

ПРЕДИСЛОВИЕ

Шопенгауэр во многих отношениях занимает особое место среди философов. Он пессимист, тогда как почти все другие в каком-то отношении оптимисты. Он не полностью академичен, как Кант или Гегель, но и не полностью отрешился от академических традиций.

Он отрицает христианство, предпочитая ему религии Индии: индуизм и буддизм.

Он человек большой культуры и почти так же интересуется искусством, как и этикой.

Он необычно свободен от национализма и столь же хорошо знаком с английскими писателями, как и с писателями своей страны.

В поисках философии, которой можно было бы верить, он всегда обращался к профессиональным философам меньше, чем к деятелям искусства и литературы.

Он начал придавать особое значение воле, что характерно для многих философов XIX—XX веков. Но для него воля, хотя и является метафизически основным принципом, с точки зрения этики — зло; такой контраст возможен только у пессимиста.

Он признает три источника своей философии: Канта, Платона и Упанишады, однако я не думаю, чтобы он был так многим обязан Платону, как он сам считает.

Его мировоззрение по своему темпераменту имеет сходство с мировоззрением эллинистической эпохи. Оно ценит мир больше, чем победу, квиетизм — больше, чем попытки реформ, которые Шопенгауэр считал неизбежно тщетными.

* * *

Его родители принадлежали к видным торговым семействам города Данцига, где он и родился. Отец его был вольтерьянцем и считал Англию страной свободы и разума. Как и большинство видных граждан Данцига, отец ненавидел Пруссию за покушения на независимость вольного города и был так возмущен тем, что Данциг в 1793 году был присоединен к Пруссии, что уехал в Гамбург, понеся при этом значительный убыток.

С 1793 по 1797 год Шопенгауэр жил с отцом в Гамбурге, а затем 2 года провел в Париже, после чего отец с удовольствием обнаружил, что мальчик почти забыл немецкий язык. В 1803 году Шопенгауэра поместили в пансион в Англии, где он возненавидел ханжество и лицемерие. Спустя два года, чтобы порадовать отца, он сделался клерком в гамбургском торговом доме, но чувствовал отвращение к деловой карьере и страстно стремился к литературной и академической деятельности.

Такая возможность представилась со смертью отца, вероятно, покончившего жизнь самоубийством; мать Шопенгауэра очень хотела, чтобы сын забросил коммерцию и поступил в университет. Можно было бы думать, что из-за этого Шопенгауэр любил мать больше, чем отца, однако дело обстояло как раз наоборот: он не любил мать, а об отце навсегда сохранил добрую память.

Его мать была женщина с литературными устремлениями. За две недели до битвы при Иене она поселилась в Веймаре, где содержала литературный салон, писала книги и наслаждалась дружбой с людьми культуры. Она не питала большой привязанности к сыну, зато быстро подмечала его провинности. Она предостерегала его от напыщенности и ложного пафоса; ему досаждали ее флирты.

Достигнув совершеннолетия, он унаследовал скромное состояние, и после этого они с матерью стали постепенно находить друг друга все более несносными. Нет сомнения, что его низкое мнение о женщинах объясняется, по крайней мере отчасти, ссорами с матерью.

Уже в Гамбурге он попал под влияние романтиков, особенно Тика, Новалиса и Гофмана, у которого научился восхищаться Грецией и неприязненно думать о древнееврейских элементах в христианстве. Под влиянием другого романтика, Фридриха Шлегеля, он стал преклоняться перед индийской философией.

В Геттингенском университете, куда он поступил в 1809 году, достигнув совершеннолетия, его научили восхищаться Кантом. Через два года он переехал в Берлин, где в основном занимался наукой; он слушал лекции Фихте, но презирал его. Среди всеобщего возбуждения освободительной войны он оставался безучастным.

В 1819 году Шопенгауэр стал приват-доцентом в Берлине; в конце концов, он поселился во Франкфурте и занял жизнью старого холостяка.

У него был пудель по имени Атма (Мировая душа), два часа в день Шопенгауэр гулял, курил длинную трубку, читал лондонскую газету «Таймс» и занимал корреспондентов выискивать доказательства его славы.

Он был настроен антидемократически, ненавидел революцию 1848 года, верил в спиритизм и магию; в его кабинете стояли бюст Канта и бронзовый Будда. Шопенгауэр пытался копировать образ жизни Канта во всем, за исключением раннего вставания.

* * *

Его основная работа «Мир как воля и представление» была опубликована в конце 1818 года. Шопенгауэр придавал ей большое значение и даже зашел так далеко, что утверждал, будто некоторые параграфы книги продиктованы ему Святым Духом. К его огромному разочарованию, книга успеха не имела. В 1844 году он убедил издателя опубликовать второе издание, но признание, которого он так жаждал, пришло к нему много позднее.

Шопенгауэровская система — это адаптация системы Канта. Однако Шопенгауэр подчеркивал в «Критике» Канта совсем не те стороны, что Фихте или Гегель. Они отказывались от «вещи в себе» и, таким образом, основным метафизическим принципом делали познание. Шопенгауэр сохранил «вещь в себе», но отождествил ее с волей. Он считал, что то, что представляется в восприятии как мое тело, есть на самом деле «моя воля».

Подобный взгляд в большей мере, вопреки желанию основной массы кантианцев признать это, является развитием философии Канта. Кант утверждал, что изучение морального закона может вывести нас за рамки явления и дать нам познание, которого чувственное восприятие дать не сможет. Он также утверждал, что моральный закон касается в основном воли. Различие между хорошим и плохим человеком для Канта — это различие в мире «вещей в себе», а также разница в волевых актах. Отсю-

да следует, что, по Канту, волевые акты должны принадлежать к реальному миру, а не к миру явлений. Явление, соответствующее волевому акту, — это телесное движение. Вот почему, согласно Шопенгауэру, тело есть видимость, реальностью которого является воля.

Но воля, которая находится за явлением, не может состоять из некоторого числа различных волевых актов. И пространство и время, по Канту (и в этом Шопенгауэр соглашается с ним), принадлежат только к явлениям; вещь в себе не существует в пространстве или во времени. Поэтому «моя воля», в том смысле, в котором она реальна, не может иметь начало и конец и состоять из различных волевых актов, так как именно пространство и время суть источники множественности — это «принцип индивидуации», используя схоластическую фразу, которую предпочитал Шопенгауэр.

«Моя воля» поэтому единственна и безвременна. Нет, даже более того, ее надо отождествлять с волей всей Вселенной; моя «отдельность» — это иллюзия, являющаяся продуктом моего субъективного аппарата пространственно-временного восприятия. То, что реально, — это одна громадная воля, проявляющаяся во всем течении Вселенной, в равной степени в одушевленной и неодушевленной природе.

Можно было бы ожидать, что Шопенгауэр отождествляет эту космическую волю с Богом и проповедует пантеистическую доктрину, не отличающуюся от учения Спинозы, где добродетель состоит в том, чтобы подчиняться Божественной воле. Но тут пессимизм Шопенгауэра приходит к другому развитию. Космическая воля зла; воля вообще зла и в любом случае является источником всех наших бесконечных страданий. Страдание — существенная часть всей жизни, и оно возрастает при каждом

увеличении познания. У воли нет фиксированного конца, который, будучи достигнут, принес бы удовлетворение.

Хотя смерть в конце концов все равно победит, мы преследуем наши безуспешные цели, так как «стараясь выдуть мыльный пузырь как можно больше, хотя отлично знаем, что он лопнет».

Такой вещи, как счастье, не существует, потому что неосуществленное желание причиняет боль, а достижение приносит лишь пресыщение. Инстинкт понуждает людей производить потомство, что вызывает к жизни новые возможности для страдания и смерти; вот почему с половым актом связан стыд.

Самоубийство бесполезно; учение о переселении душ, даже если оно и не является истинным буквально, все же выражает истину в форме мифа.

* * *

Все это очень печально, но имеется выход, и он был открыт в Индии.

Самый лучший из мифов — это миф о Нирване, которую Шопенгауэр понимает как угасание. Он согласен, что это противоречит учению христианства, но «то, что случилось в Галилее, не заменит древней мудрости рода человеческого».

Причина страданий — это напряжение воли: чем меньше мы упражняем волю, тем меньше мы будем страдать. И вот здесь, наконец, оказывается полезным познание при условии, что это познание определенного рода. Отличие одного человека от другого — это часть мира явлений, оно исчезает, если видеть мир в истинном свете. Для хорошего человека покрывало Майи (иллюзия) делается прозрачным, он видит, что все вещи — одно и

что разница между ним и другим человеком только кажущаяся. Он приходит к этому пониманию через любовь, которая всегда — сострадание, и должен ощущать боль других. Когда поднимается покрывало Майи, один человек принимает страдание всего мира.

У хорошего человека познание всегда смиряет все явления. Его воля отворачивается от жизни и отрицает свою собственную природу. «И поднимается в нем отвлечение к природе, выражением которой является его собственное феноменальное существование, отвлечение к сути и внутренней природе этого мира, который, как признано, полон несчастья».

Здесь Шопенгауэр приходит к полному согласию, по крайней мере в том, что касается практики, с аскетическим мистицизмом. Экхарт и Ангелий Силезский для Шопенгауэра лучше Нового Завета. В ортодоксальном христианстве тоже имеются некоторые хорошие вещи, особенно, например, учение о первородном грехе, проповедуемое против «вульгарного пелагианства» св. Августином и Лютером; но евангелисты прискорбно несовершенны в метафизике. Буддизм, говорит Шопенгауэр, — это самая высшая религия; этические учения буддизма общеприняты по всей Азии, исключая те районы, где преобладает «отвратительное учение ислама».

Хороший человек будет жить в совершенной строгости в добровольной бедности, постясь и подвергая себя самоистязанию. Всем этим он добьется подавления своей индивидуальной воли. Но он делает это вовсе не для того, чтобы достичь гармонии с Богом, как западные мистики, он не ищет никакого положительного добра. То добро, которого он ищет, целиком и полностью отрицательно.

«Мы должны прогнать мрачные впечатления о том «ничто», которое мы различаем за всей добродетелью и

святостью как их конечную цель и которого мы боимся, как дети боятся темноты; мы не должны даже ускользнуть от него, как индийцы, с помощью мифов и ничего не значащих слов, таких, как всепоглощающая Брахма или Нирвана буддистов. Мы довольно свободно понимаем, что то, что остается после полного уничтожения воли, есть ничто для всех, еще исполненных воли; но и, обратно, для тех, в ком воля отрицает себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями есть ничто».

Здесь имеется неясное предположение, будто святые видят что-то положительное, которое недоступно другим, но нигде нет ни намека, что это такое, и я думаю, что это чисто риторическое предположение. Мир со всеми его явлениями, как говорит Шопенгауэр, — это только его воля. С отказом от воли: «...Все эти явления также исчезают, исчезает то постоянное напряжение и бесконечные попытки — без отдыха на всех степенях объективности, в которых и через которые состоит мир, исчезают разнообразные формы, постепенно следующие одна за другой, все проявления воли и, наконец, универсальные формы этого проявления — время и пространство, а также его последняя фундаментальная форма — субъект и объект, — все исчезает. Нет воли, нет мысли, нет мира. Перед нами только небытие».

Итак, по Шопенгауэру, цель святого — подойти как можно ближе к «несуществованию», которого, по какой-то причине, нигде ясно не объясняемой, нельзя достичь путем самоубийства; мы не можем толковать этот отрывок иначе. Нелегко также понять, чем такой святой лучше горького пьяницы; вероятно, Шопенгауэр считал, что моменты отрезвления, к сожалению, слишком часты.

Шопенгауэровская проповедь смирения не очень последовательна и не очень искренна. Мистики, к которым он апеллирует, верили в созерцание, в блаженное видение — самый глубокий из всех достижимых видов познания; этот вид познания — высшее добро. Уже со времени Парменида обманчивое познание явления противопоставлялось совсем другому виду познания, но не чему-то совсем другого рода. Христианство учит нас, что наша внутренняя жизнь состоит в познании Бога.

Но Шопенгауэр не утверждает ничего подобного. Он согласен, что то, что обычно считают познанием, есть лишь покрывало Майи, однако когда мы проникаем сквозь эту вуаль, мы видим не Бога, а сатану, злую всемогущую волю, постоянно ткающую паутину страдания, чтобы мучить своих созданий. Испуганный видением дьявола, мудрец кричит: «Прочь» — и ищет убежища в несуществовании. Для мистиков было бы оскорблением, если бы сочли, что они верят в эту мифологию. А предположение, что и без достижения полного несуществования мудрец может все же жить жизнью, имеющей какую-то ценность, невозможно примирить с шопенгауэровским пессимизмом. Пока мудрец существует, он существует потому, что сохраняет волю, которая есть зло. Он может уменьшить количество зла, ослабляя свою волю, но он никогда не придет ни к какому положительному добру...

С точки зрения исторической у Шопенгауэра важны два момента: его пессимизм и учение о том, что воля выше познания. Его пессимизм дал возможность людям пристраститься к философии, не убеждая себя в том, что все зло может быть оправдано.

В этом отношении, как противоядие, этот его пессимизм был полезным. С научной точки зрения оптимизм и пессимизм в равной мере вызывают возражения: оптимизм принимает или пытается доказать, что Вселенная существует, чтобы доставлять нам удовольствие, а пессимизм — что Вселенная существует, чтобы причинять нам неприятности. Научно нет никаких доказательств правильности ни того, ни другого взгляда. Вера в пессимизм или оптимизм — это вопрос темперамента, а не разума, однако среди западных философов более распространен оптимистический темперамент. Поэтому полезен и представитель противоположной партии, так как он выдвигает соображения, которых иначе не заметили бы.

Более важным, чем пессимизм, являлось учение о первичности воли. Ясно, что это учение не вытекает с необходимостью из пессимизма (не имеет необходимой логической связи с пессимизмом), и те, кто придерживался этого взгляда после Шопенгауэра, часто находили в нем основание для оптимизма. В той или иной форме учение о первичности воли поддерживают многие философы нового и новейшего времени, в особенности Ницше, Бергсон, Джемс, Дьюи.

Более того, оно приобрело популярность и за пределами круга профессиональных философов. И пропорционально тому, как увеличивалось значение воли, уменьшалось значение познания. Я думаю, что это самая специфическая перемена, произошедшая в настроении философов в XX веке. Она была подготовлена Руссо и Кантом, но впервые в чистом виде была провозглашена Шопенгауэром.

Бертран Рассел

Часть 1

НРАВСТВЕННАЯ СВОБОДА

(из книги «*Parerga und Paralipomena*»)

Мне кажется, что говорить о *достоинстве* такого существа, как человек,— существа с такою греховною волею, с таким ограниченным духом, с таким хрупким и легко вредимым телом, — можно только в ироническом смысле.

Чем гордится человек? Греховное зачатие, мучительное рождение, тягостная жизнь, неизбежная смерть!

Потому-то я желал бы установить следующее правило: приходя в какое-либо соприкосновение с человеком, не входить в объективную оценку его по его стоимости и достоинству, следовательно, не входить в рассмотрение ни порочности его воли, ни ограниченности его рассудка и превратности его понятий, ибо первая может легко возбудить к нему ненависть, а последняя — презрение, но исключительно обратить внимание на его страдания, его нужды, опасения и недуги. Тогда постоянно будешь чувствовать свое сродство с ним, станешь ему симпатизировать и вместо ненависти или презрения возымеешь к нему сострадание, исключительно составляющее ту любовь, к которой призывает Евангелие. Чтобы не возбуждать в себе ненависти и подозрения к человеку, следует вдаваться не в разыскание его так называемого «достоин-

ства», а, напротив, смотреть на него единственно с точки зрения сострадания.

Буддисты вследствие своих более глубоких метафизических воззрений отправляются в этике не от коренных добродетелей, а от коренных пороков, и первые выводятся из вторых только как их противоположность или отрицание. Шмидт в своей «Истории восточных монголов» приводит следующие коренные пороки буддистов: сладострастие, леность, гнев и скупость. Противоположные этим коренным порокам коренные добродетели будут: целомудрие и щедрость, милосердие и смирение.

Сравнивая эти глубоко продуманные, основные понятия восточной этики с пресловутыми, несколько тысячелетий повторяемыми коренными добродетелями Платона: справедливостью, храбростью, умеренностью и мудростью,— найдем, что эти последние избраны без ясной руководящей идеи, а потому схвачены зря и даже отчасти неверно. Добродетели должны быть свойствами воли: мудрость же прежде всего принадлежит рассудку. Греч. (*sofrosone*), переданная Цицероном по-латыни словом «*temperantia*», по-русски «умеренность», есть слишком неопределенное и растяжимое выражение, под которым можно подразумевать весьма многое, как, например, обдуманность, трезвость, здравый смысл и тому подобное. Храбрость не есть добродетель, хотя и бывает иногда ее слугою или орудием; но она точно так же готова служить и величайшей низости: следовательно, она есть свойство темперамента. Уже Геулинкс (*Geulinx, Ethica*) отвергал платоновские коренные добродетели и ставил вместо них следующие: *diligentia* (прилежание), *obedientia* (послушание), *justitia* (справедливость), *humilitas* (смирение); замена эта тоже, очевидно, плоха. Китайцы признают следующие пять добродетелей: сострадательность,

справедливость, вежливость, или приличие, ученость, или мудрость, и искренность.

Пункт, на котором первоначально расходятся нравственные добродетели и пороки человека, есть противоположность его основного настроения по отношению к другим, принимающего характер или зависти, или сострадания. Эти два диаметрально противоположные свойства коренятся в каждом человеке, истекая из неизбежного сравнения его собственного положения с чужим; и затем, смотря по тому, как результат этого сравнения подействует на его личный характер, то или другое свойство ложится в основу его настроения и становится источником его действий. Зависть именно воздвигает непроницаемую перегородку между «ты» и «я», а сострадание — тонкую и прозрачную, иногда же и совсем ее устраняет, причем исчезает различие между «я» и «не-я».

Храбрость, или, точнее, лежащее в основе ее мужество (ибо храбрость есть только мужество на войне), заслуживает того, чтобы ее подвергнуть более подробному рассмотрению. Древние причисляли храбрость к добродетелям, а трусость — к порокам. Это не соответствует духу христианства, направленному к благоволению и терпению и возбраняющему всякую враждебность, собственно даже всякое сопротивление, почему и воззрение это не имеет более места. Тем не менее, мы должны сознаться, что трусость кажется нам несовместимой с благородным характером уже вследствие той чрезмерной заботливости о собственной особе, которая скрывается за этим качеством. Мужество допускает такое объяснение, что человек добровольно идет навстречу беде, грозящей ему в текущую минуту, дабы тем предотвратить еще большие, коренящиеся в грядущем, беды, между тем как трусость поступает наоборот. Стало быть, первое имеет

оттенок терпения, которое именно состоит в ясном сознании, что кроме приближающейся беды существуют еще горшие беды и что, усердно избегая и отвращая первую, можно навлечь последние. Вследствие такого толкования, мужество представляет из себя *род терпения*; и так как именно это свойство делает нас способными к самоодолению и всякого рода лишениям, то посредством него и мужество является по крайней мере родственным добродетели качеством.

Но оно, может быть, допускает еще более возвышенное толкование. Всякий страх смерти можно бы именно объяснить недостатком той естественной, а потому лишь чувствуемой метафизики, вследствие которой человек носит в себе уверенность, что он постольку же существует во всех и во всем, как и в своей собственной особе, смерть которой поэтому мало коснется его истинной сущности. Тогда, наоборот, героическое мужество проистекало бы как раз из этой *уверенности*, следовательно, из одного источника с добродетелями справедливости и человеколюбия.

Конечно, это бы значило — хватить слишком далеко, однако же вне этого толкования нельзя хорошенько объяснить, почему трусость является презренным, а личное мужество благородным и возвышенным качеством, так как ни с какой другой более низкой точки зрения невозможно усмотреть, почему бы конечному индивидууму не ставить всего прочего ниже своей особы, которая составляет для него все и даже основное условие существования остального мира. Поэтому-то вполне имманентное, а следовательно, чисто эмпирическое объяснение, которое могло бы быть основано на полезности мужества, недостаточно и несостоятельно. Должно быть, на этом основа-

нии Кальдерон¹ однажды высказал относительно мужества скептическое, но замечательное мнение, собственно, даже отрицающее его реальность. Он влагает в уста старого и мудрого министра, обращающегося к юному королю, следующие слова:

Que aunque el natural temor
En todos obra igualmente,
No mostrarle es ser valiente
Y esto es lo que hace el valor, —

т. е. хотя естественный страх действует на всех одинаковым образом, но храбрый его обнаруживает — в этом-то и заключается храбрость.

Относительно указанного выше различия в значении мужества как добродетели у древних и новых народов следует иметь в виду, что древние под словом добродетель (*virtus*, ἀρετή) разумели всякую доброкачественность, всякое само по себе похвальное свойство — нравственное ли, умственное или даже просто телесное — безразлично, все равно. Но после того, как христианство положило в основу тенденции жизни нравственность, под словом добродетель понимаются только нравственные преимущества. Между тем слово это в древнем своем значении употреблялось еще прежними латинистами и встречается также в итальянском языке, что видно по известному смыслу слова *virtuoso*. На это более широкое значение понятия «добродетель» у древних следует непременно обратить внимание учеников, чтобы они не впадали в

¹ Кальдерон (Calderon) Педро де ла Барка (1600—1681) — знаменитый испанский драматург. Автор 108 светских и 73 духовных драматических произведений, в их числе философско-символические драмы «Жизнь есть сон», «Алькальд из Саламеи», «Стойкий принц». — *Примеч. ред.*

недоразумение. Этим объясняется также, почему в этике древних говорится о таких добродетелях и пороках, которые у нас не имеют места.

Как храбрость в числе добродетелей, точно так же может быть подвергнута сомнению и скупость в значении порока, если ее не смешивать только с любостыжанием и корыстью. Поэтому, высказав далее по поводу скупости все, что можно, *pro et contra*, мы предоставляем всякому произнести о ней какой ему угодно окончательный приговор.

А. Не скупость есть порок, но противоположность ее — расточительность. Она проистекает из скотской ограниченности пределами одного настоящего, на какую-либо ограниченность никак не может повлиять существующее только в идее будущее; она основывается на том заблуждении, что чувственные наслаждения имеют положительную и реальную ценность. Поэтому лишения и бедствия в будущем — вот цена, которую расточитель покупает эти пустые, мимолетные, а зачастую просто призрачные наслаждения, теша свое пустое, бессмысленное чванство низкопоклонством втайне издавающихся над ним паразитов и изумлением перед его роскошью толпы и завистников.

Ради этого от него следует бегать, как от зачумленного, и, открывши его порок, своевременно прервать с ним знакомство, чтобы не пришлось потом или разделять последствия такой жизни, или играть роль друзей Тимона Афинского. Равным образом нельзя ожидать, чтобы тот, кто легкомысленно спускает свое достояние, оставил неприкосновенным чужое, если оно когда-либо попадет в его руки. «*Sui profusus, alieni appetens*»¹, — весьма основательно заметил Саллюстий (Satel. с.5).

¹ «Расточитель своего, жадный до чужого» (лат.).

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Бертран Рассел. Предисловие</i>	5
--	---

ОБИТЕЛЬ ДУХА

Перевод с немецкого Ю. И. Айхенвальда

Часть 1. Нравственная свобода	15
Часть 2. Необходимость страдания	55
Часть 3. Скорбное смирение	71
Часть 4. Чувство вины	94
Часть 5. Спокойствие к смерти	101

ПРИЛОЖЕНИЕ

<i>Чаттерджи Браман. Сокровенная религиозная философия Индии</i>	160
--	-----