нравственный идеал, базирующийся на замене воли к жизни волей к смерти.

Принцип индивидуации является ключевым моментом критики Шопенгауэром эгоизма, произрастающего из индивидуализма “... Индивидуум – только явление, существует лишь для познания, заключенного в законе основания в *principio individuationis*”. Индивидуум отличается от других индивидуумов только как явление, непричастное к миру вещей в себе, воля же всюду является во множестве индивидуумов, “но это множество касает-

ся не ее, не воли как вещи в себе, а только ее явлений”. Избавление от эгоизма требует от человека, чтобы “призрак принципа индивидуации его покинул”, чтобы он исцелился от “призрака и наваждения Майи”, чтобы для него “покров Майи стал призрачным”, и он узрел, что “индивидуум – это ничто” [6, с. 118-119].

Таким образом, резигнация и дезиндивидуализация, как важнейшие принципы этики Шопенгауэра, предполагают жизнеотрицание, умерщвление своей воли.

Кроме этих принципов, в своей этике Шопенгауэр постоянно уделяет особое внимание проблеме сострадания, именно “сострадание... есть настоящий источник истинной справедливости и человеколюбия” [7, с. 227]. При этом он имеет в виду не человеколюбие в форме помощи при несчастьи, устранении страданий от несчастья. Поскольку страдание непреодолимо и неизбежно то речь идет о причастности, приобщенности к чужому страданию, более того, о совместном страдании, даже общечеловеческом, которое и является состраданием, ведь именно принятие всеобщего безволия, непротивления является добродетелью по Шопенгауэру. Сострадание освобождает от бремени заботы о собственной жизни, успешно подавляет волю к борьбе, и тем самым волю к жизни и в этом его ценность.

Итак, этика Шопенгауэра пессимистична, само понятие “пессимизм” (как наихудшее) изобретено Шопенгауэром. Страдание присуще жизни как таковой неотвратимо. То, что называют счастьем, имеет всегда отрицательный, а не положительный характер и сводится лишь к освобождению от страданий, за которым должно последовать новое страдание либо скука. Хотя человек и создает себе мир суеверий и религии, мир демонов, богов и святых, он предоставлен самому себе. Оптимизм – нелепое воззрение, горькая насмешка над невыразимыми страданиями человечества. Однако, открывая человеку неискоренимость страданий, сознание указывает и путь избавления от мирового зла. Кто доходит до понимания того, что воля во всех ее проявлениях одна, доходит до состояния полного отсутствия желаний, его воля уже не утверждает своей сущности, а отрицает ее, т.е. “когда *voluntas* становится *noluntas* (нежеланием) человек спасен”.

Симптом этого – переход к совершенному *аскетизму*, цель которого – не только уничтожение жизни тела, но и уничтожение воли, проявлением которой служит тело. С растворением индивидуальной воли в мировой, с ее переходом в небытие сам собой превратится в ничто и весь остальной мир, так как без субъекта, согласно Шопенгауэру, нет объекта. Заключение выводы этики Шопенгауэра созвучны индуистскому учению о нирване [8, с. 622].

Не особо замеченная современниками, философия Шопенгауэра получает распространение с середины 19 века и становится влиятельным фено-

меном в развитии иррационализма. Учение Шопенгауэра о противоположности понятия и интуиции, а также о главенстве воли над познанием способствовали оформлению интуитивизма (Бергсон, Лосский и др.) и прагматизма (Джемс и др.). Волонтаризму Шопенгауэра близок также ряд идей баденской школы.

Прямое влияние оказал Шопенгауэр и на Ницше, который, вырабатывая собственные методологические установки, резко усилил свойственные уже самому Шопенгауэру мотивы волонтаризма и элитарности, а вместо единой Мировой Воли ввел конгломерат массы противоборствующих друг другу центров Воли к власти.

Артур Шопенгауэр в пику господствовавшему панрационализму обратил внимание на мощь *человеческой и мировой иррациональности, подсознательности, животности*. Опора на разум необходима, но она может стать опасной, если пренебречь той стихией, откуда он вышел. Нельзя судить о человеке, не зная его ночной стороны. *Экстремизм рассудочности* Шопенгауэр *уравновесил экстремизмом бессознательности*. Накануне эпохи мировых потрясений он предостерег человечество от опасности совращения “беспорным аргументом”.

Очевидно, что, как и Ницше, Шопенгауэр относится к философам, подающим свои взгляды в экстремистской форме, те есть не оставляющим места для других подходов. Отсюда – явное преобладание темной воли, рабство интеллекта, ограниченность этики (“не может быть такой этики, которая могла бы изменить и улучшить саму волю”). Но ведь большинство пионерских идей в исходной своей точке выступает именно в такой форме, необходимой для эпатирования-самоутверждения. Философия – слишком часто детище экстремистов, но экстремистов особого рода, взыскующих не разгула воли, а свободы духа [2, с. 309].

Когда Шопенгауэр говорил, что человечество научилось от него кое-чему, чего оно не забудет, то это, прежде всего, – страстности, вдохновенности, дерзновенности философствования. Философия – это порыв, скажет затем Бергсон, дар Эгерии. Но порыв и дар разный. И научилось человечество по-разному. Ведь “все – дозволено” одни понимают, как снятие запретов с творчества, как свободу духа, а другие как разгул насилия и смерти.

Пессимизм тоже может быть разным: пессимизм слабости или силы, пассивности или активности. Можно покориться “темному бытию”, а можно “жить опасно”, кстати, тоже во взаимоисключающих смыслах. При всем своем пессимизме Шопенгауэр доверяет не воле, а человечности: “с высочайшим явлением воли (с человечеством) отпадает также наиболее слабое отражение его, животноподобность” [2, с. 309-310].

Библиографический список

1. Хазанов Б. Черное солнце философии: Шопенгауэр / Б. Хазанов // Вопросы философии. — 2002. — № 3. — С. 173–178.
2. Гарин И.И. Пророки и поэты / И.И. Гарин. — М.: Издательский центр “ТЕРРА”, 1992. — 751 с. — Т. 1. — С. 295–329.
3. Шестов Л. Соч. в 2-х т. / Л. Шестов. — М.: Наука, 1993. — Т. 1. — 667 с., Т. 2. — 559 с.
4. Шопенгауэр А. Избранные произведения / А. Шопенгауэр. — М.: Просвещение, 1992. — 479 с.
5. Западная философия от истоков до наших дней: в 4-х т. / Антисери Д., Реале Дж. От романтизма до наших дней. — СПб, 2003. — Т. 4. — С. 143–152.
6. Быховский Б.Э. Шопенгауэр / Б.Э. Быховский. — М.: Мысль, 1975. — 206 с.
7. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы / А. Шопенгауэр. — Л.: ЛГУ, 1990. — 288 с.
8. Лосский Н.О. Избранное / Н.О. Лосский. — М.: Правда, 1992. — 622 с.

Поступила в редакцию 20.11.2006 г.