
Ю.А. Шабанова

За гранью рационального

*Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра
и пути становления духовной культуры XIX - XX
веков*



Ю.А. Шабанова

За гранью рационального

*Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра
и пути становления духовной культуры XIX - XX
веков*

Учебное пособие по истории философии
для студентов и аспирантов ВУЗов

Днепропетровск
Издательство НГУ
2002

Шабанова Ю.А. За гранью рационального. Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духовной культуры XIX-XX столетия. Учебное пособие по истории философии для студентов и аспирантов ВУЗов.

В предлагаемой работе Шабановой Юлии Александровны философия Шопенгауэра исследуется как иррациональная разновидность метафизики, которой присуща гуманистическая интенция, отражающая богатый спектр историко-философских реминисценций и актуализируемая значительным числом артикуляций в философском дискурсе конца XIX - XX столетий.

Книга предназначена для студентов, аспирантов, преподавателей истории философии, а так же для всех интересующихся философией.

*«Для того, чтобы мою философию
можно было излагать с
кафедры,
должны наступить иные времена»
Артур Шопенгауэр*

Предисловие

Рубеж XX-XXI века оказался тем, временем, когда философия немецкого мыслителя XIX столетия Артура Шопенгауэра, стала не только «излагаться с кафедры», но и привлекла к себе внимание широкого круга читателей, современных людей, сознание которых обращено к поискам иррациональных истоков существования. Сегодня «Афоризмы житейской мудрости» и основной труд философа «Мир как воля и представление», вобравший в себя всю систему взглядов основоположника иррационализма, - произведения, нашедшие живой отклик у большинства интеллигентных людей. Это произведения часто цитируемые и нередко, несмотря на противоречивость и жёсткость высказываний, принимаемые за абсолютную истину, ибо обращаясь к чувственной, душевной, волевой сферам человека, мыслитель открывает новые возможности обретения духовных ориентиров человека и социума в целом.

Духовный кризис современного техногенного общества указывает на то, что проблема поиска духовных ориентиров существования человечества становится всё более насущной. Выход из экологического, экономического, морально-этического кризиса современности возможен при выработке новой парадигмы мировосприятия, расширяющей мировоззрение человека от рационально-

прагматической заинтересованности до духовно-трансцендентных смыслов существования. Эта проблема порождает острую потребность в философском осмыслении и концептуальной разработке. Об этом свидетельствуют рефлексивные поиски представителей различных философских школ и направлений, находящие выражение в самых разнообразных фрагментах современного философского дискурса. Проблемам духовности посвящены как интеллектуальные искания философов – рационалистов, в частности, представителей американской разновидности современного постмодернизма, так и философов, придерживающихся прямо противоположной теоретико-методологической ориентации, в частности, экзистенциализма.

Немецкий мыслитель XIX века Артур Шопенгауэр, гениально ощутив необходимость обращения к духовным, метафизическим истокам человеческого существования, создаёт прообраз философской модели, востребованной современной цивилизацией. Актуальность его наследия заключается в бескомпромиссной критике сциентизма, источнике техногенной односторонности нашего общества, - в беспощадном осуждении мешанства, потребленчества, эгоистичной ограниченности, являющейся причиной человеческих страданий, а также в обосновании нового типа философствования, который служил бы и разуму, и чувству, и моральности в формировании нового понимания гуманизма на основе иррационализма и восточного квиетизма, вопреки этике «разумного эгоизма», выработанной рационалистами XVIII-XIX веков. Исследование философии Шопенгауэра как метафизической иррациональной рефлексивной системы для современной философской науки представляет насущный интерес, так как разрешение проблем человеческого существования немецкий мыслитель находит через метафизическое обоснование истоков мироздания.

Наряду с самим учением Шопенгауэра, в целом, обращение к проблемам метафизики, с точки зрения пересмотра этого вида философской рефлексии, представляет значительный интерес. Особое значение обращения к метафизике связано с постмодернистским негативизмом по поводу этого типа философствования. В немногочисленных публикациях советского периода философия Шопенгауэра расценивается принципиально как антиметафизичная [44]. С этим нельзя согласиться, исходя из принципа объективности историко-философского исследования. Очевидно, признание философии Шопенгауэра антиметафизичной связано с отождествлением иррационализма, действительно присущего философии Шопенгауэра, с антиметафизикой. Тогда как его философская система идейно богаче и методологически разнообразнее, что ещё раз подтверждает необходимость обращения к философии Шопенгауэра как в курсе истории философии в Высших учебных заведениях, так и в процессе более глубокого и всестороннего научно-исследовательского анализа.

Возросший интерес к исследованиям метафизической сущности философской системы Шопенгауэра обусловлен и современной потребностью в объективном и всестороннем анализе его наследия, в противовес одностороннему, в основном

негативным оценкам его творчества, характерным для большинства отечественных историко-философских работ советского периода.

Имя Шопенгауэра традиционно связывается с иррационалистическим направлением в философии. При этом его учение наделяется скорее негативными, нежели позитивными характеристиками. Так, употребление определений «волюнтаризм», «пессимизм» для характеристики философии Шопенгауэра имплицитно содержит в себе негативно заданные оценки. Вместе с тем, из поля зрения историков философии зачастую выпадал гуманный характер той части шопенгауэровского учения, которая посвящена проблемам духовности.

При этом пересмотр оценок философского наследия Шопенгауэра ставит перед собой цель не категорически отрицать предшествующие мнения, а выработать новые мировоззренческие установки и ориентиры в контексте современных взглядов и потребностей общества. В связи с этим необходим незаангажированный подход к историко-философскому анализу учения Шопенгауэра.

Обращение к философскому наследию Шопенгауэра обусловлено не только необходимостью объективного определения места и характера его учения в историко-философском дискурсе, но и в целом недостаточным освещением его наследия в отечественной философской науке постсоветского периода. Так, в ряде отечественных и российских учебных пособий по философии, содержащих историко-философские разделы, имя Шопенгауэра не упоминается или упоминается вскользь [111], [129], [138], [64]. Если среди российских историко-философских работ можно встретить небольшие статьи о творчестве Шопенгауэра, то на Украине за последнее время не издано не только крупной монографии, но и небольших историко-философских работ, посвящённых творчеству немецкого мыслителя. Тогда как для Украины творчество Шопенгауэра представляет значительный интерес в контексте расширения представлений о взаимосвязях немецкой и украинской философий на примере идейной близости философских концепций А.Шопенгауэра и П.Юркевича, что способствует развитию современного процесса интеграции украинской культуры в европейское социокультурное пространство.

Новое историко-философское прочтение учения Шопенгауэра актуально ещё и в связи с тем, что влияние основных идей его философии с течением времени не только не уменьшилось, но и приобрело новое звучание, получив порой неожиданное преломление в различных сферах духовной культуры конца XX – начала XXI веков.

Предлагаемый материал данного учебного пособия может быть использован при изучении курса истории философии, а так же как теоретико-методологический материал в области философии морали, эстетики, культурологии и философии музыки.

I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ И ПОЛЕМИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ МЕТАФИЗИКИ АРТУРА ШОПЕНГАУЭРА

Влияние философских учений Древнего Востока на формирование основных положений метафизической системы Артура Шопенгауэра

Метафизическая система немецкого философа начала XIX века Артура Шопенгауэра представляет собой новое для своего времени учение, вобравшее в себя богатейший опыт предшествующих философов различных школ и направлений. Оформленное в связное учение, миропонимание Шопенгауэра во многом основано на переосмыслении элементов восточного и западного мышления, идей античной и современной ему философии. Тем не менее, при столь многообразной палитре влияний, философия Шопенгауэра не стала, пёстрым эклектическим соединением, а представляет собой качественно новый синтез философских идей, положивших начало многим философским направлениям XIX-XX веков.

Артур Шопенгауэр был не первым среди европейских мыслителей, обращавшихся к восточной философии. В учениях его старших современников, таких как Шеллинг и Шлегель, заметно влияние индийской философии. Так, Шлегель заимствует из брахманизма понятие Атмана – универсального космического бытия, трактуемого в виде духовного начала человека, в результате чего приходит к философии всеобъемлющего «Я» [160]. Через осмысление основных положений Упанишад Шеллинг от философии природы приходит к теософии [158].

Попытка осмыслить положения восточных философских учений европейскими мыслителями рубежа XVIII – XIX столетий может рассматриваться

и как преломление романтического поиска познания истины в виде обращения к древним учениям Востока.

Впитав опыт своих предшественников как философ идеалистически-интуитивистского направления, на волне романтических веяний, получивших распространение в Европе, Шопенгауэр закономерно обращается к восточному мировоззрению. Причём у Шопенгауэра эти влияния приобретают не форму заимствования или околофилософской эклектики. Восточные учения, осмысленные и преломлённые через многовековой опыт европейской философской мысли, становятся фундаментом основных положений всей метафизической системы франкфуртского мыслителя.

В философских работах Шопенгауэра и, особенно в главном труде «Мир как воля и представление» [170], можно встретить упоминания или ссылки на «Упанишады» – древнеиндийское произведение религиозно-философского характера, примыкающее к Ведам, священной книге брахманов [170, с.85]. Некоторые учёные считают «Упанишады» сугубо философским произведением. К примеру, немецкий исследователь индийской философии П. Дейссен относит их к вершинам философской мировой мысли [189]. Тогда как А.Н. Чанышев видит в «Упанишадах» предфилософские формы в виде переходных от мифологического мировоззрения к философскому. «Такая предфилософия – пишет Чанышев, - зарождается уже в «Ригведе» (в её позднейших частях) и достигает своей вершины в «Упанишадах» [148, с. 126]. Известный индийский философ С. Радхакришнан утверждает, что все центральные идеи «Упанишад» уже присутствовали в «Самхитах», самых древних текстах Вед, являющихся «шрути» - плодом мистического откровения риши (поэтов-мудрецов) [112, с. 27]. Таким образом, «Упанишады» можно считать мистико-философским учением с элементами мифологического мировоззрения, пришедшим к нам из глубинных пластов восточного сознания. С этим произведением Шопенгауэр и его современники могли ознакомиться в латинском переводе, который, как утверждает Г.М. Бонгард-Левин, «появляется в Европе в 1802 году» [17, с.55].

Кроме «Упанишад», Шопенгауэр был знаком с «Пуранами», а также с появившейся в английском переводе в Европе в начале XIX столетия работой Ишвара-Кришна «Санкья-карика» (книга о Санкьях), на которую неоднократно ссылается во второй части «*Parerga und Paralipomena*» [195, с. §187], а так же в работе «Мир как воля и представление» [170, с. 505]; [170, с. 563].

О влиянии восточных учений на философскую концепцию Артура Шопенгауэра можно судить не только по тем отрывкам его работ, где сам философ упоминает о индийских первоисточниках, но и по косвенной связи понятий шопенгауэровского учения с основными положениями брахманизма и буддизма.

В связи с обращением немецкого философа к индийской философской мысли, нужно отметить, что Шопенгауэр не делает разграничений между брахманизмом и буддизмом, опираясь на общие для этих учений понятия. Таким образом, было бы целесообразным использовать не только древнеиндийские «Упанишады», «Пураны» и буддийские тексты «Санкья – карика», но и на обобщённые понятия

этих древнейших знаний в теософских работах Е.П.Блаватской, которая в основу своих трудов, в особенности «Тайной Доктрины» [13], положила исследования наиболее древнейших из оккультных космогонических текстов «Станцы-Дзиан» [13, с. 63].¹ Ни с работами Блаватской, ни с древнейшими «Станцами –Дзиан» Шопенгауэр не был знаком, так как «Тайная Доктрина» была написана в 1888 году, после смерти Шопенгауэра, а «Станцы-Дзиан», будучи эзотерическим писанием, никогда не опубликовывались. В связи с этим, исследование параллелей между положениями шопенгауэровской метафизики и теософскими понятиями, изложенными в трудах Е.П. Блаватской, по нашему мнению, способствуют более точному пониманию сути восточного мировосприятия и его преломления в метафизическом учении Артура Шопенгауэра.

Отличительной чертой всех индийских учений и обобщающей их теософской системы есть учение о фундаментальном Единстве всего сущего. Опосредованно принимая это учение, Шопенгауэр единую абсолютную реальность положил в основу метафизической картины мира. «В основе всего лежит Единое Бытие» – гласит теософское учение [101]. В «Упанишадах» это понятие образно представлено в виде Брахмана, который тождественен безвременному, беспространственному, беспричинному пребыванию. «Поистине, Брахман – это бессмертное. Брахман – впереди, Брахман – позади, справа и слева, он простирается вверх и вниз, поистине Брахман – всё это, величайшее» [132]. Так аксиома о вечном Едином Бытии, образно-мифологически представленная в «Упанишадах», становится отправной точкой метафизических конструкций Шопенгауэра.

Изначально Единое, никогда не существующее в интеллигибельном понимании, наделено первосущностным принципом эманации. В брахманизме такой принцип носит название Рита – безличный закон, творящий Вселенский принцип Пуруша или первосущностное вечное. «Ведь Пуруша – это Вселенная, которая была и которая будет» - говорится в Упанишадах [132, с. с. 116]. Мировое первоначало имеет близкое описание и в «Станцах-Дзиан»: «Предвечная Мать-Рождающая, сокрытая в своих Покровах, Вечно-Невидимых, ещё раз дремала в продолжении Семи Вечностей» [13, с.65]. Близкое понятие «предвечно Матери – Рождающей» существует и в буддизме - это Анима Мунди – Мировая Душа. Синтезировав эти понятия брахмо-буддизма, с сохранением главной фундаментальной черты Первоначала - Единой реальности, Шопенгауэр создаёт понятие воли, более близкое и понятное европейскому менталитету, которое становится основой всей метафизической системы философа. Эту заслугу Шопенгауэра отмечает и Е.П. Блаватская [11, с. 324].

¹ «Книга Дзиань» (Дзиан. санскр. – мистическая медитация) – на основе которой была написана «Тайная доктрина» Е.П.Блаватской, является составной частью древнего фолианта “Книга Сокровенной Мудрости Мира”, представляющей собой сборник всех Оккультных Наук. Он хранится отдельно и скрытно на попечении Таши-Ламы в Шигатзе (Тибет) о чём упоминает Е.П.Блаватская в труде “Эзотерическое Учение”, и является источником всех положений брахманизма и буддизма.

Таким образом, шопенгауэровская воля – это переосмысленное понятие единого первоначала древнейших космогонических текстов индийской философии с сохранением основополагающей первосущностной характеристики в виде непознаваемости, так как условием для его пребывания есть безвременность, безпричинность, безпространственность. В «Станцах – Дзиан» эта характеристика представлена так: «Лишь Единая Форма Существования, беспредельная, бесконечная, беспричинная, простиралась, покоясь во Сне, лишённом Сновидений; Жизнь бессознательная пульсировала в Пространстве Вселенском во Всесущности» [13, с. 64].

Воля в философии Шопенгауэра есть безличный первосущностный мировой принцип, так же как Вечный Брахман в брахманизме, вселенский принцип Пуруша в ведизме и буддийская Мировая Душа. Фундаментальная черта этих понятий – Единая Абсолютная Реальность - одно целое, а не собрание разнородного, становится основополагающей и в шопенгауэровском понятии Мировой воли.

Некоторые философы, в частности, - Судаков, видят истоки понятия шопенгауэровской воли в ведической Пракрити, с чем трудно согласиться, ибо Пракрити в соответствии с Упанишадами и философской системой Санхья есть первоматерия или проявленная стихия бытия [39, с. 110]. Пракрити, как гласит философия Санхья, в виде первоматериального проявления неразрывно существует с духовным началом Пуруша. Если исходить из обязательного дополнения Пракрити духовным началом Пуруша, то шопенгауэровская воля должна трактоваться дуалистически, что и вытекает из её сущностного принципа вечного стремления к проявлению. «Присутствие дуализма в буддийском учении Санхья, - пишет Шопенгауэр, - я объясняю терминами и понятиями своей философии, если Пракрити как Мировую волю понимать как первоматерию, то в идеальном по своей сути мировом первоисточке можно узреть начало материального проявления, при этом ещё не подчинённого закону достаточного основания» [195, с. 77].

Такая трактовка Пракрити в метафизической системе Шопенгауэра применима не к понятию метафизической воли, как предполагает Судаков, а к понятию идей, трактуемых философом как высшие ступени объективизации космической воли. То есть Пракрити в шопенгауэровской метафизической системе - это начальная стадия конкретизации Мировой воли в трансцендентно-идеалистическом проявлении, в значении идей как духовной формы объективаций воли.

Брахмо-буддийское понимание первосущностного мирового принципа включает в себя два аспекта: позитивный – сознание как духовное наполнение и суть всех форм бытия, и негативный – субстанция в виде проявления сознания. Эти аспекты восточной мудрости у Шопенгауэра нашли выражение в трактовке мира как воли и мира как представления.

Мир представлений или явлений в учении Шопенгауэра перекликается с буддийским понятием Майи, обозначающем сферу видимости, порождённой Брахманом. «Это Майя, – пишет Шопенгауэр, - покрывало обмана, застилает глаза

смертным и заставляет их видеть мир, о котором нельзя сказать – ни что он существует, ни что он не существует; ибо он подобен сновидению, подобен отблеску солнца на песке, который путник издали принимает за воду, или – брошенной верёвке, которая кажется ему змеей. (Эти сравнения повторяются в бесчисленных местах Вед и Пуран.) И то, что все эти мыслители подразумевали и о чём они говорили, это именно то, что и мы теперь рассматриваем: мир как представление, подчинённый закону основания» [170, с. 85].

Так же, как и Майя, шопенгауэровский мир представлений иллюзорен, ибо он не сущностное выражение мироздания, а лишь отображение «воззрения для взорающего» [170, с. 78] субъекта, подчинённого закону достаточного основания. Время, пространство и причинность исчезают с устранением объекта и субъекта и связанной с ними познавательной зависимостью. При этом Шопенгауэр в соответствии с ведической философией не отвергает существование материи – атрибута мира представлений. «Основной догмат школы Веданта, – пишет философ, ссылаясь на трактат В.Джонса «О философии азийцев» – состоял не в отрицании существования материи, т.е. плотности, непроницаемости и протяжённости (их отрицать было бы безумием), а в исправлении обычного понятия её и в утверждении, что она не существует независимо от умственного восприятия, что существование и восприимлемость – понятия равнозначные» [170, с. 9]. Так коренное положение философии «Упанишад» об иллюзорности мира Майи занимает отправную позицию в формировании шопенгауэровского понятия мира представлений.

В философии брахманизма связующим звеном между Брахманом и Майей является понятие Атман. Очень часто эти понятия отождествляются. И Брахман, и Атман могут характеризоваться в одних и тех же словах. «Брахман и Атман, – пишет по этому поводу А.Н. Чанышев, – как генетически-субстанциональное начало всего сущего и как последнее его завершение, как единое вечное, и непреходящее, как неизменная сущность явлений, находящаяся как в них, так и вне их, отождествляются каждый порознь со всем сущим» [147, с. 67]. Но Атман, являясь Брахманом, несёт в себе новый аспект первосущности мироздания. Этот аспект открывается через взаимосвязь Атмана и Пуруши (покоящееся начало, дух). В «Упанишадах» говорится: «В начале (всё) это было лишь Атманом в виде Пурушу» [132, с. с. 117]. В связи с наделением Атмана характеристиками Пуруши, Атман представляется как творящее миры, сознательное существо. В таком понимании Атмана видны его антропоморфные корни и истоки. Чанышев в этой связи отмечает: «Главное значение этого слова (Пуруша – Ю.Ш.) – человек как индивидуальное и универсальное космическое психическое бытие» [148, с. 66]. А «Упанишад» утверждают, что та «тонкая сущность, которую мы уже не воспринимаем чувствами, есть основа всего сущего» [132, с. с. 77]. Шопенгауэр, используя такое понимание глубинной духовной сущности человека в своей философии, трактует его как возможность субъекта ощутить, узнать свою метафизическую суть через глубинную силу – волю, лежащую в основе всего мира. Так, опосредованно применяя основные понятия индийской философии,

Шопенгауэр создаёт концепцию единства Мировой воли и воли человека, утверждая единую природу мирового первоначала. В контексте философии «Упанишад» шопенгауэровскую волю (в значении Атмана) можно рассматривать как связующее звено между Брахманом (началом всего сущего) и Пуруши (духовной сущностью человека), через которое происходит отождествление личного «Я» с «Я» вселенским - Атманом-Брахманом.

Через понятие космической воли, которая едина во всех формах объективизации, в том числе и в человеке, Шопенгауэр от метафизической трактовки первосущностного принципа бытия приходит к гносеологии, в которой так же, как и в метафизической онтологии, опирается на учение «Упанишад» и «Пуран». Это учение о высшем и низшем знании как о воплощённом и невоплощённом Брахмане. «Два знания должны быть познаны: высшее и низшее» – сказано в «Упанишадах» [132, с. с. 78]. Низшим знанием считаются знания конкретные, разделяющие явления Майи на отдельные формы. «Кто говорит: оно одно, а я другое, тот не обладает знанием» – гласят «Упанишады» [132, с. 47] Знания же о Единстве мира, во всех формах его проявления, согласно ведической традиции, есть знания высшие. Методология постижения иррациональной воли в учении Шопенгауэра во многом связана с ведическим пониманием слияния высшего и низшего Манаса, аналогично интуитивному прорыву от низшего знания к высшему [170].

Шопенгауэр считает, что познаваемый человеком мир - это только мир представлений, не несущий истины, так как это знания или собственные представления о необъективном мире. И то, что традиционно считалось знанием, полученным логико-рациональным путём, есть ничто иное, как представления, причём представления субъекта. Высшим или истинным знанием, Шопенгауэр вслед за индийской философией, считает знания, в которых субъект, сливаясь с объектом, утрачивает индивидуально-конкретизированные представления и постигает сущностные первоисточки единого мира. Это возможно не путём эмпирико-доказательного, сугубо интеллектуального анализа, а путём непосредственного, незаинтересованного созерцания, то есть слияния, в соответствии с индийской терминологией Пуруша с Брахман-Атманом.

В очерке «Набросок истории учения об идеальном и реальном» из первой части «Parerga und Paralipomena» Шопенгауэр утверждает, «что эмпирический субъект непосредственно переживает ощущение обладания и применения воли своим существом» [195, с.87]. Такое ощущение внутреннего единства сущности человека-мира созвучно высказыванию в «Упанишадах» о единстве познающего мирового Атмана: «Подобно тому как нож скрыт в ножнах или огонь в пристанище огня, - так и этот познающий Атман проник в этого телесного Атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей» [132, с. 17].

Самым ярким элементом в шопенгауэровской философии, заимствованным из индийских учений, является понятие Нирваны. О нём упоминают большинство исследователей его философии, связывая с теорией пессимизма. Эта теория возникает на основе буддийского понимания жизни как страдания. У

Шопенгауэра страдание есть продукт устремлений воли, а именно воли к жизни, вследствие чего для упразднения страданий необходимо искоренить волю к жизни. Подобно буддистам, Шопенгауэр избирает путь отказа от желаний и воли к жизни, что означает отказ от мира, ибо, согласно его философии, без субъекта нет объекта. «Нет воли – нет представления, нет мира. Перед нами остаётся только Ничто» – заканчивает своё главное произведение Шопенгауэр [170, с.335]. Понятие Ничто философ трактует как то, что по ту сторону всякого познания, то есть «пункт, где нет больше субъекта и объекта» [170, с.704]. Ничто у Шопенгауэра - это высшее духовное состояние слияния с метафизическим трансцендентным духовным первоначалом. Это полное угасание всякого личного и индивидуального проявления. В этой отстранённости шопенгауэровской теории от жизненных процессов многие исследователи творчества Шопенгауэра видят истоки пессимистического характер его учения. На наш взгляд, его пессимизм следует понимать не как уход в небытие в виде «физического или морального самоубийства, погружения в некое абсолютно равнодушное, безличное состояние» [127, с. 56], а как стремление к качественно новому трансцендентному состоянию сознания, расширяющему свободу человеческого совершенствования до метафизических первоисточков. Так, влияние брахмо-буддийского учения на философию Шопенгауэра заключается не только в пессимистическом характере его представлений о мире, о чём упоминают многие исследователи его творчества, но и в идее положительного назначения страдания как действенного импульса к духовному совершенствованию человека.

Идею «резигнации воли» Шопенгауэр заимствует из буддийского понятия Нирваны. Понятие Нирваны, буддистами понимается значительно шире чем «угасание» или «умирание», а именно – «исчезновение», «конец», «прекращение существования», «удовлетворение», «ублагодотворение», «блаженство», «вечный покой» [67, с. 78] – уходит своими корнями к ведическому понятию Мокши. Мокша – это приобщение индивидуального духа к абсолюту (Брахману) [14, с. 316]. И Мокша, и Нирвана обозначают то непостижимое состояние блаженства, в котором полностью устраняются все факторы бытия, обуславливающие индивидуальное существование. В позднем буддизме – махаяне под Нирваной понимают не полное прекращение существования, а состояние, в котором прекращает действовать закон кармы и причинно-следственные связи отсутствуют в силу устранения взаимодействия субъекта и объекта. Очевидно, Шопенгауэр опирается именно на такое понятие Нирваны - пути избавления от страданий и преодоление воли к жизни. Согласно такой трактовке этого понятия Шопенгауэром, достичь Нирваны и избавиться от страданий можно ещё при жизни, если понимать и буддийскую Нирвану, и брахманскую Мокшу как свободное духовное совершенствование индивидуального «Я» до полного слияния с трансцендентным «Я». И Нирвана, и Мокша традиционно рассматриваются как синонимы уничтожения. Но это уничтожение относится только к материи, какой бы она не была утончённой. Буддизм говорит о том, что первоначальная субстанция вечна и неизменна, и уничтожение обозначает только рассеивание

материи, в какой бы форме или подобии она не была, ибо всё, что имеет форму, рано или поздно должно погибнуть. И только когда духовная первосущность освобождается от всех примет видимой иллюзии, тогда она вступает в вечную и неизменную Нирвану. «Но, что это такое, что не имеет ни тела, ни формы, что неосязуемо, незримо и неделимо – то, что существует и чего всё же нет?» – задаётся вопросом от имени буддистов Елена Петровна Блаватская. И отвечает: «Это - Нирвана. Это есть ничто – не сфера, а скорее состояние» [12, с. 217].

Один из выходов из цепи страданий - результата устремлений воли, представленных философом, есть путь морализации, который положил начало этике сострадания. Другая возможность превзойти волю, согласно Шопенгауэру, это слияние с Ничто посредством эстетического созерцания.

Развивая учение об искусствах, Шопенгауэр заимствует из индийской философии теорию об иерархии форм природы. Указывая, подобно ведической традиции, на подчинённость низших форм объективаций более высшим, немецкий философ вслед за Упанишадами, описывает мир минералов, растений, животных и человека в соответствии со степенью проявления «слепой, бессознательной воли», являющейся внутренней сущностью как органических, так и неорганических тел. Не принимая принципа закономерности мирового развития, лежащего в основе всех онтологических систем индийской философии, Шопенгауэр Мировую волю характеризует как слепую и спонтанную силу, тогда как закономерность мирового порядка, в соответствии с «Упанишадами», лежит в основе всех форм проявления Абсолюта. В связи с этим нужно отметить, что Шопенгауэр пренебрёг и понятием кармы или законом причины и следствия, в результате чего Мировая воля, лишённая внутренних закономерностей развития, трактуется философом как беспричинный порыв. Кармические законы, согласно брахмо-буддийской традиции, лежат в основе не только мира видимости и физического мира человека. Исходя из фундаментального принципа единства мира, теософия, обобщая понятия древнеиндийской мудрости, говорит о действии законов кармы во всех метафизических сущностях мироздания, из чего следует, что определённая закономерность должна лежать и в основе Мировой воли, отождествленной Шопенгауэром с синтезом понятий Брахман-Атман-Пуруша. А брахмо-буддийский принцип иерархии форм природы, представленный в теософии в виде закона жертвы низшей формы сознания ради высшей, получает отражение в натурфилософской и метафизической системе Шопенгауэра, где искусства как высшие формы объективизации Мировой воли представлены в виде системы последовательного подчинения.

Вершиной этой иерархии искусств является музыка, которая имеет исключительное, по сравнению с другими искусствами, значение, так как является отпечатком самой воли. Метафизическая сущность музыки требует отдельного рассмотрения, ибо на формирование этого понятия повлияла не только индийская философия, но и учения Канта и других западноевропейских философов. А в контексте исследования восточных влияний на понятие метафизической сущности музыки в учении Артура Шопенгауэра необходимо ещё раз обратиться к понятию

Пракрिति – первоматерии. Более точная и менее употребляемая трактовка Пракрिति – это не первомаテリア, а праматериальные проявления Брахмана-Атмана, так как Пракрिति, согласно «Упанишадам», не существует без Пуруши (духовного начала) и является протоматериализованным духом, духовным сущим, ещё только готовящимся проявиться материально. Но праматериальные проявления, которыми наделяется Пракрिति, всё же проявления, а следовательно, хоть минимально, но отличаются от состояния непроявленности, от абсолютного Ничто, откуда возникает воля, будучи сама Ничто. В таком двойственном подходе к пониманию шопенгауэровской воли через аналогии и сравнения с ведическим понятием Пракрिति и таится начало дуальности в целом идеалистической метафизике Шопенгауэра. Именно в глубинном понимании Пракрिति мы видим причину обращения Шопенгауэра к музыке как метафизическому объекту, являющемуся копией космической Воли, и несущей в себе отпечаток этой дуальности.

В «Упанишадах» существует представление, что как первоначало проявления, Пракрिति связывается с возникновением времени. А.Н. Чанышев по этому поводу пишет: «Многие мыслители находили в Пракрिति само начало во времени» [148, с. 137] Как известно, время является основным атрибутом или характеристикой музыки. Очевидно, идея индийской философии о первоначале во времени и натолкнула Шопенгауэра на трактовку музыки не как ступени объективизации воли, ибо музыка сохраняет все черты воли, почти не конкретизируя её, а как слепок с оригинала, то есть воли, но в момент её протоматериального, почти духовного проявления в начальной стадии временного становления. В связи с этим музыка трактуется как онтологический объект, охарактеризованный метафизически.

Обращение Артура Шопенгауэра к индийской философской мысли сыграло решающую роль в формировании не только отдельных понятий, но и всех ключевых моментов философской системы франкфуртского мыслителя. Сам философ, высоко оценивая значение индийской философии для европейской культуры, отмечал, что Веды есть «плод высочайшего человеческого познания и мудрости, коего ядро дошло к нам в «Упанишадах», как величайший подарок этого столетия» [170, с. 371].

Заслуга немецкого мыслителя заключается в том, что он не копирует или переносит ведические философские понятия и категории в свою систему, а опосредованно переосмысливая и совмещая их с европейским типом философствования, создаёт новое синтетическое мышление. И хотя сам философ отмечает, что конечные выводы его учения «согласуются с древнейшим из всех мирозерцаний, а именно с мировоззрением Вед» [164, с.581], можно утверждать, что это не прямое заимствование выводов его учения из индийской философии, а появление, на основе совмещения восточных и западных учений, нового типа философствования в виде созерцательного интуитивизма, который явился снятием эмпирико-рационалистической односторонности европейского мировоззрения. Основываясь на отпавших понятиях брахмо-буддийских

учений, Артур Шопенгауэр формирует основные идеи своей философии, такие как:

- Единство мира как фундаментальный принцип мироздания;
- Единый во всех проявлениях мировой принцип Космической Воли. (Истоками этого понятия является Брахман-Атман-Пуруша в ведическом учении);
- Иррациональность метафизической воли, сформированная на основе ведического понятия о бесконечности, беспредельности и беспричинности единой первосущности мира;
- Метафизическое первоначало (Брахман-Атмана) и порождённая им сфера видимости (Майя или «покров обмана»), что способствовало формированию ключевых моментов понимания Шопенгауэром мира как Воли и мира как представления;
- Иерархия форм природного мира и, соответственно, иерархия искусств, что близко к ведическому пониманию подчинения низших форм жизни высшим или закону жертвы;
- Духовные объективации, на основе ведического Пракрити как протоматериальной формы проявления первоначала, каковыми в метафизике Шопенгауэра есть идеи и метафизическая музыка;
- Единство Мировой воли и воли человека, которое формируется под влиянием ведического понятия Пуруша, являясь источником антропоморфного конструирования мира;
- «Чистый субъект познания» как форма незаинтересованного постижения глубинных метафизических первоисточков мира, основанного на индийском учении о пути прекращения человеческих страданий или достижении Нирваны, как перехода «Я» в «не-Я»;
- Материально-духовная дуальность как потенция Мировой воли, основанная на взаимодополняемости онтологических понятий ведической философии Пракрити и Пуруши;
- Метафизическая музыка как наиболее адекватный отпечаток Мировой воли, на основе понятия Пракрити как временной проявленности протоматериальных форм первоначала;

- Нравственно-позитивный характер пессимистического миропонимания как пути к духовному совершенствованию человека.

Таким образом, можно заключить, что ключевые положения шопенгауэровской метафизики сформированы под воздействие переосмысленных и синтезированных с учениями европейских мыслителей, идей брахмо-буддийского учения.

При этом исследование влияний на формирование метафизической системы Шопенгауэра только восточных философских учений было бы ограниченным, в связи с чем возникает необходимость анализа понятий европейских философских систем и учений, которые во взаимодействии с восточными философскими идеями и явились истоками появления вышеуказанного синтеза.

Формирование онтологических и антропологических аспектов метафизики Артура Шопенгауэра под влиянием учений западно-европейских мыслителей прошлого

Наряду с положениями брахмо-буддийского учения на формирование метафизической системы Артура Шопенгауэра оказали влияния философские идеи западно-европейских мыслителей прошлого. Существующее мнение историков философии о том, что влияние учения Платона на формирование метафизической системы Шопенгауэра ограничивается введением понятия идей в онтологическую картину немецкого мыслителя, представляется не достаточно исчерпывающим, ибо различия в трактовке этого понятия и соответственно всей онтологии Платона и Шопенгауэра существенны. В связи с чем в настоящем параграфе представлен более подробный анализ влияний основных положений платоновской философии и их переосмысление в метафизике немецкого мыслителя.

В виду того, что многие понятия и положения шопенгауэровской метафизики до конца не объясняются влияниями исключительно общепризнанных источников его учения, одним из которых является философия Платона, в данном параграфе посредством сравнительного анализа прослеживаются влияния учений прошлого, ранее не причислявшихся к теоретическим источникам метафизической системы Шопенгауэра, таких как Плотин, Я. Бёме, Г. Лейбниц, что способствует более глубокому осмыслению идейного содержания метафизической системы немецкого философа.

Влияние на Шопенгауэра философии Платона, как уже было сказано выше, в основном связывается с учением об идеях. А именно, с разделением бытия на истинный мир идей и иллюзорный мир его теней, как трактовал его Платон. Сам Шопенгауэр утверждает, что он использует понятия идей в своей онтологии в том же значении, что и Платон. И хотя в главе «О познании идей» из «*Parerga und Paralipomena*» он пишет, что «идеи в моём смысле полностью совпадают с платоновским смыслом» [195, с. 87], утверждать полное равенство трактовок понятия идей Платона и Шопенгауэра однозначно нельзя.

От Платона Шопенгауэр заимствует чисто идеалистическую трактовку мира. Материальный мир, который нас окружает и который мы познаём своими чувствами, является, согласно Платону, лишь «тенью» и произведен от мира идей. То есть материальный мир вторичен. Для Шопенгауэра материальный мир – мир видимости или представлений - так же, как и для Платона, вторичен и является материализацией духовного мирового первоначала.

Но подход к разделению мира у Шопенгауэра и Платона различны. У Платона зримый феноменальный мир есть только видимость, и о нём нет подлинного знания. Достоверные знания, согласно Платону, несёт действительный ноуменальный мир, постигаемый умом. У Шопенгауэра мир представлений познаваем, но исключительно в отношениях субъект - объект. А вот ноуменальный мир непознаваем разумом, но постигаем интуитивно, узнаваем как сущность вещей.

Шопенгауэровское понимание мира видимости удивительно близко платоновскому пониманию материального бытия как ущербного и неполноценного. Понимание того, что мир видимости не несёт сущностных знаний подтверждают слова мыслителей. «Жизнь и сон сходны» – пишет Шопенгауэр [170, с.101]. У Платона мы встречаем: «Люди живут, словно во сне» [107, с. 317]. Шопенгауэр так же, как и Платон, представляет мир видимости как мир приходящих, возникающих и исчезающих предметов. Но если Платон не придаёт самостоятельного значения миру вещей и признаёт только чувственное их восприятие, то Шопенгауэр считает возможным рационально-логическое познание вещей материального мира в соответствии с законом достаточного основания.

Если мир представлений Шопенгауэра и мир видимости Платона не имеют кардинальных отличий, то шопенгауэровская воля, как сердцевина всех мировых явлений, не совсем идентична платоновскому миру идей. Представленный в «Государстве» Платона пример о тени предметов, которые видят узники, находящиеся в пещере, не имеющие истинного знания о предметах, образно иллюстрирует понятие о том, что мир представленный нам является лишь подобием реального мира. Истинным и подлинно реальным бытием Платон считает идеи (эйдосы), которые неким «удивительным способом» влияют на материальный, чувственный мир, формируя его. Так, мир идей у Платона и есть истинное духовное бытие. А.Ф. Лосев в работе «Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба» показал, что под понятием «бытие» Платон подразумевает единый «космос», который трактуется античным мыслителем как исключительно мир идей, как единственно подлинное бытие, именуемое совершенно сущим [79, с.342]. П.П. Гайденко, рассмотрев различные гипотезы Платона относительно связи единого и многого, показала близость понятия истинного бытия, то есть мира идей, и понятия единого в концепции первоначала античного мыслителя [30, с. 116-117]. Так, у Платона идеи как универсальные источники, первопричины рождения и смерти, возникновения и уничтожения близки к понятию первоначала в качестве первосущности по отношению ко «всему». В связи с этим можно понимать идеи как однородное первоначало, которое обладает множественностью форм. К такому пониманию единого, в связи с понятием идей, приближается и понятие цельного, представленное Платоном в «Софисте». А.Ф.Лосев, суммируя тексты Платона, определил 3 основные характеристики понятия цельного, которые взаимодополняют друг друга:

«1. Целое есть некое идеальное единство, не делящееся на пространственно-временные отрезки.

2. Целое делится на такие части, которые несут на себе «энергию» целого, и в таком случае они уже не пространственно-временные отрезки, но идеальные моменты в единстве целого.

3. Не будучи вещью и явлением, но идеальным единством, целое не подчиняется и обычным категориям вещи, оно может одновременно быть в двух, не будучи в каждом – в отдельности» [80, с.33].

Такая характеристика целого удивительно подходит как к платоновскому понятию «единых» идей – первообразов материального мира, так и к шопенгауэровскому понятию Мировой воли – единой и целостной во множественности проявлений, как духовного принципа вневременного и внепространственного происхождения, являющегося первопричиной всех форм материализации.

Но в учении Шопенгауэра платоновские идеи не просто отождествляются с волей. В метафизической конструкции мирового устройства Артура Шопенгауэра идеи в платоновском смысле выступают как связующее звено между миром видимости и миром воли. К ним Шопенгауэр прибегает как к соединительному понятию для объяснения связи между волей, как вещью-в-себе, и ступенями её объективации.

Сущность мира в соответствии с Шопенгауэром есть воля-в-себе, а непосредственная объективация её есть то, «что Платон называл вечными идеями или неизменными формами» [170, с. 332]. То есть платоновское понимание идей как высших духовных первообразов мира трансформируется в шопенгауэровской метафизической онтологии в понятие идей как форм духовной объективации мирового первоначала воли. А сама воля, хотя во многом и приближена к характеристикам идей, скорее соответствует кантовскому понятию вещи-в-себе.

При этом в вещи-в-себе, совершенно независимой от явлений и наших форм познания (времени, пространства и причинности), от всякого возникновения и уничтожения, Шопенгауэр видит «сродство» с идеями, которые, по утверждению Платона, единичны и вечны, а следовательно, не появляются и не исчезают. В этом Шопенгауэр утверждает не полное тождество, а существенную близость между кантовской вещью-в-себе и платоновыми идеями. «То, что Кант называет вещью-в-себе, ноуменом, - пишет Шопенгауэр - и то, что Платон называет идеей, - это два понятия без сомнения, не тождественные, но близкие и имеющие лишь разный оттенок» [170, с.127]. При этом Шопенгауэр допускает, что вещь-в-себе имеет представление (что совершенно отрицал Кант), которое является тем, что Платон называл идеями. Но так как идеи, по утверждению Платона, и вещь-в-себе согласно Канту независимы от закона достаточного основания, то для того, чтобы установить, что не есть вещь-в-себе, Шопенгауэр исследует закон достаточного основания во всех его разновидностях. Так, в работе «О четвероюм корне закона достаточного основания» он устанавливает независимость воли от закона

достаточного основания, управляющего лишь объектами. Она является силой, зерном нашего существования. В своём главном труде «Мир как воля и представление», исходя из того, что идеи в платоновском смысле есть представление вещи-в-себе, Шопенгауэр отождествляет волю с вещью-в-себе, утверждая её как единственную объективно существующую силу. Франкфуртский философ считает все вещи проявлением силы, то есть проявлением воли, а мир – иерархией объективаций воли, идей в платоновом смысле или представлением вещи-в-себе. В такой трактовке Шопенгауэр видел соединительное звено учений Канта и Платона, утверждая новизну своей системы и называя её «...в высшей степени связанной цепью мыслей, не приходившей до сих пор в голову ни одному человеку» [цит. по: 137, 310].

В связи с этим нельзя согласиться с мнением Б. Э. Быховского, утверждающего, что «мощные голоса» Платона и Канта звучат диссонансом в системе Шопенгауэра [19, с.64]. Родственность или близость основополагающих понятий Канта и Платона очевидна, поскольку и вещь-в-себе, и идеи, проявляясь, порождают видимый мир и являются метафизически мыслимыми, а не эмпирическими вещами. При этом Шопенгауэр не представляет полной идентичности этих понятий. Новизна его учения в синтезе, а не противопоставлении или уравнивании в значимости понятий двух великих мыслителей. Шопенгауэр сумел соединить непознаваемую вещь-в-себе и умопостигаемые идеи Платона в понятии иррациональной воли, условием существования которой есть обязательное проявление в духовной сфере, представленное в онтологии Шопенгауэра идеями в платоновом смысле. Так, кантовская вещь-в-себе есть потенциальная материализация. Платоновы идеи – метафизический предел рационализма. А шопенгауэровская воля – иррациональное начало, реализующее потенциал вещи-в-себе в виде идей, как её духовной объективации.

Немецкий философ, вводя в свою систему идеи Платона, не принимает полностью их последовательность и над идеями в платоновом смысле помещает волю, которая качествами добра и блага не обладает, как и не обладает качествами зла. Автор монографии «Философское пессимистическое мирозерцание Шопенгауэра и его отношение к христианству» П. Калачинский считает, что Шопенгауэр, принимая систему идей Платона, должен был «принять и эту идею Блага, а следовательно и источник её – Божественный Разум.» «Если же он отвергает Добро, - отмечает Калачинский, - в качестве безусловной идеи, то идеи его не платоновские, так как во главе последних стоит именно идея Добра, исходящая не от слепой воли, а от Царственного Разума и носящая в себе внутреннее понятие слепой цели» [56, с. 103]. Мы не согласны с таким высказыванием П. Калачинского, ибо Шопенгауэр не отвергает Добро, так же как и не провозглашает царство Зла. Его метафизическая воля вне добра и зла. Злой она становится лишь в формах материальных объективаций, а следовательно, идеи в онтологии Шопенгауэра, так же как и воля, лишены моральной определённости. Эту идею подвергает

развитию Ф.Ницше в своей философии, в которой «преодоление» противоположности материализма и идеализма он трактует как понимание жизни «по ту сторону добра и зла» [99].

Исходя из платоновского понимания о том, что идеи вечны и неизменны, никуда не стремятся, а значит, бесцельны, Шопенгауэр связывает их прежде всего с искусством, в котором удовольствие «происходит без всякого отношения к нашим личным целям, к нашей личной воле» [161, с. 218]. Идеи в шопенгауэровской системе являются видами-родами (эйдосами) множественных проявлений воли, познаваемые не умом, а путём бесцельного, по Канту «незаинтересованного» познания, которым является эстетическое постижение, лишённое конечной заинтересованности. По этому поводу Шопенгауэр пишет: «...в прекрасном постигаются всегда существенные и самобытные формы живой и мёртвой природы, или Платоновы идеи, и это постижение имеет своим коррелятом – безвольный субъект познания, т.е. чистое понимание, чуждое всяких целей и намерений» [163, с. 218]. Так, высшей степенью познания идей Шопенгауэр представляет искусство, которому свойственно иррационально-созерцательное познание их сути. Шопенгауэровское эстетическое познание идей отлично от платоновского рационального умопостижения эйдосов.

Многие исследователи творчества Шопенгауэра видят причину введения идей, в платоновом смысле, именно в желании философа связать учение об искусствах со всей его философской системой. Так, Раймунд Вейер в главе «Идеи как объективации воли» монографии «Философия музыки Артура Шопенгауэра» пишет: «Понятие платоновых идей в системе Шопенгауэра возникает в связи с его теорией искусств и особенно подробно разрабатывается в книге 3-ей его главного труда «Мир как воля и представление». Именно идеи трактуются Шопенгауэром как объект искусства, цель которого созерцание эйдосов» [199, с. 59]. Немецкий философ Рихард Сейдл пишет: «Учение об искусствах не имело бы логической связи со всей метафизической системой философа, если бы Шопенгауэр не ввёл в неё идеи в платоновом смысле» [196, с.117]. По нашему мнению, немецкие исследователи творчества Шопенгауэра не совсем правы, ограничивая значение платоновских идей в метафизической системе Шопенгауэра лишь функцией конструктивной связки онтологии и эстетики в его системе.

Опираясь на идеи «божественного» Платона, как символы видов, с которыми соотнобразуется вся действительность, Шопенгауэр неизменным идеям подчиняет явления, внося порядок и гармоничную упорядоченность в хаос существования. Именно в связи с таким пониманием значимости идей в онтологии Шопенгауэра можно увидеть причину обращения немецкого философа к искусству, к онтологической трактовке музыки. Благодаря идеям в онтологии Шопенгауэра искусство и особенно музыка получили не эстетические характеристики, а значение онтологических категорий и наполнились метафизическим смыслом.

В силу того, что идеи у Шопенгауэра близки к вещи-в-себе, названной философом волей, они свободны от закона достаточного основания и от субъективного познания при помощи интеллекта. Так идеи, умопостигаемые по Платону, трактуются Шопенгауэром шире, чем интеллигибельные. Идеи у Шопенгауэра свободны от форм представления, вернее, ещё не подчинились им, но вместе с тем управляются высшей формой представления, а именно объективностью субъекта для него самого. В такой трактовке идей Шопенгауэр представляет идеалистический тип объективации. Идеи, становясь начальным проявлением воли, ещё не являются материализацией или конкретизацией её в видимом мире. В силу чего идеи как одновременное освобождение от границ представлений и от стремлений воли становятся символами искусства, которое далеко и от интеллектуального знания, и от эгоистичных целей и интересов. Так Шопенгауэр, изменяя трактовку платоновых идей, приходит к учению об искусствах как высшей форме постижения истины. Рихард Фалькенберг в связи с этим справедливо отмечает: «Вечно родовые типы, ступени объективации воли Шопенгауэр называет идеями, они для него – предметы искусства» [133, с. 86].

Идеи Платона в метафизической системе Шопенгауэра становятся предметом искусств в виде безмятежного созерцания. В связи с этим Шопенгауэр определяет цель искусства. «Цель искусства, - отмечает философ, - состоит в облегчении познания идей (в платоническом и единственном смысле этого слова) Но идея – это нечто созерцательное, а следовательно, неисчерпаемое в его ближайших определениях. Поэтому передача идей возможна только путём созерцания, который есть и единственный для искусства» [163, с. 148].

Сам Платон понятие идей не связывал сугубо с искусством. В своих философских диалогах античный мыслитель в чистом виде не рассматривал и тем более не связывал искусство с гносеологией и метафизикой, в отличие от Шопенгауэра, особенностью философской системы которого является метафизическая трактовка искусства как гносеологической и онтологической категории. Именно немецкому философу принадлежит заслуга включения искусства и музыки в метафизическую картину мира.

Если в методах познания идей и в самой трактовке искусства Шопенгауэр, отталкиваясь от Платона, создаёт иное понимание этих аспектов онтологии и гносеологии, то в учении о гении он почти полностью следует положениям платоновского учения о художественном творчестве.

Платоновская теория художественного творчества связана с понятием вдохновения и наиболее полно представлена в диалоге «Ион». В тексте «Иона» можно проследить мысль Платона об отрицании рациональной основы творческого акта. Теория художественного творчества носит у философа мистический характер. Вдохновение, согласно Платону, - это состояние особого умоисступления, свидетельствующее о власти алогичных сил. «Как корибанты пляшут в исступлении, - пишет Платон в «Ионе», - так и они (поэты

– Ю.Ш.) в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения; когда ими овладевают гармония и ритм, они становятся вакхантами и одержимыми; вакханки в минуту одержимости черпают из рек мёд и молоко, а в здравом уме не черпают, и то же бывает с душою мелических поэтов, как они сами свидетельствуют. Говорят же поэты, что они летают, как пчёлы, и приносят нам свои песни, собранные у медоносных источников в садах и рощах Муз. И они говорят правду: поэт – существо лёгкое, крылатое и священное; он может творить не ранее, чем сделается вдохновенным и исступленным, и не будет в нём более рассудка; а пока есть это достояние, никто не способен творить и вещать» [106, с. 262]. Так Платон подчёркивает, что поэты творят в особом состоянии. Выявив особенности этого акта, он выделяет значение и роль бессознательного, интуитивного в художественном творчестве.

Эта теория Платона находит продолжение в учении Шопенгауэра о гении как чистом субъекте познания. Отличие шопенгауэровской теории заключается в том, что путём гениального прозрения в искусстве осуществляется процесс наиболее истинного познания о сущности мира, тогда как Платон отказывает искусству в познавательной функции. Искусство, по мнению античного мыслителя, есть подражание миру чувственных вещей, а не истинному миру идей. Если у Платона искусство – это «тень теней», то у Шопенгауэра это «выражение сущности жизни и бытия» [163, с.148]. Исходя из такого понимания, Шопенгауэр формулирует и цель искусства. «...цель каждого произведения искусств – показать нам жизнь и предметы так, как они есть в истинной действительности, потому что в обыкновенной действительности предметы заменяются объективными и субъективными случайностями, и потому не всякому доступны непосредственно. Искусство же снимает с них все случайные покровы и делает их доступными для всех» [163, с. 149].

Дуализм бытия в виде мира Божественных сущностей - идей всех вещей, то есть истинного бытия и мира вещей, находит отражение в концепции музыки в виде разделении её на небесную и земную. В космологическом учении о гармонии сфер, наиболее завершённом изложенной в «Тимее», Платон вслед за пифагорейцами придерживается концепции идеалистического происхождения музыки, в которой музыка звучащая лишь отражает небесную.

Шопенгауэр в учении о музыке, принимая платоновское разделение на мир идей и мир теней, и соответственно на музыку небесную и звучащую, доводит это понятие до предела, утверждая не только первичность идеалистического происхождения музыки небесной, но и полностью метафизический характер музыки, которая трактуется им как отображение мирового принципа, как музыка вне мира видимости. Сделав ещё один шаг по пути идеализации понятия музыки, Шопенгауэр утверждает существование «чистой» музыки без всякого мира, предполагая, что «музыка, будучи совершенно независима от мира явлений, совершенно игнорируя его, могла бы до известной степени существовать, даже если бы мира вовсе не было» [170, с. 467].

В такой трактовке шопенгауэровской музыки вне мира можно наблюдать и влияние на немецкого философа пифагорейского учения о музыке сфер. Это влияние испытал на себе и Платон. Но и Платон, и Шопенгауэр подвергают критике некоторые положения пифагорейцев. К примеру, Платон упрекает пифагорейцев за слишком внешнее и слишком эмпирическое отношение к арифметике и музыке. По мнению Платона, числа лежат в основе идей, но являются лишь закономерной конструкцией, воплощающей глубинный смысл первоначала и его диалектики. Так и музыка в первоначальном замысле в виде идеи имеет пропорционально-числовое выражение. Но при этом абстрактное музыкальное мышление оценивается Платоном значительно выше, чем конкретные математические построения.

В концепции музыки Шопенгауэра можно так же наблюдать влияние пифагорейского онтологического учения о числах и «мировой гармонии». Но философ не заимствует полностью пифагорейскую систему. Напротив, он критикует её за слишком однобокое увлечение числовыми соотношениями в космологической трактовке мира. «Пифагорейцы, в своем слепом удивлении перед достоверностью математических выводов, полагали, будто для математики нет ничего непостижимого, и считали предмет её основной схемой не только эмпирического, но и всякого знания» [166, с. 1293].

Но общая идея пифагорейцев о музыкально звучащем мироустройстве и идеалистичность в подходе к первичности «мировой музыки» над «музыкой звучащей» явно прослеживается в шопенгауэровской философии. В его учении музыка - «отпечаток» метафизической воли, а её звучащие преломления - представления в виде земных музыкальных систем. Понятие движения, которое лежит в основе числового движения мира, в метафизической философии Шопенгауэра связывает временное развитие с абстракцией волевого влечения. Числовое становление, через которое музыкальное строение космоса мыслится у пифагорейцев как «гармония сфер», близко шопенгауэровскому понятию метафизического влечения воли.

Но если Платон отождествляет музыку небесную с миром духовных сущностей, то есть миром идей, то Шопенгауэр говорит лишь о близости между музыкой и идеями. Немецкий философ подчеркивает, что между музыкой и идеями нет совершенного сходства, так как музыка не является точным отпечатком идей, каковыми могут быть другие виды искусства, а есть отпечаток самой воли. В связи с этим Шопенгауэр подчеркивает лишь параллелизм, а не полную идентичность понятий музыки и платоновских идей. «... между музыкой и идеями, - пишет философ, - проявлением которых во множественности и несовершенстве служит видимый мир, - несомненно существует, правда, совсем не непосредственное сходство, но все же параллелизм, аналогия» [170, с. 467].

В формировании шопенгауэровской метафизической онтологии, а именно в переосмыслении трактовки идей Платона, значительную роль сыграло учение античного мыслителя, представителя школы неоплатоников Плотина, о влиянии которого никем из исследователей философской системы Шопенгауэра не

упоминалось. Между тем, ключевым в философии Плотина является понятие «Единого» как первосущности мира, трактовка которого очень близка к понятию Мировой воли Шопенгауэра как единой мировой сущности.

Плотин, будучи неоплатоником, систематизирует и переосмысливает платоновское разделение мира на истинную реальность – мир идей - «мир теней». Идеи в его учении не являются началом мира или его вершиной, как это можно наблюдать у Платона. В соответствии с Плотиним, «Единое» эманурует из себя мировой дух, который производит мир идей – мир истинного бытия. Из этого положения, очевидно, исходит и Шопенгауэр, у которого идеи, являясь связующим звеном между Мировой волей и её материализованными объективациями, трактуются как духовные объективации мирового первоначала. Похожая трактовка духовных проявлений первоначала встречается у Плотина. «Множество идей, - пишет Плотин, - в своей целостности и составляет ноуменальный мир, который конечно ближе всего к первому началу» [108, с. 133]. Шопенгауэровское понятие идей, существующих вне пространства и времени, близко к утверждению Плотина о том, что там, где «нет пространства и протяжённости, имеют место одни лишь непротяжённые силы и сущности» – то есть духовные невидимые проявления, «которые все вместе составляют один и тот же единственный центр». И далее продолжает: «В самом деле, ноумены, представляя из себя множество, образуют так же и единство; и наоборот, составляя единство. по причине своей бесконечной природы образуют множество» [108, с. 28]. Такое понятие Плотина о взаимоотношении Единого и множественности идей у Шопенгауэра представлено как множество духовных проявлений единой первосущности мира - воли в виде идей в платоновом смысле.

Общая трактовка понятия единой воли Шопенгауэра перекликается с понятием Единого как первоначала мира у Плотина. Греческий мыслитель посвящает несколько глав в своём трактате исследованию понятия Единого, которое «как тождественное сущее везде присутствует во всей своей целостности» [108, с. 29]. То есть не Единое делится на множественность, а в каждом множестве присутствует Единое. Так же как у Плотина Единое «присутствует везде во всей своей целостности», так у Шопенгауэра единая воля, не зависимо или вне множественности, так же как и во множественности, едина во всём. Не случайно Шопенгауэр приходит к выводу, что абсолютный мир есть «воля и только воля», и что «имя воли, означающее бытие в себе каждой вещи в мире» и есть «всеединое зерно каждого явления» [170, с. 258]. Причём это «зерно», то есть сама воля, «не знает множественности», так как «множественность вещей в пространстве и времени, составляющих вместе объектность воли, на неё самое не распространяется, и воля остаётся всё-таки неделимой» [170, с. 271]. Такое понятие единой неделимой воли, в своей целостности проявленной во множественности, удивительно близко понятию Единого у Плотина, которое «может оставаться тождественным и не разделённым, простираясь на всё тело вселенной» [108, с. 35].

Близко к Плотину, на наш взгляд, Шопенгауэр трактует и бессознательность существования абсолютного первоначала. Плотин понимает первоначало как всецело самодовлеющее «абсолютное бытие, ни в чём не нуждающееся ни для себя, ни для чего-либо другого» [108, с. 135]. И вместе с тем «оно причина всего существующего» [108, с. 135]. Подобное бессознательное существование, как причина всех явлений, и характерно для шопенгауэровской воли. «Проявление воли, самой в себе бессознательной, - пишет немецкий мыслитель, - всё же как такое, подчинено закону необходимости, то есть закону основания, для того чтобы та необходимость, с которой совершаются явления природы, не препятствовала нам видеть в них обнаружение воли» [170, с.249]. То есть у Шопенгауэра воля является не только основанием для своих же проявлений, но и необходимостью объективаций воли для её же обнаружений в наших представлениях.

Согласно Плотину, «начало всех вещей ни в чём не нуждается» [108, с. 134]. Изначально оно вне этого понятия, ибо «абсолютно не имеет ни в чём нужды, ни чтобы быть, ни что бы не быть Благом» [108, с. 135]. А, следовательно, можно добавить, и чтобы не быть не Благом, то есть злом. Единое, согласно Плотину, становится Благом только по отношению к другим, то есть к своим проявлениям. «Они само высочайшее Благо, причём не для себя самого, а для других существ, которые могут участвовать в нём» [108, с. 137]. То есть Единое как Благо может появиться только по отношению к чему-либо, а не в первоначале как таковом. Шопенгауэровская метафизическая воля в идеальном виде так же не имеет характеристики ни злой, ни доброй. А вот с потерей идеального состояния воли Шопенгауэр связывает не добро, а зло. Объективируясь в мире представлений, воля становится злой, неудовлетворённой, несущей страдания и несчастья. Крайне конкретизированное проявление первоначала в виде индивидуализированной воли, утратившей свою абсолютность, и порождает, согласно Шопенгауэру, зло. Индивидуализированная в человеке воля, вечно стремящаяся к удовлетворению своих желаний, по Шопенгауэру, источник всех бед и страданий.

Понятие конкретизированной в индивидууме воли в онтологии Шопенгауэра перекликается с понятием души как конкретизации Единого у Плотина, который понимает душу как то, что «всему даёт единство», но при этом «не есть само единство» [108, с. 128]. «Конечно, - пишет философ, - она (душа –Ю.Ш.) более высокая форма бытия, как и более высокая форма единства (в сравнении с телом), но всё же не само единство» [108, с. 128]. То есть моменты обособления и разделения Единого допускаются и у Плотина. У Шопенгауэра проявление воли в человеке приобретает ещё более разобщённый характер. Не только душа, но и тело, по Шопенгауэру, является проявлением воли. Крайняя конкретизация воли в человеке приводит, согласно Шопенгауэру, к обособлению каждого самостоятельного индивидуума. Единая во всех проявлениях воля, по

Шопенгауэру, максимально обособливается в человеке, достигая состояния индивидуализированного плюрализма множественных «волей».

Путь выхода из цепи страданий индивидов у Шопенгауэра в виде растворения в Ничто, то есть в непроявленном мире воли, близок к идеи Плотина о слиянии или соединении с Божественным, первосущностным Единым. Шопенгауэр сравнивает это состояние слияния с волей, с тем, «которое обозначают именами экстаза, восхищения, озарения, единения с Богом» [170, с. 702]. Это удивительно близко к словам Плотина: «Кто удостоивается такого единения, тот видит Бога, видит в нём самого себя, насколько это возможно, видит себя озарённым в сиянии духовного света; даже более: видит себя как чистый, тонкий свет» [108, с. 140]. Платиновская идея соединения с Единым, в виде растворения в нём находит преломление в шопенгауэровском понятии соединения с Мировой идеальной волей, в качестве растворения в Ничто, в духовном непроявленном состоянии Мировой первосущности.

В принципах развития Мировой воли, представленных Шопенгауэром в своей метафизической онтологии, во многом заметно влияние немецкого мистика, теософа, пантеиста 16 века Якоба Бёме, о чём можно встретить лишь краткие упоминания во вступительной статье И.С. Нарского к «Избранным произведениям» Шопенгауэра [96, с. 8] и в статье о Шопенгауэре из книги А.Ф. Зотова и Ю.К. Мельвиля «Буржуазная философия середины 19 – начала 20 веков» [52, с. 263].

Сам Шопенгауэр почти не ссылается в своих работах на Якоба Бёме, но упоминания его имени [166, с. 1207] говорят о том, что с его философской системой Шопенгауэр был хорошо знаком.

Об этом свидетельствует близость многих понятий в учении Бёме и Шопенгауэра. Основой всего мирового устройства Я. Бёме является Бог. И хотя Шопенгауэр нигде в своих работах не говорит о Божественном происхождении мира, в основе его онтологии лежит Мировая воля, духовное идеальное начало, очень близкое к понятию Божественного первоначала Бёме.

Весь мир у Шопенгауэра – это воля, трактуемая как первосущностный принцип и её множественные воплощения. У Бёме в этом же значении выступает Бог, и весь мир есть Божественное творение. Как у Бёме весь мир представлен «как всё от бога, через бога и в боге существует; как бог ко всему близок и заполняет всё собой» [8, с. 295], так у Шопенгауэра весь мир «носит имя воли, означающее бытие в себе каждой вещи в мире и всеединое зерно каждого явления» [170, с. 256].

Шопенгауэровская воля так же «безосновна», как и «безосновен» Бог в космологии Бёме, который одновременно является основанием всего сущего. Воля у Шопенгауэра не подчинена закону достаточного основания и вследствие чего непознаваема так же, как непознаваем Бог у Я. Бёме. «Закону основания подчинено только проявление воли, а не сама воля, - пишет Шопенгауэр, - которую в этом отношении следует называть безосновной» [170, с. 238]. По нашему мнению, истоки шопенгауэровского иррационализма уходят своим

корнями в понятие Бёме о «бездомности» мирового первоначала, не познаваемого разумом человека. Воля Шопенгауэра бездомна, не познаваема рационально, а следовательно, иррациональна. «...закон основания во всех его видах, - пишет Шопенгауэр, - простирается только на представления, явления, видимость воли, а не на саму волю» [170, с. 247].

Значительное влияние учения Бёме можно наблюдать не только в формировании понятия воли, но и в принципах развития в виде элементов диалектики мирового первоначала в метафизике Шопенгауэра.

В философской системе Бёме элементы диалектики проявились как в теогонии - учении о божественном идеальном доматериальном развитии, так и в космогонии - учении о проявлении божественного в реальной природе, в том числе и земной, в так называемом материальном мире. Причём обе разновидности диалектики в синтезированном виде нашли преломление в метафизике Шопенгауэра.

Как и единый Бог в системе Бёме, которому присуща внутренняя целостность, не может быть познан не только человеком, но и сам в себе, так и шопенгауэровская воля непознаваемая для человеческого разума, не может себя познать, ощутить, самопознать. Для своего раскрытия, согласно Шопенгауэру, она и начинает проявление или разворачивание себя самой, вследствие чего порождает свою противоположность во множественности, с внутренним сохранением первоначала, как сердцевины всех вещей и явлений. Принцип диалектического разворачивания из единой Мировой воли, являющийся условием её самоосуществления или мирового существования, удивительно близок к концепции развития сокровенного Бога Я. Бёме, который пишет: «Если бы сокровенный бог, который есть единое существо и единая воля, не извёл бы себя со своею волею из вечного ведения в различность воли и сию различность не ввёл бы в понятие естественной и тварной жизни, и если бы сия различность в жизни не состояла в споре, то как бы открылась сокровенная воля божия, которая сама по себе есть едина? И как бы в единой воле могло быть познание самого себя?» [9, с. 299-300]. Для объяснения сути божественного проявления и постоянного становления в силах природы Я.Бёме прибегает к диалектике в виде «саморазделения» Бога, в виде самораскрытия божественной воли в доприродном мире. «Истечение единой воли божией привело себя в различность, которая, по вожделении единицы открыть саму себя, вышла из единства во множественность» - пишет Бёме, объясняя диалектическое самораскрытие Бога как «главное основание бытия» [9, с. 326]. Воля у Шопенгауэра, подобно «саморазворачиванию» Бога у Бёме, сохраняя своё единство, разворачивается во множественности.

Диалектика космогонии Бёме связана с понятиями добра и зла, которые латентно присутствуют в самом божественном начале. Согласно системе космологии Бёме, из единой первоосновы мира, в виде вечного покоя и Ничто порождается Божество, которое творит всю мировую иерархию. Во всём сотворённом мире и даже в Боге, по разумению Бёме, заключается как доброе, так

и злое. Первоначало или Ничто у Бёме ещё не знает зла или добра, разделение на них появляется в связи с Божественным образом, который потенциально в себе имеет всё, даже зло. У Шопенгауэра мировое первоначало - воля наделяется злом лишь в процессе своего проявления, объективации. Причём обнаружение зла, так же как и добра, связано у Шопенгауэра с антропологическим аспектом волевого проявления. Только в связи с человеком, ищущим счастья и не находящим его в абсолютном смысле, так как устремления к какой-либо цели несут ему только страдания (каждая цель – это несчастье в равной степени, как в связи с недостигаемостью, так и в связи с разочарованием в достигнутом), появляется зло и понятие злой воли. Идеальная воля Шопенгауэра как первооснова мира находится вне добра и зла. Только материальный мир, мир видимости или наших представлений есть начало разделений на добро и зло. Так шопенгауэровская трактовка Мировой воли приближается к понятию единой первоосновы в космологии Якова Бёме лишь в её идеальной исходной форме. Дальнейшее развитие этого понятия у Шопенгауэра существенно отличается, а именно в связи с трактовкой происхождения добра и зла, которые, по Шопенгауэру, связываются не с Божественным проявлением, а с эгоистичным волением человека. Через надделение характеристикой «злая» именно антропологической воли, то есть проявленной в человеке, Шопенгауэр выходит на решение этической проблематики, основанной на противопоставлении добра и зла, подобно космологической диалектике Якова Бёме.

Внутреннее диалектическое противоречие единства, являющееся причиной или импульсом становления мира природы и множественности вещей, связывается Бёме с понятием «муки» материи. А.Х. Горфункель абсолютно точно поясняет значение этого понятия в соответствии с трактовкой Я. Бёме: «Немецкое слово «Qual» (мука), означающее у него (Бёме. – Ю.Ш.) внутреннее мучение, страдание материи, порождающей вещи из своего лона, Бёме связал с латинским «qualitas» (качество): внутренняя боль, «мука» материи, толкающая её к действию, к порождению вещей, ведёт к возникновению качественного многообразия мира» [35, с. 341]. То есть зло, как противоположность добра, проявляясь в материальном мире, несёт страдания всему материальному, что и является толчком к развитию, в виде поиска выхода из зла, то есть из материального состояния, которое есть условие разделения на добро и зло. Устремлённость к духовному, Божественному, согласно Я.Бёме, и есть отказ от зла через преодоления материи и её страданий.

Страдания индивидуализированной воли в трактовке Шопенгауэра перекликается с понятием Бёме «мука» материи, в котором источником страдания есть конкретизация или материализация Божественного, та сфера, где и проявляется разделение на добро и зло. «Мука» материи и заключается в поиске идеального Бога. И если у Бёме человек в борьбе между добром и злом может проявить свободу воли, выбрав «святость», то есть слияние с Божественным в земном существовании, то у Шопенгауэра земная жизнь человека безысходно несёт только страдания, и освобождение от них возможно за пределами борьбы

добра и зла, то есть в идеальном состоянии воли, в растворении в ней, в том её состоянии, где отсутствует диалектическое разворачивание, то есть в Ничто.

Так два типа диалектики Якоба Бёме – теологическая, для которой свойственно разворачивание Божественного, порождающее диалектику единого во многом, и космогоническая, в основе которой лежит двойственность противоположных начал – добра и зла, представлены в метафизике Шопенгауэра в синтезированном виде.

Говоря о влиянии диалектики Я.Бёме, следует сделать оговорку о том, что в шопенгауэровской метафизической онтологии, фундаментальным принципом которой является вечная и неизменная воля, элементы диалектики присутствуют лишь на стадии её объективаций. Следуя положению Бёме о вечном Божественном начале, Шопенгауэр Мировую волю трактует как единую и неизменную, развитие которой представляет специфический тип имманентной диалектики, не нарушающей неизменности первоначала, подобно Божественному у Бёме.

Пессимистическая концепция шопенгауэровского учения о страданиях, вызванных максимальной конкретизацией воли в индивидууме, формируется у немецкого мыслителя не только под влиянием философии Плотина, но и в связи с некоторыми положениями монадологии Лейбница. Влияние учения Лейбница на философскую концепцию Шопенгауэра отмечал И.С. Нарский, но только в связи с заимствованием Шопенгауэром принципов деления закона достаточного основания на 4 модификации. Причём если Лейбниц, как справедливо отмечал И.С.Нарский, этот закон относит к сфере «объективного бытия» [96, с. 10], то Шопенгауэр применяет его исключительно для сферы явлений.

Однозначно признать сходство между трактовками самостоятельности монад Лейбница и обособленностью человеческих волей Шопенгауэра нельзя. Воля каждого человека, согласно Шопенгауэру, это не совершенно самостоятельная субстанция, каковой является у Лейбница монада, хоть даже и высшего духовного порядка. Это всё же объективация Мировой единой воли. Но и монады у Лейбница, подразделяющиеся на три формы (простые монады, монады – души, монады – духи) подчинены общим закономерностям «предусмотренной гармонии», а следовательно, подвержены единению. У Лейбница всякая монада отражает мировое совершенство. «Всякая монада, - заявляет Лейбниц, - по-своему есть зеркало универсума, а универсум устроен в совершенном порядке» [75, с. 424]. Об отображении воли в каждой конкретизированной форме Шопенгауэр пишет: «Как во всей идее, так и в отдельном акте раскрывается единая нераздельная и потому тождественная самой себе воля» [170, с. 316]. Воля, согласно Шопенгауэру, во всей своей полноте и целостности проявляется в каждом отдельном акте, вплоть до конкретной индивидуализации в воле каждого человека. Но утверждать полное заимствование Шопенгауэром идеи деления на абсолютно самостоятельные субстанции с сохранением в каждой высшего совершенства у Лейбница однозначно нельзя. Ибо у Лейбница монады - это изначально самостоятельные субстанции, а у Шопенгауэра все формы

существования - это взаимосвязанные между собой объективации воли, представляющие собой иерархию проявлений. Ещё одной причиной, по которой нельзя утверждать полное заимствование Шопенгауэром у Лейбница теории обособленности или самостоятельности субстанций, является то, что плюрализм монад признаётся Лейбницем на всех уровнях существования мира, как духовного так и материального, тогда как у Шопенгауэра конкретизация и обособление самостоятельных человеческих волей возможно только в мире явлений или представлений.

По нашему мнению, именно с понятием обособленности, плюральности воли связана главная причина шопенгауэровского пессимизма, выразившаяся в учении о безысходности страданий мира. Крайняя конкретизация воли происходит в материальных формах мира видимости, в виде обособленности из-за «множества оболочек», замыкающих и дробящих единую волю, что и порождает мучения и страдания. Воля, стремясь к своей идеальной духовной форме, пытается разорвать материальные пути своей проявленности, вступая в борьбу с порождёнными ею же формами, воюющими за освобождение от пут материи. По этому поводу Шопенгауэр образно пишет: «Театр и предмет этой войны – материя» [170, с. 323]. Так освобождение от материи в виде слияния обособленной воли человека с Мировой волей, то есть возвращение конкретизированной сущности к своему же истоку, и есть, по Шопенгауэру, путь освобождения от страданий. Но для этого возвращения нужно было пройти разделение, обособление Мировой воли в индивидуализированной воле человека, конкретизированной до мучительного самостоятельного пребывания, подобно плюральности монад у Лейбница.

На основе сравнительного анализа текстов оригинальных работ Платона, Плотина, Лейбница, Бёме и философских произведений А. Шопенгауэра можно заключить, что теоретическими источниками его философии являются не только общепризнанные философские учения, в частности, философия Платона, но философские концепции мыслителей, влияния которых на философию Шопенгауэра ранее не рассматривались.

Так характеристика воли в онтологии Шопенгауэра во многом родственна понятию Единого в учении Плотина и Божественного у Бёме. Фундаментальный принцип единства и безосновности воли как мирового первоначала в концепциях Плотина и Бёме получает развитие в метафизической онтологии Шопенгауэра в виде неделимости и целостности воли во всех формах её множественных объективаций.

В концепции Бёме о рациональной непознаваемости и безосновности Божественного первоначала кроются истоки иррационализма, основой которого есть метафизическое понятие иррациональной природы мирового принципа.

Значительным элементом философии Плотина, повлиявшим на метафизическое конструирование онтологической картины мира Шопенгауэра, является понятие духовных эманаций Единого, получившее развитие в трактовке

идей как духовных объективаций воли, как начальной формы проявления мирового первоначала.

Принципы развития Мировой воли Шопенгауэра близки теологической и космологической диалектике Я. Бёме. Синтезированные элементы его диалектики в виде противоположения единого множественному и добра и зла на внутрисистемном уровне в онтологии Шопенгауэра выразились в специфическом типе диалектики с сохранением трансцендентной неизменности мира.

Новизной данного исследования является экспликация диалектических принципов развития Бёме, получивших отображение в метафизике Шопенгауэра в виде целостного и неизменного единство мира с внутренним диалектическим саморазвитием духовного первоначала, с противопоставлением Мировой воли множественности её объективаций, в качестве преодоления дихотомии добра и зла, являющимся условием вечного самоосуществления и самопознанием мирового беспредельного бытия.

Под влияние онтологического понятия Ничто Я. Бёме, в котором отсутствует разделение на добро и зло, а так же понятия «муки материи» формируются положения шопенгауэровской этики об антропно-материальной природе зла.

Несмотря на значительные различия между философскими концепциями Шопенгауэра и Лейбница, в качестве предположения можно допустить косвенное влияние элементов монадологии Лейбница, а именно понятия плюральности монад, выразившееся в антропно-конкретизированной форме объективации воли как источника пессимистического характера шопенгауэровской философии.

Наряду с выявлением идейной близости шопенгауэровского метафизической системы с учениями Плотина, Бёме и Лейбница, в результате исследования расширено представление о сфере влияния учения Платона, которое ранее ограничивалось только введением в метафизическую систему немецкого мыслителя понятия идей. Значение понятия платоновских идей подвергается видоизменению, трансформируясь от духовного первоначала, согласно Платону, к форме духовных объективаций в метафизической онтологии Шопенгауэра. Соответственно чему Мировая идеальная воля, находясь над вечными идеями в платоновом смысле, существует вне добра и зла и является вечным мировым принципом. Платоновская теория художественного творчества оказала влияние на формирование гносеологического аспекта метафизики Шопенгауэра в виде интуитивно-созерцательного постижения идей в учении о гении.

Перечисленные выше понятия и положения философских систем европейских мыслителей прошлого во взаимодействии с понятиями брахмо-буддийского философского учения являются составной частью теоретического фундамента метафизической системы Шопенгауэра. Однако без исследования влияний идей немецкой классической философии, на метафизику Шопенгауэра, которому посвящён следующий подраздел, представление о теоретических источниках его философской системы было бы не полным.

Роль немецкого классического идеализма и философско-эстетических идей романтизма в формировании метафизической системы Артура Шопенгауэра

Если под влиянием идей западно-европейских философских систем Платона, Плотина, Я.Бёме, Г.Лейбница и восточного брахмо-буддийского учения были сформированы основные положения метафизической онтологии и антропологии Шопенгауэра, то под влиянием учения «изумительного» Канта, к которому Шопенгауэр питал «глубокое почтение и благодарность» [170, с. 57], формируется гносеологический аспект шопенгауэровской метафизики.

Разделяя вслед за Кантом мир на вещь-в-себе и явления, Шопенгауэр развивает основную идею своей метафизики в противоположном направлении от идей своего учителя. И хотя многие философы, такие как русские мыслители А.А. Козлов [63, с. 4], С.О. Грузенберг [38, с. 114], современный историк-философии А.Ф. Грязнов [39, с. 110] и многие другие считают Шопенгауэра приемником Канта, нужно отметить, что отталкиваясь от основных положений учения кенигсбергского мыслителя, франкфуртский философ развивает свою систему в противоположном от рационалиста Канта, иррационалистическом направлении.

Сам Шопенгауэр уже в предисловии к своему основному труду намечает критическое отношение к роли разума и рационального начала в гносеология. «Моё учение во многих пунктах не только расходится с кантовским, но и прямо ему противоречит», - заявляет философ [169, с. 708].

В соответствии с этим, цель настоящего параграфа - выявление точек соприкосновения учений Канта и Шопенгауэра и путей дальнейшего развития идей шопенгауэровской философской системы в иррационалистическом направлении.

Вслед за Кантом Шопенгауэр различает явление и непознаваемую вещь-в-себе, мир феноменов и ноуменов, указывая, что «между вещами и нами находится интеллект», вследствие чего «вещи не могут быть познаны такими, каковы они в себе» [169, с.710].

И Кант, и Шопенгауэр считают, что сущность мира - это вещь в себе, существующая независимо от наших представлений о ней. Кантовское учение о вещи-в-себе, которую не дано познать разуму, становится центральным понятием метафизики Шопенгауэра.

По Шопенгауэру вещью-в-себе является Мировая воля. Центральное понятие философии и Канта, и Шопенгауэра, вещь-в-себе, развела их системы в два противоположных лагеря на основе познаваемости. Как известно, у Канта

вещь–в-себе непознаваема. Шопенгауэр не освобождается от кантовского агностицизма в понимании воли. «Познать вещь-в-себе в строжайшем смысле этого слова невозможно уже потому, что там, где начинается внутренняя сущность вещей, кончается познание», - пишет Шопенгауэр [170, с. 261]. Но вместе с тем, именно кантовское понятие вещи-в-себе, недоступной познанию разумом, и подтолкнуло Шопенгауэра к дальнейшему развитию теории познания. «Кантовское учение вещи-в-себе, которую не дано познать ни одному человеку, смотрело на него как Сфинкс; он чувствовал в себе призвание сделаться Эдипом этого Сфинкса и раскрыть миру, что такое вещь-в-себе», - образно описывает исходное положение шопенгауэровской гносеологии К.Фишер [137, с. 307].

Кант исследует как орудие познания человеческий разум. Шопенгауэр же считает, что разум является орудием познания только мира явлений и устремляет свои исследования в надинтеллектуальную сферу, чем обосновывает необходимость поиска иного инструмента постижения сущности вещи-в-себе – воли как метафизического жизненного принципа.

Так кантовское учение о непознаваемости вещи-в-себе устанавливает предел рациональной гносеологии, тогда как шопенгауэровская трактовка воли как вещи-в-себе расширяет сферу познания до иррационального в гносеологии.

Именно в том, что Кант, утверждая объективное существование вещи-в-себе, отказывается от того, что внешний мир лишь представление познающего субъекта, Шопенгауэр видит основную ошибку кенигсбергского мыслителя. Исправляя её, франкфуртский философ исходит не из объекта и не из субъекта, а из самого представления.

Продолжая традиции кантовской философии, Шопенгауэр объявляет представлением познанный мир. При этом все созерцательные и рассудочные формы сознания он сводит к единому априорному принципу – закону достаточного основания, чем проводит линию внутренней системности априорного знания ещё более последовательно, чем Кант. Шопенгауэр, принимая учение Канта о субъективном происхождении форм созерцания пространства и времени, а так же о категориях рассудочных форм, подвергает его дальнейшему развитию. Так, считая учение Канта о 12-ти категориях искусственным, он сводит их к одной причинности. Время, пространство и причинность становятся формой объекта, для которого применим закон основания в различных ипостасях. Обращаясь к учению Канта о рациональном познании мира явлений, Шопенгауэр утверждает, что такое познание не открывает подлинную сущность мира, а только раскрывает содержание вещей как суть априорной формы субъекта. Мир представлений, по Шопенгауэру, - это мир, где действует время, пространство, закон достаточного основания в виде формы рационального знания.

В «Критике чистого разума» Кант говорит о представлениях, явлениях, но нигде не указывает на мир как представление. О явлениях и представлениях говорится и в «Пролегоменах»: «Действительно, мы знаем природу только как

совокупность явлений, то есть представлений в нас» [60, с. 79]. Но только у Шопенгауэра, продолжившего понятие явлений кантовской философии, появляется «Мир – как моё представление». По мнению Шопенгауэра, постижения этой истины наталкивает человека на познание окружающего мира не как своего представления, а как истинной сути всех явлений – вещи-в-себе, которая у Шопенгауэра понимается как жизненный порыв – Мировая воля.

С познанием вещи-в-себе и связано основное различие учений Канта и Шопенгауэра. Для Канта вещь-в-себе не познаваема человеческим разумом. Шопенгауэр же считает, что в познании сущности мира – «ядра действительности» – бессмысленно прибегать к помощи разума, ибо разум оперирует понятиями, в результате чего прекращается всякое истинное познание.

Шопенгауэр не только не отказывается от познания воли как вещи-в-себе, но указывает путь её постижения. В отличие от рационалиста Канта, Шопенгауэр предлагает постигнуть волю путём интуитивного созерцания. Суть мира, по Шопенгауэру, может быть не познана разумом, но узнана посредством интуиции. Непознаваемая, по мнению Канта, сущность вещей, вполне доступна по Шопенгауэру. «Узнавание» воли как вещи-в-себе представлено Шопенгауэром через понятие не разума, как у Канта, а через понятие всего существа человека, трактуемого философом как воплощение воли.

Понятие интуиции можно встретить уже у Канта. В дополнение к чувственной (эмпирической) интуиции и рассудку он вводит понятие чистой интуиции. По мнению М.Бунге, «чистая интуиция, не опирающаяся на показания органов чувств, более того, составляющая самую возможность чувственного опыта, является для Канта источником всех априорных суждений» [18, с.15]. Если кантовское понятие интуиции сводится к источнику априорных знаний, то у Шопенгауэра это понятие трактуется как высший и наиболее истинный тип знаний о первосущности мира.

Теорию интуиции Шопенгауэр отчасти развивает из кантовского понятия активности субъекта, рассмотренного кенигсбергским мыслителем в «Критике чистого разума» в разделе «Трансцендентальная эстетика» [59]. Это достижение кантовской философии было воспринято Шопенгауэром только в отношении теоретического познания. Постигание сущности мира зависит от степени участия воли в познании. «Узнавание» воли и слияние субъекта с волей у Шопенгауэра понимается как интуитивный процесс. Причём, согласно Шопенгауэру, интуитивное постижение сущности мира является наивысшей и наиболее истинной степенью знаний, чем знания априорные. Такой тип знаний Шопенгауэр называет эстетическим.

Отправным пунктом шопенгауэровского учения об искусстве, с которым связано интуитивное постижение мира, стала первая часть «Критики способности суждения» Иммануила Канта. Это произведение, в котором рассматривались проблемы эстетического познания, завершало построение

кантовской системы познавательных способностей человека. Положение Канта о незаинтересованном созерцании, как специфики эстетической способности суждения, нашло отображение и развитие в философии Шопенгауэра. И хотя изначально Шопенгауэр отталкивается от положения Канта, дальнейшее развитие учения франкфуртского мыслителя устремлено в иную сферу.

Во-первых, Кант эстетическую способность суждения не относит к познавательной способности, так как «она в отличие от рассудка не даёт понятий, а в отличие от разума не даёт идей о каком-либо предмете» [58, с. с.105]. «Но само это созерцание, - продолжает Кант, - не направленно на понятие, ведь суждение вкуса не познавательное суждение (ни теоретическое, ни практическое), и поэтому оно не основывается на понятиях и не имеет их своей целью» [58, с. с.20]. Тогда как Шопенгауэр считает искусства непосредственным познанием высшей объективизации первосущностной воли, считая это познание более высоким, чем логико-рациональное.

Во-вторых, под незаинтересованным эстетическим устремлением Кант понимает суждение, в котором нет никакого интереса, то есть цели эстетического удовлетворения. «Это исключительно важное положение, - пишет философ, - мы можем лучше всего объяснить, если мы чистому, незаинтересованному удовольствию в суждении вкуса противопоставим удовольствие, связанное с интересом» [58, с. с. 205].

Отталкиваясь от понятия незаинтересованного суждения Канта, Шопенгауэр трактует его по иному. Отказ от заинтересованности он понимает не как устранение внешних вещей или интересов, а как трансформацию субъективного восприятия. Согласно Шопенгауэру, так как индивидуальный субъект подчинён закону достаточного основания, а идеи свободны от этого закона, то единственное средство их познать состоит в том, что бы преодолеть в своём сознании фиксации индивидуального «Я». Наивысшей целью искусства Шопенгауэр видит освобождение от эгоистичной заинтересованности субъекта в обретении духовного слияния личного и мирового «Я». Развивая идею кантовской эстетики о незаинтересованном созерцании, Шопенгауэр приходит к слиянию эстетических и этических положений.

Исходя из идеи незаинтересованного суждения Канта, Шопенгауэр приходит к понятию чистого субъекта познания, который трактуется им как безвольный субъект, то есть преодолевший волю. Такое состояние, согласно Шопенгауэру, «всецело обусловлено молчанием воли, которое превращает человека в чистый субъект познания» [175, с. с. 405]. Так доводится до предела идея Канта о незаинтересованном суждении

Полностью следуя Канту, Шопенгауэр считает искусство созданием гения, и возможность проявления его он представляет только через искусство. «Гений - это талант к искусству, а не к науке» - пишет Кант [58, с. с. 334]. Эту мысль развивает Шопенгауэр: «Но какого же рода познание рассматривает то, что существует вне и не зависимо от всяких отношений, единственную, действительную сущность мира, -... словом, идеи, которые представляют собой

непосредственную и адекватную объективность воли? Это – искусство, создание гения» [170, с.353].

И.С. Нарский считает, что Шопенгауэр искажает сущность учения Канта о специфичности художественного таланта. Он пишет: «Оказывается, что эстетическое созерцание, будучи доступно для немногих избранников духа, является средством спасения от мучительных пертурбаций Воли только для эстетической элиты» [97, с. 542]. В связи с этим нельзя согласиться с обвинениями Шопенгауэра в обособленности избранных, о которой говорит Нарский. Теория гения Шопенгауэра является продолжением кантовского понимания одарённости. Элитарность гения, представленная Шопенгауэром, совершенно оправдана. Одно из отличий гения и есть его превосходство над большинством. Кант видит это превосходство в изначальных природных задатках. Например: «Гениальный человек - любимец природы» или «Гений – от *genius* (природное), данное при рождении» [58, с. с. 333], или «Гений – это прирождённые зачатки души, через которые природа даёт искусству «правила». [58, с. с.328] Тогда как для Шопенгауэра гениальность – это внутренняя способность сознания субъекта к интуитивному проникновению в метафизическую иррациональную сущность мира.

Таким образом, Шопенгауэр выводит понятие эстетического созерцания за пределы рационального. Различие рационалистического и иррационалистического подхода к понятию эстетического суждения Канта и Шопенгауэра ярко выразилось в непосредственной трактовке искусства.

Исходя из кантовской трактовки незаинтересованного эстетического суждения и отталкиваясь от теории познания высших форм объективизации воли, Шопенгауэр создаёт совершенно противоположную Канту теорию иерархии видов искусств. Если Кант видит превосходства искусств в соответствии со степенью проявлений человека и выражением их в понятиях, то Шопенгауэр, напротив считает понятия уделом ограниченного интеллекта и располагает искусства по степени интуитивного постижения идеи и преодоления воли.

Это приводит к совершенно противоположным оценкам музыки в философских системах Канта и Шопенгауэра. По мнению кенигсбергского философа, музыка «только игра ощущений». Она не выражает конкретных понятий, и в этом, по мнению Канта, её основной недостаток. У Шопенгауэра, расцениваемое Кантом как недостаток, отсутствие понятий в музыке становится её важнейшим достоинством. Если по Канту музыка «вследствие того, что говорит через одни только ощущения без понятий, ...ничего не оставляет для размышления и для познания является - низшим» [58, с. с. 348], то, по Шопенгауэру, именно отсутствие конкретных понятий в музыке и возможность благодаря этому проникнуть в сущностную первооснову мира делает её высшей, наиболее истинной формой познания.

Кант оценивает музыку «по суду разума» [58, с. 349]. Шопенгауэр отвергает всякое интеллектуальное, чисто умозрительное начало в музыке. Шопенгауэр

рассматривает музыку как целостное «мировое» явление. Кант подменяет понятие музыки акустическими законами звука или субъективными особенностями слуха.

В «Критике способности суждения» Кант рассматривает музыку в связи с теорией познания как раздел анализа субъективной способности восприятия. Шопенгауэровская трактовка музыки лишена субъективного аспекта. В музыке он видит гораздо большее назначение, нежели эстетическое.

Из сказанного видно, что кантовская трактовка музыки почти не имеет точек соприкосновения с концепцией Шопенгауэра. Как верно заметила Т.П. Разбеглова, исследовавшая музыкально-эстетический аспект учения Канта, ему не хватало в музыке «...духа, содержательной наполненности» [113, с. 118]. Шопенгауэр создает совершенно самостоятельное, глубинное, одухотворенное учение о сущностном содержании музыки. И хотя исходным моментом шопенгауэровской философии и его учения об искусстве есть кантовское понятие вещи-в-себе, учение о музыке наиболее ярко проявило противоположную направленность их философских систем – рационалистическую и иррационалистическую.

Помимо положительных влияний, заимствований и их переосмыслений в формирование целостной и самобытной философской системы Шопенгауэра большое значение в процессе разворачивания философской рефлексии немецкого мыслителя имели учения философов не принятых Шопенгауэром. В связи с этим, целесообразно прибегнуть к методу В. Янца [186, с. 27], который предполагает анализ предпосылок возникновения философского учения не только на основе позитивно принятых теоретических источниках, но и на основе полемического контекста. То есть осмысление источников, негативно-критически воспринятых Шопенгауэром, наряду с теоретическими работами, получившими позитивную оценку философа, является действенным методом в определении истоков формирования особенностей его концепции.

Таким полемическим контекстом философии Шопенгауэра являются учения современников мыслителя, представителей немецкого классического идеализма – И.Г.Фихте, Ф.В.Й.Шеллинга и Г.В.Ф.Гегеля. Шопенгауэр подвергает названных философов всевозможным унижениям и оскорблениям, называя их «пустозвонами» (Фихте и Шеллинг) и «шарлатанами» (Гегель) [170, с. 64]. Шопенгауэр, отталкиваясь от Канта, начинает развитие своей метафизики от того рационального предела, до которого дошёл его учитель, устремляясь от мира и познания его к вещи-в-себе. Он стремится обратить всё своё учение к непознаваемой рационально сущности мира и указать пути постижения её иррациональной сути. Тогда как его оппоненты, следуя логике Канта, его рационалистической гносеологии, претендуют на постижение сущности мира – вещи-в-себе рациональным путём. Шопенгауэр «не признаёт придуманной профессорами философии и сделавшейся для них необходимой сказки о непосредственно и абсолютно познающем, созерцающем и внемяющем разуме, который надо лишь с самого начала навязать своим читателям, для того чтобы потом уже самым удобным образом, как бы на четвёрке коней, въехать в область,

лежащую по ту сторону всякого возможного опыта, в область, куда Кант вполне и навсегда закрыл доступ для нашего познания» [170, с. 72]. То есть Шопенгауэр, продолжая развивать линию Канта, уходит в сферу, закрытую им, в сферу иррациональной вещи-в-себе, тогда как Фихте, Шеллинг и Гегель, также продолжая развивать идеи рационалистической гносеологии, не могут пояснить скрытую сущность мира, хотя и называют её Абсолютом, Идеей или чистой активностью Я. В этом различии и заключается основная причина их разобщённости.

Как бы Шопенгауэр ни противопоставлял себя своим современникам, как бы ни критиковал и не отвергал их системы, его метафизика не могла бы возникнуть в полном отрыве от немецкой идеалистической классики. Как каждое значительное явление в истории философской мысли, метафизика Шопенгауэра складывалась на основе уже наработанного мыслительного материала, в данном случае в контексте традиций классической идеалистической философии Германии. Явное отрицание рационалистической основы этих учений способствовало выработке нового ракурса миропонимания Артуром Шопенгауэром - иррационалистического. Вместе с тем в его философском учении можно обнаружить использование и переосмысление унаследованных от своих старших современников многих понятий, категорий, а иногда и концептуальных схем.

Так, одним из истоков иррационализма Шопенгауэра можно считать наличие в субъективно-идеалистической философии И.Г.Фихте учения о бессознательных элементах в духовной деятельности субъекта: иррациональным характером наделяется бессознательная творческая деятельность Я, порождающего не-Я. У Шопенгауэра бессознательным и иррациональным характером наделяется первопричина мира. То есть, бессознательное и иррациональное переносится у Шопенгауэра в сферу надсубъект-объектных отношений, в мир вещи-в-себе.

У Фихте познание мира – это самоуглубление, ощущение своей истинной самости (*ichheit*) - своего глубинного Я. Причём такое самопостижение возможно при помощи вневещной, интеллектуальной интуиции, которая является «восприятием образа действий разума вообще, непосредственно само себе констатирующим как таковое и схваченное единым взглядом» [136, с. 52]. И если у Фихте посредством интуиции осуществляется внутренняя разумная деятельность субъекта, созерцающего себя, то у Шопенгауэра интуиция – это самоуглубление в сферу бессознательного, где чистый субъект познания созерцает не себя, а «сердцевину всех вещей» [170, с. 265].

Формирование шопенгауэровского понятия воли отчасти происходит под влиянием философии Фихте, в которой присутствует понятие волевого усилия духа. Но, в соответствии субъективно-идеалистической концепцией Фихте, Шопенгауэр наделяет волю сугубо субъективной характеристикой, относя её к сфере явлений. Шопенгауэр схватывает саму фиксацию понятия волевого усилия духа и абсолютизирует её в мировом принципе, связывая не только с познавательной деятельностью субъекта, но и с сущностью всего мироустройства.

Понятия феномена слепой силы в виде воли в философии Шеллинга получили дальнейшее, более широкое развитие, что также нашло отражение в метафизике франкфуртского мыслителя. От понятия абсолютного субъекта Фихте Шеллинг приходит к тождеству субъекта и объекта. Причина возникновения различий субъекта и объекта в этом тождестве, согласно Шеллингу, не подвластна объяснению логическими понятиями и рациональному постижению. Так, у Шеллинга зарождается понятие иррационального начала из принципа разделения субъекта и объекта, повлиявшее, очевидно, на Шопенгауэра в формировании иррациональной характеристики воли, ещё не объективированной, то есть не принявшей формы представления, в которой уже присутствует субъект и объект.

У Шеллинга в его работе «Система трансцендентального идеализма» можно найти и понятие интуиции, утвердившееся затем у Шопенгауэра как метод наиболее истинного познания. Шеллинг ещё до Шопенгауэра признаёт интеллектуальное созерцание или интуицию одним из глубинных способов познания, которое он характеризует как «знание, одновременно порождающее свой объект», а так же как созерцание, «отличающееся свободной силой порождения и сопровождающееся полным совпадением порождающего с порождаемым» [157, с. 271]. Если у Шеллинга, так же как у Фихте, понятие воли присутствует в интуитивном познании как субъективный импульс или стремление, то Шопенгауэр трактует волю как сущность мира, к слиянию с которой и стремится познающий субъект, при этом сама воля, в отличие от фихте-шеллинговской трактовки, вне субъект-объектных разделений.

В вопросе об интуиции Шопенгауэр близок к трактовке Шеллинга, хотя и критикует последнего. Очевидно, объектом критики становится не само понятие интеллектуальной интуиции, а стремление Шеллинга обосновать пути для богопознания посредством интуиции. Несмотря на то, что Шопенгауэр был идеалистом, он отвергал не только веру в Бога, но и всякое деистическое и пантеистическое понятие божественного, считая религиозность недостойной слабостью философа. Именно этот религиозный подход и является объектом критики Шопенгауэра в учении об интуиции Шеллинга.

Но в целом шеллинго-фихтеанская трактовка интуиции, где интеллект рассматривается как низшая сфера мышления, близка Шопенгауэру. У франкфуртского мыслителя интуиция - иррационально-трансцендентное созерцание, при помощи которого происходит проникновение в мир идей, прообразов материального мира. То есть трактовка интуиции у Шопенгауэра во многом сформировалось под влиянием Фихте и Шеллинга. Но если у Фихте интуиция – это самосозерцание субъективного Я, у Шеллинга – это самопорождение и созерцание Абсолюта, в виде тождества объекта и субъекта, то у Шопенгауэра – это наиболее адекватное и наглядное созерцание глубинной сущности мира, путём преодоления субъективной рефлексии в виде самоупражнения воли.

В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг развивает понятие воли как активной и свободной сознательной силы, которая в акте самопознания

позволяет постигать себя как объект для самого себя. И хотя понятие воли у Шеллинга и наделяется элементами бессознательного и иррационального, что разовьётся в дальнейшем у Шопенгауэра до абсолютной характеристики воли, воление остаётся ещё сознательным актом субъективной познавательной деятельности.

В связи с понятием воли Шеллинг поднимает вопросы свободы и необходимости, что так же оказало влияние на шопенгауэровскую метафизику воли. Сравнительный анализ работы Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметами» и Шопенгауэра «О свободе воли» позволяет выявить положения и понятия шеллинговской теории, оказавшие влияние на формирование концепции свободы воли фрафбургского мыслителя.

Взаимосвязь свободы и необходимости, выраженная словами Шеллинга: «Истинная свобода есть в согласии со святой необходимостью, которую мы ощущаем в сущностном познании, ибо дух и сердце, подчиняющиеся только своему собственному закону, добровольно утверждают то, что необходимо» [158, с. 136], находит продолжение в шопенгауэровском утверждении обусловленности свободы каждого, его хотением, его волевым внутренним актом. «Ты можешь делать то, что ты хочешь, - пишет Шопенгауэр, но каждое данное мгновение твоей жизни ты можешь хотеть лишь чего-то определённого и, безусловно, ничего иного, кроме этого одного» [173, с. с. 216]. То есть свобода каждого, согласно Шопенгауэру, обусловлена стремлением его воли, которая становится необходимостью, ибо в каждый данный момент нет другого хотения. Шопенгауэр, следуя за Шеллингом, всё сущее, а не только субъективное, как у Шеллинга, подчиняет необходимости воли, в чём и проявляется свобода. Отсюда у него и развивается понятие того, что «свободный» означает «сообразный с волею» [173, с. 298].

В связи с познанием Абсолюта Шеллинг, говорит о свободе как познанной разумом необходимостью и связывает воление человека с его разумной способностью познать в себе свободу своей воли. Шопенгауэр, развивая понятия Шеллинга о свободе как необходимости, видит истоки и причины их проявления не в познавательной деятельности субъекта, а в первосущностной бесосновной воле, перемещая происхождение свободы в сферу трансцендентальную, чем определяет её онтологическое, а не гносеологическое значение. «Таким образом, - заключает Шопенгауэр свой трактат «О свободе воли», - в моём рассуждении свобода не изгоняется, а только перемещается именно из области отдельных поступков, где можно доказать её отсутствие, в сферу высшую, но не так ясно доступную нашему познанию, т.е. она трансцендентальна» [173, с. 288-289].

Понятие эстетического созерцания у Шеллинга, связанное исключительно с художественным творчеством, находит отображение в гносеологии Шопенгауэра. Эстетическое созерцание у Шеллинга отмечается большей иррациональностью, чем интеллектуальная интуиция, так как является способом познания возвращения Абсолюта к себе. По Шеллингу, такое познание возможно при условии, когда «Я в

одном и том же явлении для самого себя сознательно и бессознательно одновременно» [157, с. 471]. Стирание границ сознательного и бессознательного в познающем Я приводит, согласно Шеллингу, не только к тождеству сознательного и бессознательного, но и к «сознанию этого тождества» [157, с. 472]. За счёт чего стираются границы субъект - объектных отношений, устраняется сам познающий субъект. У Шопенгауэра подобное понятие получит название «чистый субъект познания», то есть не осознающий свою субъективность в силу слияния с первопричинным мировым началом.

У Шеллинга главной особенностью произведений искусств является «бессознательная бесконечность», в которой отражается «тождество сознательного и бессознательного» [157, с. 478]. Это понятие «бессознательной бесконечности» Шеллинга получит развитие у Шопенгауэра применительно к метафизической воле, и связано с «молчанием воли», то есть безвременного и беспредельного её пребывания, «ибо в пространстве и времени она не молчит» [170, с. 217], то есть проявляется, объективируется. В силу этого эстетическое созерцание, так же как у Шеллинга, у Шопенгауэра «всцело обусловлено молчанием воли, которое превращает человека в чистый субъект познания» [175, с. 405].

В формировании шопенгауэровского учения о гении заметно влияние не только Канта, но и Шеллинга. «Сознательную объективность», то есть сферу искусства, Шеллинг «определяет таинственным понятием гения», и далее: «гениальность возможна лишь в искусстве» [157, с. 475]. Вслед за Шеллингом у Шопенгауэра сферой проявления гениальности становится исключительно искусство. В связи с родственностью взглядов Шеллинга и Шопенгауэра на назначение искусства, а также понятия гениальности и эстетического созерцания, необходимо отметить немаловажное влияние на обоих философов взглядов йенских романтиков, и особенно Фр. Шлегеля. Характерным явлением не только для философии, но и для всей духовной жизни Германии того времени является повышенный интерес к сфере художественного творчества, к бессознательной глубинной мощи человека – художника и исключительной одарённости гения. Антирационалистическая направленность романтической эпохи ярче всего выразилась в отношении к искусству как высшему проявлению духовного содержания человека. «Романтизм, - отмечает советский музыковед И. И. Соллертинский в статье «Романтизм и его общая музыкальная эстетика», - направление антирационалистическое. В романтизме будут господствовать другие начала: чувства, страсти, стихийные силы. Это чрезвычайно существенная и характерная черта романтического искусства – низвержение рационалистических канонов, выдвигание на первый план именно чувства, пылкого полёта фантазии» [127, с. 58]. Б. Кроче абсолютно точно определил идейную направленность философского романтизма: «Философский романтизм поднял знамя того, что иногда называют не совсем точно интуицией и фантазией в пику холодному разуму, абстрактному интеллекту» [цит. по: 116, 56].

Если понятие исключительности гения, эстетической интуиции, превосходства искусства над наукой и многие другие положения философии искусств у Шопенгауэра формируются под опосредованным влиянием романтиков через учения Шеллинга, то его концепция метафизики музыки носит на себе следы непосредственных влияний музыкально-эстетических учений романтизма.

В это время в концепциях музыки привычными становятся понятия о «неопределённости», «многозначности», «идеалистичности», «абстрактности» музыки.

Особенное воздействие на Шопенгауэра оказали работы о музыке немецкого литератора конца XVIII века Генриха Вакенродера, которым были написаны трактаты о музыке «Чудеса музыки» и «Сокровенная сущность музыки», не являющиеся философскими, но затрагивающие вопросы музыкальной эстетики, которые в работах Шопенгауэра обретают чисто философское обоснование. К примеру, метафизико-идеалистическая трактовка музыки ярко выражена в работе Вакенродера «Сокровенная сущность музыки» в следующих словах: «...идеальное, ангельски чистое искусство в своей невинности не знает ни начала, ни цели своих движений, не знает и связи своих чувств с реальным миром» [цит. по: 55, 256]. Это «ангельски чистое» искусство, как «чисто бесформенное бытие», в философии Шопенгауэра станет итогом иррационально-интуитивиской гносеологии и метафизико-идеалистической онтологической картины мира.

Предтечей шопенгауэровской концепции музыки являются и литературно-музыкальные работы немецкой писательницы начала XIX века Беттины Brentano, в которых можно найти и натурфилософские размышления о музыке, и трактовку музыки как высшего искусства, и романтические идеи звукового космоса. Её высказывания о музыке предвосхитили шопенгауэровское понятие об исключительности музыки в иерархии искусств. «Бесконечное в конечном, гений в любом искусстве – вот что такое музыка», – пишет Б. Brentano. И далее: « Всякое искусство - тело музыки, а музыка – душа всякого искусства», - пишет Brentano в литературном произведении «Переписка Гёте с ребёнком» [цит. по: 94, 67-68]. «Всемогущество» божественной музыки, её исключительность в силу сокровенной духовной мощи и содержания, которое несёт этот вид искусства, - все эти понятия изложены Brentano достаточно беспорядочно, бессистемно, с повышенной чувственностью и экспрессией, без малейшей попытки теоретической разработки проблемы. Но, несмотря на свободу стиля и изложения, произведения Б. Brentano стали богатейшим материалом для возникновения метафизической системы Шопенгауэра, в которой музыка получает доступ к самой стихийной подоснове всех вещей – Мировой воле. «Мир можно назвать как воплощённой музыкой, так и воплощённой волей» - пишет философ [170, с. 475].

Духовная жизнь Германии начала XIX века была насыщена романтической идеей о величии и исключительности духовной мощи музыки. Музыкальные эстетики и писатели Германии, такие как Густав Шиллинг, философ-кантианец Иоган Фридрих Герbart, драматург Франц Грильпарцер в своих произведениях

рассматривали вопросы творчества, гениальности, интуиции сквозь призму понимания музыки как наиболее глубинной и духовной сферы бытия.

Теоретическим источником учения о музыке Шопенгауэра, по нашему мнению, является и философия искусств Фр.Шлегеля, который, «критикуя плоское воззрение на музыку как выразительницу одних лишь ощущений» [160, с. 263], считал, что музыка сближается не столько с другими видами искусства, сколько с философией. Именно эту мысль о философском значении музыки развивает Шопенгауэр.

Но у Шлегеля, при достаточно серьёзном отношении к музыке, в его классификации искусств, построенной по аналогии с тройственным составом природы человека (тело-душа-дух), музыка как «искусство души» помещается на втором месте в его иерархии искусств, которую венчает живопись. Шлегель считает, что в музыке мы имеем дело не просто с чувством, а с идеей чувства. Внеконкретное, идеальное начало в виде прообраза чувств, эмоций, признанное Шлегелем, Шопенгауэр разовьёт до высочайшего значения музыки не только как идеи чувств, но и как надидейного сущностного начала.

Если в философии Шеллинга наибольшее влияние на Шопенгауэра оказали элементы зарождающегося иррационализма и интуитивизма, то крайний рационализм, выразившийся в разумной сущности мира Гегеля, породил наибольшее неприятие его философии франкфуртским мыслителем.

Философия Шопенгауэра отразила именно то время, когда стало ясно, что эвристические возможности панлогизма Гегеля уже исчерпали себя, когда остро ощущалась необходимость новой мировоззренческой установки. Рационализированная теоретическая мысль Запада, уходящая своими корнями ещё в Античность, в философии Гегеля достигает своей кульминации. Как итог вещной онтологии, гегелевская философия порождает свою противоположность. Так появляется метафизика Шопенгауэра, спровоцированная попыткой снятия рационалистической системы [150].

Учения Гегеля и Шопенгауэра - крайне противоположные системы: панлогизму противопоставляется панволонтаризм. Гегель – рационалист, Шопенгауэр – иррационалист. Для Гегеля сущность мира – сознательна, упорядочена, для Шопенгауэра – бессознательна, стихийна. Метод познания у Гегеля – логика интеллекта, у Шопенгауэра – интуитивное созерцание. Общий дух философских концепций у Гегеля неоправданно оптимистичен, у Шопенгауэра – безнадежно пессимистичен. В этике Гегеля можно наблюдать примат исторических закономерностей над моралью. «Сфера истории выше сферы морали» - пишет философ [32, с. 107] У Шопенгауэра – отвержение истории и чуть ли не главнейшая идея его системы – морализация жизни в виде этики сострадания и эстетического преодоления эгоцентризма как пути спасения в цепи вечного страдания.

Полная противоположность в подходах к гносеологии, онтологии, эстетике, истории, морали разводит Гегеля и Шопенгауэра в полярные стороны философской мысли. И всё же, в философии Шопенгауэра можно встретить

родственные черты с учением ненавистного ему современника. Это прежде всего принципы диалектического развития, но не в полном копировании, а в использовании их, в виде имманентного развития вечного и неизменного бытия.

В целом Шопенгауэр не отвергает принципы развития мироздания, что опровергает существующее в марксистской философии мнение о метафизичности его философии в значении антидиалектики. Интенцией философии Шопенгауэра, метафизической в смысле оперируемой сверхэмпирическими, надприродными понятиями, является поиск постоянного и связанного начала во всех сменах явлений и выражений.

Таким единым первоначалом в метафизике Шопенгауэра является воля, с которой и связано всё дальнейшее развитие мира. В формировании принципов развития Мировой воли Шопенгауэра во многом заметна близость с гегелевским разворачиванием Абсолютной Идеи. Так, на не рефлексированном уровне Шопенгауэр, подобно Гегелю, первопричиной и сущностью мира объявляет духовное начало. Разворачивание из себя Мировой воли близко к принципам развития Абсолютной идеи Гегеля. И воля и Абсолют, проявляясь, самопознают себя. Так же, как Гегель бытию идеи противопоставляет «инобытие», Шопенгауэр непроявленной Мировой воле в виде Ничто противопоставляет Нечто, то есть формы проявления воли в материальном мире. В таком противопоставлении можно наблюдать начало гегелевской триады в виде тезиса – единой трансцендентной воли и антитезиса – в виде множественности материальных объективаций. Но говорить о снятии в виде синтеза, в соответствии с новым качеством воли, нельзя. Итогом метафизической онтологии, представленной Шопенгауэром, является обретение первоначального состояния воли в виде растворения в непроявленном Ничто. Так диалектика Шопенгауэра, во многом родственная гегелевской, принимает форму внутреннего развития, поддерживающего неизменное трансцендентное состояние единой Мировой воли.

С одной стороны, понятие неизменности Мировой воли у Шопенгауэра порождает образ замкнутой системы, которую можно уподобить шару. С другой стороны, можно говорить о бесконечно разомкнутой системе, так как представить начало или конец проявлений Мировой воли, существующей вне времени, пространства и причинности невозможно, а следовательно, замкнуть круг проявлений Мировой воли нельзя. В связи с этим возникают аналогии с гегелевским спиралевидным развитием Абсолюта. Но шопенгауэровская Мировая воля не - идентичное понятие гегелевской Абсолютной идее, которая качественно обновляется с каждым витком спирали. Воля Шопенгауэра остаётся неизменной, латентно сохраняя в себе все возможные варианты проявления.

Существенным различием диалектики Шопенгауэра и Гегеля является изначальная трактовка сущности мира. У Гегеля Абсолютная идея – это чистая рациональность, в связи с чем происходит отождествление бытия и мышления,

а все принципы развития идеи в материальных формах является крайним проявлением панлогизма. У Шопенгауэра воля – иррациональна и бессознательна, а её проявления, не подчиняясь строгой разумной закономерности, воплощают принцип панволунтаризма. Отсюда и различия в формах развития.

К примеру, закон отрицания отрицания не вполне применим к диалектике Мировой воли. Ибо согласно Шопенгауэру, «во всех многообразных явлениях, которые друг подле друга наполняют собою весь мир,... проявляется только единая воля» [170, с. 310], то есть отрицание любого тезиса было бы отрицание фундаментального принципа мира – единства и целостности воли.

Закон единства и борьбы противоположностей находит воплощение у Шопенгауэра в виде противопоставления добра и зла, снятием которого, через преодоление материи, является трансцендентная воля, существующая вне добра и зла. Сами же формы объективаций Мировой воли не противопоставляются друг другу, а подвергаются развитию по принципу дополнительности низших форм высшими, в результате чего отсутствуют противоречия, и материальный мир предстаёт «лестницей природных форм, обнаруживающей единство в полной согласованности» [170, с. 316]. При этом все формы природы, составляющие восходящую к человеку как к «самой ясной и совершенной объективации воли», согласно Шопенгауэру, «лишь восполняют одна другую» [170, с. 310].

Можно заключить, что наряду с близостью основных принципов диалектики Гегеля и Шопенгауэра, немецкий иррационалист использует принцип дополнительности, при котором целесообразность в «отношении неорганической природы к органической или отдельных частей органической природы друг к другу» [170, с. 312] является тем принципом имманентного развития, который способствует сохранению или поддержанию целостности и устойчивости Мировой воли. В таком внутрисистемном развитии Мировой воли в виде целесообразности можно наблюдать зачатки концепции самоорганизации системы.

Таким образом, можно отметить, что многие положения философской системы Артура Шопенгауэра были сформированы под прямым или опосредованным воздействием философских направлений современной ему эпохи.

Фундаментом и отправной точкой шопенгауэровской системы является учение Канта о разделении бытия на мир явлений и вещи-в-себе. Опираясь на основные положения философии Канта, Шопенгауэр развивает свою систему в противоположном рационалистическому представлению мире, направлении, к миру иррациональной вещи-в-себе, представленной как Мировая воля. Шопенгауэр трактует непознаваемую, по Канту, вещь-в-себе как сущность мира – иррациональную волю, постигаемую интуитивно, чем выходит за пределы кантианства к иррациональному идеализму. Развитие понятий интуитивного познания, исходящего из кантовского незаинтересованного

эстетического суждения, в гносеологии Шопенгауэра нашло продолжение в его учении об искусствах, гении и особенно метафизике музыки. Понятие «чистого безвольного субъекта познания» Шопенгауэра формируется под воздействием кантовского понятия «активный субъект эстетического суждения», из которого понятие незаинтересованного познания было использовано Шопенгауэром и трансформировано в понятие бесцельного и безвольного, то есть преодолевшего индивидуальную волю, созерцания. Таким образом, можно заключить, что учение Канта, будучи основой и исходным фундаментом философской системы Шопенгауэра, претерпевает в его метафизике существенные изменения, выразившиеся, прежде всего, в противопоставлении кантовскому рационализму иррационалистической гносеологии и онтологии.

Истоки формирования иррационалистических тенденций в метафизике Шопенгауэра, по нашему мнению, можно наблюдать в учениях представителей немецкой классической философии, не принятых Шопенгауэром: Фихте и Шеллинга. Хотя их системы в целом рационалистичны, в них можно встретить элементы иррационализма в виде бессознательного начала абсолютного «Я» у Фихте, и тождества бессознательного и сознательного в Абсолюте Шеллинга. Истоки интуитивизма Шопенгауэра, по нашему мнению, находятся так же в учениях названных мыслителей. В частности, понятие интеллектуальной интуиции Фихте и Шеллинга нашли прямое развитие в понятии Шопенгауэра о незаинтересованном наглядном знании, полученном интуитивно. Влияние Шеллинга ощутимо и в формировании понятий свободы и необходимости воли. Исходя из трактовки свободы и необходимости воли Шеллинга, связанных с субъективным познанием, Шопенгауэр развивает эти понятия, наделяя их онтологическим смыслом и перенося в сферу трансцендентальную.

На формирование учения об искусствах, которые наделены у Шопенгауэра не эстетическим, а онтологическим содержанием, наряду с Шеллингом, значительное влияние оказали философ – романтик Фр. Шлегель, а так же музыкально-эстетические воззрения Г.Вакенродера, Б.Брентано, Г. Шиллинга, И.Ф. Гербарта, Ф. Грильпарцера. Зародившаяся в недрах романтического движения идея исключительности музыки, её «иррациональной, надчувственной, духовной» сути получила в метафизике Шопенгауэра теоретическое обоснование, выразившееся в новой трактовке музыки как значительной и определяющей части его метафизической онтологии и гносеологии.

Несмотря на категорическое отрицание Шопенгауэром философии Гегеля и кардинально противоположную направленность их учений, в философии фракфуртского мыслителя ощутимо влияние философии Гегеля, в виде применения диалектического принципа разворачивания из себя и самопознания Мировой воли как противопоставление Ничто Нечто, а так же единой воле множественных форм её объективаций. Но в силу признания Шопенгауэром бытия как вечного и неизменного, влияние Гегеля и его

диалектических принципов развития применимо только к имманентным формам существования, в которых Шопенгауэр использует принцип дополнительности и самоорганизации внутрисистемного развития. Изначальные трактовке мирового первоначала Абсолютной идеи Гегеля - воплощения разумности и Мировой воли Шопенгауэра – иррациональной бессознательной силы породили различия в принципах диалектического развития в их системах, хотя в целом влияние диалектики Гегеля в метафизике Шопенгауэра сыграло существенную роль.

Метафизическая система Шопенгауэра, вобрав в себя влияния различных философских учений, представляет собой цельное и связное учение. Все положения, заимствованные Шопенгауэром, переосмысливаются им и зачастую используются в его философии в новом качестве. В силу этого метафизическую систему Шопенгауэра можно назвать не эклектикой разнородных понятий, а качественно новым синтезом философской мысли XIX века.

Теоретическими источниками метафизической системы Шопенгауэра являются не только традиционно признанные учения Канта, Платона и Упанишад, но и идейно близкие онтологии и гносеологии мыслителя учения Плотина и Якоба Бёме, а так же элементы монадологии Лейбница. Так на основе философской концепции Плотина и Бёме в метафизике Шопенгауэра формируются такие понятия, как иррациональная сущность Мировой воли в трактовке безосновного, вечного и единого бытия, а также важный элемент философской системы немецкого мыслителя - имманентная диалектика первоэссенциального единого и вечного, иррационального начала – Мировой воли.

На основе анализа традиционно признанных теоретических источников метафизики Шопенгауэра выявлен ряд положений, определяющих пути формирования философской системы Шопенгауэра. От непознаваемой рационально кантовской вещи-в-себе Шопенгауэр приходит к понятию иррациональной Мировой воли, определяя пути постижения её сути через интуитивное проникновение к глубинному «Я». Следует отметить большое значение влияния Канта и, в частности, его понятия о незаинтересованном суждении в связи с формированием понятия в гносеологии Шопенгауэра «безвольного субъекта познания».

Наиболее значимый элемент платоновской философии – учение об идеях - в метафизике Шопенгауэра нашло своеобразное преломление. Шопенгауэр, сохраняя платоновский смысл идей как прообразов материального мира, использует это понятие в качестве начальной стадии духовных объективаций воли. На формирование такого понимания объективаций повлияло и ведическое понятие Пракрити, в котором скрыто дуальное состояние идеального первоначала, а также платиновское понятие духовных эманаций Единого.

Исследования влияний индийской философской мысли на метафизику Шопенгауэра, а также экспликация параллелей между системой Шопенгауэра

и теософским учением, обобщившим весь опыт восточного миропонимания, позволяют заключить, что не отдельные элементы учения Шопенгауэра, а общая концепция его философской системы во многом опирается именно на ведические и буддийские учения, что в соединении с философией Канта, Платона и других философов Запада способствовало созданию уникальной и своеобразной системы немецкого философа.

Наряду с позитивно воспринятыми Шопенгауэром теоретическими источниками своей метафизической системы на формирование многих понятий его философии на уровне нерелексируемого восприятия оказали влияние учения Фихте, Шеллинга и Гегеля. Несмотря на критику в их адрес со стороны Шопенгауэра, под влиянием взглядов Фихте и Шеллинга формируются такие понятия, как иррациональное и бессознательное, свобода и необходимость, само понятие воли в её онтологическом смысле, а так же понятие интуиции.

В данной главе была указана близость диалектики Гегеля с принципами внутреннего саморазворачивания Мировой воли Шопенгауэра, которые в синтезе с диалектикой иррационального первоначала Я.Бёме оказали значительное влияние на формирование специфического типа диалектики, основанного на разомкнутом внутрисистемном саморазвитии по принципу дополненности, что явилось зачатком нового типа диалектики неклассического образца, получившего развитие в XX веке в виде философско-идейной основы синергетики.

Следует отметить особое влияние немецкой романтической философии, и, в частности, Ф. Шлегеля, а также музыкально-эстетических идей романтизма на формирование понятия интуиции, гносеологической и онтологической концепции искусства и метафизики музыки Шопенгауэра.

Заимствуя богатейший опыт, наработанный философской мыслью Запада и Востока, Артур Шопенгауэр, синтезировав и переосмыслив положения философских систем мыслителей прошлого, создаёт философскую систему, в которой метафизика является основой онтологического, гносеологического и антропологического аспектов его учения, положившего начало многим направлениям философии и культуры Европы XX века.

II. ПОЛИКОНЦЕПТУАЛЬНОСТЬ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ АРТУРА ШОПЕНГАУЭРА

Метафизическая онтология Артура Шопенгауэра

В первой главе были рассмотрены учения мыслителей, оказавших влияние на формирование философии Шопенгауэра, представляющей собой целостную метафизическую систему монистического волюнтаризма, основные разделы которой - онтология, гносеология и этика - взаимосвязаны между собой и объединены единым миропониманием мыслителя. Эстетика, намеренно не выделялась как самостоятельный раздел метафизики Шопенгауэра, так как вопросы, связанные с искусством и особенно с музыкой, рассматриваются философом в онтологическом, гносеологическом, а иногда и в нравственном аспекте и выходят за пределы традиционного представления об эстетике. В связи с этим в настоящей главе будут рассмотрены наиболее важные положения метафизической системы Шопенгауэра в трёх аспектах: онтологическом, гносеологическом и антропологическом.

И хотя все разделы шопенгауэровского учения тесно взаимосвязаны между собой и пронизаны единой идеей или «единой мыслью», которая, по словам самого философа, «должна сохранять совершенное единство всей системы» [170, с.50], основой, фундаментом и отправной точкой всех положений шопенгауэровского миропонимания является его онтология в виде метафизической картины мироздания

В основе шопенгауэровской онтологии лежит метафизическое понятие воли – «слепой силы», «бессознательного порыва», стремления которой, объективируясь, творят весь мир. Выявление воли как мирового первоначала происходит из шопенгауэровской архитектоники мироздания, основанной на кантовском разделении мира на вещь-в-себе и явлений. Сама сущность вещей, непознаваемая по Канту, по Шопенгауэру вполне доступна познанию. Он ищет ее не в отстраненных понятиях Абсолюта, как гипостазированного

Разума, от которого, по мнению рационалистов, проистекает разумное устройство мира, а во всех формах проявления жизни и приходит к заключению, что в основе всех явлений лежит некая движущая сила, которая является сутью кантовской вещи-в-себе, не подвластной рациональному познанию. «Сама сила, проявляющаяся здесь, внутреннее существо явлений, наступающих по этим законам, - пишет Шопенгауэр, - остается вечной тайной, чем-то совершенно чуждым и неизвестным, как при самых простых, так и при самых сложных явлениях» [170, с.224].

«Вечная тайна» вещи-в-себе навсегда бы осталась неоткрытой, если бы Шопенгауэр не свершил поворот к самому индивидууму, и не просто к познающему субъекту, к человеку как воплощению разума, а к человеку как просто существующему, к его экзистенциальной сущности. Понятие экзистенции человека как вещи-в-себе значительно шире и глубже понятия человека как только познающего рационально существа, и поэтому самопознание себя во всей сложности и многогранности существования и есть путь к раскрытию таинственной, недостижимой по Канту, глубинной сути мира [152]. Так Шопенгауэр указывает, что «путь к той собственной внутренней сущности вещей, в которую мы не можем проникнуть извне, открыт нам изнутри, словно подземный ход, тайный доступ, который измена внезапно открывает нам в крепость, недоступную натиску извне» [170, с.226].

Понятие человека в метафизике Шопенгауэра становится ключом к пониманию вещи-в-себе. По мнению философа, именно человек, единственный из всех объектов внешнего мира, может осознанно фиксировать его и вместе с тем оставаться его объектом. Инструментом к такому обнаружению в себе субъект-объектных отношений является, согласно Шопенгауэру, не разум, а тело человека, со всеми его чувствами, разумениями, рефлексиями и интуициями, в виде сложного многофункционального организма, в глубине которого действует некая непознанная сила, являющаяся вещью-в-себе. «Разгадку» этой внутренней силы человека философ определяет словом «воля». Так как только человек испытывает тождество субъекта познания и тела, он представлен философом двумя способами: «во-первых – совсем непосредственно», то есть как вещь-в-себе, и «во-вторых, в воззрении для рассудка», - то есть как представление. При этом тело человека, к которому так откровенно впервые в истории философской мысли обратился Шопенгауэр, представлено им не в грубом вульгаризированном понимании физической формы, а как непосредственное выражение всей сущности человека, с его бессознательным, чувственным, глубинным миром. Именно через ощущения и самопознание своего тела человек не разумом, а всем своим существом улавливает, «схватывает», узнаёт свою глубинную суть – волю.

При этом Шопенгауэр не акцентирует внимание на личностном, заострённо субъективированном «Я», а по подобию человека формирует представление о мире, то есть антропологизирует онтологическую картину мира. Именно этот аспект в видении мира, признанный мыслителем как

философская истина, станет отправным пунктом в философии жизни, экзистенциализме, философской антропологии и психоанализе XX века, которые отличаются повышенным вниманием ко всем сознательным и бессознательным сферам человека.

Расширяя понятие воли от субъективно-индивидуализированного в человеке до сущностно-онтологического, Шопенгауэр переносит его из сферы представлений на целый мир. Вещь-в-себе, не доступная разумному познанию с точки зрения Канта, по Шопенгауэру, может быть пережита и ощутима только человеком. Не выходя за рамки аналогий, Шопенгауэр обнаруживает действие той же силы, которая лежит в основе всех действий человека, во всем мире, в каждой силе, проявленной в природе. Так каждая сила в природе трактуется им как воля, как метафизический первоисточник всего сущего. «До сих пор, - пишет философ, понятие Воли подводили под понятие силы; я же поступаю как раз наоборот и каждую силу в природе хочу понять как волю» [170, с. 246].

В таком взгляде на мир просматриваются черты антропоморфизма. Не человек представлен, как это было у древнегреческих философов, в виде микрокосмоса, а мир - в виде макроантропоса. «С древнейших времён о человеке говорили как о микрокосме. Я перевернул это положение и показал, что мир – макроантропос, ибо воля и представление исчерпывают сущность мира и человека» [172, с. 623]. Так, в тщательно разработанной метафизической системе Шопенгауэра онтологическое обоснование примата воли как первосущностного принципа представлено в виде антропологизации мирового устройства, что значительно расширяет представление о человеке, о его глубинных бессознательных сферах. При этом Шопенгауэр не доводит это представление до антропоцентрических крайностей, скажем, примата одной сферы человека (как это можно наблюдать у рационалистов), а устанавливает гармоничный баланс всех форм объективации воли. Нужно отметить, что отличительной чертой метафизической системы Шопенгауэра, с характерной для нее макроантропной онтологической архитектурой, является принцип аналогии, широко применяемый мыслителем. Его можно встретить не только в методе обнаружения воли как вещи-в-себе в глубинах самопознания человека, но и в дальнейшем разворачивании воли в формах своих объективаций, и в параллелях и сравнениях онтологических и гносеологических положений метафизики Шопенгауэра с музыкой, охарактеризованной метафизическими категориями.

Не скрывая антропологического характера своей онтологии, исходя от человека, по аналогии с ним, Шопенгауэр провозглашает сущностное мировое начало волей, а весь мир ступенями или формами ее объективации.

В основном труде философа «Мир как воля и представление» положение о первичности метафизической воли формулируется как: «Мир есть воля в себе». При этом понятие воли максимально приближается к той реальности, которую Кант называл вещь-в-себе. «... то, что в кантовской философии называется

вещью-в-себе, но признано столь значительным, но тёмным и парадоксальным учением... - оказывается ничем иным, как волей в расширенной сфере этого понятия», – отмечает Шопенгауэр [170, с.331]. Разбивая феноменалистические рамки, он совершает попытку заглянуть за пределы явлений и непосредственно соприкоснуться с вещью-в-себе. При этом главной характеристикой шопенгауэрской воли как вещи-в-себе является ее непознаваемость. Но, превзойдя кантовский агностицизм и вместе с тем возражая против абсолютизации разума, Шопенгауэр, обращаясь к мощи жизненной силы во всех её проявлениях, гипостазировывает волю, как бессознательное, слепое, бесцельное, нерациональное мировое начало, постигаемое богатейшим спектром ощущений человека. Так, сущностью и ядром мира, из которого возникают все явления, Шопенгауэр мыслит Мировую волю – иррациональную по своей природе.

Итак, шопенгауэровская воля иррациональна, непознаваема разумом, но узнаваема всем существом человека. Истоки иррациональности воли, согласно Шопенгауэру, в её бесосновности. Для её существования, по мнению философа, нет оснований, так как «воля как вещь-в-себе лежит вне сферы закона достаточного основания во всех его видах» [170, с.248]. Такое понятие бесосновности, то есть отсутствие причин для существования, тесно перекликается с понятием бесосновности Единого у Плотина и Божественного у Я. Бёме, о чём говорилось выше. Шопенгауэр считает, что бесосновность духовного первоначала есть лишь сущностное содержание мира, не имеющее формы. Форму обретают лишь его проявления. «Сущности нельзя исследовать, обосновать, потому что она бесосновна, потому что она содержание, что явления, никогда не сводимое к форме последнего, к его как, закону основания» [170, с. 267].

Как всякая вещь-в-себе, воля Шопенгауэра «совершенно отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, которые она принимает лишь тогда, когда она проявляется и которые поэтому относятся к объективности, а ей самой чужды» [170, с. 247]. Из этого утверждения Шопенгауэра следует ещё несколько характеристик воли. Первое: метафизическая воля отлична от всех своих проявлений, является трансцендентной. Второе: трансцендентная метафизическая воля – свободна. Бесосновность её происхождения не ограничивает её свободы причинами и мотивами, характерными для мира представлений. Не свободными являются все формы её объективаций, так как они появляются из необходимости проявления свободной трансцендентной воли. Третье: потенцией, латентным состоянием воли является стремление к объективированию. Следовательно, трансцендентная воля как абсолютно идеальное, духовное начало в самой своей сути имеет черты дуальности. То есть духовное содержание и потенция материальной объективации воли неразрывно присутствуют в ней. Все формы объективаций Мировой воли, согласно Шопенгауэру, есть «лишь проявление свойственного воле раздвоения в самой себе» [170, с.300]. Иначе как объяснить ещё одно свойство

метафизической воли – бесконечное стремление. «В виду того, что всякое тело надо рассматривать как проявление воли, а самое воля неизбежно выражается как стремление, первичным состоянием каждого материального тела должен быть не покой, а движение, поступательное, непрерывное, бесцельное стремление в бесконечное пространство», – пишет Шопенгауэр [170, с.304]. Воля находится в постоянном бесцельном стремлении, что приводит к той или иной степени её проявленности, то есть материализации. Принцип бесконечного стремления и формирует свойство воли в виде дуальности материального и духовного. Духовная воля не может не стремиться, то есть не творить материю, материя не существует без воли, то есть без духовного содержания, так как сущность всякого тела, в соответствии с Шопенгауэром, – воля. Дух не проявляется без материи, материя не живёт без духа. И этот процесс взаимодополняющей дуальности бесконечен. Согласно Шопенгауэру, воля – это непрерывный динамический процесс, охарактеризованный мыслителем как принцип вечной устремлённости, который скорее можно сравнить не с субстанцией, имеющей жёсткую структуру, а с энергией, энергетическим процессом. Современный философ, занимающийся проблемами иррационализма, А.Н. Арлычев в статье «Об иррационализме как философии изменчивости» справедливо отмечает заслугу Шопенгауэра как первого философа, зафиксировавшего две стороны бытия: энергетическую и структурную [4]. До Шопенгауэра бытие трактовалось как структурное образование, которое, как любая структура, статично (на этой основе создаётся вся онтология аристотелевского типа). Шопенгауэр провозглашает сущностью мира бесосновный динамический процесс, творческий принцип, охарактеризованный нами, вслед за Арлычевым, как непрерывная энергетическая изменчивость. Непрерывная изменчивость, как следствие вечного бесцельного стремления, определяется как ещё одна характеристика воли.

В основе всех стремлений и изменений мира в метафизической системе Шопенгауэра лежит принцип единства. Метафизическая воля, хотя и находится в слепом стремлении, всегда является единой. И во всех формах объективации «проявляется только единая воля, – её видимостью служит весь мир, воля одна – вещь-в-себе» [170, с. 310]. Воля, согласно Шопенгауэру, является вещью-в-себе, а следовательно, существуя независимо от времени, пространства и причинности, свойственных миру представлений, и не зная разделений, может быть только единой.

У Шопенгауэра образование множественности – это не эманации и не деление единой воли на различные части. Это – воплощение воли единой и неделимой, как целостного мирового принципа в равной мере, в каждой форме объективации. «Множественность, – пишет Шопенгауэр, вообще необходимо обусловлена временем и пространством и мыслима только в них» [170, с. 270]. А так как по Шопенгауэру, воля есть вещь-в-себе, то «как такая и независимо от своего проявления она лежит вне времени и пространства, не знает поэтому множественности, и следовательно, едина» [170, с. 271]. При этом

множественность вещей, которые являются объективацией воли, на саму волю не распространяется, и она остаётся неделимой, в равной степени присутствующей в любой вещи. Так как понятие больше-меньше связано с миром явлений и относится только к объективациям, а не к самой воле, то не может существовать «меньшей части её в камне и большей в человеке» [170, с.271].

Метафизическая воля в онтологии Шопенгауэра характеризуется как бессознательная, «слепая воля» [170, с. 317], «тёмный глухой порыв» [170, с.304].

Но, несмотря на бессознательные устремления воли, Шопенгауэр отмечает в ней удивительную целесообразность, проявляющуюся в «соответствии строения организма окружающей среде», в «соответствии органов животных и растений их назначению, в изумительной полезности их инстинктов», и, наконец, в явлении «симбиоза природного – человеке» [170, с.297]. Противоречие между понятием бессознательной, бесцельной воли и её целесообразными проявлениями возникает только в мире представлений, в котором по закону достаточного основания воля и проявляет целесообразность.

Анализ понятия первоначала в онтологии франкфуртского мыслителя показал, что воля как первосущностный мировой принцип, несмотря на то, что является вещью-в-себе, наделяется Шопенгауэром целым рядом свойств и характеристик и, по нашему мнению, может быть представлена как:

Безосновная, иррациональная, трансцендентная, свободная, бессознательная и единая во всех свойственных ей целесообразных проявлениях сущность мира, являющаяся принципом непрерывной энергетической изменчивости с потенцией материально-духовной дуальности.

Наряду с метафизической волей, характеристика которой была рассмотрена нами выше, огромное значение в конструировании картины мира и понимании сущности самой воли имеет метафизическая музыка, которой Шопенгауэр отводит исключительное место в своей системе. Она является «отпечатком», «слепком», то есть полнейшим выражением воли, и в связи с этим наделяется онтологическими характеристиками.

Шопенгауэр утверждает, что музыка как отпечаток воли способна непосредственно выразить сущность мира. Такое понимание музыки и её глубинной сущности нашло положительные отклики у многих исследователей творчества мыслителя, признающих Шопенгауэра истинным философом музыки. Так, немецкий музыковед и философ Моос называет Шопенгауэра «одним из величайших музыкальных эстетиков всех времён» [193, с. 165]. Немецкий философ Зиммель, автор монографии «Шопенгауэр и Ницше», утверждает, что шопенгауэровское понимание музыки как отпечатка воли «может быть, наиболее глубокое толкование музыки» [198, с. 132]. Немецкий музыкальный эстетик Ганс Эрлих, несмотря на ряд противоречий, указанных им в учении о музыке франкфуртского философа, называет Шопенгауэра «гениальным музыкальным мыслителем» [190, с. 37]. По мнению советского

музыковед и эстетика В.В.Ванслоа, «Шопенгауэр лучше многих других философов понимал музыку» [27, с. 262].

Все представленные выше мнения о концепции музыки Шопенгауэра связаны с эстетическими или общеполософскими оценками его учения, нам же хотелось подчеркнуть, что франкфуртский мыслитель, характеризуя музыку метафизическими категориями, вводит её в онтологическую картину мира, в которой музыка занимает ведущую роль.

Уникальность учения Шопенгауэра заключается, прежде всего, в том, что музыке отводится место, не отличное от других искусств, а кардинально исключительное. «Действительно, - пишет философ, - музыка сильно отличается от других видов искусств: тогда как эти последние объективируют волю посредством идей, музыка выше самих идей, она независима от мира явлений, который она игнорирует. Она непосредственный образ абсолютной воли... Музыка ни в коем случае не является, подобно другим искусствам, образом идей, она – образ самой воли, объектностью которой служат и идеи» [170, с. 467].

В шопенгауэровской концепции музыки явно прослеживается общая идея пифагорейцев о музыкально звучащем мироустройстве и идеалистичность в первичности «мировой музыки» над «музыкой звучащей». В его учении метафизическая музыка - «отпечаток» метафизической воли, а её звучащие преломления - представления в виде земных музыкальных систем.

Так как метафизико-идеалистическое понятие воли, объективированной в «вечных формах» платоновских идей, представляет собой абстракцию влечения, то высшая ступень её объективации есть идеалистическая, абстрактно-метафизическая по своей сути музыка.

Музыка, по мнению философа, в высшей степени идеалистична, в ней есть все прообразы материальных форм и процессов. Внешние формы этих процессов познаваемы лишь на стадии материализации. То есть потенция дуальности, присутствующая в характеристике воли, в метафизической музыке получает начальную форму проявления.

Музыка, так же как и воля, трактуется философом как «вечная неизменная форма». Являясь отпечатком первичной воли, метафизическая музыка в онтологической иерархии мира, согласно Шопенгауэру, находится у истоков духовного бытия и проявляется в материальных формах явлений в виде музыки акустической.

Но музыка, так же как и воля, является чисто духовным началом, хотя в ней и присутствует потенция дуальности. Поскольку музыка есть «непосредственный отпечаток воли», а «мир - не что иное, как проявление идей во множественности...», то музыка, не касаясь идей, будучи совершенно независимой и от мира явлений, совершенно игнорируя его, могла бы до известной степени существовать, даже если бы мира вовсе не было, - чего о других искусствах сказать нельзя» [170, с.467]. Так Шопенгауэр приходит к идеалистическому утверждению о существовании «космической» музыки. Параллели с пифагорейскими и средневековыми учениями о «мировой музыке» в

шопенгауэровском учении доходят до утверждения существования «чистой музыки» вне мира. За этим утверждением можно наблюдать не абсурдную идею о музыке вне физического мира, а идею разрежения или утончения материальных существований до духовного бытия, устроенного музыкально.

Учение о музыке становится кульминационной частью онтологии Шопенгауэра, так как музыка является единственным объектом его системы, который воплощает и выражает все черты и характеристики иррациональной первосущности - воли. В мире представлений первосущностный принцип Вселенной – метафизическая воля в непосредственном виде, в силу своей трансцендентно-духовной сути, никогда не может быть представлена и познана до конца. Она известна только как ступени объективизации в мире явлений. В связи с этим Шопенгауэр не случайно обращается к музыке как метафизическому объекту онтологии. Ибо только музыка как «отпечаток» или «копия оригинала, который сам никогда непосредственно не может быть представлен», в силу «всеобщего языка, который своей внятностью превосходит язык наглядного мира» несёт высшую информацию о сущности мира как воли, так как есть «полнейшее, мистическое выражение её сущности» [167, с. 66]. Шопенгауэр в учении о музыке, «отгадывает загадку» мироустройства, открывая человечеству тайные смыслы и глубины духовных первоисточков мира. Ибо музыка и воля в его учении предельно близкие понятия, а следовательно, принцип музыкальности есть основной принцип воли, лежащей у истоков мирового творения. Близость воли и музыки утверждается философом в словах: «Мир можно назвать как воплощённой музыкой, так и воплощённой волей» [170, с. 475].

Музыка, по утверждению философа, «... для всего физического в мире показывает метафизическое, для всех явлений – вещь-в-себе» [170, с.473]. Музыка, так же как и воля, не выражает явления или представления, а напротив, выражает первичную духовную сущность. «Она (музыка) выражает вовсе не явления, а исключительно внутреннюю сущность в себе всех явлений, самую волю» [170, с. 473].

И воля, и музыка представлены Шопенгауэром как вещь-в-себе, как метафизическая первосущность мира. Сравнительный анализ характеристик воли и её «отпечатка» - музыки в учении франкфуртского философа прояснит близость этих категорий [154].

Но всё же между музыкой и волей нельзя ставить знак равенства. Музыка - это «отпечаток», «слепок», «копия», отражение воли, а, следовательно, что-то иное, хотя и наиболее близкое и даже адекватное первосущности. Соотношение музыки и воли в концепции Шопенгауэра можно сравнить с зеркальным отражением любого объекта. С одной стороны, это совершенно точная копия, с другой – она отличается от оригинала хотя бы тем, что именно им и не является. Так музыка, будучи отпечатком воли, должна сохранять все её черты и одновременно чём-то от неё отличаться.

Согласно Шопенгауэру, первичная воля есть единая, цельная, неразделимая первосущность, подобно кантовской вещи-в-себе, тождественная во всех явлениях.

Музыка не может характеризоваться как целостно единое, она только отображает принцип единства воли; но как «слепок оригинала», метафизическое бытие музыки может восприниматься единым, как метафора единой воли. Вследствие этого музыка в учении Шопенгауэра представлена носителем главного принципа единой воли – её вечного влечения.

Шопенгауэр утверждает, что музыка в высшей форме своего проявления – в мелодии - отражает волю на стадии её объективации, когда слепая, бессознательно устремлённая воля, проявляясь, озаряется сознанием. «Она (мелодия – Ю.Ш.) рассказывает историю освещённой сознанием воли, отпечаток которой в действительности есть ряд её деяний; но она говорит больше: она раскрывает интимную историю воли, живописует всякое побуждение, всякое стремление, всякое движение её, всё то, что разум объединяет под широким и отрицательным понятием чувства и чего он не в силах уже воспринять в свои абстракции» [170, с.470]. Так музыка в высших формах своего проявления выражает проблески сознания бессознательной воли, а следовательно, является первой стадией её конкретизации, способствующей постижению её иррациональной сути. Раскрыть сущность музыки, так же как и воли, при помощи понятий – орудия разума - невозможно. Следовательно, музыка, как и воля, до конца рационально не познаваема.

В связи с категорией времени, присущей музыке, можно говорить ещё об одном отличии «отпечатка» воли от своего оригинала. «Слепок» воли музыка, приобретая временную категорию, предстаёт качественно изменённым, в сравнении с волей. Но при внимательном рассмотрении шопенгауэровской характеристики воли можно заметить, что и воля косвенно сохраняет форму времени в виде принципа «слепого» стремления. Более того, этот принцип, музыкально обусловленный изначально, является главным условием существования воли. И если шопенгауэровскую волю можно охарактеризовать как абсолютную изменчивость мира, то музыка в его учении выступает первейшим носителем и выразителем энергетической изменчивости, присущей воле. Так непознаваемое рационально качество воли - «слепое стремление» - приоткрывается для постижения его через музыку. Музыка, как и воля, до конца не познаваема. Но через присущую музыке форму времени открывается возможность познать волю, хотя и не законами разума, а чувственными абстракциями, интуитивным созерцанием [151].

Благодаря присутствию в музыке категории времени её звучащие, то есть проявленные формы, могут поддаваться рациональному постижению, на что обратил внимание А. Лосев в работе «Музыка как предмет логики». В ней он, основываясь на трактате Шопенгауэра «О четвероюм корне достаточного основания», стремится предельно точно исследовать существенную структуру музыки и её логическое построение [77, с. 214-219]. И хотя А. Лосев подвергает музыку логическому анализу, в итоге своей работы он приходит к выводу о том, что музыка есть чисто алогически выраженная предметность, что подтверждает её иррациональную сущность, задолго до XX века замеченную Шопенгауэром.

Характеризующая музыку категория времени по аналогии с характеристикой воли может трактоваться как онтологический принцип подвижного покоя, в аспекте алогичного становления. Таковым является основной принцип и воли, и музыки, формирующий не жёсткую структурность, характерную для мира явлений и представлений, а энергетично-изменчивое бытие первосущего.

Противоречие между целесообразными проявлениями бессознательности воли частично разрешается в учении философа о музыке, которая в своей высшей форме – мелодии - проявляет целесообразность в большей степени, чем «оригинал». «Мелодия, - утверждает Шопенгауэр, - одна имеет от начала до конца многозначительную и целесообразную связность» [170, с. 470]. Целесообразность мелодии Шопенгауэр видит в постоянном стремлении от устойчивых ступеней лада к неустойчивым, и дальнейшем их разрешении в тонику. Движение от консонансов к диссонансу и наоборот тождественно бесконечному стремлению воли, порождающему желания и их удовлетворения. «Сущность мелодии есть постоянное отклонение тоники, переход тысячами путей, не только к гармоническим ступеням – терции и доминанте, но – и к диссонирующей септимере, и к ступеням, образующим чрезмерные интервалы, причем, в конце концов, всегда следует возвращение к тонике; на всех этих путях мелодия выражает многообразное стремление воли, но выражает и её удовлетворение» [170, с. 471].

Интересно, что консонансные созвучия Шопенгауэр считает рациональными выражениями звучания, а диссонанс причисляет к иррациональным отношениям. В связи с этим он пишет: «Пока колебание двух тонов имеют рациональное и в малых числах выражаемое отношение, тогда вследствие часто повторяющегося совпадения они доступны пониманию: тоны сливаются между собой и образуют созвучие. Напротив, если отношение иррационально или выражено в больших числах, тогда совпадение колебаний невозможно; они препятствуют, таким образом, усвоению, образуя то, что называется диссонансом» [167, с. 200]. Стремление воли в виде импульса или толчка, породившего желание, – есть начало её проявления, движения, объективизации и конкретизации, что тождественно диссонансу в музыке, который как бы провоцирует музыкальное развитие и стремится к разрешению в консонанс, что аналогично удовлетворению желания, порождаемого вечным стремлением воли. Именно в такой трактовке Шопенгауэр демонстрирует удивительную новизну понимания музыки как объекта онтологии.

Метафизическая музыка в онтологии Шопенгауэра разрешает противоречие между единой волей и множеством идей, не связанных единством одного рода. Музыка трактуется философом как «вечная форма» в понятии воли, дополненной платоновскими идеями. Но вместе с тем философ подчеркивает, что между музыкой и идеями нет совершенного сходства, так как музыка не является точным отпечатком идей, каковыми могут быть другие виды искусства, а есть отпечаток метафизической воли. В связи с этим Шопенгауэр подчеркивает лишь параллелизм, а не полную идентичность понятий музыки и платоновских идей. «...между музыкой и идеями, - пишет философ, - проявлением которых во

множественности и несовершенстве служит видимый мир, - несомненно существует, правда, совсем не непосредственное сходство, но все же параллелизм, аналогия.» [170, с. 467].

В звучащей музыке как отпечатке воли, подобно самому миру, Шопенгауэр наблюдает отображение всех ступеней объективизации воли в природе. Так, бас в музыке, согласно Шопенгауэру, символизирует низшие формы объективизации воли – косную материю - «неорганическую природу, планетарную массу» [170, с. 468]. Аналогично тому, как бас является основой или фундаментом всех гармонических построений в музыке, в природе на «планетарной массе» в виде иерархической лестницы зиждятся более высокие формы сознания (растения, животные). Над миром неорганической природы возвышается растительный, а за ним и животный мир. «Выше лежащие звуки являются в моих глазах представителями растительного и животного царства» [170, с.468]. Музыкальные интервалы, то есть совокупность звуков, в учении Шопенгауэра близки к понятию видов в природе. «Определённые интервалы звуковой гаммы параллельны определённым ступеням объективизации воли, определённым видам в природе» [170, с.469].

Альтерированные ступени, ведущие к смене тональности или лада, ассоциируются у Шопенгауэра с отклонением от predetermined родовых или видовых закономерностей. Так, Шопенгауэр отмечает: «Отклонение от арифметической правильности интервалов, вызванное температурой или выбором строя, аналогично отклонению индивидуума от видового типа» [170, с. 469]. В этой связи можно добавить, что и в музыке, и в общеприродных закономерностях заложен принцип креативности, выражающийся в музыке в постоянном изменении и развитии музыкальной ткани (модуляции, формообразовании, ритмометрической структурах, ведущих к смене музыкальной стилистики, а с ней и к обновлению содержания). В природе этот принцип проявляется как постоянное совершенствование, обновление и эволюционирование начальных видов-форм. В такой форме развития музыки и заключается принцип становления. Именно диссонансирующие звучания в музыке, сравниваемые Шопенгауэром с «чудовищными выродками», и являются движущей силой новых преобразований. Понятие диссонанса значительно расширяет онтологическое понимание музыки до нефиксированного разумом, вечно изменчивого динамического бытия, тогда как арифметически точные консонансы, несущие успокоение в развитии, аналогичное удовлетворению устремлений воли, ограничивают картину мира жёсткими рамками устойчивой структурности.

Вершиной представленной иерархии в музыке, согласно Шопенгауэру, является мелодия, аналогичная наиболее конкретизированной объективизации воли в человеке. «Наконец, в мелодии, в главном высоком голосе, который поёт, руководит целым и в нестеснённом произволе развивается с начала до конца в непрерывной, многозначительной связи единой мысли, и изображает целое, - в этом голосе я узнаю высшую ступень объективизации воли, осмысленную жизнь и стремление человека» [170, с.470]. Принципы её развития есть принципы

отображения сложных человеческих устремлений воли человека, безграничные и многообразные взлёты человеческого духа.

В результате сравнительного анализа метафизической воли и метафизической музыки, последнюю как онтологическое понятие можно охарактеризовать как :

Иррациональная реальность, отображающая все качества первосущности мира в виде начального проявления процесса энергетической изменчивости, постигаемого чувственно-интуитивно и выраженного как принцип влечения в виде абстрактно-временного становления подвижного покоя.

Исходя из этого определения, можно утверждать, что метафизическая музыка, как сверхчувственная, теоретически мыслимая сущность, является в учении Шопенгауэра наиболее адекватной метафизической воле объективацией, начально проявленной в самых ранних формах духовных сфер. Весь принцип сотворения мира посредством проявления Мировой воли, находит отображение в принципах музыкального развития, которое совмещает в себе музыкальные логизмы проявленной музыки с её иррациональной метафизической сущностью. Именно поэтому в музыке можно найти аналогии со всеми формами проявлений метафизической воли в мире видимости.

Подобно метафизической музыке, проявленной в виде «музыки звучащей», миро-вая единая воля, бесосновная и бессознательная, не остаётся в онтологии Шопенгауэра сугубо трансцендентной сущностью. Ее вечное стремление приводит к образованию множественности объективаций. Но ответить на вопрос «чего вообще хочет воля в своем стремлении?» невозможно, так как нельзя ответить на вопрос «что есть вещь-в-себе?», а, следовательно, чего она хочет. Воля бесосновна. «Основания, - утверждает Шопенгауэр, - можно всюду указывать только для явлений, для отдельных вещей, но нигде его нельзя искать для самой воли» [170, с.325]. Воля Шопенгауэра, являясь совершенно бесосновной, становится бессознательным основанием существования всего мира. «Отсутствие всякой цели, всяких границ относится к существу воли-в-себе, так как она – бесконечное стремление» – отмечает Шопенгауэр [170, с.326]. Такое стремление есть мотив образования мира явлений. Этот порыв, бесконечный импульс воли к проявленности Шопенгауэр и называет волей к жизни. То есть сущность воли раскрывается в постижении сущности жизни, в её конкретизации, объективации, в самопознании. Шопенгауэр пишет: «Воля там, где её озаряет познание, всегда знает, чего она хочет теперь, чего она хочет здесь» [170, с.327]. Потенциальная дуальность воли, о которой говорилось выше, становится истоком стремлений воли к познанию себя, «озарению себя познанием» через своё конкретизированное отображение. В связи с этим философ пишет: «Единственное самопознание воли в целом – это представление в целом, весь наглядный мир. Он – её объективность, её откровение, её зеркало». [170, с.328] Единственный смысл слепой устремлённости, бесосновной изначально воли Шопенгауэр видит в желании воли узнать себя целиком, во всём наглядном мире. Так бессознательная единая воля, непрерывно разворачиваясь из себя, зарождает жизнь, творит мир, сохраняя его вечную и неизменную целостность. Творческий принцип сотворения мира в виде

саморазворачивания и самопознания первоначала близок как к диалектике Божественного в теогонии Я. Бёме, так и к диалектике Абсолюта Гегеля. Действительно, принципы диалектического развития присутствует в шопенгауэровской метафизике в виде порождения волей своих объективаций. Но воля Шопенгауэра едина во всех своих проявлениях, и в каждой объектности существует вся целиком. Она неделима, и поэтому внутреннее разворачивание воли в себе, в своём «откровении» есть лишь конкретизированное её отображение, а не противоположное, ведущее к синтезу. Поэтому, на наш взгляд, влияние Бёме на внутреннюю, можно сказать, имманентную диалектику метафизической системы Шопенгауэра значительно больше, чем Гегеля, так как разворачивание воли не порождает новых сущностных качеств, не создаёт новых витков спирали, подобно гегелевскому Абсолюту. Воля Шопенгауэра вечна и неизменна. Мировая воля, метафизически мыслимая как единая и неделимая, порождает лишь имманентную диалектику, как внутрисистемное бурлящее и обновляемое изнутри, как бы подпитываемое проявлениями жизни, неизменное и вечное существо мира. При этом начальным проявлением воли являются идеи, которые так же неизменны и вечны, так же существуют вне времени, пространства и причинности, как и вещь-в-себе. В силу этого идеям как «реальным первообразам силуэтов и теней», как «первичным формам всех вещей» не свойственны «возникновения и уничтожения, ибо они - истинно сущее, никогда не происходящее и не преходящее» [170, с.247].

В этой части метафизики Шопенгауэра возникают некоторые противоречия. Каким образом единой воле может соответствовать множественность идей как прообразов «ступеней объективаций воли», если под этими ступенями не подразумевается единство существ одного рода. Появление множественности в мире явлений объясняется сферой пространства, времени и причинности, которые и образуют её. Но идеи существуют вне этих форм, вне закона достаточного основания. И свойство единства сохраняет каждая идея в отдельности. Шопенгауэр подчёркивает: «Им (идеям – Ю.Ш.) не свойственна множественность, ибо каждая из них по своему существу только едина, будучи сама первообразом, которого снимки или тень являются одноименными ему, отдельными приходящими вещами того же рода» [170, с. 334] То есть каждая идея едина. Но откуда же берётся множественность идей? Этот вопрос остаётся неразрешимым противоречием в метафизике Шопенгауэра. Возможно музыка, как предшествующая идеям духовная объективация воли, являющаяся полным её отображением с неизменным сохранением почти всех характеристик первоначала, и, вместе с тем, имеющая ряд параллелей с идеями, является в онтологии Шопенгауэра связующим звеном между единой не проявленной волей и образованием множественности идей, о чём говорилось выше.

Как «акты воли-в-себе» [170, с. 312], идеи не принадлежат миру явлений и находятся вне времени, пространства и причинности – следовательно, являются духовной не проявленной материально формой объективации воли. Традиционно в истории философии до Шопенгауэра под объективацией

понималась конкретизация, проявленность, материализация духовного начала. Шопенгауэр, помещая в структуру мироздания идеи в смысле адекватной объективации воли, вводит в философию понятия духовной объективации. Этим философ указывает на то, что духовный непроявленный мир может иметь несколько форм или стадий существования, представленных в его системе в виде музыки как «отпечатка» воли, то есть почти полного её отображения, и идей как адекватных воле, с отличием во множественности непроявленных образов реального мира. При этом и музыка, и идеи мыслятся метафизически и сохраняются в сфере трансцендентной.

Разворачивание воли в формах духовных и материальных объективаций подтверждает принцип дуальности, потенциально присутствующий в характеристике самой метафизической воли. Шопенгауэр, не принимающий материализм и положивший в основу своей онтологии идеальную волю, пытается создать нечто среднее между материализмом и идеализмом. Он утверждает: «...все системы до сих пор начинались или с материи, что давало материализм, или с духа, души, что давало идеализм. Оба направления, однако, всегда приводили, в конце концов, к нелепостям, и все системы оказывались не состоятельными... Моя система в корне отлична от всех прежних» [180, с.365].

Одним из коренных отличий философии Шопенгауэра от крайне материалистических или идеалистических систем, по нашему мнению, является не сформулированный самим философом, но присутствующий в большинстве понятий его философии потенциальный принцип дуальности. Трактующий не как дуализм, а как латентное присутствие в мировом первоначале материально-духовной взаимодополняемости. Помимо воли, идеи в концепции Шопенгауэра являются ярким примером такой дуальности. С одной стороны, это сугубо духовная объективизация мирового первоначала, что само по себе уже ново в истории философской мысли. С другой стороны, идеи наделены признаком материального – множественностью, и по своему значению больше связаны с дальнейшими объективациями воли в мире явлений, то есть в материальном мире. Следовательно, дуальность как дополняемость материального духовным и наоборот, присутствует и в понятии идей, и в самом понятии воли, которая не может не проявляться, не узнавать себя в мире явлений.

Все последующие объективации воли образуют множества, сохраняя единую волю «как сердцевину всех вещей», в мире явлений, данной нам в виде представлений, в соответствии с законами времени, пространства и причинности.

Шопенгауэр ярко описывает различные формы проявления воли в природе в соответствии с «лестницей идей», образующих иерархию природных сил. «Закон природы, - считает философ, - это отношение идеи к форме её проявления. Эта форма – время, пространство и причинность, которые находятся между собой в необходимой и нераздельной связи. Посредством времени и пространства идея размножается в бесчисленных явлениях. Порядок же, в каком последние принимают формы множественности, твёрдо

определяется причинным законом» [170, с.281]. Так, согласно Шопенгауэру, время, пространство и причинность образуют среду или условия для образования материи, в которой воля и познаёт себя. При этом материя признана Шопенгауэром «общим субстратом для всех», которую по степени проявленности и развития все формы существования в мире видимости «должны распределить между собой» [170, с. 281]. По степени распределения материи Шопенгауэр формирует ступени объективаций воли. Низшими являются самые «общие силы природы», такие как «твёрдость, текучесть, упругость, электричество, магнетизм, химические свойства и т.д.» [170, с. 274]. При этом Шопенгауэр отмечает, что все эти силы «отчасти обнаруживаются в каждой материи» [170, с. 274]. Эти силы сами по себе безосновны, так же как сама воля, стремление которой они выражают.

Иерархическая подчинённость низшей ступени объективации воли высшей обусловлена, согласно Шопенгауэру, «порабощающей ассимиляцией», в которой объективирующая себя единая воля «жертвует низшими ступенями своего проявления, после борьбы последних, для того, что бы тем могущественней проявиться на более высокой ступени» [170, с.298]. Этот принцип тесно перекликается с ведическим представлением об эволюции сознания от низших форм к высшим, получившим в теософии название «Закон жертвы».

Воля, стремясь к наибольшему обнаружению, образует некую борьбу между видами природных форм, таких как минералы, растения, животные и человек. Её стремление к жизни выражается в том, что она «пожирает самая себя, ... и в разных видах служит своей собственной пищей» [170, с. 302].

Проявление воли в мире неорганической природы Шопенгауэр характеризует как «слепое влечение, как тёмный глухой порыв, далёкий от всякой непосредственной познаваемости» [170, с. 304]. В самом простом и самом слабом роде объективации воля, по Шопенгауэру, «только размножена во времени и пространстве» [170, с.304] Отчетливее она проступает в растительном царстве, оставаясь «бессознательной движущей силой» [170, с. 304]. На более высоких ступенях объективации – в животных и людях - обнаружение воли становится всё более отчётливым за счёт «обнаружения индивидуального характера» [170, с. 279]. На всех стадиях проявления воли, её стремления к жизни гармония мира, обусловленная целесообразностью, по мнению Шопенгауэра, простирается так, «чтобы сделать возможным устойчивость мира» [170, с. 322].

Несмотря на то, что мир, обусловленный стремлением воли к обнаружению и самопознанию, гармоничен и устойчив, в основе его проявленных форм лежит беспрестанная борьба за жизнь и истребительская война между силами природы. Поводом для этой войны, по мнению Шопенгауэру, является материя. «Театр и предмет этой войны, - заключает философ, - материя, которую они попеременно стремятся отторгнуть друг у

друга, а так же пространство и время: ведь последние, объединённые формой причинности, собственно, и составляют материю» [170, с. 323].

В этой борьбе за материю человек, согласно Шопенгауэру, становится высшей и крайней точкой. В нём воля «находит себе самую ясную и совершенную объективацию» [170, с. 311]. Крайняя конкретизация воли заключается в наделении разумом человека, способностью осознавать и осмысливать себя, что приводит к крайней индивидуализации в виде личности. Каждый человек индивидуализирован так, что может быть представлен отдельной идеей, вследствие утраты общих видовых характеристик, свойственных роду растений, животных, минералов. «У человека уже в каждом индивидууме есть особый эмпирический характер,... который доходит до полного уничтожения видового характера» [170, с. 31].

Всё множество природных явлений и состояний, свойств и отношений форм проявленной воли, предшествовавших человеку, способствовали тому, чтобы в человеке достичь крайней конкретизации. Эта конкретизация в виде максимального погружения в материю и наделения человека способностью осознавать себя выразилась в критической форме индивидуума - эгоизме. Человек, по мнению Шопенгауэра, максимально одет во «множество оболочек материи», что приносит ему постоянные страдания. Трактовка Шопенгауэром максимальной обособленности каждого отдельно взятого человека в крайне индивидуализированной форме личностно-эгоистических оболочек конкретизированных волей, близка к концепции «Монадологии» Лейбница, в которой монады человека представлены как самостоятельные субстанции. В метафизике Шопенгауэра воля каждого человека - это не отдельная независимая воля, как монады у Лейбница. Но крайняя степень конкретизации единой Мировой воли в человеке принимает в философии немецкого метафизика трактовку, близкую к самостоятельным монадам Лейбница. И если у Лейбница каждая монада представлена как самостоятельная изначально, то у Шопенгауэра, утверждающего единство всех форм природы, обусловленное мировым первосущностным принципом, крайнее обособление воли в индивидуально-личностных формах является критическим обнаружением высшего напряжения объективаций единого первоначала, что на наш взгляд, и является главной причиной неизбежного страдания человеческого бытия. Воля, стремясь к жизни, достигает своего апогея, крайнего напряжения в человеке, вследствие чего стремится вернуться в своё изначальное состояние, вне мира материи. И человек представлен Шопенгауэром, как инструмент достижения этого напряжения, от которого спасение – выход в Ничто, в непроявленное, дематериализованное или деобъективированное состояние воли, то есть преодоление её.

Для осмысления всего процесса объективации воли необходимо остановиться на понятии Ничто, так как оно присутствует в метафизике Шопенгауэра как итог не только онтологии, но и гносеологии, эстетики и этики. Очевидным является то, что метафизическому понятию Ничто, под

которым можно подразумевать полную непроявленность, противоположным является Нечто. Ничто, в понимании Шопенгауэра, есть безвременное, безпространственное, бескачественное состояние, представленное философом как непроявленная трансцендентная воля. Ничто не подвластно разумному пониманию и даже нашему воображению. Всё, что будет представлено нами в связи с Ничто – может быть лишь символом, за которым сокрыта сущность Ничто. Представить Ничто можно лишь в сравнении с его противоположностью – Нечто. И чем больше качеств, форм становления и приобретения будет у Нечто, тем больше они отсутствуют у Ничто. Аналогично можно представить, насколько ощущение тишины будет интенсивнее после оглушительно громких звуков или восприятие темноты после яркого и резкого света. Непроявленность Ничто становится ещё более явным после интенсивного и наполненного Нечто.

Так шопенгауэровская воля, выйдя из Ничто и возвратившись в него (при этом Ничто не исчезает), постоянно ищет поддержания и сохранения себя в Нечто, как бы «подпитываясь» в мире явлений, в мире проявленности. Воле необходимо стремиться к жизни, к Нечто, утверждать жизнь, что бы наполнить латентное состояние Ничто. Высшее напряжение в утверждении жизни она находит в человеке. И хотя жизнь человека в мире материи полна страданий, борьбы, трагедий, именно в человеке жизнь представлена в самых ярких, самых сложных и интересных формах. В таком противопоставлении Ничто и Нечто можно также увидеть аналогии с гегелевским противопоставлением Абсолютной идеи и её «инобытия», снятием которого есть развитие и обновление Абсолюта, тогда как шопенгауэровская воля сохраняется неизменной, а противопоставление Ничто Нечто есть лишь принцип поддержания её неизменности, в котором качество Нечто (наполненность значимостью и высшими смыслами нашей жизни) и определяет Ничто.

На основе вышеизложенного можно заключить, что философская система Шопенгауэра включает в себе несколько типов метафизики.

С одной стороны, его метафизику можно рассматривать в значении теоретической философии о надприродных формах бытия, то есть в значении аристотелевской «первой философии». В том значении, на которое указывает Г.А. Заиченко в статье «Необходимость метафизики»: «Метафизика как синоним автономной области теоретической философии... как качественно своеобразного понимания и постижения мира» [48, с. 133]. Так, основой метафизической онтологии Шопенгауэра являются понятия не наблюдаемые, не фиксированные чувственным опытом, а сугубо эмпирические, то есть мыслимые теоретически.

С другой стороны, отталкиваясь от узнавания первосущностной воли в человеке и выводя из его ощущений и необъяснимых «схватываний» в себе глубинных истоков всего мироздания, можно говорить о метафизике антропо-энергетической, что в корне отличает метафизику Шопенгауэра от всех

предшествующих. Для такого типа метафизики характерно не мыслимо-теоретическая, а чувственно-узнаваемая во внутреннем самосозерцании человека иррациональная сущность мира.

Отличительной особенностью метафизики Шопенгауэра является антропологизация онтологии. Идея о мире как макроантропосе формируется в метафизике Шопенгауэра по принципу аналогий между человеком и миром. Перенос антропологические черты на весь мир и гипостазируя стихийную мощь волевой сферы человека, Шопенгауэр утверждает его онтологическую исключительность, но не в антропоцентрическом смысле, для которого свойственна переоценка разумности человека, а в смысле повышенной ответственности за качество мировой жизни, что придаёт его онтологии этический характер.

Сам принцип метафизического построения онтологии Шопенгауэра включает в себя как понятие о неизменном и целостном мире, так и элементы диалектического развития. В связи, с чем можно говорить о специфических чертах шопенгауэровской метафизики, в которой сущностная основа мира – воля - является вечной, единой и неделимой. В метафизической онтологии Шопенгауэра воля в трансцендентных глубинах сохраняет свою качественную определённую и неизменность, при этом диалектическое развитие присуще только её материальным проявлениям.

Очевидно, такая метафизическая трактовка неизменности мира послужила причиной определения шопенгауэровской философии в советский период как метафизики в понятии антидиалектики. Тогда как, на наш взгляд, однозначное утверждение антидиалектического характера шопенгауэровской онтологии было бы неверным. Во многих принципах развития Мировой воли можно наблюдать аналогии с гегелевским разворачиванием Абсолютного Духа. Это прежде всего принцип самопознания воли, противопоставление непроявленного Ничто проявленным формам воли. Но в принципах имманентного развития неизменной трансцендентной воли можно наблюдать не только противопоставления одной формы другой, но и принцип дополнительности в виде прибавления в каждой высшей форме объективации воли новых качеств, с сохранением качеств предшествующей низшей формы. Такое внутреннее развитие вечной и неизменной воли образует форму самоорганизации всей системы объективаций воли, взаимосвязанных между собой. При этом образ шарообразного организма, формирующийся при такой конструкции, имеет одновременно и черты разомкнутости, возникающей в связи с иррациональной, бесконечно и слепо проявляющейся первосущностью волевого влечения. В связи с чем специфичность метафизико-онтологической диалектики Шопенгауэра определяется следующими чертами:

- В основе мирового развития лежит иррациональное сущностное первоначало;

- Противопоставление единства множественности, проявленного состояния не проявленному не приводит к синтезу, а способствует сохранению неизменности мирового начала;

- Принципами развития в метафизической онтологии Шопенгауэра являются не только противопоставление, но и дополнительность, а также внутрисистемная самоорганизация.

Так метафизически сконструированную онтологическую картину Шопенгауэра, совмещающую диалектику материи и неизменность духовной сущности, образованной при помощи принципа дополнительности и внутрисистемного саморазвития, можно считать зачатком неклассической диалектики и синергетики, получивших развитие в XX веке, о чём свидетельствуют современные работы российских философов, таких как Г.И. Рузавин [119], [120], Алтухов В.Л. [2]. Метафизическое обоснование Шопенгауэром сущности мира как единства всех форм существования первоначала, с внутренним стремлением к изменению нашло продолжение в современной научной концепции об энерго-информационном единстве мира, сформированном на основе синтеза квантово-релятивистской физики, философии и религиозных представлений [47].

Важным моментом метафизики Шопенгауэра является введение в онтологическую картину мира понятия музыки, охарактеризованной метафизическими категориями. В учении Шопенгауэра метафизическая музыка является наиболее близким отражением первосущностного мирового принципа – воли. В силу этого метафизическая музыка, как наиболее адекватно отображающая сущность иррационального первоначала, является духовной объективацией воли, сохраняющая в непроявленной форме все её характеристики.

Благодаря Шопенгауэру и его обращению к сущности музыки намечается поворот от рациоцентризма к новому ренессансу духовности в западной философии в виде иррационально-идеалистической духовно-сущностной реальности бытия, в основе которого лежит принцип музыкального становления.

В связи с понятиями музыки и идей в онтологии Шопенгауэра следует отметить выявленный нами тип духовной объективации. Помимо распространенного до Шопенгауэра понятия объективаций в значении внешней данности мыслимого содержания духовного первоисточка, то есть материализации, философ использует в своей метафизико-онтологической конструкции духовные объективации первоначала в виде музыки и идей. В этих формах содержание духовного первоисточка сохраняется в непроявленном виде, принимая с целью дальнейшей конкретизации и проявления несколько отличные формы от первоначала. В онтологии Шопенгауэра музыка как духовная объективация является связующим звеном между волей и идеями, а идеи - между музыкой и материальными объективациями воли. Вводя духовные объективации в свою онтологию, Шопенгауэр расширяет представление о духовном мире, который может быть представлен в виде внутренней иерархии духовных форм. Такое

понимание разнообразия духовного мира нашли отражение в современном представлении об астральной, ментальной, виртуальной реальностях.

Важной чертой метафизики Шопенгауэра является введение гносеологического принципа в онтологию, который используется в нескольких значениях:

- для разделения мира на проявленную и непроявленную сферы (по принципу познаваемости);
- для выявления онтологической сущности сотворения мира (самопознание воли);
- для онтологической характеристики первоначала (иррациональная воля);
- для выявления глубинной сути человека и опознания в нём воли как первосущности мира.

В связи с этим, можно отметить, что не только онтология, но и гносеология, требующая подробного исследования, является значимым аспектом метафизики Артура Шопенгауэра.

В целом метафизическая онтология Шопенгауэра, с характерным для неё обращением к сфере бессознательного, иррационального, с наделением духовного первоисточка потенцией дуальности, с расширенным понятием объективации от сугубо материальной конкретизации до разновидностей духовных объективаций, с введением музыки как метафизического понятия в картину мира и антропологизацией мироустройства оказала большое влияние на формирование новой онтологии, в которой понимание реальности расширяется до трансцендентного духовного бытия.

Гносеологический аспект метафизики Артура Шопенгауэра

Метафизически обосновывая духовное единство мира, и акцентируя в онтологической картине значимость воли как вещи-в-себе, Шопенгауэр определяет предельную сферу метафизической реальности бытия. Но метафизическая реальность в виде трансцендентной воли не ограничивается в учении Шопенгауэра гипотетически мыслимым существованием. Воля как сущность мира «узнаётся», «угадывается» в глубинах человека, во всех сферах его жизнедеятельности. Создавая антропно-онтологическую метафизическую конструкцию в виде «макроантропоса», Шопенгауэр обращается к вопросам постижения сущностного первоначала мира, связывающего человека с трансцендентными основами бытия, что нашло отображение в его метафизике познания иррациональной реальности. Так как предметом метафизического познания Шопенгауэра является иррациональная

сущность, то методология, вырабатываемая немецким мыслителем, в корне противоположна рационалистической гносеологии, оперирующей интеллектуально-теоретическими средствами. Сформированная под влиянием Фихте и Шеллинга, метафизика познания Шопенгауэра провозглашает иррационально-интуитивистский метод постижения сущностной основы бытия, специфика которого будет прослежена в настоящем параграфе.

Онтологизируя гносеологический принцип, Шопенгауэр метафизически разделяет мир на его сущностную первооснову – Мировую волю - и формы её объективаций в виде наших представлений. Исходя из метафизически мыслимой онтологической конструкции, Шопенгауэр разграничивает сферы познаний: одна сфера познания связана с миром представлений и не несёт, согласно Шопенгауэру, истинных знаний о сущности мира, а другая – с миром воли как первопричины мироустройства.

С познанием мира представлений связана теория познания Шопенгауэра, изложенная в его диссертации «О четвероюм корне достаточного основания» [177], которую мыслитель считает вступительным трактатом к своему основному труду «Мир как воля и представление». Как уже отмечалось, в отличие от Канта, который в своей теории познания отказывается от того, что внешний мир лишь представление познающего субъекта, Шопенгауэр исходит «не из объекта и не из субъекта, а из представления» [170, с.412]. «Удивительно, - отмечает Шопенгауэр в дополнениях к «Миру как воля и представление», - почему Канту не пришло в голову вывести лишь относительное существование явления из простой, столь близко лежащей непререкаемой истины: «нет объекта без субъекта» [172, с.214]. Шопенгауэр приходит к заключению, что «ни объект для субъекта, ни субъект для объекта не могут рассматриваться как следствие к своему основанию» [170, с.125]. По мнению Шопенгауэра, распадение на объект и субъект является первой и самой существенной формой представлений. Так как субъект нераздельно находится в каждом познающем существе, то «всегда лежит вне времени и пространства» [170, с.81]. Формой объектов в теории познания Шопенгауэра «служат пространство и время, а через них множественность» [170, с.81].

Свойство сознания в виде неотделимости субъекта от объекта и объекта от субъекта, согласно Шопенгауэру, составляют корень достаточного основания. «Все наши представления – объекты субъекта, - утверждает Шопенгауэр, излагая корень достаточного основания, - и все объекты субъекта - наши представления. При этом, однако, оказывается, что все наши представления находятся между собой в закономерной и по форме а priori определяемой связи, в силу которой ничто для себя пребывающее и независимое, а также ничто единичное и оторванное, не может стать для нас объектом» [177, с. с. 36].

Нельзя полностью согласиться с утверждениями И.Нарского [97, с. 535] и Б. Мееровского [87, с.47] о том, что Шопенгауэр заимствует классификацию типов закона достаточного основания у Лейбница. Если у Шопенгауэра и имело место заимствование у Лейбница, то только самой общей идеи существования

единого закона для всех вещей. Шопенгауэру, по нашему мнению, принадлежит заслуга более конкретного выражения корня этого закона в виде неотъемлемости субъекта от объекта и объекта от субъекта, из которого и выводятся 4 класса того, что «может стать для нас объектом, следовательно, все наши представления» [177, с.37].

Первый класс представлений – это созерцательные и интуитивные представления, «совокупность которых и образует весь наш видимый мир, всё поле нашего опыта» [177, с. 46]. Это представления, которые сознаются в пространстве и времени и имеют объективную видимость. Кажущаяся независимость объектов от сознания, по мнению Шопенгауэра, наталкивается на обнаружение причины объективного характера наших представлений в вещи-в-себе, проявленной в виде реального мира независимо от сознания. Этот класс объектов, общий для человека и животного, получил в трактате Шопенгауэра название закон достаточного основания бытия или закон причинности.

Второй вид представлений связан непосредственно с разумным познанием человека, в процессе которого образуются понятия. «Человек разлагает созерцательные представления на их составные части, - пишет Шопенгауэр о втором классе закона, - мыслит эти части отдельно, собирает воедино общие признаки предметов, оставляя в стороне их индивидуальные, местные и временные различия. Конечно, представления теряют при этом свою наглядность, но за то выигрывают в общности, ибо понятие может заменить неопределённое множество созерцательных представлений» [177, с. 107]. Для истинности суждений, образованных из понятий, согласно Шопенгауэру, необходимо иметь достаточное основание. Это и есть второй вид закона – закон достаточного основания познания.

Третий вид представлений образуют чистые созерцания, в которых пространство и время находятся между собой в закономерных отношениях. «Пространство и время, - пишет Шопенгауэр, - обладают тем свойством, что все их части взаимно определяют друг друга; во времени – это последовательность его отдельных моментов, в пространстве – положение его отдельных частей; и это отношение их частей непохоже ни на причинную, ни на логическую связь, и потому составляет особый вид закона достаточного основания» [177, с. 134]. Это закон достаточного основания бытия, основанный на арифметических отношениях.

Особо следует остановиться на 4-ом виде закона достаточного основания – законе мотивации, в котором Шопенгауэр рассматривает самопознание. В самопознании, как и в любом познании, согласно Шопенгауэру, присутствует познающее и познаваемое. В таком случае «познаваемое выступает исключительно и полностью как воля» [177, с. 142]. Воления предвеляют все действия человека, но влияние мотива на поступок познаётся не извне, а непосредственно, изнутри. Этот особый род знаний выделяется Шопенгауэром в особый класс объектов, в котором господствует и особый вид закона

достаточного основания – закон мотивации, рассматривающий причинность изнутри. Именно последний вид закона, представленный Шопенгауэром, является наиболее глубинным, так как обращён к познанию сущности познающего субъекта, к его воле.

Последний вид закона достаточного основания является существенной особенностью шопенгауэровской гносеологии, благодаря которому его теория познания становится метафизической. Именно в законе основания, связанного с самопознанием, причинный процесс переносится из мира явлений в мир метафизически мыслимой воли, которая в трактате о «Четверояком корне достаточного основания» находит выражение в важном положении: «мотивация – есть внутренняя сторона причинности» [177, с. 150]. И хотя Шопенгауэр утверждает, что закон достаточного основания относится к сфере представлений, в 4-м виде закона он подходит к границе рационального познания, к метафизической воле – как внутренней мотивации самопознания.

Теория метафизики познания, зарождаясь уже в ранней работе философа, получает развитие в его основном труде «Мир как воля и представление». Так как мир представлений признаётся Шопенгауэром как полная относительность «и в его самой общей форме (субъект и объект), и в подчинённой ей (закон основания)», то внутреннюю сущность мира Шопенгауэр находит в «совершенно другой стороне, от представления совсем отличной» [170, с. 127].

Согласно Шопенгауэру, воля как вещь-в-себе независима от закона достаточного основания. Исследуя этот закон во всех его разновидностях, Шопенгауэр устанавливает, что не есть вещь-в-себе.

Рассматривая способы познания мира представлений, Шопенгауэр обращается ко всем 4-м группам объектов, подчинённых закону достаточного основания, которые не есть воля, а являются ступенями её объективации. Во всех видах закона, выявленных философом, познание является практическим средством служения воле, т.е. средством её самосохранения и размножения. Способом для непосредственного восприятия мира, для образования воззрения у Шопенгауэра признан рассудок, благодаря которому образуется непосредственное знание о мире. «Этот мир, как представление, существуя только через рассудок, существует и только для рассудка» [170, с.92] - отмечает Шопенгауэр, определяя рассудок как познание причины и действия, что соответствует 1-му виду закона достаточного основания.

Первоначально и непосредственно воспринятые рассудком знания о мире, представления, согласно Шопенгауэру, посредством разума укладываются в отвлечённые понятия, что позволяет «уяснить» познание, «делать его удобным для уяснения и истолкования другим» [170, с. 107]. Степень и острота рассудка в восприятии причинных отношений между познаваемыми объектами Шопенгауэром определяется умом. При этом ум трактуется им как чисто физиологический орган, осуществляющий процесс познания.

В связи с употреблением вышеназванных понятий нужно отметить, что у Шопенгауэра нет чёткой ясности с их разграничениями. Часто ум

употребляется философом не только в значении рассудка, но и в значении разума, к тому же по мере развития философских взглядов мыслителя значения, которыми наделяются эти понятия, меняются. Так, во 2-ом томе «Мир как воля и представления», который выходит значительно позже 1-го тома и представляет собой дополнения к отдельным параграфам, можно наблюдать более частое употребление слова «интеллект» в понятии разума. Вот как комментирует терминологию Шопенгауэра автор «Очерка теории знания Шопенгауэра» В.Преображенский: «Сначала Шопенгауэр употребляет отдельно Кантовские термины Verstand (рассудок – Ю.Ш.), Vernunft (разум – Ю.Ш.), затем он объединяет их в один Intellekt; потом начинает писать Intellekt и ставит в скобках Gehirn (ум – Ю.Ш.); далее Gehirn и в скобках Intellekt, и наконец, пишет просто Gehirn.» [109, с. 174].

В дальнейшем анализе гносеологии Шопенгауэра целесообразно использовать термин «ум» – в значении физиологической функции рассудка. А «интеллект» - в значении разума.

Разум, согласно Шопенгауэру, является приоритетом человека, тогда как рассудочным воззрением обладают и животные. Благодаря разумному познанию, которое соответствует 2-му и 3-му видам законов достаточного основания, образуются понятия. В этой способности разума Шопенгауэр видит высшую, по сравнению с рассудком, ступень познания. В формировании и выражении понятий, согласно Шопенгауэру, требуется язык как дискурсивная конкретизация «всего интуитивного», то есть непосредственного воззрения, «в неинтуитивном понятии разума» [170, с. 130], и наука – систематизирующая взаимосвязь понятий. Функция науки, согласно Шопенгауэру, заключается в том, что бы объяснить те или иные явления и ответить на вопрос «почему?». Но познать и объяснить сущность явлений наука не может, так как действует в соответствии с законом достаточного основания и познаёт лишь мир представлений. Наука бессильна там, где начинается сфера вещи-в-себе, не подвластной закону достаточного основания.

Там, где кончается действие науки, начинается, по Шопенгауэру, философия. Шопенгауэр не считает философию наукой, так как первая ничего не предполагает известным и доказательства не могут быть её фундаментом, так как они из известных принципов выводят неизвестные. «...для неё же всё в одинаковой степени чуждо и загадочно» – пишет Шопенгауэр о философии. [170, с.203] Настоящая философия, в отличие от наук, допытывается «не того, откуда или для чего мир, а только того, что такое мир» [170, с. 204]. И всё же философия в трактовке Шопенгауэра только приближается к сущности мира. Она так же, как и наука, прибегает к выражению дискурсивно, при помощи отвлечённых понятий, хотя и пытается суммировать общие суждения, «основой познания которых служит непосредственно самый мир во всей своей целостности» [170, с. 205]. Она больше обращена к миру представлений в самых общих его понятиях.

Вся вышеизложенная теория познания Шопенгауэра связана с постижением разумом, то есть рационально, мира, в котором существуют лишь формы объективации воли, с миром представлений. В этой части гносеологии Шопенгауэр мало чем отличается от Канта.

Главное отклонение от кантовской гносеологии связано с попыткой постичь сущность мира – вещи-в-себе. Исходя из иррациональной реальности воли, Шопенгауэр определяет и метод её постижения, отличный от рационального, – интуитивное созерцание. Так из иррационализма Шопенгауэра возникает учение об интуиции как о более совершенном источнике познания, чем разум или интеллект.

Отказываясь от чисто эмпирического понимания непосредственного знания, Шопенгауэр присоединяет функцию интеллекта к данным, полученным чувственно-созерцательно [170, с.83]. Границы интеллекта Шопенгауэр определяет его практическим назначением. Интеллект перерабатывает в понятия знания, полученные интуитивно, создавая объекты мысленной деятельности. Шопенгауэр одним из первых начал говорить о потребительской сущности интеллекта, о его функции упрощать и конкретизировать интуитивные знания. «Интеллект не имеет ничего, кроме форм; он женственен, ибо только воспринимает, а не творит» [170, с. 117]. Содержание для своей деятельности интеллект берет за пределами своих возможностей, его «доставляет» интуиция, а интеллект только комбинирует и перерабатывает. Но интеллекту, по мнению Шопенгауэра, не доступно создание нового. Отдавая явное предпочтение интуиции, Шопенгауэр разграничивает понятие интеллекта, рассудка, и интуиции, наделяя интуицию более высоким содержательным назначением и духовным первичным происхождением.

Критикуя теорию интуиции Фихте и Шеллинга, Шопенгауэр, сам не замечая того, приходит к очень близким им понятиям: в интуиции интеллект – инструмент для упорядочения и рационализации знаний. Сама же интуиция – это иррационально-трансцендентное созерцание, при помощи которого происходит проникновение в мир идей, прообразов материального мира.

Трактовка интеллекта как низшей сферы мышления, как инструмента для конкретизации интуитивных знаний частично заимствована из индийской философии, изложенной в ведических Упанишадах и ставшей основой теософского учения. Известно огромное влияние Упанишад как на Шеллинга, который в конце своих философских исканий приходит к теософской концепции, так и на Шопенгауэра. В философско-религиозной индийской системе существует понятие разума (Manas), который делится на высший и низший. Высший – это сфера духовная (одухотворенный разум), низший – сфера проявления духовного (ментальный план). Таким образом, разум (Manas) есть соединительное звено материального и духовного, рационального и иррационального. Под низшим манасом обычно подразумевается интеллект, как канал или инструмент обмена информацией между духовным и материальным миром. Высший и низший манас – это не отдельно

существующие субстанции. Это единый разум, разделяющийся на духовное, латентное состояние (Высший манас) и проявленное материальное (Низший манас), инструментом которого является интеллект, постигающий законы мира рационально-логическим путем и создающий условия для прорыва интуитивного познания в трансцендентную сферу (Высший манас). Именно в таком понимании интеллект или рассудок рассматривается Шопенгауэром как обязательное условие созерцания, порождающего интеллектуальную интуицию. По мнению Шопенгауэра, интуиция дает истинное содержательное познание, которое возможно только через «наглядное» постижение, недоказуемое интеллектом и неисчерпаемое в своих ближайших определениях.

Путь к этому постижению Шопенгауэр видит не в науке, главное орудие которой интеллект, а в искусстве. Наука всегда эгоистична, рациональна и ограничена познанием конкретной цели. В искусстве преобладает иррациональное интуитивное познание, способное охватить не отдельные, конкретные части, а общую идею целого, предшествующую отдельным частям. В искусстве нет конкретных, ограничивающих познание понятий и поэтому содержание его неисчерпаемо. По мнению Шопенгауэра, произведение, состоящее из конкретных понятий, не является искусством. «Произведение, концепция которого зародилась из одних отчетливых понятий,- пишет философ,- никогда не будет настоящим произведением искусств» [170, с. 466]. В таком произведении идея лежит на поверхности, а глубинный смысл, одухотворяющий форму, отсутствует. Истинным Шопенгауэр считает то произведение, где есть вечная недосказанность, постигаемая только интуицией. В отличие от рационально-логической науки, искусство – это всегда иррациональное откровение, свидетельствующее о реальности высшего бытия, познание которого в искусстве безгранично и бескорыстно. Именно такое незаинтересованное познание, свободное от каких-либо целей, которое демонстрирует искусство, несёт, по мнению Шопенгауэра, истинные знания.

Благодаря интуитивному вертикальному проникновению в глубины духовного первоисточка, искусство как бы опережает науку, указывая ей духовные ориентиры, к которым наука приходит опытным или логико-теоретическим путем, через десятилетия или столетия. Это свидетельство того, что интуитивное познание в искусстве намного шире и глубже конкретных и часто оторванных от общей картины мира знаний науки.

Так, в метафизике познания иррациональной сущности мира Шопенгауэра искусство определяется как сфера наиболее полного проявления интуитивного созерцания. И если способ познания жизни «по закону основания, по разуму» – это путь науки, то путь искусства - постижение не представлений, а самих идей.

Если научный способ познания мира Шопенгауэр сравнивает с горизонтальной линией, то путь постижения мира через искусство – линия вертикальная - проникновение в духовную суть бытия. У вертикального способа постижения идей, то есть искусства, нет ни бесконечной цепи причин и следствий, ни какой-либо далекой цели. Этот способ познания всегда у цели, ибо он познает

идеи вещей. «Для него каждая точка горизонтальной линии, - пишет Шопенгауэр, - имеет такое же значение, как и бесконечная длина её. В теоретическом отношении он ведет к искусству, а в практическом – к добру, благу» [174, с. с. 1257]. Таким образом, этический принцип «добра и блага» лежит в основе познания через искусство. Наука и искусство противопоставляются Шопенгауэром как два начала, развивающихся в противоположных направлениях. Наука - по пути потребительского эгоизма, искусство по пути морализации. «Горизонтальная линия - есть путь науки и удовлетворения эгоизма, вертикальная – путь искусства и морали» [174, с. 1258].

Вертикальный способ постижения идей, согласно Шопенгауэру, это путь искусства – путь чистого, необременённого конечной целью - созерцания. Следствием такого созерцания идей есть устранение индивидуума. Идеи свободны от закона достаточного основания, а индивидуальный субъект подчинён этому закону. Единственное средство познать идеи Шопенгауэр видит в том, чтобы пожертвовать индивидуальностью.

Интуитивное познание идей не зависит от закона достаточного основания, так как это познание касается не отношений вещей, а их сущности. Поэтому субъектом такого познания является не индивидуум, стоящий в центре отношений, а незаинтересованный, бесстрастный, «безвольный» или «чистый субъект познания» [170, с. 342], который весь уходит в созерцание предмета, как бы весь теряется в созерцании, забывая своё собственное хотение и желание. Шопенгауэр отмечает в связи с этим две стороны нашего сознания, участвующие в познании: это сознание «нашего собственного «Я», которое есть воля» и сознание «других вещей и в качестве такового оно прежде всего – созерцательное познание внешнего мира, восприятие объектов» [172, с. 402]. При таком разделении нашего сознания в познавательном процессе в большей степени выступает то одна, то другая сторона. В зависимости от того, на сколько преобладает созерцательное познание, осознание собственного «Я» становится всё меньшим. То есть личностное и индивидуальное, согласно Шопенгауэру, вытесняется из сознания. В таком состоянии субъект, преодолевший индивидуальность, сливается с объектом и становится его «ясным зеркалом, его отчётливейшим отображением» [170, с. 345]. Потерявшись в таком непосредственном созерцании идей, субъект становится «чистым, безвольным, безболезненным, безвременным субъектом познания» [170, с. 345].

В чистом субъекте познания с устранением воли, согласно Шопенгауэру, «устраняется и индивидуальность, а с нею её страдания и беды» [172, с. 405]. В такой трактовке чистого субъекта познания Шопенгауэр указывает на путь хоть и временного, но избавления от страданий. Чистый субъект познания «как вечное око мира, всегда тождественное самому себе, всегда одно и то же», потому и назван Шопенгауэром безвольным, ибо он все «приключения воли – лишь созерцает, не участвуя в них» [172, с. 405].

Но такое созерцание, по мнению Шопенгауэра, доступно не многим, а только гениям. Только избранные, а именно сумевшие преодолеть материально-

личностную заинтересованность, условности внешнего мира и индивидуализированную обособленность, то есть всё то, что порождается стремлением воли, способны достичь состояния чистого субъекта познания. Шопенгауэр считает, что сущность гениальности «заключается в совершенстве и энергии созерцательного познания» [172, с. 409]. Шопенгауэр был прав, утверждая элитарность гениев как высокодуховных избранников, ведущих за собой остальных. «Между тем как для обыкновенного человека познание служит фонарём, - пишет Шопенгауэр, - который освещает ему путь, для гения оно – солнце, которое озаряет для него мир» [170, с. 358]. Не случайно в немецком языке и слово гений, и слово дух обозначается одним словом *genius*. Шопенгауэр, ощутив именно духовное предназначение гениев созерцать и проникать в сущность идей мира, связывает их, так же как и Кант, с наиболее утончённой духовной сферой деятельности человечества – искусством, не имеющим ни эгоистичных стремлений, ни конкретных целей. «Только те редкие умы, которые заслуживают имени гений и на каждого из которых приходится миллионы обыкновенных людей, в состоянии действительно подняться до созерцания идей» – пишет Шопенгауэр [170, с. 354]. В высокодуховных качествах гения, главное из которых - преодоление эгоизма, являющееся моральным ориентиром для остальных людей, и заключается идея элитарности и избранности, проповедуемая Шопенгауэром.

Но в учении о гении и чистом познании Шопенгауэра существует понятие приближенности к гениальному созерцанию, которое встречается значительно чаще, чем чистый гений. «Талант, - пишет философ, - может сделать то, что превышает способности других, но он не переходит за границы восприимчивости других, потому он тотчас находит своих ценителей; создание гения выходит за эти пределы, поэтому другие не в состоянии заметить его деятельности» [172, с. 470]. Шопенгауэр допускает, что произведение искусств в состоянии вызвать даже у человека без способности к художественному творчеству и с очень слабой восприимчивостью некоторую степень свободного от воли познания. Тем самым философ утверждает определяющее значение искусства как путь для метафизического постижения сущности мира через эстетическое созерцание идей, доступное не только гениям – одиночкам, но и обычным людям. Гений, в трактовке Шопенгауэра, - это редкое, единичное явление, как правило, не принятое и не понятое современниками, так как он на много опережает их в своём познании, так как он « попадает в такую цель, до которой ещё ни разу не мог проникнуть взор других» [170, с. 407]. Именно поэтому, как отмечает философ, можно часто встретить в гениальных людях совмещение высочайшего прозрения и земной непрактичности, а иногда и нелепости. Особую ценность, на наш взгляд, имеет трактовка искусства как средства постижения высших знаний, вне конкретизированных понятий и закона достаточного основания, способного расширить сознание обыкновенного не гениального человека до духовных объективаций воли.

Так при устранении индивидуальности в познании идей образуется чистый субъект познания, являющийся целью для самого себя. Но в познании через искусство Шопенгауэр различает два элемента: один субъективный – чистый субъект познания, другой объективный – самое познание идей. По глубокому убеждению Шопенгауэра, субъект в познании есть фокус, в котором сосредотачиваются идеи: «Художник – это самая сущность природы, объективирующаяся воля. Подобное, – как говорит Эмпедокл, – может познаваться только подобным; только природа может понимать самое себя, дух понимается только духом, или, – употребляя выражение Гельвеция, – дух ощущается только духом» [170, с. 392].

Таким образом, Шопенгауэр приходит к выводу, что:

Одна и та же сущность проявляется как в идеях, так и в субъекте, так как оба эти понятия одной природы. Субъективный и объективный элементы метафизического познания взаимопроникающи. Вследствие чего чистый субъект приводит искусство к самопознанию.

Прав был французский философ, психолог начала XX века Т. Рибо, который в связи с теорией познания Шопенгауэра писал: «Мир – это не знающая себя эстетика» [117, с. 83]. То есть интуитивное познание через искусство у Шопенгауэра есть познание мира трансцендентных идей.

Так как мировые идеи, которые интуитивно постигает искусство, подчинены иерархии от низших ступеней объективации воли до высших, от проявления основных сил природы до воли человека, освещённой полным познанием, то искусства, согласно Шопенгауэру, распадаются на иерархию, параллельную иерархии мира идей.

Так, самая низшая мировая идея соответствует архитектуре, в «тяжёлом оцепенении материи» [170, с. 400] которой отображаются всеобщие силы природы. Нужно отметить, что Шопенгауэр разграничивает архитектуру на изящную и полезную, считая только изящную отображением мировой идеи.

Живопись и скульптура соответствуют более высоким ступеням объективации воли. Но их статичность, по мнению Шопенгауэра, не позволяет отобразить всю глубинную сущность мировых идей. При этом философ особенно выделяет изображения человеческой красоты, трактуя его «как объективное выражение, которое означает совершеннейшую объективацию воли на высшей ступени её познаваемости» [170, с. 409].

В поэзии, как наиболее высокой степени отображения объективации воли, Шопенгауэр видит могучее средство самопознания человека. Он считает, что гениальный поэт изливает в стихах свою собственную душу, в которой отражается существенное бытие человека, что и означает его идею. Венцом поэзии Шопенгауэр считает трагедию, которая отображает самые печальные и страшные стороны бытия. Страшные страдания, отображённые в трагедии, по мнению Шопенгауэра, являются неизбежными, вытекающими из самой сущности человека и его положения в мире. Философ считает, что трагедия выражает метафизическую вину человека. А. Аникст в работе «Теория драмы от Гегеля до

Маркса» в связи с шопенгауэровской трактовкой трагедии отмечает: «Поскольку страдание – главная реальность бытия, а господство зла – закон жизни, то трагедия фиксирует действительное состояние мира» [3, с.175]. В силу отображения всей полноты жизни трагедия, по мнению Шопенгауэра, отображает и способствует познанию высшей идеи объективации воли.

Музыка в теории познания Шопенгауэра, так же как и в онтологии, играет совершенно исключительную роль. Если искусства, согласно Шопенгауэру, путём интуитивного созерцания познают идеи, то музыка звучащая как проявление метафизической музыки, являясь и объектом, и средством познания, позволяет постигнуть иррациональную волю, так как является её отпечатком, наиболее точным отображением. Именно потому, что музыка является отображением самой воли, а не её явлений, постижение сущности метафизической музыки, а через неё – самой воли, является наиболее глубоким и вместе с тем понятным, ибо воля, согласно Шопенгауэру, есть внутренняя сущность человека, причём наиболее выраженная и конкретизированная. Музыка «в высшей степени общим языком выражает внутреннюю сущность, в себе мира» [170, с.477] и нашу собственную сущность, «представляя её самым внятным образом и захватывая глубже всего» [170, с.474]. Именно потому, что в музыке Шопенгауэр видит не вид искусства, а метафизическую реальность, отображающую глубинную сущность и мира, и человека, философ называет своё учение «метафизикой музыки» [167], в котором концентрируются основные положения его философии, и, в частности, метафизики познания.

Метафизическая музыка так же, как и воля, согласно онтологии Шопенгауэра – иррациональна, то есть не познаваема разумом. С. Мудрагей, которая, исследуя вопросы гносеологии Канта и Шопенгауэра, подчеркивает значимый шаг в теории познания, свершённый Шопенгауэром, – это шаг от «непознаваемости вещи в себе к её узнаваемости» [91]. Такое заключение основывается на утверждении самого Шопенгауэра о том, что человек как вещь-в-себе есть не что иное как воля. Отсюда познания иррациональной воли Шопенгауэр видит в самопознании. Продолжая эту мысль, можно утверждать, что путь постижения сути бытия лежит через самопознание и узнавание своего сущностного и мирового «Я». Музыка, согласно Шопенгауэру, может указать пути интуитивного постижения сущности иррациональных первоисточков через самопознание. Музыкальное познание мира в отличие от научного – рационального, является интуитивно-иррациональным сущностным самопознанием. Познание сущности музыки, а через неё и воли возможно лишь путём интуитивного проникновения в само существо мира. Выразить это познание в понятиях невозможно. Немецкий философ и музыковед Р. Вейерс в монографии «Философия музыки Артура Шопенгауэра» пишет по этому поводу: «Разъяснение сущности музыки в понятиях и посредством доказательств невозможно, ибо их никогда не может быть представлено» [199, с. 94]. Шопенгауэр утверждает, что суть бытия доступна человеку в форме чувствования, которое посредством музыки проникает в существо самой воли. Ведь если «прочие искусства говорят лишь о тени», то музыка, согласно

Шопенгауэру, о существе мира. В ней обнаруживается «сокровенное зерно или сердцевина всех вещей» с. с. с.476], предшествующая всякой форме. И раскрывает музыка это «ядро» не в форме понятий, а «языком непосредственным и ясным каждому» [170, с. 477].

С метафизической музыкой Шопенгауэр связывает и метафизику познания как постижение единого неизменного принципа мироустройства. Музыка звучащая, по Шопенгауэру это объективированная форма в звуковых символах музыки метафизической. Через музыку звучащую Шопенгауэр предполагает осуществление процесса постижения или узнавания в себе сущности мира. В звучащей музыке Шопенгауэр допускает логические построения гармонии, ритма, мелодии. При этом особо интересной нам представляется трактовка диссонансов и консонансов, в которой диссонансное звучание сравнивается с иррациональной сферой познания. «Диссонанс или неподдающееся пониманию иррациональное соотношение звуков» [167, с. 200] понимается философом как ключ к новому типу познания, к расширению сознания до иррациональной сущности мира, постигаемой чувственно-интуитивно. Музыка звучащая является лишь связующим звеном между сущностной метафизической музыкой и глубинным существом человека.

Русский философ П. Калачинский в монографии «Философское пессимистическое мирозерцание Шопенгауэра и его отношение к христианству» критикует немецкого философа за одностороннее обращение к музыке серьезной, к исключительно значимым явлениям в мировой музыкальной культуре [56, с. 111]. Действительно, обращение к мировым образцам музыкального искусства у Шопенгауэра связано с примерами из творчества Моцарта, Россини и особенно Бетховена. В связи с этим необходимо вспомнить общий критерий Шопенгауэра, по которому он оценивает значимость любого произведения искусств и особенно музыки. Это прежде всего «недосказанность, сокрытое существо мира» [163, с. 150]. Исходя из этого, те образцы музыки, которые не отвечают этому критерию, не могут нести метафизического познания глубинной мировой сущности. Это музыка легковесная, примитивная, сугубо развлекательная, которая с метафизической музыкой не имеет ничего общего.

Поэтому степень метафизического постижения сущности мира через музыку зависит от того, к каким образцам музыкального искусства мы обращаемся. Согласно Шопенгауэру, через обращение к высшим образцам звучащей музыки происходит интуитивное постижение музыки метафизической. Метафизическая музыка является той внутренней реальностью, в которой пульсирует, в том числе и через человека, ритм метафизического бытия, а следовательно через музыку можно постичь самое совершенное, фундаментальное и всеобщее. Музыка в силу своей всеобщности, согласно Шопенгауэру, отображает не ту или иную радость, не тот или иной страх или печаль, а просто радость, печаль или борьбу, то есть саму суть бытия, свободного от каких либо воздействий на него. Поэтому в музыке в наибольшей степени, чем в других искусствах, интуитивное созерцание познающего преодолевает личностное или индивидуальное. Такое познание

музыки и посредством музыки, согласно Шопенгауэру, является наиболее истинным.

Выражая самое общее и глубокое, музыка как бы отдаляет дух человека, его внутреннее существо от внешнего мира, в котором объективированная воля порождает страдания. В связи с этим в эстетическом созерцании через музыку Шопенгауэр видит путь «освобождения от воли к жизни», растворение в существе мира и отстранение от тягот проявленного бытия. Такое освобождение является временным и не несёт полного ощущения счастья, но интуитивное познание, не только разумом, но и чувствованием всем человеческим существом сокрытых в музыке глубинных первоисточков мира расширяет сознание человека до духовных первоначал, до того состояния бесстрастного и безвольного покоя, которое можно назвать инсайтом или нирваной, способствующего повышению качества жизни, указывающего духовные ориентиры в познании «сокровенной сущности мира» [170, с. 475].

Стремясь приблизить метод познания философии к искусству и особенно к музыке, Шопенгауэр подчёркивает, что тот, кто во время созерцательного познания «возвышается до чистого субъекта познания и перестаёт быть субъектом хотения» [171, с. с. 1251] достигает цели в виде истинного знания. Музыка же, согласно Шопенгауэру, «всегда у цели» [171, с.1261], так как созерцаемый мир посредством музыки «перестаёт быть загадкой, он весь высказывается сам собой» [171, с. 1262]. Исходя из этого, Шопенгауэр полагает, что тот, кто даст верное и полное определение музыки, тот сумеет выразить и сущность философии. Тем самым философ определяет новый путь развития философии, в котором над рационалистическим способом познания преобладает интуитивно-созерцательные элементы постижения сути иррационального начала бытия, подобно тому, как это делает музыка.

Анализ гносеологии Артура Шопенгауэра показал, что теория познания философа разделяется на две сферы. С одной стороны - это познание мира явлений или представлений, в котором действует закон достаточного основания, детально разработанный мыслителем в трактате «О четверояком корне достаточного основания» для всех видов объектов. С другой стороны - это постижение иррационального первоначала – Мировой воли. Вторая сфера гносеологии и соответствующий ей метод иррационально-интуитивистского созерцания является метафизикой познания, так как имеет направленность на постижение сущности неизменного трансцендентного мироустройства и его сущностного первоначала, в виде качественной определённости иррациональной реальности – воли как вещи-в-себе. В метафизике познания Шопенгауэр провозглашает метод полагания новой трансцендентальности, которая непознаваема рационально. Этот метод можно определить как чувственно-интуитивный прорыв в новую реальность сущностного бытия, как пересмотр предельных границ в метафизике.

Метафизика познания Шопенгауэра утверждает необходимость интуиции как априорной структуры познавательной деятельности, в виде постижения сущности

мира посредством спонтанного прорыва творческой активности. Такой способ метафизического познания в виде ясного чувствования без доказательств и лабиринтов логических заключений, озаряющий предельную глубину метафизического предмета, определяется в данном исследовании как «чувствознание». Этот шопенгауэровский тип метафизического постижения, отличающийся от теоретико-мыслимого, абстрактно-логического познания и вместе с тем не являющийся чувственным, эмпирическим восприятием мира предполагает раскрытие в человеке эволюционно новых способностей отражения метафизической реальности мета-ноуменальным способом и способствует расширению сознания человека до сущностных иррациональных глубин мироздания. Иррационально-интуитивистский тип постижения метафизической реальности Шопенгауэра, определяемый нами как «чувствознание» - это сверхрациональное мирочувствование, сверхразумное «схватывание», узнавание, чувствование всем существом человека целостных знаний о глубинной трансцендентной сущности бытия и человека. Особенностью и условием «чувствознания» является интенциональность сознания на трансцендентную редукцию Универсума в виде первосущностного волевого принципа в метафизике Шопенгауэра. Положив начало в европейской философии антисциентистскому направлению, путём демонстрации ограниченности опытно-доказательного, рационально-научного метода познания, инструментом которого является интеллект в силу относительной конкретизации предмета и способа научного познания, Шопенгауэр определяет развитие метафизической гносеологии, формулируемой в данной работе как «чувствознание», через методологию интуитивно-эстетического созерцания, наиболее полно выразившейся в специфике музыки.

Музыка, как пласт иррационально-изменчивого мышления, является одним из путей к духовным истокам «чувствознания». Шопенгауэру принадлежит заслуга введения музыки в философскую систему и обнаружения её утончённо-интуитивистских особенностей, способствующих постижению сути иррационального - идей и самой воли, а также выражению их через символы звуков.

Провозглашённое Шопенгауэром иррационально-интуитивное постижение, определённое как «чувствознание», является не количественным накоплением конкретных знаний, полученных логико-рациональным путём и выраженных в понятиях, и не эмпирическим постижением внешнего мира выраженным в виде эмоций, чувств, ассоциаций, а качественным изменением сознания, ведущего к пересмотру мировоззренческих ориентиров и морализации жизненных установок.

Антропологическое измерение метафизики Шопенгауэра

Одной из отличительных черт метафизики Артура Шопенгауэра является его антропоморфная трактовка мира, которую отмечают многие исследователи его творчества, такие как П.С.Калачинский [56, с. 9], И.С.Нарский [96, с. 18], Б.В.Мееровский [87, с.49], А.Ф. Зотов и Ю.К. Мельвиль [52, с. 261], А.А. Чанышев [145, с. 147]. Почти все исследователи творчества Шопенгауэра сводят этическое учение философа к концепции безысходного пессимизма, оставляя без внимания высокогуманный характер морально-этического итога всей философской системы немецкого метафизика. Одним из недостатков предшествующих исследований этики Шопенгауэра является рассмотрение места и значимости человека в сугубо социальных измерениях, тогда как вся система мыслителя находит выражение именно в метафизическом обосновании морали и этики человека, расценивая его как гармоничную часть общемирового эволюционного процесса.

Экспликация метафизических оснований антропно-аксиологического аспекта учения Артура Шопенгауэра может способствовать формированию духовных ориентиров моральных интенций современного человечества, а так же переосмыслению роли и места человека в масштабах мироздания.

Основные положения своей метафизики Шопенгауэр сводит к внутренней сущностной основе человека - волевому принципу, имеющему трансцендентную метафизическую природу. Антропологическая проблематика философа основывается на ключевом понятии его системы – метафизически единой воле и формах её объективаций, в которой человек во вселенском масштабе понимается мыслителем как наиболее конкретизированное проявление мирового первоначала. Именно поэтому четвертая книга основного труда философа «Мир как воля и представление» признана самим Шопенгауэром наиболее важной и сложной. «Последнюю часть нашего рассуждения нужно признать самой серьезной, потому что речь в ней идет о человеческих поступках - предмете, который непосредственно близок для всякого и никому не может быть чужд и безразличен» [170, с.484] – пишет философ.

Жизнь, человеческое бытие, его метафизический смысл и ценности являются основными вопросами, в которые упирается вся метафизическая система философа. В отличие от рационалистического подхода в антропологии, при котором онтологизируется познавательная способность человека, у Шопенгауэра человек рассматривается как волящее существо, у которого хотение и желание возникает раньше, чем познание.

Так как первый признак человеческого бытия, согласно Шопенгауэру, есть волеие, то с волей как метафизически мыслимым первоистокom всего мира связаны мироощущения не только человечества как абстрактной формы объективации воли, но и каждого человека в отдельности.

В основе моральных критериев человеческого бытия, по Шопенгауэру, лежит метафизическая воля, которая совершенно свободна в своих стремлениях. В работе «О свободе воли» Шопенгауэр определяет сферу действия свободы как сугубо трансцендентную, в силу чего поступки человека уже не могут быть признаны абсолютно свободными, ибо это уже сфера не метафизической воли как вещи-в-себе, где она абсолютно свободна, а сфера объективации воли, то есть мира представлений. «В моем рассуждении, - пишет философ, - свобода не изгоняется, а только перемещается именно из области отдельных поступков, где можно доказать ее отсутствие, в сферу высшую, но не так ясно доступную нашему познанию, то есть она трансцендентна» [165, с. 297].

Исходя из теоретических предпосылок свободы воли, Шопенгауэр строит философскую систему миропонимания, в котором универсальный принцип свободы преломляется в необходимость для человека находить в себе свободу бытийственного существования. То есть поступать не в соответствии с установленными сдерживающими моральными нормами, а в соответствии с осознанием внутренней свободы сущностного волевого начала внутри себя. Свобода, по Шопенгауэру, трансцендентна, ни от чего не зависит, и необходимости в своём существовании не испытывает.

Метафизическая воля как вещь-в-себе свободна безусловно, и «не подвластна необходимости». [170, с.509] Человек как высшая конкретизация воли обладает свободой, свойственной только вещи-в-себе, в форме его метафизической сущностной основы, которая находится вне времени, пространства и причинности. То есть свободным является, по Шопенгауэру, умопостигаемый характер каждого человека. Эмпирический же характер, который «обнаруживается во всём поведении и жизненном складе данного человека» [170, с.625], уже не является свободным, так как подчиняется необходимости существования в той или иной форме, в зависимости от свободных устремлений воли. Сострадание и самопожертвование, то есть изживание в себе самости и индивидуализма, что влечёт за собой изживание и эмпирического характера в проявлениях морального поступка для других, в виде благодати для всего мира, и является, по Шопенгауэру, истинной свободой человека.

Исходя из метафизического понятия морали и подчеркивая, то что его этика «прочнее связана с метафизикой, чем во всякой другой системе» [162, с. 1157], Шопенгауэр подвергает резкой критике систему «категорического императива» Канта, в которой сущность морали выводится из понятия закона, что, согласно Шопенгауэру, противоречит метафизическому смыслу свободы,

ибо подчинение каким-либо установкам в проявлении морали уже не есть истинная свобода.

Метафизическое основание морали Шопенгауэра заключается в трансцендентальной трактовке свободы, которую Шопенгауэр подробно излагает в главе трактата «Об основе морали» под названием «К вопросу о метафизическом истолковании этического первофеномена» [165], рассматривая понятия добра и зла. В связи с этим нужно отметить, что во многих исследованиях или комментариях к метафизике Шопенгауэра историки философии наделяют волю характеристикой зла, или называют злая сила, с чем в абсолютном смысле согласиться нельзя. Во второй книге «Мир как воля и представление», в том разделе учения, где речь идет о воле как вещи-в-себе, Шопенгауэр ни разу волю злой не называет. Характеристика «злая воля» встречается лишь в связи с формами объективаций воли в мире материи. Сама же воля как первоначало мира, подобно трактовке Божественного у Я.Бёме или Единого у Плотина, существует вне добра и зла. У Шопенгауэра появление разделения на доброе и злое связано, прежде всего, с человеком и его критериями волевого принципа как внутреннего импульса поведения. В связи с этим, согласно метафизике философа, «все, что нравится воле в каком-либо из ее проявлений, что удовлетворяет её цели, - все это, как бы различно не было оно в других отношениях, мыслится в понятии хорошего» [170, с.624]. Вследствие чего хорошее разделяется на непосредственное удовлетворение воли в настоящем и «удовлетворение косвенное, направленное к будущему, - другими словами, приятное и полезное» [165, с. 625]. Тогда как все то, что не удовлетворяет стремления воли, признано Шопенгауэром дурным. Хорошее и дурное, по отношению к человеку и в связи с ним, определяется, как считает Шопенгауэр, «перейдя к исследованию поведения», понятиями добро и зло.

С понятием зла Шопенгауэр связывает действия человека, которые порождают несправедливость. Это отрицание человеком воли, проявляющейся в других индивидуумах. Источником такого зла является высокая степень эгоизма, охарактеризованного Шопенгауэром как «необычайно сильная, идущая далеко за пределы утверждения его собственного тела, воля к жизни» [170, с. 627], который ищет только личного благополучия и равнодушен к благу других. Такая напряженность желаний и потребность в их удовлетворении является вечным источником страданий, так как причинная связь вещей в большей части желаний остается неудовлетворенной, что порождает злобу. Эгоизм, согласно Шопенгауэру, является и источником жестокости, мстительности, убийства, порабощения, хитрости, насилия, обмана и других пороков человеческой самости, связанных с мощным утверждением воли к жизни, в виде «вторжения в сферу чужого утверждения воли» [170, с.583]. Так, в лице эгоиста, согласно Шопенгауэру, воля достигает своих наивысших целей через личные человеческие достижения. Истинно нравственный субъект, относительно свободный от зависимости устремлений воли, является полной противоположностью социально-активному существу, действия которого

связаны с утверждение своей самости, её желаний и самой воли, в виде власти, денег, почестей и так далее.

Для сдерживания ненасытных эгоистичных устремлений активного человека в социуме было выработано «временное правосудие», которое, по мнению Шопенгауэра, «имеет свое седалище в государстве, носит воздающий или карательный характер» [170, с. 609] и не является проявлением истинной морали, имеющей метафизическое основание, так как действует только в мире представлений, связано с временным фактором закона достаточного основания и существует только в отношении к будущему, без ощущения которого «всякое наказание и возмездие за преступление осталось бы неоправданным и было бы только присоединением другого зла к уже свершённому, без смысла и значения» [170, с.609].

Временному социальному правосудию Шопенгауэр противопоставляет «вечное правосудие», которое правит не государством, а Вселенной и не зависит от человеческих учреждений» [170, с.610]. Так как само понятие «вечное правосудие» лежит вне времени, то и воздаяние и наказание в нем не присутствует. Следовательно, в иррациональном, беспорядочном волевом стремлении существует всё же какая-то закономерность, по которой весь мир объективированной воли и разворачивается, по которому осуществляется «вечное правосудие». В этом месте учения Шопенгауэр, прикасаясь к метафизической воле как вещи-в-себе, иррациональной и слепой сущности, то есть хаотично и бессознательно желающей, сам не замечая того, утверждает высшую закономерность, управляющую миром.

Очевидно, это иррациональное вечное правосудие так упорядочило мир, что определяемая метафизически вина человека, с которой Шопенгауэр сравнивает образ библейского Адама соответствует мукам и страданиям всего мира. Если обратиться к ветхозаветным историям, то в эзотерической трактовке грехопадения Адама, можно наблюдать первую греховность человека, стремящегося познать запретный плод. В разворачивании метафизической воли Шопенгауэр так же видит акт самопознания, который становится импульсом для сотворения мира. Очевидно, закономерность иррациональной трансцендентной реальности обусловлена познанием. С познанием Шопенгауэр связывает и понятие свободы, а вернее несвободы. Человек, познание которого не выходит за границы мира представлений, становится зависимым, согласно Шопенгауэру, от явлений внешнего мира. Т.А. Кузьмина считает это положение шопенгауэровской метафизики возражением против рационалистического тезиса «свобода – познанная необходимость» [70, с. 42]. Подчиненность человеческой свободы результатам познания делает, по мнению Шопенгауэра, человека несвободным. Вследствие этого человек полностью становится подчиненным законам социума и исторического развития.

Возможность исторического развития рассматривается Шопенгауэром односторонне, лишь в связи миром видимости, иллюзорным, по мнению философа, так как он не несёт сущностных истоков мира. В контексте

метафизической основы морали, как выражении устремлений мирового принципа, историзм отвергается мыслителем. Согласно Шопенгауэру, мир всегда и везде один и тот же, в связи с чем нечего ждать развития и прогресса от исторического процесса. Между прошлым, настоящим и будущим, по мнению философа, нет никакой разницы, и поэтому он признаёт только настоящее. «Его (человека - Ю.Ш.) действительное бытие, пишет Шопенгауэр, - конечные части бесконечного и безграничного. Его действительное бытие – только в настоящем» [170, с.546]. В этом вечном настоящем, которое по существу неизменно, проявляется мировая сущность, воля к жизни, неудовлетворенная и страдающая лишь в объективированных формах. «Воле к жизни обеспечена жизнь: форма жизни – настоящее без конца, - пишет мыслитель, - нужды нет, что индивидуумы, проявления идей возникают и исчезают во времени, подобно мимолетным грозам» [170, с.500]. Отвержение всякого развития и прогресса в мировом процессе приводит Шопенгауэра к крайне пессимистической картине мира, в которой боль, мука, страдания являются продуктом волевого проявления.

Но пессимизм Шопенгауэра, как верно отмечает Ю. Айхенвальд, переводчик и комментатор его текстов, автор «Заметок о Шопенгауэре»: «не только вывод из основного философского утверждения: он в такой же степени – результат глубоких и пристальных наблюдений над жизнью» [1, с.687]. Мир объективированной воли – это сплошное страдание и скорбь. Для Шопенгауэра является неоспоримым то, что человеческая жизнь «по всему своему строю не способна ни к какому истинному счастью, а в существе есть только многообразие страдания и насквозь горестное состояние» [170, с.437]. Человеческая судьба есть «лишение, горе, плачь, мука и смерть» [170, с.467]. Страдания порождаются вечным стремлением удовлетворения желаний, эгоистичных целей, но ещё более безысходным выглядит достижение этих целей, ибо за ним следует пресыщение, скука, томление, от чего страдания становятся ещё более мучительными. Шопенгауэр не только пытается доказать, что страдания преобладают в жизни, но и анализирует счастье в духе своей пессимистической концепции. Центральным моментом рассуждений Шопенгауэра об удовольствиях является идея об отрицательности счастья. Негативная оценка счастья связана с тем состоянием разочарования, пустоты и скуки, которое наступает после удовлетворения желания. Само стремление к удовлетворению желания неизбежно несёт страдания. В силу того, что страдания являются импульсом в устремлённости к лучшему, к качественным изменениям духовной жизни человека, Шопенгауэр оценивает их положительно. А счастье – напротив, отрицательно, так как в нём нет действенного импульса, а присутствует лишь опустошённость и разочарования в виде отсутствия цели. Именно поэтому счастье в трактовке Шопенгауэра, - отрицательно, страдание – положительно. Шопенгауэр пишет: «Негативно добро, благо, то есть всякое счастье и всякое удовлетворение, как простое прекращение желания и окончание какой-либо муки» [168, с. 1124].

В соответствии с таким пониманием негативности счастья Шопенгауэр провозглашает позитивность страдания: «...так как недостаток, лишение, страдание есть положительное, непосредственно возвещающее» [170, с.477]. Значимость страданий Шопенгауэр согласует со свойствами человеческой природы, которая сообразно с волей не заметна для нас, «пока не встречает препятствий» [168, с. 635]. Всё, что противоречит удовлетворению воли или мешает достижению её желаний, вызывает болезненность, а следовательно, привлекает или заостряет внимание, чем придаёт значимость и наполненность действиям индивидуума. На этом основании Шопенгауэр указывает на «негативность, отрицательность благополучия и счастья в противоположность позитивности, положительности страдания» [170, с.636]. Удовольствие и счастье возможны мимолётными проблесками в мире человеческого бытия и обязательно связаны со скукой, а она, согласно Шопенгауэру, «не менее чем зло, на которое мало обращают внимание: скука оставляет на лице печать истинного отчаяния» [152, с. 67].

Счастье и мука в разных формах проявления неизбежно несут страдания. Универсальная необходимость, лежащая в основе индивидуальных человеческих существований, по мнению Шопенгауэра, во всех своих проявлениях определяется глубинным метафизическим основанием, которое он сам называет «внутренним ядром». Страдание в его пессимистической концепции является неотъемлемым принципом проявления воли к жизни.

Безусловно, истоки шопенгауэровского пессимизма находятся в брахмо-буддийском философском мировоззрении. Но европейский философ не копирует древнее учение, а под пессимистическое миропонимание подводит тщательно разработанные положения онтологии и гносеологии своей метафизической системы, чего нет в религиозно-философской концепции Востока, в которой исходный постулат учения «мир – есть страдание» принимается как догма. К тому же Шопенгауэр определяет возрастающую зависимость страданий от степени познания мира. Он пишет: «В той самой степени, в какой усиливается страдание возрастает и мука; она тем сильнее, чем яснее познает человек, чем он интеллигентнее: тот, в ком живёт гений, страдает больше всех» [170, с.545]. То есть степень познания противоречия между духовной, идеальной метафизической сущностью мира и несовершенством её объективаций в материализованном виде и определяет тяжесть страданий индивида, которая в гении принимает наиболее развитые формы, так как он, в соответствии с Шопенгауэром, в созерцательном познании проникает в самую суть мировых идей. Такого обоснования степени человеческого страдания в брахмо-буддийском религиозно-философском учении тоже нет.

Говоря о пессимистическом восприятии жизни Шопенгауэром, вопреки некоторым исследователям его философии и этического учения в частности, таких как Т.Шварц [155] и Б.Э. Быховский [19], необходимо отметить положительные стороны этого направления. Во-первых, открывая пессимистическое направление в философском миропонимании, немецкий

метафизик противопоставил его слепому оптимизму как результату торжества рационалистического гипостазирования разума и торжествующего превосходства человека над всеми формами жизни. Называя оптимистов «бессовестными», Шопенгауэр бросает вызов всякой философии, которая недооценивает моральные основания страдания. «Для меня оптимизм, - пишет мыслитель, -...является не только нелепым, но так же и истинно безнравственным образом мыслей, как горькая насмешка над несказанным страданиям человечества» [170, с.517]. По нашему мнению, прав был Б.Рассел, отмечая, что пессимизм Шопенгауэра был полезен как противоядие оптимизму. Хотя Рассел считает: «С научной точки зрения оптимизм и пессимизм в равной степени вызывает или пытается доказать, что Вселенная существует, что бы доставлять нам удовольствия, а пессимизм – что Вселенная существует, что бы доставлять нам неприятности. Научно нет никаких доказательств правильности ни того, ни другого взгляда. Вера в пессимизм и оптимизм – это вопрос темперамента, а не разума, однако, среди западных философов более распространён оптимистический темперамент. Поэтому полезен и представитель противоположной партии» [114, с.696]. Автор данного издания всё же склонен считать шопенгауэровский пессимизм не просто оппозицией оптимизму, а учением о метафизике страдания.

Во-вторых, значение шопенгауэровского пессимизма заключается в осознании смысловой наполненности жизни, которая открывается скорее через истоки страданий, чем безмятежных радостей. Страдания в философском осмыслении являются теми препятствиями, которые позволяют ощутить тихое и незаметное течение беспроблемной жизни. Именно пессимизм в шопенгауэровской трактовке наталкивает человека на необходимость поиска путей выхода из материальной зависимости нашего сознания в сферу духовных идеалов. Очевидным является то, что со времени написания немецким метафизиком «Мир как воля и представление» страдания и муки человеческого бытия не только не уменьшились, а увеличились в соответствии с разумным развитием цивилизации. Пессимизм, провозглашённый Шопенгауэром, попытался обратить внимание людей на истоки их страданий и указать на необходимость развития сознания, способного подняться над рационально-прагматичными, конъюктурно-эгоистичными, а следовательно, бездуховными устремлениями. В таком понимании пессимизм Шопенгауэра выглядит честнее и, как не парадоксально, оптимистичнее, ибо указывает духовные ориентиры выхода из глобального морально-этического кризиса, в отличие от огульного, не подкреплённого метафизическими основаниями, «бессовестного» оптимизма. Альберт Швейцер, отмечая значение пессимизма фракфуртского метафизика, пишет: «человек принимает удары судьбы не наивно, как стимул к борьбе против трудностей, а только как стимул освобождения от мира» [156, с. 241], чем определяет приоритет духовного над мирским в назначении человеческих устремлений.

Утверждая в качестве морального первофеномена сострадание, Шопенгауэр провозглашает высоко гуманное положение своей этики. Ведь сострадание есть со-переживание с другим, во благо другого, а следовательно, преодоление личной злобы и эгоизма, преодоление индивидуальности как объекта мира видимости и ощущение метафизического единения с другим человеком и всем миром. «Моральный поступок, - пишет философ, - есть поступок совершённый ради другого. Это значит, что моим мотивом непосредственно должно быть его благо или горе, точно так же, как при всех поступках таким мотивом служит мне моё собственное. Иными словами, я отождествляю себя с ним» [170, с.207].

Из признания Шопенгауэра отрицательной природы блага следует то, что оказанные другим любовь, добродетель и доброта сводятся к уменьшению их мук – это есть, согласно Шопенгауэру, «признание чужого страдания, непосредственно понятого их собственного страдания и к нему приравненного» [170, с.649]. Так из природы сострадание Шопенгауэр выводит понятие чистой любви, которая и есть сострадания. Но при этом всякая любовь, которая не есть состраданием, признаётся Шопенгауэром себялюбием, в котором проявляется в полной мере порочный эгоизм. Поэтому только чистая любовь как переживание страданий другого, с осознанным ощущением всеединства мира, исходящего из единой метафизической воли, является в нравственно-этическом учении Шопенгауэра высокодуховным, гуманным принципом сострадания.

Считая, что «полное отсутствие сострадания налагает на людей пятно бесчестности» [156, с. 287], Шопенгауэр не ограничивает сферу действия сострадания только среди человеческих индивидов, а распространяет его и на мир животных, так как жестокий человек к животным, по мнению философа, не может быть добрым к людям. Эту идею этики Шопенгауэра впоследствии продолжил Альберт Швейцер, создав этическую теорию благоговения перед жизнью, в которой человек с равным почитанием и уважением должен относиться ко всем формам жизни, будь это растительный, животный мир или мир человека. От себя добавим, что шопенгауэровская этика сострадания, будь она действенной формой нашего сознания, во многом могла бы стать не только моральным инструментом устранения войн, раздоров и кровопролитий, но и решением экологического кризиса, истоками которого является рационалистическая парадигма разумного превосходства человека над другими формами жизни, что даёт право человечеству до сегодняшнего дня эгоистично нарушать единую гармонию экосистемы. В этом смысле для расширения сознания человека до осознания метафизического всеединства мира, в основе которого действует единый для всех мировой принцип, равно как и провозглашённая Шопенгауэром этика сострадания звучит удивительно актуально.

Ещё один аспект этики сострадания Шопенгауэра - это обращение не к разумным законам и императивам, а к самой глубинной сущности человека, к его сфере чувствования и сочувствия, к его психологическим, бессознательным основам, в которых любовь и сострадание, преобладавая над разумом, является

естественным существом человека. Ни интеллект, ни разум не в состоянии постигнуть природу человеческого сопереживания, в котором участвует и интуиция, как чувствование истинного и сложного мира ассоциаций и психологических образов, и конечно же, сердце. Именно сердце, по Шопенгауэру, является инструментом сострадания, сочувствия, всех духовных устремлений человека. Сердцем, а не разумом принимает человек все страдания другого, свершая тем самым, в соответствии с этикой немецкого мыслителя, моральный поступок. Такой человек «уже не делает эгоистичной разницы между своей личностью и чужой, а страдание других индивидуумов принимает близко к *сердцу*» [170, с.653] (курсив – Ю.Ш.). Так, сердце в понимании Шопенгауэра можно считать очагом духовности человека, который открывает духовную сущность самого человека и мира в целом. Не случайно именно любовь и благородство, по мнению философа, «расширяют сердце», то есть расширяют сферу духовности человека, тогда как «ненависть и злоба, обусловленные эгоизмом» являются порождением хладнокровного интеллекта, инструмента разума, обладающего способностью не отдавать, а рационально потреблять полученные им знания. Открытие, посредством «самой бескорыстной любви и великодушного самопожертвования ради других», того, что «наше истинное Я заключается не только в нашей собственной личности, частном явлении, но и во всём, что живёт», по мнению Шопенгауэра, «расширяет *сердце* (курсив – Ю.Ш.), как эгоизм суживает его» [170, с.645]. В связи с этим хорошо сказал А.Швейцер: «Шопенгауэр разрешает человеку прислушаться к своему сердцу – явление неслыханное для философской этики» [156, с. 242].

Но, указывая высокогуманные ориентиры этическим нормам человечества, этика сострадания до конца не разрешает проблему мировых бедствий, так как условием существования объективированной, постоянно проявляющейся в мире видимости Мировой воли есть порождение страданий, через которые она и осуществляет самопознание, достигшее в человеке наивысшей формы конкретизации. Утверждение воли к жизни в любых формах есть продолжение страдания. Единственный путь выхода из бесконечной цепи страданий Шопенгауэр видит в отрицании воли к жизни, в угасании её хотений и стремлений, порождающих страдание. Так как познание вырастает до восприятия идей, отражающих саму волю, наступает необходимость «квиеitiva воли, и она таким образом свободно сама себя отвергает» [170, с.606].

Достижение отрицания воли к жизни не подразумевается Шопенгауэром как уход из жизни. Философ, утверждая то, что жизнь и смерть являются «двумя сторонами одной медали», подчёркивает, что не смотря на возникновение и уничтожение вещей, присущее миру представлений, сущность мира остаётся неизменной. В связи с этим самоубийство не является «отрицанием воли», оно, напротив – феномен могучего утверждения её» [170, с.684]. Самоубийца отказывается, согласно Шопенгауэру, не от самой воли к жизни, а только от самой жизни, разрушая её отдельное проявление.

Вследствие чего самоубийство признаётся Шопенгауэром как бесплодный и безумный поступок.

Отрешённость воли в этическом учении Шопенгауэра выступает не как закон или нравственный приказ, а как метафизическое обоснование свободы воли, которая не ограниченная ничем, самопознав себя естественно истекает и растворяется в своём первоначальном метафизико-трансцендентном состоянии. Таким образом, определяется смысл индивидуальной этики, который заключается в естественном изживании индивидуального, порождённого объективированной волей. Указывая духовные ориентиры устремлений человека к трансцендентному миру, вне проявлений и объективаций воли, Шопенгауэр утверждает этику не-бытия. Миро- и жизнеотрицание Шопенгауэра, по мнению А.Швейцера [156], Б.Шварца [136], С. Грузенберга [38], А. Чанышева [145], Д.Цертелева [142] во многом перекликается с брахмо-буддийским учением о преодолении страданий путём изживания желаний и погружения в Нирвану. А.Скрипник и А. Гусейнов отмечают, что «Шопенгауэр в данном случае настолько резко порывает со всей предшествующей этической традицией, что он просто заменяет европейскую этику индийской, гуманистическую философию мировоззрением брахманов» [43, с. 14]. Безусловно, тесная связь этики Шопенгауэра с индийским учением присутствует. Но ему принадлежит величайшая заслуга синтеза восточного типа мирозерцания с западной рационализированной традицией классической этики в виде идеи отрешённости бытия.

Для достижения отрицания воли к жизни метафизик предлагает два пути. Один - это путь гениального созерцания, интуитивного проникновения в глубинную суть идей мира через искусство и в сущность самой воли посредством музыки. В таком интуитивном прорыве сквозь «пелену Майи» из сознания устраняется индивидуальность и открывается чистое познание, преодолевшее зависимость от объективаций воли. Но и искусство, и музыка дают нам не полное отрешение от воли, а лишь кратковременный отдых, передышку, временный отказ от воли к жизни.

Полное же устранение страданий Шопенгауэр видит в добровольном и осознанном аскетизме. Человек, который уже не довольствуется тем, чтобы любить ближнего, приходит к тому, что «в нём возникает отвращение к той сущности, которая выражается в его собственном явлении, его отталкивает воля к жизни» [170, с.655]. Симптомом такого сознания является «переход от добродетели к аскезе» [170, с.655]. Её понимание приближает Шопенгауэра к индийским мудрецам и христианским аскетам – отшельникам. Целомудрие, безбрачие, добровольная нищета, смирение, жертвоприношение. Такой человек начинает сам действовать как квиетив, успокоитель воли. Духовное состояние аскета становится таково, что материальное пребывание бессмысленно, так как путём погружения в глубокое созерцание, в Нирвану в соответствии с брахмо-буддийскими понятиями или продолжительный инсайт, как сказал бы европеец, он постиг и преодолел мировой творящий принцип. За таким погружением

существует, согласно Шопенгауэру, только Ничто. «Отрицание, упразднение, переворот воли есть в то же время и упразднение, исчезновение мира, её зеркала. Если мы не видим её больше в этом зеркале, то мы тщетно спрашиваем, куда она удалась, и сетуем, потому, что у неё нет уже больше где и когда, - она обратилась в ничто». [170, с.701]

Обращаясь к сверхиррациональным далям «отринувшей» воли и запредельному Ничто, Шопенгауэр говорит о том, что его философия, «достигнув своей вершины, принимает отрицательный характер, то есть заканчивается отрицательным моментом» [170, с.701]. Так Ничто для нас, пока мы являемся объективацией воли к жизни, является отрицательным, то есть противоположным.

Но за мрачным неведением и пустотой Ничто Шопенгауэр узрел, очевидно, чисто интуитивным прозрением, состояние, которое дано испытать только тем, «кто возвысился до совершенного отрицания воли, и которое обозначают именами экстаз, восхищение, озарение» [170, с.702]. Всё это уже нельзя назвать познанием, так как форма субъекта и объекта устранена, устранена и мировая первоусущность - воля. В намёке Шопенгауэра на состояния, пребывающие за отрицанием воли, Н.С. Мудрагей видит элементы сверхиррационального. «Где-то в глубине души он надеется на существование мира, если можно так выразится, мета – ноуменального, пребывающего за границами мира как воля» [92, с. 63]. Следует добавить, что если этот сверхиррациональный, мета-ноуменальный мир и существует, то в его мистической характеристике, данной Шопенгауэром, нет ни тени пессимизма, а напротив, присутствует лучезарно-радужное глубинное *чувствознание* о величайшей цели духовных устремлений человека, преодолевающего на своём жизненном пути волю. В связи с этим можно предположить, что общая направленность метафизики Шопенгауэра, по большому счёту, оптимистична. Пессимизм – лишь толчок для застоявшихся, закостенелых материально-зависимых индивидов. Пессимистично выглядит в метафизике Шопенгауэра лишь мир видимости, проявленности, объективации воли. Материализованные формы мирового первоистока, не имеющие смысловых ориентиров духовной направленности, действительно безысходны и обречены на вечное страдание. И только устремлённость к высшей форме мирового существа в виде духовного самосовершенствования и переосмысления своего предназначения в этом мире вселяет в человека оптимистичную надежду на вечное и благодатное существование. Качество оптимистичного сверхиррационального Ничто всё же определяет его пессимистичное Нечто, в виде существующей жизни, проявленной воли. И от того, как мы живём, насколько развиты наше сострадание, смирение, аскетизм, насколько нам удаётся преодолеть эгоизм и самость в виде выпячивания индивидуального и слиться в чистом созерцании музыкально устроенного мироздания, будет определено запредельное Ничто, формирующее духовные горизонты эволюции мира.

Антропология Шопенгауэра подвергает пересмотру многие, ставшие привычными в европейской этике, нормы морали, формируя новое парадигмальное восприятие, востребованное человечеством рубежа XX-XXI столетия.

Отказавшись от моральных императивов, выработанных рационализмом, Шопенгауэр опирается на метафизическую трактовку трансцендентной природы свободы, чем определяет человеческое существование в материальном мире как неизбежную необходимость. Истинная свобода человека, по Шопенгауэру, в виде устремлённости к духовному первоначалу, посредством эстетического созерцания, аскетизма возможна только через метафизическое осмысление всеединства мира. Так Шопенгауэр формирует мировоззренческую парадигму гармоничного сосуществования всех форм жизни, в котором человек, в противовес антропоцентрической установке, выработанной европейским рационализмом, наделяется повышенной ответственностью в коэволюционном процессе Вселенной.

Метафизическое обоснование получает и пессимистическое мировоззрение философа, которое в качестве оппозиции рационалистической парадигме оптимизма является толчком к переосмыслению понятий страдания и счастья в человеческом бытии, определяя импульсы духовных устремлений поиска выхода из глобального морально-этического кризиса цивилизованного человечества. На наш взгляд, пессимистический характер метафизики Артура Шопенгауэра характерен лишь для той части его учения, которая связана с материализованным миром объективаций воли, то есть миром как представлением. Тогда как сущностно-глубинные первоисточки мироздания в его концепции приобретают оптимистичную трактовку в виде утверждения вечного, непреходящего торжества духовного начала.

Шопенгауэр закладывает традицию метафизически обосновывать моральные ориентиры человечества не рациональным разумением, ведущим к самоотчуждению и росту эгоизма, а интуитивным *чувствованием*. Впервые в истории западно-европейской этической мысли в нравственных деяниях человека участвует не только разум, но всё существо человека, инструментом справедливости которого является *сердце* – очаг всей его духовной сущности.

Всё этическое учение немецкого метафизика указывает не только человеку XIX века, но и нам живущим в XXI столетии, на то, что кроме материально-зависимой, рационально-прагматичной гонки за иллюзорными, ничего не значащими выгодами, существует более значимый, метафизически обоснованный духовный смысл человеческого существования. Что жизнь тела не стоит того, что бы на неё тратить духовные силы. Огромная заслуга Шопенгауэра заключается в том, что он ставит вопросы о глубинном, духовном, иррациональном, внутреннем существе человека не только перед современным ему поколением, но перед будущим мира. Будущее – это мы, но мы - и настоящее, и к духовным поискам нравственно-этических ценностей

метафизически мыслимой сути бытия нужно приступать сегодня, пока не наступил апокалипсис разумного самоуничтожения.

Таким образом, этику Шопенгауэра с полным правом можно назвать метафизической, так как основные её положения выводятся из понятия метафизической воли и метафизической сущности человека.

В целом можно заключить, что метафизичность находит проявления во всех аспектах философии Артура Шопенгауэра и представлена

в онтологии:

- как иррациональный тип философствования, оперирующий сверхэмпирическими сущностными понятиями рефлексивно-трансцендентного конструирования мира;

- как специфический тип имманентной диалектики неклассического образца, в виде принципов дополнительности и внутрисистемного саморазвития;

- как антропно-аксиологическое формирование метафизической реальности в виде сверхмыслимого, надпонятийного определения энергетически-сущностной основы бытия;

в гносеологии:

- как метафизика познания иррационально-интуитивистским мета-ноуменальным методом постижения трансцендентных истоков мира в виде – «чувствознания»;

в антропологии:

- как метафизическое обоснование моральных ориентиров человека, исходящее из всеединства форм проявленного мирового принципа, порождающее нравственные установки свободного от материально-эгоистической зависимости осмысления приоритета духовного.

III. ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ МЕТАФИЗИКИ АРТУРА ШОПЕНГАУЭРА НА РАЗВИТИЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ XIX-XX ВЕКОВ

Историко-философская судьба учения Артура Шопенгауэра

Метафизика Артура Шопенгауэра в онтологическом, гносеологическом и антропологическом аспектах его учения находит продолжение, преломление и переосмысление во многих школах и течениях духовной жизни Европы XIX-XX в.в.

Кризис духовных идеалов, преобладание материально - конъюнктурных ценностей над идеями гуманизма, сочувствия, альтруизма в современном техногенном обществе делают учение Шопенгауэра, обращенное к духовным первоисточкам человека и мира в целом, актуальным и востребованным сегодня, в начале 3-его тысячелетия. Мировоззренческое содержание всех аспектов метафизической системы философа может стать основой в пересмотре ценностных ориентиров человека.

Почти через 200 лет идеи метафизики Шопенгауэра проявляются в радикальном преобразовании духовной жизни конца XX - начала XXI веков в виде поиска новых ориентиров и установок в переосмыслении универсалий мира, культуры и человека. Шопенгауэровское антропно-экзистенциальное метафизическое конструирование мироздания, противопоставленное рационалистическому антропоцентризму Нового времени, выразилось сегодня в идеях универсального гуманизма экологических программ, направленных на

формирование гармоничного существования человека, природы, Космоса, Вселенной. В таком мировоззрении, которое должно получить развитие в XXI веке, особую роль играет понимание смыслообразующей природы человека в виде фундаментальной интенции сознания, предполагающей радикальное изменение не только в форме и способе мышления, но и во всём духовном складе человека. Так, одной из особенностей новой метафизики, в которой обнаруживаются реминисценции шопенгауэровских идей в виде антропно-экзистенциального конструирования мира, является концепция коэволюции мира и человека.

Провозглашённый Шопенгауэром приоритет интуитивного созерцания над рациональным познанием, способствующий обретению знаний нового качества, которые точнее можно назвать «чувствознанием», способствует расширению предельных границ мышления, вторгающегося в сферу сверхпонятийной, наддискурсивной иррациональной реальности. Заданный Шопенгауэром ориентир иррационально-интуитивистского познания трансцендентной реальности оказал влияние на формирование европейского постмодернистского мироощущения, способного к единству научных, эстетических, этических, мистико-религиозных и философских знаний. Такой тип философствования становится общим для разнохарактерных мыслителей постмодернизма, таких как Ж.Деррида, Ж.-Д. Лиотар, Ж.Делез. И хотя вера в разум обретает новое преломление в теориях этих философов, возможность допущенная, Шопенгауэром, заглянуть за грань рационального, наделяет постмодернистское миропонимание новым качеством. Они отказываются от ярко выраженного панлогизма [153].

Идеи шопенгауэровской философии нашли продолжение и развитие в психоанализе З.Фрейда и К.Юнга, в «философии жизни» Фр. Ницше, А.Бергсона, В.Дильтея, в «философии бессознательного» Э.Гартмана. Основные положения его иррационалистической метафизики отчасти послужили толчком к возникновению философских взглядов К.Яспера, Э.Гуссерля, М.Хайдеггера, От.Вейнигера, Фр.Маутнера, Л.Витгенштейна. В учениях этих философов конца XIX-XX веков присутствуют элементы шопенгауэровской философии, послужившей сдвигом в изменении традиционно-европейского рационального типа философствования.

Среди обширнейших влияний Артура Шопенгауэра нельзя не отметить и то, что отголоски его учения можно наблюдать и в украинской философской мысли, и в частности, в творчестве П. Юркевича.

Анализ работ Памфила Юркевича даёт возможность утверждать, что украинский философ, прекрасно знавший всю историю европейской философии, был знаком с философским наследием Артура Шопенгауэра. Об этом свидетельствуют неоднократные цитаты из работ Шопенгауэра в произведениях Юркевича [182, с. 141, 148, 178, 177], [183, с. 194, 239, 243], а так же совершенное знание украинским мыслителем немецкого языка, что давало ему возможность знакомиться с работами франкфуртского философа на

языке оригинала. П.Юркевич, вводя отечественного читателя в проблематику всей европейской философии, выступает зачастую интерпретатором Шопенгауэра, раскрывая идейную сущность философии немецкого метафизика, «представителя новейшей философии» [183, с. 239].

Прекрасно зная творчество Шопенгауэра, Юркевич не мог не испытывать влияния своего старшего современника, наиболее проявившееся в формировании основных положений его метафизики. Так в украинской философии в лице П.Юркевича происходит расширение и обогащение понятия метафизики. Юркевич, вслед за Платоном и Кантом, традиционно считает предметом метафизики «не воззрительные, сверхчувственные явления» [182, с. 117]. Но именно под влиянием Шопенгауэра, его антропно-экзистенциальной трактовки метафизики Юркевич в работе «Из науки о человеческом духе» расширяет представление о метафизических первоначалах, выделяет нерациональную сферу человека в виде «тысячи чувствований, стремлений, представлений, понятий и идей, привычек, наклонностей и страстей» [182, с. 105] как глубинную сущность бытия.

Влияние идей метафизики Шопенгауэра, а в частности, его метафизическое обоснование единства мира, наблюдается и в онтологическом учении украинского философа о целостности мировой системы, духовная сущность которой постигаема исключительно метафизически. При этом у Юркевича, под влиянием идеи дуальности мировой первоосновы в метафизике Шопенгауэра, понятие единства мира выражается в виде «метафизической мысли о невоззрительном, сверхчувственном тождестве явлений материального и духовного порядка» [182, с. 117]. Само понятие единства для украинского мыслителя, так же как и для немецкого метафизика, является сугубо метафизическим и не может иметь исчерпывающего выражения в естественнонаучных знаниях. «Это понятие и это слово *единство*, - пишет Юркевич, - имеет чарующую прелесть для метафизики и почти не имеет никакого значения для естествоиспытателя» [182, с. 117].

Метафизическая трактовка Шопенгауэра единства и множественности как неразрывно существующих и взаимодополняемых начал мирового принципа у Юркевича принимает форму онтологического понятия о множественности как выражении мирового единства. «...материальные частицы, сочетающиеся между собой по общим физическим законам, - утверждает украинский мыслитель, - представляются нам как единство, как целостность, как один в себе законченный образ» [182, с. 118].

Опираясь в метафизических представлениях на кантовское понятие вещи-в-себе, под влиянием Шопенгауэра Юркевич, подобно франкфуртскому метафизику, связывает вещь-в-себе прежде всего с «явлением в нас как особенно человеческим» [183, с. 225]. То есть у украинского мыслителя вещь-в-себе - это не только трансцендентная сущность явлений, недоступная разумному пониманию человека, но и сущность, узнаваемая человеком в себе самом. Очевидно, не без влияния Шопенгауэра, у Юркевича формируется не

только понимание вещи-в-себе как метафизической сущности человека и мира, но и понятие о мире как представлении субъекта. Он пишет: «Явление потому и есть явление, что оно есть продукт сложный, именно: его факторы даны, с одной стороны, в предмете наблюдаемом, а с другой – в формах воззрения и представления наблюдающего» [182, с.129]. При этом Юркевич следует шопенгауэровской формуле: «Нет объекта без субъекта» [170, с.377]. С субъект-объектными отношениями связана гносеология Юркевича, двойственность которой перекликается с шопенгауэровским разделением познания на сферу закона достаточного основания и сферу иррационально-интуитивного постижения вне действия этого закона. Так, у Юркевича гносеология разделяется на «чистое воззрение и чистое мышление», подразумевая под последним метафизическое теоретизирование трансцендентных истоков бытия. При этом рационализм Юркевич считает лишь предпосылкой гносеологии, истинная ценность которой заключается в положении «будущей (в значении следующей за рационализмом – Ю.Ш.) метафизики» [183, с. 223]. В связи с такой трактовкой гносеологии Юркевич, так же как и Шопенгауэр, приходит к выводу, что «философия может сделать больше, нежели только определить достоинство, значение и границы опыта» [183, с. 247]. Подобно Шопенгауэру, разделяющему мир на волю и представление, украинский мыслитель разделяет мир на вещь-в-себе и явления не онтологически, а гносеологически, что находит выражение в методологии интуитивизма, принимающего в религиозной философии Юркевича формы спиритуализма. Такое познание Юркевич считает метафизическим реализмом, то есть познание истинно сущего метафизического начала признаётся им как наиболее реальное. В связи с такой трактовкой Юркевича возникает аналогия с шопенгауэровским пониманием иллюзорности мира представлений и его познанием, а также истинной реальности трансцендентной сущности мирового первоисточка.

Из метафизического реализма Юркевича в методологии познания формируется и его отношение к науке, в котором прослеживается близость к шопенгауэровскому антисциентизму. Несмотря на то, что Юркевич проявлял повышенный интерес к естествознанию и науке, ценил стремление современной ему науки к точности анализа, был хорошо знаком с приёмами эмпирических исследований в психологии и использовал их в своей работе «Из науки о человеческом духе» [182], украинский философ протестует против односторонности и категоричности рационально-научных выводов, а так же игнорировании наукой методов и приёмов познания, отличных от рационально-прагматичного способа. В унисон с Шопенгауэром Юркевич считает, что наука, с её ограниченной сферой познания в виде мира явлений, не может дать сущностных знаний о бытии. «Науки опытные, науки точные, - пишет украинский философ, - не могут дать нам никаких всеобщих и необходимых положений; они никогда не откроют, что явление не только так есть, но так и должно быть и иначе быть не может» [182, с. 128]. Истинное знание, согласно Юркевичу, может дать лишь интуитивно-метафизическое проникновение к

трансцендентным первоисточкам мира, что близко к шопенгауэровскому иррационально-интуитивному чувствованию сущности мирового первопринципа – воли («чувствознанию»).

В философской концепции Юркевича, в которой выделяется нерациональная сфера человека, ощущается близость к шопенгауэровскому понятию вечного стремления и динамизма Мировой воли и воли человека. Антропология Юркевича представляет мир человека значительно шире, чем рациональное. Это «ощущения, чувствования, стремления, суть такой материал, которого вы нигде не отыщете во внешнем опыте» [182, с. 110]. «Внутреннее самовоззрение» и есть, по мнению Юркевича, метод узнавания «чувствований и стремлений метафизической сущности в нас» [182, с. 113]. Отталкиваясь от шопенгауэровского принципа узнавания в человеке метафизического сущностного начала, Юркевич приходит к кульминационному положению своего учения, согласно которому сердце «как средоточие духовной жизни человека», «как седалище всех познавательных действий души, всех душевных чувствований, волнений, стремлений» [184, с.91].

Так мысль Шопенгауэра о сердце, как инструменте духовного чувствования человека, получила развитие в кардиогносии Панфила Юркевича. Тема сердца звучит уже в творчестве Г. Сковороды, учение которого оказало большое влияние на формирование взглядов П. Юркевича. Но широкая образованность П.Юркевича и академические знания всей истории философии говорят о том, что, преломляя в своей философии основные положения учений Платона и Канта, украинский философ под влиянием идей метафизической онтологии и гносеологии Шопенгауэра, теоретическими источниками философии которого являются те же фигуры философской мысли, приходит к метафизическому обоснованию своего учения о сердце. Понятие сердца как очага духовности, инструмента «чувствознания», в кардиогносии П. Юркевича становится центральным в виде «средоточия эмоциональной нравственной, сакральной жизни человека», как «место, где сходятся невидимые нити, связующие органы, части тела, функции человеческого естества, интенции души, устремлений духа» [36, с. 78]. В таком понимании духовного центра человека П.Юркевичем прослеживается именно шопенгауэровская трактовка человека, не только мыслящего, как у рационалистов, но и чувствующего, духовно устремлённого существа мирового устройства. Подобно шопенгауэровскому противопоставлению интуиции и интеллекта, сердца и разума, П. Юркевич пытается разрешить дилемму между «сердцем и головой», между духовной и разумной деятельностью человека, между мистицизмом и эмпиризмом, разрешение которой он видит в учении про сердце [184].

Обширнейшие спектры наследия шопенгауэровского учения и обозначенные выше сферы распространения идей немецкого мыслителя требуют обстоятельного и глубинного осмысления, чего не может вместить в себя данная работа. Последующие исследования посвящены тем направлениям духовной культуры, которые, на наш взгляд, получили наибольшее развитие и

востребованность. Это этический аспект учения немецкого мыслителя и его метафизика музыки.

Развитие этических взглядов Шопенгауэра будет рассмотрено нами в связи с влиянием его учения на этическую концепцию С. Кьеркегора, а также моральной концепции постмодернистской философии на примере творчества современных американских философов, таких как Р.Рорти и Р.Дэл.

Датский философ Серен Кьеркегор (Киргегард) развивает свои взгляды в 40-50 г. XIX в., в период, когда все произведения А. Шопенгауэра уже были написаны и основные опубликованы. И хотя философы являются современниками и временные границы их биографий разделяют лишь несколько десятилетий, можно говорить о том, что философские взгляды А. Шопенгауэра сформировались несколько раньше, чем у его датского коллеги.

Близость учений немецкого и датского мыслителей объясняется теми идеями, которые были распространены в кругах людей, философски воспринимающих мировые проблемы и общеевропейской тенденцией кризиса и преодоления рационализма. Но всё же первым выступил с критикой гегелевского рационализма Шопенгауэр, провозгласив новое философское направление иррационализма, которое одним из первых продолжил датчанин С. Кьеркегор.

С. Кьеркегор, так же как и Шопенгауэр, строит свою теорию, исходя из критики рационалистической парадигмы философии, доведенной Гегелем до предела. И если Шопенгауэр разуму противопоставляет волю, то С. Кьеркегор - божественное чудо, парадокс, неподвластный разумному объяснению.

Антропологический взгляд Шопенгауэра на метафизическую онтологию и гносеологию, внимание к каждому человеку в отдельности, а не к безликому понятию человечества, формирует в учении немецкого метафизика идею жизни как мирового процесса, в котором существование есть выражение, конкретизация сущности мироздания, что нашло продолжение в учении С. Кьеркегора, у которого экзистенция становится ведущей категорией.

Внимание к страданию конкретного индивида, а не абстрактного понимаемого человека в философии Шопенгауэра, в учении Кьеркегора становится центральной проблемой в виде обращения к миру «Единичного, единого и единственного человека». Именно Шопенгауэр категориям «смерть», «страдание», «вина», которые прежде были в ведении психологии или религии, даёт метафизическое обоснование как сущностным экзистенциям человека. Кьеркегор вслед за Шопенгауэром развивает и абсолютизирует эти понятия в своей этике как проявления сущности каждого конкретного человека.

Интерес к психической жизни индивида, который проявлял Шопенгауэр, получил ещё большее развитие в учении С. Кьеркегора. В своём небольшом сочинении «Страх и трепет» Кьеркегор выводит главным героем - рыцаря веры - библейского Адама, указывая на глубинные истоки его действий, руководимых не разумом, а сердцем [73]. Так понятие сердца, затронутое Шопенгауэром в связи с глубинным чувствованием человека, у Кьеркегора

получает развитие в этико-религиозной трактовке. Рассмотрение веры, которую олицетворяет Адам, позволяет увидеть его неповторимую единственность, несущую чудо.

Онтологическое различие метафизической воли и форм её объективации в метафизике Шопенгауэра у Кьеркегора получает преломление в виде различий между Богом и человеком. И если у Шопенгауэра человек - это конкретизация бессознательной слепой воли, то у С. Кьеркегора человек - это земная экзистенция Божественного чуда.

Следуя за Шопенгауэром, который указывает пути освобождения от страданий в виде эстетического созерцания, этики сострадания и аскетизма, Кьеркегор предлагает три поведенческие установки: эстетическую, этическую и религиозную.

Движение бытия, по мысли С. Кьеркегора, осуществляется не спиралевидно, как у Гегеля, а линейно: высшая стадия развития человека - стадия веры, не имеет ничего общего с первой стадией - эстетической. Вера не дополняет эстетическое и этическое начало жизни, но возвышается над ними, противостоя им обоим. В таком противопоставлении И.С. Нарский видит «диалектику психологических борений субъекта», противоположностей «конечного» и «бесконечного» [97, с. 556]. Но эта диалектика, как и имманентная диалектика Шопенгауэра, отлична от гегелевской, так как ведет не к синтезу, а к растворению в неизменном и вечном мировом начале, у Шопенгауэра - в Ничто, у Кьеркегора – в Боге. Эстетическая стадия бытия у Кьеркегора отлична от понимания Шопенгауэром эстетического созерцания, в котором возможно временное преодоление индивидуальности. У Кьеркегора эстетическое - это чувственность. «На этой стадии человек обуреваем наслаждениями, одержим страстями. Это этика большинства, строящаяся на принципе «срывай день» [73, с. 6-7].

Второй стадией жизни человека является, в соответствии с Кьеркегором, этическая. Её основой является осознание ответственности и долга каждого человека перед другим, перед человечеством. Можно утверждать, что здесь заметно влияние идеи этики сострадания Шопенгауэра, основанной на сопереживании другому. Основой этики обоих философов является забота не о себе и своем эго, а о ближнем, тот критерий, которым Шопенгауэр определял истинность морального поступка.

В трактовке Кьеркегором высшего религиозного уровня жизни человека близость к шопенгауэровской этической концепции ещё более явна. Высшее устремление человека - есть проникновение в духовную сферу. Путь к ней один, выраженный у Шопенгауэра в аскетизме, у Кьеркегора - в вере. Основанием третьей нормы жизни Кьеркегора является сердце. Это близко к идее, провозглашенной Шопенгауэром, в которой сердце является инструментом духовных устремлений человека. У Кьеркегора сердце - это инструмент достижения высшей религиозности.

В последней работе датского мыслителя «Болезнь к смерти» наиболее явно прослеживается влияние идей пессимизма Артура Шопенгауэра. Мир представлен Кьеркегором в виде сгустка трагической незыблемости, где царят отчаяние, страх, грех. Находят продолжение в философии Кьеркегора и идеи этики Небытия Шопенгауэра, согласно которым только в небытии, в Ничто возможно полное освобождение человека от страданий. У Кьеркегора единственной возможностью вырваться из отчаяния и абсурда земного мира есть религиозный прорыв человеческого духа в небытие, в Божественную благодать. Так в этических учениях немецкий метафизик и датский религиозный философ приходят к близким понятиям пути выхода из вечного страдания земного бытия человека в сферу трансцендентную, метафизически мыслимую. Шопенгауэр – в Ничто, Кьеркегор – в Небытие, Божественную благодать.

Очень близка трактовка понятия смерти Кьеркегора к шопенгауэрскому пониманию. Кьеркегор понимает «смерть как переход к жизни» [72], так же как Шопенгауэр в смерти видит удовлетворение желаний воли, а следовательно, продолжение жизни, её проявления. Быть «больным к смерти», согласно Кьеркегору, - «значит не мочь умереть, причем жизнь здесь не оставляет никакой надежды, и эта безнадежность есть отсутствие последней надежды, и то есть отсутствие смерти» [72, с. с. 371]. Смерть не как конечный пункт жизни, а как её этап, который не разрешает проблему, и у Шопенгауэра, и у С. Кьеркегора трактуется почти одинаково. «Смерть прекращает болезни, - пишет Кьеркегор, - однако сама по себе она не является конечной границей» [72, с. 371].

В заключении следует отметить, что влияние идей и положений метафизики Шопенгауэра на формирование этического аспекта учения Кьеркегора можно рассматривать как предтечу экзистенциализма в европейской иррационалистической философии.

Этический аспект метафизики А. Шопенгауэра, и в частности, высоко гуманная идея этики сострадания, находит отражение и в современных философских учениях. Так, идея шопенгауэровской этики о сопереживании страданиям другого (за счёт преодоления эгоистично индивидуализированной заинтересованности) обретает новое звучание в морально-этических учениях представителей американского постмодернизма Ричарда Рорти и Роберта Дэла [103].

Так Рорти, стремясь преодолеть антигуманные тенденции в некоторых культурных традициях, порожденных абсолютизированным приоритетом разума, выдвигает идею солидарности. При этом понятие солидарности у Рорти заключается «у відчутті болю, страждань, зневаги, тоб-то так мовити, піднесеність над усіма відмінностями, як почуттєвість, притаманна усім людям без винятку» [цит. по: 102, 150]. Солидарность Рорти носит черты высокогуманной идеи переживания страданий другого, причем независимо от каких-либо отличий, что непосредственно перекликается с шопенгауэрским состраданием. При этом идея солидарности Рорти может быть приравнена к

понятию равенства, но равенства не в смысле «уравниловки», а в смысле моральной справедливости, в которой сохраняется принцип плюральности. Если вспомнить метафизическое обоснование этики сострадания А. Шопенгауэра, то можно отметить, что основой со-переживания страданий другого, достигаемого преодолением эгоистичной индивидуальности, является осознание мирового сущностного единства, в котором множественность проявлений не теряет единой целостности, а множественность индивидов не лишает их единой сущности. Очевидно, близкая идея лежит и в основе солидарности Рорти, которая понимается им как «здатність все краще і краще бачити незначність традиційних відмінностей (племені, релігії, раси, звичаїв та ін.) порівняно зі схожістю щодо болю й зневаги» [цит.по:102,131]. Шопенгауэровский призыв к преодолению индивидуального Рорти преломляет в своем учении через способность «думати про людей, вельми, відмінних від нас, як включених до разряду «ми» [цит. по: 102, 131]. Так идея высокогуманной этики Шопенгауэра в учении Рорти приобретает чёткую формулировку морального императива, но не разума, а чувствования.

К моралистическому учению Рорти приближается по смыслу и идея эмпатии Роберта Дэла, практически применяемая мыслителем к проблемам политической жизни.

Сама идея эмпатии как способности представить себя на месте другого человека и понять его чувства, желания, поступки тесно перекликается с тем же чувством морального сопереживания Шопенгауэра, которое лежит в основе его этики. Понятие «эмпатия» в соответствии с Философским энциклопедическим словарем было введено в начале 20в. как эквивалент немецкого слова *emfiigung* по аналогии со словом «симпатия» [135, с. 539]. Если в этом понятии сопереживания отталкиваться от слова симпатия - «как способности принимать близко к сердцу радости и горе другого» [103, с. 143], то близкое понятию шопенгауэровского сострадания более современное понятие эмпатии приобретает более универсальный характер и даже положительную, эмоциональную окраску. Очевидно, близко к пониманию термина эмпатия как расширенной сферы со-переживания, Дэл применяет его в связи со «снятием и смягчением проблем политической жизни» [103, с. 149]. При этом Дэл развивает и расширяет не только шопенгауэровское понятие сострадания, но и рассматривает возможности альтруистического типа поведения. У немецкого метафизика этика сострадания и альтруистическая устремленность, являются последовательными ступенями на пути освобождения от страданий, производимых проявлением воли. У Дэла понятия эмпатии и альтруизма не разделяются, как у Шопенгауэра, а напротив, взаимодополняют друг друга, что и является залогом решения моральных проблем.

В общем, утверждать прямую связь и развитие идей Шопенгауэра в морально-этических учениях американских постмодернистских философов Р.Рорти и Р.Дэла нельзя, но говорить о параллелях и перекличках основных идей этики сострадания Шопенгауэра, имеющей метафизическое обоснование,

в виде единого мирового принципа и понятия солидарности как сознательного восприятия множественности индивидов как не «Я», а «Мы» у Р.Рорти и эмпатии как проявления альтруизма у Дэла можно.

Заключая исследование развития идей метафизики Артура Шопенгауэра, следует отметить, что помимо известных влияний на учения представителей «философии жизни», а также иррационализма, интуитивизма и психоанализа, фундаментальное положение его учения в виде метафизического обоснования единства мира как онтологического фундамента морально-этических установок человеческого бытия нашло продолжение в этических аспектах философии американского постмодернизма в виде понятий солидарности и эмпатии.

В проведенных исследованиях показаны параллели между учением Шопенгауэра и П. Юркевича, на основе понятия сердца как сферы проявления духовности и интуитивного чувствования человека.

Новым аспектом влияний Шопенгауэра является выявленная посредством сравнительного анализа близость учений немецкого метафизика и датского философа-экзистенциалиста Серена Кьеркегора. Так же, как истинное существование индивидуализированной воли человека в метафизике Шопенгауэра растворяется в Ничто, так одиночество «Единичного» у Кьеркегора нивелируется Божественной благодатью в небытии. Параллели двух мыслителей XIX века можно наблюдать в принципах специфической диалектики, заложенной Шопенгауэром и получившей развитие в теологической диалектике Кьеркегора в трёх последовательных стадиях выхода из страданий человеческого существования в виде эстетической, этической и аскетично-религиозной; в провозглашённой Шопенгауэром и развитой Кьеркегором последовательной теории иррационального антиисторизма, а также в обращении к сердцу человека как инструменту духовности.

Одним словом, Шопенгауэра с полным правом можно считать не только основоположником философии жизни, иррационализма и интуитивизма. Его метафизически обоснованная антропно-экзистенциальная онтология, чувственно-иррациональная гносеология явились фундаментальной основой этического учения С.Кьеркегора и экзистенциализма как философского направления.

Значимую роль метафизика Шопенгауэра сыграла в формировании современного парадигмального мировосприятия, пришедшего на смену антропоцентрической установке рационализма и провозгласившего идею гармоничной коэволюции человека и мира.

Продолжив традицию немецкого мыслителя 19 в. обосновывать моральные ориентиры не рациональным разумением, ведущим к самоотчуждению и росту эгоизма, а высокогуманным чувством единства и равноправного сострадания, американские философы формируют «глубинную гуманистическую интенцию современной англо-американской философии» [цит. по: 103,151]. Значение продолжения и развития морально-этических учений Шопенгауэра может определяться не только для американской культуры, но и для формирования

«морально ценностного измерения социокультурного контекста эпохи, давая надежду на то, что гуманизация человечества возможно окажется и не утопией» [цит по: 103, 151].

Разнообразие влияний А. Шопенгауэра выразилось в формировании новых направлений философии и новом типе философствования, в новых методах психологии и психоанализа, в мировоззренческих установках модернизма и этических ориентирах постмодернистской эпохи.

Одной из заслуг Шопенгауэра можно считать его вклад в формирование идеи гуманизации общества путем преодоления эгоистично-индивидуальной зависимости и расширения сознания человека до ощущения единства мира и всех форм его существования, на основе чего развиваются высокие качества человеческой духовности, такие как сопереживание, самоотдача, альтруизм. Достижение высокого уровня сознания возможно путем «чувствознания» - осознанно-интуитивного проникновения в глубинные истоки духовного мирового первоначала, одним из воплощений которого есть музыка. В трактовке музыки как предмете метафизического осмысления воплотились основные идеи шопенгауэровского учения, формирующего философию и мышление нового типа, способных, в отличие от рационально-прагматичного освоения действительности, проникать в сущностные истоки мировой реальности.

Идейно-теоретические реминисценции философии Артура Шопенгауэра в культурологических и философско – музыкальных учениях

Основные идеи Артура Шопенгауэра в области онтологии и гносеологии, метафизики искусств и, особенно, музыки оказали существенное влияние не только на развитие философских направлений XX века, но и на формирование культурологических, музыковедческих концепций, а так же на развитие философии музыки и самого музыкального творчества.

Шопенгауэровская метафизика музыки, являясь кульминационной частью всего учения, наиболее полно выразившая основные положения его онтологии и гносеологии, во многом повлияла не только на развитие философских и эстетических направлений XIX-XX веков, но и на формирование языка и содержания музыкального искусства как совокупности и выражения структур сознания.

В сугубо философской трактовке Шопенгауэром музыки присутствуют неразделяемые философом чётко два типа музыки: музыка метафизическая и музыка звучащая. Этим и объясняется столь широкий спектр распространения влияний идей шопенгауэровской метафизики музыки, к которым относятся и философские, и музыкально-эстетические, и творческие концепции. В данном издании анализируется влияние Шопенгауэра на формирование музыкально-эстетических учений Эдуарда Гартмана, Эрнста Курта, Эдуарда Ганслика, философской концепции музыки Р.Вагнера, а так же музыкальной философии А.Скрябина.

Антирационалистическая направленность метафизики музыки Шопенгауэра, определяющая её познавательный характер путём абсолютизации интуиции и роли бессознательного в процессе творчества, находит продолжение в концепции музыки немецкого философа Э.Гартмана. Вся «Философия бессознательного» Гартмана сформирована на основе синтеза учений Шопенгауэра и Гегеля. Причём элементы шопенгауэровской метафизики в виде иррационального, бессознательного начала мира, пессимистического мировосприятия и приоритета интуиции над разумом в познании в философии Гартмана преобладают над диалектическим методом Гегеля. Ещё большее влияние Шопенгауэра ощущается в философии музыки Гартмана. И хотя предметом своего исследования Гартман делает не музыку метафизическую, как Шопенгауэр, а музыку звучащую, его стремление увидеть в этом искусстве «чистое», то есть не конкретизировано-изобразительное, а и глубинно-сущностное начало, приближает его учение к шопенгауэровской трактовке. Недостатком гартмановской концепции, который отмечает Моос в монографии «Философия музыки», является «полное отрицание философом возможности выражения в музыке комического» [193, с. 577], в чём можно отметить влияние пессимистических взглядов Шопенгауэра. Вслед за Шопенгауэром, Гартман придерживается мнения, что в трагических формах музыки возможно наиболее полное отображение сущности мира, при этом не исключая категории грациозного, возвышенного и прекрасного.

Не менее последовательным сторонником взглядов Шопенгауэра является немецкий философ, эстетик и музыковед Эрнст Курт, о чём он сам открыто заявляет в нескольких своих работах.

Принимая полностью идеи шопенгауэровского волюнтаризма, Курт подчёркивает, что именно в музыке и через музыку возможно познание воли внутри человека. В работе «Основы лиричного контрапункта» он пишет: «Первичной формой волевых побуждений является психические напряжения, которые стремятся разрешиться в движении ... Музыка является поэтому не отражением природы, а переживанием её таинственных энергий в нас самих» [71, с. 4]. Относя музыку к сфере иррационального и бессознательного, Курт утверждает, что те стремления и энергии, которые мы ощущаем внутри себя через музыку, есть ничто иное как воля. В его концепции музыки прослеживается шопенгауэровская черта антропологизации мира, которую

Курт переносит на психологическое существо музыки, определяя её как «мир, порождённый психологическими функциями, то есть... что-то чисто антропоморфическое» [192, с. 60].

Рассматривая музыку как психологический процесс, Курт не опровергает её метафизические формы, определяя так же, как и Шопенгауэр, её духовное происхождение. В продолжение шопенгауэровской методологии интуиция признаётся Куртом единственным способом постижения сущности музыки. «Музыка, как метафизический мир, доступна психике только интуитивно» – пишет Курт [192, с. 62].

Курт развивает шопенгауэровское понятие о разделении музыки на метафизическую и звучащую. Считая сущность музыки полностью духовной, немецкий музыковед утверждает, что звучание материальных созвучий, как внешняя форма мира представлений, не выражает сущности мира в той степени, в которой это подвластно музыке метафизической как отпечатку воли. «Созвучие мертво, – пишет Курт, – что в нём живёт, это воля к созвучию» [192, с. 109].

Продолжая идею Шопенгауэра об имманентном развитии неизменной трансцендентной сущности мира, Курт утверждает, что «более существенным, нежели историческое развитие, является развитие внутреннее» [192, с. 109]. Исходя из шопенгауэровского понятия вечного и неизменного существа мира, в своей концепции музыки он сочетает черты неизменности «со стихийной диалектикой противопоставления внешнего и внутреннего» [192, с. 170]. Внутреннюю диалектику Курт видит в музыке, в виде противопоставление её внутреннего волевого духовного начала и материализованных форм звучащих проявлений. Признавая внешне диалектический характер музыки как выражение развития единой сущности, Курт выдвигает требование о том, чтобы все без исключения музыкальные явления понимались не как сумма составляющих их частей, а как взаимосвязанное единство или целостность.

Интересным явлением в развитии музыкально-эстетической мысли, на наш взгляд, является то, что идеи шопенгауэровской метафизики музыки нашли преломление в концепциях не только сторонников внутреннего существа музыки, но и представителей музыкального формализма, ярким представителем которого является австрийский музыкальный эстетик XIX в. Эдуард Ганслик.

Несмотря на то, что теоретическими источниками концепции музыки Ганслика традиционно считаются музыкально-эстетические взгляды И.Канта и И.Гербарта, по нашему мнению, в формировании многих положений его учения заметно влияние А.Шопенгауэра. Написанный Гансликом трактат «О музыкально-прекрасном», включает в себя несколько непоследовательную трактовку формы и содержания музыки, что породило противоположные мнения и прочтения его работы. О противоречивых мнениях исследователей его творчества, одни из которых видят в его концепции единство формы и духовного содержания музыки, другие подчёркнуто формалистический подход к музыке, говорит Маркус в статье о Ганслике из 2-х томной монографии

«История музыкальной эстетики» [86, с. 561]. Противоречивая оценка концепции музыки Ганслика, по нашему мнению, вызвана тем, что хотя Ганслик и относится к направлению формализма, его трактовка полностью не сводит музыку к чисто внешним формам выражения. Именно в этой двойственности мы и усматриваем влияние идей Шопенгауэра, позволяющих даже в формалистической трактовке музыки допускать понимание её глубинного содержания.

Шопенгауэр, трактуя музыку как отпечаток Мировой воли, переносит на музыку все характеристики мирового первоначала, в том числе и качества вещи-в-себе. Вследствие чего можно понимать, что звучащая музыка совершенно отлична от музыки метафизической, подобно тому, как отлична вещь-в-себе от своих проявлений. Очевидно Ганслик, исходя из такого понимания музыки Шопенгауэром, трактует музыку как форму внешнего проявления музыки метафизической. Это подтверждает его высказывание о том, что «содержание музыки – это движущиеся музыкальные формы» [цит. по: 94,322], в котором под содержанием музыки и подразумевается музыка метафизическая, проявленная в форме времени присущей миру представлений. Полностью следуя шопенгауэровской метафизике, Ганслик видит в музыке стихийную бессознательную сущность, которую немецкий философ называет волей. «Стихийная мощь музыки, звучание, движение, - вот что словно цепями сковывает беззащитные эмоции многих друзей музыки» [цит. по:94, 309]. Так пишет Ганслик, в словах которого можно увидеть параллель с шопенгауэровской неизбежностью подчинения воле.

Постижение содержания музыки, абсолютно следуя Шопенгауэру, Ганслик видит в «деятельности чистого созерцания» [цит. по: 94, 310] в познании, «которое фактически всегда в большей или меньшей степени соединяется с чистым созерцанием музыки и лишь в том случае может считаться художественным» [цит. по: 94, 309]. В понятии созерцания Ганслика присутствует элемент сознательной деятельности, что противоречит трактовке Шопенгауэра, в которой музыка позволяет преодолеть разумно-осознанное стремление как проявление индивидуального. Но всё же у Ганслика это понятие скорее ближе к интуитивному созерцанию, чем к интеллектуальному познанию. Созерцание у Ганслика - это состояние надэмоциональное, преодолевающее чувственность. «Патологической захваченности музыкой мы противопоставляем сознательное чистое созерцание музыкального произведения», – пишет австрийский музыкальный эстетик [цит. по: 94, 312].

Не только шопенгауэровское понятие чистого созерцания музыки, но и самой музыки как выразительницы глубинных истоков мира и существа человека находят продолжение в работе Ганслика, который трактует музыку как средство понимания сущности мира вне дискретно-конкретных форм. Ганслик пишет: «Музыка – язык, на котором мы говорим, который мы понимаем, не в силах перевести сказанное» [цит по: 94, 301]. То есть не в силах

перевести сказанное в понятия, выраженные конкретными словами, что очень близко шопенгауэровскому пониманию языка музыки.

Так понятия чистого созерцания, «бесцельного» существа музыки, её наддискретного выражения и отображения внутреннего существа стихийного первоначала формируются в философско-эстетической концепции Ганслика под влиянием идей метафизики музыки Шопенгауэра, несмотря на принадлежность его взглядов к направлению формализма.

Можно утверждать, что влияние идей шопенгауэровского учения, которое наблюдается в концепциях музыки Э.Гармана, Э.Курта, Э.Ганслика, несмотря на различие направленности их теорий, имело большое значение в формировании не только музыковедческих или эстетических концепций, но прежде всего теоретического фундамента философии музыки, основное положение которой о глубинной мировой сущности музыки, открывающейся в иррационально-интуитивном познании, было указано Шопенгауэром в виде музыки как категории онтологии и гносеологии.

Наиболее последовательным реализатором шопенгауэровских идей метафизики музыки, как в эстетической, так и в философской концепциях творчества, является немецкий композитор XIX века Рихард Вагнер.

Об огромном влиянии всей философской системы Шопенгауэра на формирование творческой концепции и мировоззрения Вагнера указывают не только исследователи, но и сам композитор. После знакомства с философией Шопенгауэра в письмах к Листу и Рекелю Вагнер выражает свой восторг от ощущения близости своих взглядов с учением немецкого метафизика, признавая Шопенгауэра высочайшим мыслителем. В письме к Листу он пишет: «Какими шарлатанами оказываются по сравнению с Шопенгауэром все наши Гегели и другие» [187, с. 103].

Традиционным считается, что на философские взгляды Р.Вагнера оказали влияние два философа – Л.Фейербах и А. Шопенгауэр. При чём в советском музыкознании исследователи творчества Вагнера всячески пытались доказать, что влияние Шопенгауэра было менее значительным, чем Фейербаха. Да и то, что отмечалось в связи с влияниями Шопенгауэра, носило скорее негативный, чем позитивный характер, как и общая оценка всей метафизической системы Шопенгауэра. В связи с этим в последующем изложении будут указаны основополагающие идеи учения Шопенгауэра, имеющие положительное воздействие как на формирование философских взглядов Вагнера, так и на развитие музыкальной ткани, стилистики, композиции и драматургии немецкого композитора.

Знакомство Вагнера с произведением Шопенгауэра «Мир как воля и представление» произошло в 1854 году, когда уже был создан целый ряд опер композитора («Риенцы», «Летучий голландец», «Тангейзер», «Лоэнгрин» и др.), написаны основные литературно-публицистические произведения композитора. За плечами Вагнера к этому времени находилось увлечение революционными событиями в Дрездене 1849 года, знакомство с личностью и теориями русского

анархиста М.Бакунина, а так же философской системой Л.Фейербаха, под влиянием которой Вагнер находился в раннем периоде своего творчества. Так к 1954 году 40-летний Р.Вагнер, композиторские и мировоззренческие взгляды которого в силу богатого теоретического и практического опыта были уже сформированы, заканчивает создание литературно-драматической основы своего наиболее значимого и крупного произведения – тетралогии «Кольцо Нибелунгов», которую считал главным делом своей жизни. «В ней (тетралогии – Ю.Ш.) моё мировоззрение, – пишет композитор в письме к своему другу Теодору Улигу, – нашло наиболее полное и законченное художественное воплощение» [187, с. 385]. Именно к этому времени относится знакомство с шопенгауэровской философией, идейное содержание которой почти полностью созвучно с сюжетной трактовкой и драматической концепцией «Кольца Нибелунгов».

На основании сопоставления времени написания текста оперы «Кольцо Нибелунга» и знакомства Вагнера с философией Шопенгауэра, А.Ф.Лосев вполне обоснованно утверждал, что «нужно говорить не столько о влиянии Шопенгауэра на Вагнера, сколько о самостоятельном шопенгауэрианстве Вагнера» [78, с. 300]. После знакомства Вагнера с философией Шопенгауэра ему нечего было менять в тексте «Кольца». Мир на сцене гибнет, потому что все персонажи оперы желали обладать кольцом Альбериха, символизирующим несправедливую, безнравственную власть при помощи золота. Вещное обладание пагубно: не удовлетворение потребностей – смысл существования человека, а сохранение и развитие человеческих качеств – вот основная идея всей тетралогии.

Но Вагнер никогда не прибегал к слепому копированию идей Шопенгауэра. Как истинный художник, преломляя его философские идеи через своё миропонимание, немецкий композитор создаёт своеобразную философскую концепцию своих произведений.

Вагнер более четко, нежели Шопенгауэр, обрисовывает истоки духовного кризиса буржуазного общества. Мировое зло происходит от того, что человек пытается построить своё благополучие на незаконном использовании природной мощи и красоты мироздания, в качестве которого выступает золото Рейна в опере «Кольцо Нибелунга». В этом видится вагнеровская надежда на будущее: новый этап в развитии культуры не будет построен на погоне за золотом, которое трактуется им не столько экономически, сколько космологически. Однако это весьма зыбкая надежда. Практически во всех своих операх Вагнер изображает безнадежность всех людских устремлений.

Удивительно созвучен шопенгауэровскому пессимизму герой тетралогии Вотан, под давлением рока жаждущий смерти, уничтожения. Рок в трактовке Вагнера есть не что иное, как шопенгауэровская воля.

Чтобы приблизить текст «Кольца Нибелунга», созданный ещё до знакомства с шопенгауэровским учением, к его пессимистической концепции, Вагнер меняет оптимистичный финал тетралогии, о чём пишет в письме к

А.Рекелю, в котором говорит «о переломе, который совершил в нём Шопенгауэр» [25, с. 202-208]. Изменениям подвергается оптимистический вариант заключительного монолога Брингильды, который она произносит перед саможжением, возвращая роковое кольцо дочерям Рейна. Пессимизм остро ощущается в её заключительных словах: «Глубокие страдания открыли глаза мне в скорби: я увидела конец мира» [24, с. 353]. Шопенгауэровское начало – безысходность страданий, тщетность усилий освободиться от власти воли в земной жизни - в мифологической тетралогии Вагнера берёт верх в трагическом эпилоге произведения.

Если обратиться к трактовке пессимизма Шопенгауэра, представленной нами выше, согласно которой пессимистическое мировосприятие Шопенгауэра касается мира видимости, где проявляется добро и зло, связанное с крайней конкретизацией индивидуальности, то эпилог вагнеровской тетралогии полностью соответствует этой идее преодоления пессимизма через нравственное очищение его персонажей. «Гибельная сила золота, похищенного Нибелунгом, проклятье, тяготеющее над золотом, будет длиться до тех пор, пока оно не будет возвращено природе» [23, с. 181] – таков итог вагнеровской трагедии, созвучный шопенгауэровскому преодолению волевых проявлений в мире материальных объективаций, как определяет его сам автор.

Опираясь на шопенгауэровскую трактовку пессимизма, нельзя согласиться с распространенным мнением советских исследователей, таких как Лосев, Кремлёв, Маркус, по поводу пессимистической безысходности мира, где царит золото, погоня за властью и наживой, о том, что воля исключительно злое начало, неизбежный рок, нависший над судьбами мира в вагнеровской концепции «Кольца Нибелунга». Вагнер через сюжет и философскую концепцию оперы убедительней, чем Шопенгауэр, указывает на то, что воля зла только в материально-зависимых проявлениях; и чем выше духовные устремления человека, тем больше и скорее отступает злая воля. Именно у Вагнера акцентирование активно-действенной сферы сознания указывает духовные ориентиры человеку. Вагнер возводит революцию в мировой принцип, но не в общественно-политическом или социальном смысле, а революцию сознания от индивидуально-эгоистичной заинтересованности к ощущению единой основы мира, преодолевающей эгоизм.

Такова основная идея философской концепции самого крупного произведения Вагнера, в котором зримо ощущается влияние шопенгауэровских положений онтологии и этики.

Если тетралогия «Кольцо Нибелунга» - это масштабная мифологически-космологическая музыкальная драма, в которой символично передаются вечные жизненные процессы, подобно неизменному стремлению шопенгауэровской воли, то опера «Тристан и Изольда» является субъективно-психологизированной поэмой. В философской концепции этого произведения нашли продолжение иные, чем в «Кольце Нибелунгов», идеи и положения шопенгауэровского учения. Прежде всего, это антропологизированный взгляд

мыслителя на строение мироздания (макроантропос) и обращение к глубинам человеческой сущности, которые нашли развитие в «Тристане» Вагнера в виде концентрации обострённого экспрессивного начала в музыкальных характеристиках героев, сюжетной линии и всей драматургии оперы.

В концепции «Тристана и Изольды» находит преломление и шопенгауэровская трактовка понятия Нирваны как растворения и успокоения индивидуальной воли. Нирвана у Вагнера понимается как наивысшее напряжение душевных сил человека, высшее проявление его существа. Композитор видит выход из страданий влюблённых в слиянии любви и смерти, в экстазе духовных проявлений человека. Пессимистический эпилог «Тристана» противопоставлен Вагнером оптимизму буржуазного общества, пресыщенного достатком, развлечениями, животными удовольствиями. Антитезой им выступает возвышенно-духовное состояние героев, любовь которых не возможна в этом мире, где преобладает материально-эгоистичные ценности. В силу чего любовь и смерть в концепции оперы сливаются в едином экстазе. Это и есть по Вагнеру Нирвана, понятие, близкое к шопенгауэровскому растворению в Ничто.

Наиболее адекватной реализацией шопенгауэровской метафизики, по нашему мнению, является последняя опера композитора «Парсифаль», отрицательно оцененная советскими исследователями, вследствие чего влияния Шопенгауэра на философские взгляды Вагнера, воплотившиеся в драматургии и музыке этого произведения, не прослежены. К примеру, в широко популярном среди студентов музыкальных училищ и консерваторий учебнике «Музыкальная литература зарубежных стран» «Парсифаль» представляется как «итог реакционного идейного перерождения Вагнера» [74, с. 224]. В не менее распространенном издании в музыкально-профессиональных кругах «История зарубежной музыки» отмечено, что идейное содержание «Парсифаля» «грешит ложной многозначительностью, туманной символикой, выдержанной в тонах христианской дидактики» [45, с. 62]. Тогда как, по нашему мнению, именно в этой опере Вагнера сконцентрировались все его философские и композиторские искания, воспринятые композитором идеи и положения философского учения Шопенгауэра нашли наиболее полное и яркое воплощение, повлияв не только на философскую концепцию и драматургию, но и на качественное изменение музыкальной ткани и принципов музыкального развития оперы.

Итог и вершина метафизической системы Шопенгауэра – его высокогуманная этика – находит в концепции и принципах музыкального развития «Парсифаля» наибольшее выражение. В последней опере композитора идея шопенгауэровской этики сострадания и постоянного стремления к нравственному совершенствованию в совмещении с сюжетной линией древнегерманского эпоса нашла наиболее яркое воплощение, отобразив итог развития миропонимания Вагнера.

Мысли, пронизывающие всю философскую основу оперы, - о несправедливости, страданиях, наполняющих жизнь, о необходимости изменения её устоев - тесно перекликаются с шопенгауэровским пессимистично-безысходным восприятием мира объективаций воли. Выход из этого мира страданий Вагнер, подобно шопенгауэровской идее о единстве мира, метафизически обоснованной философом, указывает в осознании мирового братства. Не случайно жанр «Парсифаля» определяется не как опера, а как драма – мистерия, в которой Грааль превращается в источник мистического озарения, религиозного экстаза, объединяющего и исполнителей, и слушателей в едином порыве духовных устремлений. Приоритет духовных ценностей над материальными, указанный Шопенгауэром, в «Парсифале» Вагнера зримо и выпукло ощущается через музыкально-мистическое действие, в котором значимость духовного не познаётся интеллектом, а переживается и проживается участниками драмы.

Идею приоритета духовных ценностей, указанную и метафизически обоснованную Шопенгауэром, Вагнер развивает и в литературно-философских работах. Так в статье «Вибелунги», раскрывая философский подтекст «Парсифаля», Вагнер пишет о понятии «реального и идеального содержания сокровища», связывая последнее с чашей Грааля [23, с. 37]. Создавая символический образ Грааля, источник нравственной чистоты и братской любви, Вагнер развил этический принцип Шопенгауэра – достижение духовного совершенствования через со-страдание, со-переживания другому. В своей последней опере, изображая с экспрессивной силой муки и страдания героев оперы (Амфортас и Кунди), Вагнер выражает мысль о трагедии своего времени – крушении человеческого духа, нравственной деградации общества, основанного на эгоистичных интересах, что указывает на актуальность проблем, затронутых и композитором, и мыслителем для нашего времени.

С Шопенгауэром Вагнера сближают вера в превосходство интуиции над интеллектом в постижении мира, идея о господстве чувства над разумом, иррационального начала над рациональным и как следствие отношение к музыке, как к наиболее высокому среди искусств, раскрывающему интуитивно-иррациональную сферу человека и существа мира.

Сама музыка Вагнера наиболее полно воплотила шопенгауэровское метафизическое обоснование её сущности как наибольшее отображение Мировой воли, вследствие чего выразила непонятным языком музыкально-философское знание об иррациональной реальности. Важным моментом музыкального новаторства вагнеровского метода является система лейтмотивов, которая несёт чувственное осуществление мысли, исполняя эмоционально-психологическую, а не понятийную функцию. Мотивировка появления того или иного лейтмотива исходит не из текста, а определяется факторами психически-ассоциативного порядка. Сам композитор писал, что обретает полную ясность выражения своих мыслей только благодаря музыке [23, с. 71]. Эмоциональные и смысловые акценты в его драмах расставлены

самой музыкой, значением лейтмотивов и их соотношением между собой. Музыка Вагнера воплотила не только теоретические положения шопенгауэровской метафизики, но и заложенные немецким философом принципы мышления, вне конкретных, рационально-постигаемых понятий, указав новый тип философствования – музыкальный.

Исходя из шопенгауэровского понятия метафизической музыки как типа наддискурсивного философствования, Вагнер создаёт новый музыкальный язык, способный расширить сознание человека до философского осмысления сущности мира, сделать музыку не эстетической, а философской категорией, философией нового типа, реализуя слова Шопенгауэра: «... композитор раскрывает внутреннюю сущность мира и выражает глубочайшую мудрость на языке, которого его разум не понимает» [170, с.437]. Так, главное влияние Шопенгауэра наблюдается не в концепциях и замыслах оперы, ставших фундаментом всего творчества Вагнера, а в самой музыке, в которой под воздействием идей метафизики Шопенгауэра его музыкальный последователь кардинально меняет средства выразительности, новаторски определяя новые пути развития всего музыкального искусства. Под воздействием шопенгауэровских идей и, в частности, метафизики музыки, Вагнер открывает в оперном жанре принцип непрерывного развития музыкальной ткани с развёрнутой системой лейтмотивов (В «Кольце Нибелунга» более 90 лейтмотивов), вводит метод симфонизации оперы, принцип интонационной основы вокальных партий, насыщение хроматизмами, альтерациями («тристановский» аккорд), сложными аккордовыми комплексами гармонической основы своих произведений, применяет «многослойную» полифоническую фактуру, использует смелые модуляции, провозглашая произведением будущего синтез музыкально-драматических жанров. Изначально синтетический жанр оперы переосмысливается Вагнером, в связи с чем можно говорить о синтезе нового порядка. Сущность этого синтеза выражена в такой функции музыки, когда она является частью целого, не только отражая и одухотворяя театральные действия, но и выявляя понятийный замысел произведения, симфонически концентрируя его основные линии, обобщая философский смысл. Свершив революционный переворот не только в сознании исполнителей и слушателей, но и в развитии музыкального искусства в целом, Вагнер под воздействием учения Шопенгауэра в своём последнем произведении, мистерии «Парсифаль», приходит к отказу от экстатического размаха, свойственного его творческому стилю. Во всей музыкальной ткани оперы наблюдается тенденция к упрощению, к той «кристальной» простоте, которая появляется как квинтэссенция философских и музыкальных поисков всей жизни. В упрощении, «истончении», как бы «дематериализации» громоздких, насыщенных, мощных звуковых нагромождений можно наблюдать шопенгауэровскую идею отрицания воли, её квинтэссенцию, полное растворение в Ничто, которым Шопенгауэр оканчивает своё основное произведение. И хотя многие исследователи философских взглядов Вагнер утверждает, что

композитор противопоставил шопенгауэровской отрешённости нравственную активную деятельность (о чём свидетельствуют концепции ранних опер), итогом его философских взглядов является отрицание воли к жизни, устремление к полному подавлению индивидуальных проявлений, путём ощущения вечного духовного единства мира, о чём говорит эпилог незаслуженно отвергнутой советскими музыковедами и философами мистерии «Парсифаль», полностью соответствующей духу шопенгауэровского учения.

Вместе с тем, расширяя границы стилистической основы музыки, создавая новый тип музыкального мышления, Вагнер противопоставляет новые музыкальные звучания статичным и устарелым музыкальным принципам, а также примитивной основе развлекательной, бессодержательной музыки. Изменения музыкального языка, а с ним и устаревших, отживших мыслеформ, происходит в творчестве Вагнера под воздействием теоретических положений метафизики музыки и всей философской концепции Шопенгауэра. Создавая новый музыкальный язык, Вагнер открывает возможность для развития музыка XIX-XX веков, затрагивающей самые глубинные пласты человеческого сознания, способной проникнуть в иррациональную сферу, недоступную интеллекту, способствующую развитию нового типа сверхпонятийного философствования.

Продолжая и развивая идеи шопенгауэровской метафизики музыки, русский композитор рубежа XIX-XX столетия А.Н. Скрябин в музыкальном творчестве и философских взглядах идёт дальше, чем Вагнер, создавая музыкальную философию, способную дать иррациональные знания о мире.

Изучая наследие А.Н. Скрябина, мы не можем говорить о законченной, четко зафиксированной философской системе композитора. Мы имеем возможность обращаться лишь к рабочим записям, пометкам в философской литературе, изучаемой композитором, ремаркам и пояснениям в партитурах. Но тип мышления Скрябина, его творческий духовный поиск высших смыслов бытия представляет нам Скрябина как философа, положившего своеобразную философско-эстетическую программу в основу своего музыкального творчества. Как философствующий лирик, предметом своего художественного освоения он избрал две сферы, чётко обозначённые Артуром Шопенгауэром в своём учении – духовный мир человека и всеобщие законы развития бытия в его идеалистическом понимании, выступающие в неразрывном единстве. Философская концепция композитора, которую он называет «моим учением» [124, с. 6], формировалась под влиянием различных философских учений, к которым Скрябин обращался на протяжении всей своей жизни [149]. Но наиболее явно в его философской концепции прослеживается влияние основных положений онтологии и метафизики музыки А. Шопенгауэра.

Документы и воспоминания свидетельствуют о серьезности философских интересов Скрябина. Обладая склонностью к философско-теоретическим обобщениям, он создавал стройные системы, которые любил фиксировать в графических изображениях [123, с. 156]. В удивительном сплаве

философствований Скрябина сочетаются солипсизм, идеи титанизма, мессианства и самоутверждения. Но неоспорим факт признания идеалистического характера философских взглядов Скрябина, утверждения первичности «творящего духа» над «косной материей», что полностью соответствует приоритету метафизической воли над материальными формами её объективации в учении Шопенгауэра.

Основой любого произведения Скрябина, будь это первые симфонии или последние сонаты для фортепиано, не говоря уже о замысле «Мистерии» и «Предварительном действе», является онтологическая концепция композитора. Именно в ней мы прослеживаем огромное влияние Шопенгауэра, его метафизической онтологии, в основе которой лежит Мировая воля, а мир представлен в виде её множества объективаций. Исходным моментом концепции Скрябина является понятие Абсолюта – высшего трансцендентного иррационального начала, с которого начинается и заканчивается творение мира - по всем признакам идентичного с шопенгауэровской волей. Философские программы произведений Скрябина позднего периода являются отображением синтеза шопенгауэровской онтологии и теософского космогенезиса, представившего космическую эволюцию в виде единой жизни, находящейся в вечном движении от Ничто к материальному множеству и возвратам ее к Абсолюту.

В скрябинской теории итогом эволюции является единство, принцип высшего синтеза, что на художественно-эстетическом уровне воплощается в категории «экстаза» [123]. Не случайно для достижения «Экстаза» Скрябин все проявления физического мира - звук, цвет, движение – стремится собрать в первоначальное исходное состояние момента творения, чтобы в результате наивысшего духовного устремления достичь высшего синтеза. С категорией «экстаза» композитор связывает понятие «дематериализации», как растворение в едином духовном первоисточке: «Когда этот миг гармонии наступит, - говорит Скрябин, – то в это самое время и должна произойти дематериализация. Созерцание гармонии – вот условия дематериализации. Ведь это же как дважды два – это логический вывод из принципа единства» [цит. по: 121, 42]. Скрябин считает, что дематериализация возможна при полном растворении, слиянии с Абсолютом. «Созерцание гармонии» у Скрябина понимается как абстрагирование от мира материи и возможно при мощном творческом духовном устремлении, ускорении и утончении материи, как переход в иную реальность. Характеризуя кульминационные пункты последних сонат, Скрябин писал: «Я хочу это еще скорее, так скоро, как только возможно, на грани возможного, ... чтобы это был полет, прямо к солнцу, в солнце!» [123, с. 178]. В этот момент величайшего ускорения и должна была произойти «дематериализация». Очевидно, под «дематериализацией» Скрябин понимал утончение музыкальной ткани, в смысле превращения ее в неосвязаемую, как человеческая мысль, информационную среду, носителя духовных знаний. Музыкальному мышлению композитора, его утонченному слуху удавалось до такой степени

разряжать и разгружать музыкальную ткань, что воздушность гармоний и динамики «полетов» его музыки по отношению к почти осязаемому материалу его современников ощущалось как нематериальное, чисто духовное состояние. Кульминационная точка в момент этого духовного утончения – «дематериализация» - и должна была создать состояние экстаза, который «проглотит время» и превратится в «момент вечности». При этом «абсолютное бытие» отождествляется с Небытием. То есть Всё становится Ничто. Происходит сворачивание бытия в точку, из которой начиналось падение духа в материю.

Представленная нами философская концепция Скрябина может быть расценена как переосмысленные композитором онтологическая картина мира Шопенгауэра с множественными проявлениями в материальном мире единой мировой сущности – воли, а так же понятие – отрицания воли к жизни, представленное Скрябиным как высшее напряжение духовных сил – Экстаз – то есть слияние с мировым первоначалом.

Реализовав эту концепцию во многих своих произведениях, Скрябин считал искусство средством для изменения жизни, для повышения ее духовного напряжения. Именно искусство, абсолютно в духе Шопенгауэра, понималось Скрябиным как источник творческой энергии, способной преобразовать косную материю.

Представленная выше философская концепция просматривается уже в ранних фортепианных и симфонических произведениях композитора. Преодолевая схематизм и некоторую статичность музыкальных форм прошлого, он утверждает экстаз в виде новой формы творческого процесса. Эта форма творческого экстаза повторяется от одного произведения к другому, видоизменяясь в более напряженном и экзальтированном звучании. Эта кристаллизация экстатической формы в своей повторяемости является маленькими гранями одного формообразования.

В ранних произведениях Скрябина его категория «синтеза-экстаза» преломляется в образах томления, прозрачности, выражается в отсутствии квадратной четкости построений, гибкости метро-ритмической организации и полимелодической фактуры. В более законченных формах философская концепция Скрябина отражена в «Поэме экстаза», «Божественной поэме» и в последнем явленном миру симфоническом произведении композитора – «Прометей. Поэма огня», где идея высшего синтеза реализуется введением в звуковую партитуру светового органа, органично воплотившего её через единство звука и цвета. В основу же концепции «Поэмы экстаза» легли общие представления Скрябина о строении мироздания, сформированные под влиянием метафизического учения Шопенгауэра. Философская программа «поэмы», написанная композитором в стихотворной форме, и есть изложение его миропонимания, о чем он говорит в своих письмах [124, с. 117].

Воплощение философской программы композитора в музыке «Поэмы экстаза» строится на взаимодействии тем - образов. И хотя за звучанием

«Поэмы» стоят абстрактные, философско-обобщающие понятия, их музыкальное воплощение предельно конкретно, впечатляюще и ярко. Первые темы томительно-пассивного, созерцательного характера (тема томления, тема мечты, тема возникших творений и тема полета) отображают движение духа на пути погружения в материю, что обуславливает усиление звучания, сгущение гармонии, все более очерченный, рельефный мелос. Последующие темы (тема тревоги, тема воли, тема самоутверждения) - уже напористые и эмоциональные - контрастируют с начальным звучанием. Волнообразные взлеты эмоциональных нагнетаний приводят развитие поэмы к грандиозной радостно-экстатической кульминации, где в синтезе рождается новое звучание – экстаз – духовное начало, вобравшее в себя все стадии творения.

Музыка композитора лучше воплотила его мысли, чем словесные объяснения, которые зачастую не очень убедительно и довольно часто туманно изложены. Музыкальное мышление заменяло ему мышление дискурсивное. Сформулированная, под прямым влиянием метафизики Шопенгауэра философская концепция Скрябина побудила его к созданию нового музыкального языка. Преодолевая схоластическую косность, условную схематичность музыкальных форм и эмоциональную атрофию изжитого звукового материала, Скрябин создает музыку будущего, соответствующую сознанию высокого духовного уровня, воспринимаемую менталитетом не только XX, но и XXI века. Именно Скрябину принадлежит революционный переворот в гармонии, в замене слащавых и чувственных благозвучий на острые диссонирующие звучания, о действенной энергетической изменчивости которых говорит в своих работах Шопенгауэр [167]. Скрябину и Шопенгауэру обязаны своей новой музыкальной стилистикой Шёнберг и его последователи. Появление додекафонной и сериальной техники обусловлено теоретическими идеями Шопенгауэра и на их основе - творческими исканиями Скрябина, воплотившего свою философскую и мировоззренческую концепцию в звуках.

Таким образом, в музыке философская концепция Скрябина, сформированная под воздействием философии Шопенгауэра, реализуется наиболее полно. Композитор открывает явления музыки, а затем и синтетического музыкального действия как абстрактную форму выражения философской «модели мира». Поднимаясь над рациональным интеллектом, музыкальная философия Скрябина не прибегает к вербальному изложению, а воспринимается слушателями на уровне абстрактно – символических образов, за которыми кроются глубинные смыслы бытия, подчас до конца не объяснимые, но интуитивно ощутимые сознанием современного человека.

Основные положения учения Шопенгауэра нашли непосредственное воплощение в музыке Р.Вагнера, А.Скрябина как высшей формы философствования и иррационально-интуитивистского мышления, указав новые направления развития музыкально-элитарного искусства не только XX, но и XXI века.

XX век - время сближения философии и искусства. Сложные явления современности требуют философского осмысления, а менталитет человека XXI века готов к восприятию духовных знаний о глубинной сущности мира, через музыку в метафизическом её понимании, гениально представленной Артуром Шопенгауэром.

Одна из тенденций музыки будущего – отказ от развлекательности, чисто эстетического наслаждения, о чём говорил Шопенгауэр, и что было воплощено его последователями в музыкальном творчестве. Именно через музыку, как особый пласт абстрагирующего мышления, указывающую на иррациональном языке духовные горизонты человечеству, Шопенгауэр в своей философской концепции побуждает обращаться к самым глубинам человеческой души, к метафизическому звучанию мира, интуитивно ощущаемому сознанием человека XXI века.

Исследование влияний метафизики Артура Шопенгауэра показало, что основные идеи и положения его метафизики нашли преломления как в философских учениях XX века, так и в музыкально-эстетических программах и концепциях музыкального творчества. Отголоски моральных ориентиров учения немецкого философа, имеющие метафизическое обоснование, нашли преломление в учении П.Юркевича, С. Кьеркегора и в этическом учении американских философов постмодернизма. В целом философия Шопенгауэра, представляющая собой иррационалистический тип метафизики, оказала значимое влияние на формирование новой парадигмы мировосприятия в виде антропно-аксиологической коэволюции человека и мира, с характерной интенцией к духовно-созерцательным формам постижения сути бытия.

Существенным элементом новой парадигмальной установки, заложенной в фундаментальных идеях метафизики А. Шопенгауэра, является представление о мире в виде музыкального универсума, а так же провозглашение внедискурсивного сверхпонятийного типа музыкального философствования, способного расширить предельные границы понимания метафизической реальности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Закономерности проявления метафизичности в онтологическом, гносеологическом и антропологическом аспектах философии Артура Шопенгауэра, в совокупности представляют иррациональный тип метафизики антропно-экзистенциального характера. Учение немецкого мыслителя с полным правом можно рассматривать как иррациональную разновидность метафизики, онтологизирующую нерациональную сферу человека и проявляющую себя по разным плоскостям философского дискурса.

Так, метафизичность в философской системе Шопенгауэра представлена в онтологии: как тип философствования, оперирующий иррациональными сверхэмпирическими сущностными понятиями рефлексивно-трансцендентного конструирования мира; как специфический тип метафизико-онтологичной имманентной диалектики неклассического образца, реализуемый в виде принципов дополнительности и внутрисистемного саморазвития; как метафизическая реальность в виде антропно-аксиологического гипостазирования энергетически-сущностной основы бытия, способствующая смене антропоцентрического мировосприятия на коэволюционно-гармоничную парадигму существования человека и всех форм мироздания. Выявление дуальной материально-духовной природы воли, детерминирующей амбивалентный характер её объективаций, позволяет расширить содержание понятия объективаций, как включающего не только материализацию, но и поливариантность гипостазированных идеализаций, в виде стройной иерархической системы, которую венчает метафизическая музыка.

Метафизичности в гносеологическом аспекте философской системы Шопенгауэра, в виде «чувствознания», представляет иррационально-интуитивистский мета-ноуменальный метод постижения трансцендентных истоков мира. При этом основой антропологии Шопенгауэра является метафизическое обоснование моральных ориентиров человека, исходящее из всеединства форм проявленного мирового принципа, порождающего нравственные установки приоритета духовного над материальным.

Позитивный характер пессимизма шопенгауэровской философии, выполняющего роль конструктивного принципа надсистемной организации антропного измерения бытия, в своём пределе, превращаясь в противоположность, утверждает безусловно позитивную ценность духовного, что есть снятие дуализма добра и зла, порождаемого плюральностью индивидуальных волей на внутрисистемном уровне пребывания метафизической воли.

Новая парадигмальная установка в фундаментальных идеях метафизике Шопенгауэра через представление о мире в виде музыкального универсума, а также провозглашение внедискурсивного сверхпонятийного типа музыкального философствования, способна расширить предельные границы метафизической реальности. Креативная открытость метафизического учения о музыке Шопенгауэра находит проявление в основных положениях музыкально-эстетических концепций Э.Гартмана, Э.Курта, Э. Ганслика, а также философских концепций творчества Р.Вагнера и А.Скрябина, реализовавших метафизическое учение Шопенгауэра в своих произведениях нового композиционно-стилистического образца и указавших музыке альтернативный бездуховной развлекательности путь сверхпонятийного полагания метафизической ценности антропной детерминанты.

Основных положений метафизического учения Шопенгауэра оказали существенное влияние на последующее развитие философских школ и учений. Особо следует отметить идейную близость философских концепций А.Шопенгауэра и П.Юркевича на основе метафизического обоснования понятия сердца как очага духовности и инструмента интуиции, что расширяет представление о взаимосвязи украинской и немецкой философской мысли. Метафизически обоснованные положения антропологии Шопенгауэра, оказали влияние на экзистенциальный характер теологического учения С. Кьеркегора, что даёт основание утверждать предвосхищение немецким мыслителем основ и понятий экзистенциализма. Реминисценции идей этики сострадания Шопенгауэра находят преломление в морально-этических учениях американского постмодернизма, в виде идеи солидарности Р.Рорти и понятия эмпатии Р. Дела.

Специфика метафизики Шопенгауэра и гуманистическая ценность креативно-аксиологической направленности учения немецкого мыслителя позволяет опровергнуть негативные оценки и отрицательные ярлыки, долгое время сопровождавшие осмысление его творчества в отечественном историко-

философском дискурсе. Парадигмальная открытость, гуманистическая интенция метафизического обоснования духовной значимости человека определили весомое место творчества немецкого мыслителя XX века в историко-философской науке. Революционность и широта понятий всех аспектов метафизики Шопенгауэра позволяет увидеть в нём предтечу современной метафизики, характеризующуюся разнообразием форм и отображающей богатство измерений антропно-бытийственности в ракурсе согармонии и коэволюции мирового жизненного процесса, вопреки статичной рационально-структурной метафизики до шопенгауэровского периода европейской философской мысли.

Антропно-экзистенциальная специфика иррационалистической метафизики немецкого философа даёт возможность положения и дальнейшего исследования нового типа метафизики, смещающей метафизическое прозрение в проблему антропно-аксиологических, креативно-динамических, смыслотворимых ориенторов существования. Это будет способствовать расширению предельных сфер человеческой бытийственности и формированию новой философской парадигмы в виде духовно-целостного всеединства человека-мира.

Философия Шопенгауэра, основанная на проникновении в глубинные метафизические основы бытия во многом предвосхитила идейные искания мыслителей конца XX века, осмысление этого факта во всех перечисленных аспектах имеют принципиальное значение для общественного сознания в его стремлении найти духовные ориентации, которые дали бы человечеству надежду на обретение высших смыслов своего существования в условиях духовного кризиса современного бытия. Метафизическое мышление Шопенгауэра, основанное на сверхэмпирических иррациональных символах позволяет расширить предельные границы сознания современного человека до глубинных истоков мироздания и может стать одним из фундаментов формирования мировоззрения человека XXI века.

Артур Шопенгауэр. Личность и учение.

*«Жизнь очень сомнительная вещь
и я решил посвятить свою жизнь
размышлениям о ней»
А. Шопенгауэр*

Противоречия между учением и личностью Артура Шопенгауэра очевидны для всех, кто обращался к его наследию и биографическим справкам о немецком иррационалисте. Зачастую несоответствие жёсткого, порой агрессивного характера этой одиозной личности европейской философии и его высокогуманной этике вызывает недоумение. Но личность выдающегося, талантливого гения, воспринимающего мир и его сущность, острее, чем серые и заурядные обыватели, представлена его биографами достаточно однобоко. Вскрыты лишь недостатки характера «франкфуртского

отшельника», лежащие на поверхности и ставшие общеизвестными штампами в его характеристике. Попытаемся, опираясь на доступные сведения о судьбе Шопенгауэра, проникнуть в суть его естества, его самобытной индивидуальности. Используя широко известные данные и не претендуя на новизну биографии философа, автор очерка ставит цель вскрыть не противоречия между учением и характером мыслителя, а выявить некую закономерность возникновения иррационалистического учения и особенно этики со-страдания именно в душе и разуме столь неординарной личности как Артур Шопенгауэр.

Сам Шопенгауэр, при известной склонности к самоанализу, не оставил после себя почти ни каких автобиографических сведений, что уже в значительной степени снижает адекватность трактовки тех или иных фактов его жизни. Субъективная сторона жизненных решений и мотиваций поведения, в данном случае почти отсутствующая, могла бы пролить свет на многие, внешне возмутительные, факты из жизни философа. Известно, что в юношеские годы Шопенгауэр пытался вести заметки о своей жизни, но позже эти раритетные записи были уничтожены душеприказчиком философа по указанию самого автора записей. Единственным авторским свидетельством, дошедшим до нас, является переписка Шопенгауэра с И.Гёте, И.Беккером, В.Фрауэнштедтом, И.Линдлером, Эд.Гризенбахом и другими выдающимися современниками мыслителя. Эти письма представляют для нас огромную ценность, ибо в них представлены не только разъяснения основных вопросов учения философа, но и непосредственная характеристика его индивидуальности. Помимо переписки существуют четыре авторских биографических очерка, написанных самим Шопенгауэром. Но в них освещаются события первых тридцати лет мыслителя, к тому же они представляют собой сухое изложение фактов, так как составлены в виде документов для официальных представлений биографических данных философа.*

Отрицательной трактовкой биографии и обнародованию преимущественно негативных фактов своей судьбы Артур Шопенгауэр обязан, прежде всего, своему душеприказчику, проведенному рядом с философом 6 последних лет его жизни, Вильгельму Гвинеру. Его произведение «Артур Шопенгауэр, представленный на основании личных отношений», оказало сильное воздействие на последующих биографов философа, использовавших факты, представленные Гвинером. К наиболее значимым изложениям шопенгауэровской биографии можно отнести работы К. Фишера, Э. Фрауэнштейна, Д. Цертелева, И. Фолькельта, С. Грузенберга. Во всех работах названных историков философии подчеркивается противоречивость философских взглядов и характера Шопенгауэра. Особенно однобоко выделены негативные факты из биографии мыслителя в работе современного российского

* Автобиографии Шопенгауэра были представлены для получения докторской степени и звания приват-доцента, а так же для издания «Истории Новой философии» Э.Эрдманна и энциклопедического словаря Мейера.

автора П.Таранова «Сто философов». Впрочем, Таранов предлагает беглый, отрывочный и упрощённый взгляд на судьбу не только Шопенгауэра, но и большинства великих мыслителей прошлого, чем сводит к примитивному минимуму философские представления широкого круга читателей, лишая их возможности погрузиться в глубины философской абстракции через самоосмысление и сформировать наиболее адекватное знание об их судьбах и учениях.

Каково бы ни было отношение к противоречиям учения и судьбы немецкого иррационалиста, каждый читатель имеет право на субъективное ощущение сути личности этого неординарного человека, который, по мнению автора данного издания, является наилучшей иллюстрацией к своим идеям.

Не агрессивность и конфликтность, эпотажность и противоречивость, укоренившиеся в представлениях, как философов, так и самого широкого круга читателя о нашем герое, а удивительная устремленность и преданность истине, тяга к абстракции и обобщениям, верность философии стали ключевой чертой характера и образа жизни мыслителя. Именно умение Шопенгауэра дифференцировать преходящее и вечное, его желание проникать в суть, а не довольствоваться внешним, и послужили основой его идеи о мире как воле, а не как представлении. Прагматичная, эмпирическая и рациональная ограниченность в восприятии как мира, так и человека в нём, натолкнула философа, рождённого для чувствознания глубин мироздания, к иррациональному открытию сердцевины сущностных глубин бытия.

Противоречивость, о которой так много говорится, была изначально заложена в самой семье мыслителя, родившегося в 1788 году в Данцинге. Отец Шопенгауэра Генрих Флорис был состоятельным коммерсантом и на протяжении детства и юности Артура, пытался склонить его к этому роду деятельности. Этот опыт не остался не востребованным в жизни мыслителя, проявившись не только в его умении планировать и рационально распоряжаться своими средствами, но и, прежде всего, в использовании знаний о внешнем мире, обучении языкам и расширении общего кругозора, столь необходимого для мыслительных обобщений. Знание жизни у самых её земных истоков, приобретённое во время коммерческих поездок с отцом, очевидно, позволило Шопенгауэру в своём учении увидеть сквозь призму земных страданий истинное величие человека, способного превзойти бессознательную волю. И не смотря на то, что коммерческой деятельностью Артур Шопенгауэр занимался крайне не охотно, презирая меркантильность и материальную ограниченность бренного мирка обывателя, на протяжении всей жизни он сохраняет глубокую признательность своему отцу за стабильность и независимость своего существования, обеспеченного наследством. Отец Артура действительно дал возможность своему сыну стать тем, кем он стал, а не ограничить жизнь обеспечением своего земного существования. И Артур Шопенгауэр в своём посвящении памяти отца, написанном ещё в 1821 году ко второму изданию «Мир как воля и представление», но не опубликованном, с

благодарностью говорит об этом. «В моём уме стремление к теоретическим исследованиям сущности бытия преобладало слишком решительно для того, чтобы я, ради обеспечения своей свободы, мог, насилуя свой ум, предаться какой-нибудь иной деятельности и поставить себе задачей добывание хлеба насущного, – пишет Шопенгауэр в посвящении. По-видимому, именно в предверии этого случая ты понял, что твой сын не способен ни пахать землю, ни тратить силы на механическое ремесло. Равным образом ты понял, что сыну твоему чужд талант соперничать с ничтожеством и низостью или пресмыкаться перед чиновниками, меценатами и их советниками в тех видах, чтобы подло вымалывать себе кусок чёрного хлеба, или же, наконец, подлаживаясь к надутой посредственности, смиренно присоединяться к славословящей её толпе писак и шарлатанов. ... За это хвала тебе, благородный мой отец!»

Впрочем, не только материальная независимость вызывала у философа столь тёплые чувства к своему отцу. Энергетическая родственность близких людей по духу, нервическая напряжённость и острота восприимчивости жизненных противоречий, в виде утончённого сумасшествия – черта, свойственная семье Шопенгауэра по отцовской линии, сближали отца и сына на уровне общения душ.

И всё же многочисленные попытки отца склонить Артура к коммерции не превзошли склонностей юноши к «теоретическим исследованиям сущности бытия». В связи с этим необходимо вспомнить мать Артура Шопенгауэра – Иоганну Генриэтту Трозинер, по образу жизни и типу мировосприятия, составляющую полную противоположность своему супругу. С матерью отношения у Артура складывались значительно сложнее и трагичней, чем с отцом. Жизненная энергия, любвеобильность, неиссякаемый оптимизм и светская общительность матери раздражала и вызывало недовольство у будущего основоположника философского пессимизма, называющего «оптимистов – бессовестными людьми». Очевидно, Артуру было сложно простить её развод с отцом, инициатором которого она была, а также активное светское общение и всё новые любовные привязанности после самоубийства главы семейства. Последующие материальные разногласия по поводу наследства между матерью и сыном окончательно повлияли на всё большее непонимание и окончательный разрыв в их отношениях до конца жизни. И всё же госпожа Иоганна Шопенгауэр внесла значительно больший вклад в развитие гения мыслителя, в формирование его самобытного и прогрессивного мышления, чем столь почитаемый Артуром отец. Благодаря общительной, умной, образованной, всесторонне развитой женщине, в Веймаре, куда она с дочерью переехала после смерти мужа, был создан литературный салон. Незаурядный ум, литературно-поэтический талант, открытость и радушность Иоганны Шопенгауэр собирали в этом салоне выдающихся людей искусства и литературы того времени. Она становится центральной фигурой общественной жизни Веймара, сблизившись с И.Гёте, Ф.Шлегелем, Б.Брентано, Г.Ферновым и другими передовыми людьми Германии. С большой гордостью мать

приглашает Артура, заканчивающего в Гамбурге коммерческое образование, в Веймар, сообщая ему в письме: «Кружок, собиравшийся у меня по воскресеньям и четвергам, не имеет себе равного, ни в Германии, ни в какой иной стране».

Переезд Артура Шопенгауэра в Веймар сыграл решающую роль в судьбе будущего философа. Кто знает, как сложилась бы судьба неординарного юноши, если бы его отец, прожив долгую и достойную жизнь бюргера, настаивал на коммерческой карьере сына? Только благодаря интуитивному чувству передовых идей своего времени и литературно-поэтическому таланту матери, сумевшей стать интересной обществу выдающихся мыслителей и поэтов современной ей Германии, Артур Шопенгауэр открывает для себя глубокий мир творчества, философского поиска. Именно общение с Гёте, К. Ферновым и другими передовыми людьми своего времени, ставшими на всю жизнь друзьями, единомышленниками и учителями Шопенгауэра, начинающий мыслитель открывает в себе желание учиться и постигать мудрость жизни, глубину её самых потаённых уголков, суть которых он стремится передать на языке метафоры, аллегории, едва уловимого умозрительного чувствования. Так не только богатейшим опытом общения обязан Артур Шопенгауэр своей матери, но и тем даром философско-литературного таланта, в силу которого система мыслителя была облечена в новые, яркие, художественно-поэтические формы языка философии будущего.

Не полярные ли острова отца и матери в его семейной обители заложили противоречия гения и его бытийственного проявления? Был бы ли явлен миру гений иррационализма, обрамлённый в строго структурированную философскую систему на однородной и благополучной почве? Сама судьба Шопенгауэра подтверждает его теорию отрицательности счастья. Страдания, противоречия – вот что продуцирует устремлённость к поиску. И Шопенгауэр – беспокойный символ протеста - разрушает рамки застывшего рационально-ограниченного представления о мире, положив начало многим направлениям философии XX века.

Соединив в своём таланте традиционализм отца и новаторство матери, гений Шопенгауэра распускается пышным цветом романтического буйства, иррациональной образности и фундаментального немецкого этноса. В 1806 году он успешно сдаёт экзамены в Геттингенский университет, в котором проходит двухлетний курс на медицинском факультете, а затем делает окончательный выбор в пользу философии. Занятия философией продолжает и в Берлинском университете, слушая лекции своих будущих оппонентов, И. Фихте и Ф. Шлейермахера. В 1813 году в Йенском университете Шопенгауэр защищает диссертацию «О четвероюм корне достаточного основания» и с дипломом доктора наук возвращается в Веймар. В тридцатилетнем возрасте Артур Шопенгауэр создаёт свою основную работу «Мир как воля и представление».

Нет надобности, подробно описывать хорошо известные факты биографии Шопенгауэра, по большому счёту, свидетельствующие об одном – о беспредельной преданности философии, об убеждённой бескомпромиссности своих взглядов и непреходящей любви к истине. Иллюстрацией к этому служит факт непримиримости к ненавистным современным ему философам – панрационалистам и известная «выходка» Шопенгауэра – приват-доцента Берлинского университета, принципиально назначавшего свои лекции в одно время с известным и популярным в то время Гегелем. Малочисленность слушателей, предпочитавших лекции Гегеля выступлениям Шопенгауэра, склонили его гордый нрав отказаться от педагогической деятельности, при этом не изменив своим взглядам ради заработка или популярности. Философ переезжает во Франкфур-на-Майне, где и проводит последние десятилетия в одиночестве, почти полностью отказавшись от общества людей, предпочитая им общение с единственным другом - пуделем Атмой и игру на флейте (см. ил. 4), открывающей ему через музыку «сокровенную сущность мира». Так Шопенгауэр демонстрирует удивительную преданность своей единственной музе – философии и тем её идеалам, которые проповедовал в своих трудах.

Артур Шопенгауэр был удивительно честен перед самим собой. Безжалостный и жестокий ко всему низменному, мещанскому, внешне привлекательному он лишил себя радости любви и тихого семейного благополучия. Истинный певец философии не изменивший ей ни разу за всю свою жизнь, не ограничил своё счастье тривиальным мирком семейного обывателя. Трагедия человечества, страдание и боль мира Майи всё больше оставляли на лице, когда-то романтично-восторженного юноши, следы разочарования и недовольства брэнностью мира (см. ил. 1,2). И всё же, внешне агрессивный и не контактный с людьми, свою философию он посвятил человеку, обращаясь к его истинной сути, задаваясь вопросом: «Кто же человек есть в действительности?» Философ-художник, тонко и болезненно чувствовавший трагичность человеческого начала, догадкой интуиции тронул болезненные нарывы на гнойном теле представлений. Углубившись в суть преходящего, он открывает человечеству вечные ценности, дерзнув заявить об отсутствии моральных императивов разума. Демонстрируя верность своим идеалам, он свободно проживает свою жизнь вне видимых ограничений слащавой добродетели. Разбивая тёмные условности людских слабостей, гений Шопенгауэра закономерно приходит к мрачной пессимистической безысходности внешнего мира. Ощукая цепи человеческих ценностей земного существования, он проникновенно и трагично вещает о недостижимости счастья, выражая свои философские интуиции в поэзии.

*«О сладострастие, о преисподняя, о любовь –
неутолимая, непобедимая! С высот небесных совлекли вы
меня и бросили во прах, и вот я лежу в оковах. Как хотелось
бы мне воспарить к престолу вечности, видеть своё
отражение в зеркале верховной мысли, витать на эфирных*

высотах, пролетать мировые пространства, и в сдержанном смирении, внимать одной только вышней гармонии! Как хотелось бы мне забыть о прахе низин и не бранить глупцов, и не завидовать великим, и не смеяться над слабыми, и не глядеть на злых, и только лицезреть и только любить в творениях творца и в предметах души. Но, узы слабости, вы тянете меня книзу, и оплетает меня цепкая паутина ваших бесчисленных нитей, и всякие порывы к высоте кончаются для меня падением»

*А. Шопенгауэр (Полн. собр. сочин. Т.4
- М, 1910. Перевод. Ю. Айхенвальда.)*

Утверждая бессмысленность счастья, Шопенгауэр становится поистине счастливым человеком, ощутившим, проникновенно прозревшим экстаз отринувшей воли, переживаемый чутким читателем в финале его основного произведения «Мир как воля и представление». Ощущая сердцем, страдая и со-страдая единому по сути миру, величайший гений Артура Шопенгауэра, ощутив истинную свободу высочайшей метафизической морали, явился провестником современного миропонимания, способного разорвать закоряченные догмы прагматизма, вдохновенно принимающего этику со-страдания и вселенской любви как норму существования цивилизованной общности людей. И все внешние противоречия в характере, судьбе и даже учении немецкого мыслителя отступают перед вдохновенной глубиной истины, открывающейся через имманентную диалектику трансцендентной сути человека.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Айхенвальд Ю. Заметка о Шопенгауэре. // Артур Шопенгауэр. Полное собрание сочинений. – М.: Изд. Ефимова, 1910. Т.4. – С. 679-688.
2. Алтухов В.Л. О становлении новой формы диалектики. // Философские науки. -1990. - № 2. - С. 23-30.
3. Аникс А. Теория драмы от Гегеля до Маркса. – М.: Наука, 1983. – 286 с.
4. Арлычев А.Н. Об иррационализме как философии изменчивости. // Вопросы философии. – 1998. - № 6. - С. 133-142.
5. Асмус В.Ф. Музыкальная эстетика философского романтизма. // Советская музыка. - 1934. - №1. – С. 52 - 71.
6. Асмус В.Ф. Проблемы интуиции в философии и математике. – М.: Мысль, 1965. – 312 с.
7. Афасижев М.Н. Эстетика Канта. – М.: Наука, 1975. – 136 с.
8. Бёме Я. Аврора или утренняя заря в восхождении, то есть корень или мать философии или описание природы, как всё было, и как всё стало в начале. – М.: Гуманус, 1990. – 415 с.
9. Бёме Я. Теоскопия. // Бёме Я. Христософия, или Путь ко Христу. – Спб.: А-сад, 1994. - С.157-372.
10. Бичко І.В. У кайданах ілюзій. Критичний огляд сучасного фрейдизму. Київ: Знання, 1968. – 48 с.
11. Блаватская Е.П. Эзотерическое учение - М.: Российское теософское общество, 1993. – 493 с.
12. Блаватская Е.П. Разоблачённая Изида. – М.: Российское теософское общество, 1993. – 437 с.
13. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. – М.: Прогресс, Сиринг, 1992. Т.1.– 384.
14. Блаватская Е.П. Теософский словарь. М.:Ассоциация духовного единения «Золотой век», 1994. - С. 316.
15. Богомолов А.С. Метафизическая концепция развития в XIX и XX веках. // Вопросы философии. – 1960. - № 10. – С. 89-99.
16. Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. – М.: Изд. Университета, 1969. – 448 с.
17. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация.Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980. – 333 с.
18. Бунге М. Интуиция и наука. - М.: Прогресс, 1967. – 187 с.
19. Быховский Б.Э. Шопенгауэр. – М.: Мысль, 1975. – 206 с.
20. Бычко Ад. К. У истоков христианского иррационализма. – Киев: Политиздат Украины, 1984. – 140 с.
21. Бычко И. В. Ницше в Украине. // Философская и социологическая мысль. - 1994. - № 9-10. – С.154- 176.
22. Бычко И.В. Методологический анализ историко-философского знания. – Киев, 1984.

-
23. Вагнер Р. Вибелунги. Всемирная история на основании сказаний. – М.: Изд. Прянишникова, 1913. – 88 с.
 24. Вагнер Р. Избранные работы. – М.: Искусство, 1978. – 458 с.
 25. Вагнер Р. Мемуары. // Вагнер Р. Письма. Дневники. Обращение к друзьям. – СПб.: Грядущий день, 1911. - Т. 4: - С. 103-208.
 26. Ванслов В.В. Об эстетической концепции Рихарда Вагнера. // Эстетика, искусство, искусствознание. – М.: Изобразительное искусство, 1983. - С. 315–319.
 27. Ванслов В.В. Эстетика романтизма. – М.: Искусство, 1966. – 403 с.
 28. Виндельбанд В. Платон. – Киев: Зовнішторгвидавництво України, 1993. – 175 с.
 29. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. – М.: Наука, 1993. – 103 с.
 30. Гайденко П.П. Обоснование научного знания в философии Платона. // Платон и его эпоха. - М.: Наука, 1979. – С. 112-127.
 31. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 496 с.
 32. Гегель Г. Работы разных лет. В 2-х томах – М.: Мысль, 1970. Т.1. – 671 с.
 33. Гнатенко П.И. Национальная психология. – Днепропетровск: Полиграфист, 2000. – 212 с.
 34. Горський В.С. Історія української філософії. – Київ: Наукова думка, 1996. – 282 с.
 35. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высшая школа, 1980. – 368 с.
 36. Громов М. Кардиогносия Памфила Юркевича и традиции отечественной философии. // Философская и социальная мысль. – 1996. - № 3-4. – С. 16-28.
 37. Грот Н. О значении философии Шопенгауэра. // Труды московского психологического общества. – М.: Тип. Гацука, 1888. – С. 78-114.
 38. Грузенберг С.О. Артур Шопенгауэр Личность, мышление, миропонимание. –СПб: Шиповник, 1912. – 148 с.
 39. Грязнов А.Ф. Дискуссия о философии Артура Шопенгауэра. // Философские науки. – 1988. - № 11. - С. 107-113.
 40. Гуревич П.С. «Философия жизни», культуроборческие концепции. // Фило-софские науки. – 1998. - № 1. – С. 48-63.
 41. Гуревич П.С. Этика Артура Шопенгауэра. – М.: Мысль, 1991. – 48 с.
 42. Гусев Ф.Ф. Изложение и критический обзор нравственного учения Шопенгауэра. – М.: Университетская типография М.Каткова, 1877. – 210 с.
 43. Гусейнов А. Скрипник А. Пессимистический гуманизм Артура Шопенгауэра. // Артур Шопенгауэр. Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. - С. 5-18.
 44. Доброхотов А.Л. Метафизика. // Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энц., 1983. - С. 362-363.
 45. Друскин М. История зарубежной музыки. – М.: Музыка, 1983. Вып. 4. – 514 с.

-
46. Жеребкін С.В. Міф про метафізику. // Філософська думка. – 1998. - № 1. – С. 98 – 122.
47. Журавлєв В.И. Современное миропонимание. – Донецк: Торнадо, 1999. – 485 с.
48. Заиченко Г.А. Необходимость метафизики. // Философский век. - СПб, 1998. Альманах 7. – С. 133-137.
49. Заиченко Г.А. Прометеевский потенциал философии И.Канта. // Філософія. Культура. Життя. – 1999. - № 4. - С. 6-12.
50. Заиченко Г.А. Философия языка и язык философии. // Философская и социологическая мысль. – 1996. - № 5-6. – С. 17-26.
51. Заиченко Г.А. Шубин В.И. Кантовские чтения. // Философская и социальная мысль. – 1994. - № 9-10. – С. 242-253.
52. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Буржуазная философия середины XIX – XX веков. – М.: Высшая школа, 1988. – 518 с.
53. Ибервег-Гейнце А. История новой философии. – СПб.: Издание Л.Ф.Пантелеева, 1890. Вып.2. – 320 с.
54. История диалектики. XIX-XVIII веков. Под ред. Т.И.Ойзермана. – М.: Мысль, 1974. – 356 с.
55. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. – М.: Искусство, 1967. Т.3: Эстетические учения Западной Европы и США. (1789-1871) – 1006 с.
56. Калачинский П. Философское пессимистическое мирозерцание Шопенгауэра и его отношение к христианству. – Киев, 1887. – 190 с.
57. Калинин Л.А. Эстетика Иммануила Канта и современность. – М.: Знание, 1991. – 62.
58. Кант И. Критика способности суждения. – М.: Искусство, 1994. – 368 с.
59. Кант И. Критика чистого разума. – Симферополь: Реноме, 1998. – 528 с.
60. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике могущей появиться как наука. / Собрание сочинений в 8 томах. Т.4. – М.: Мысль, 1965. – 630 с.
61. Каро Е. Пессимизм в XIX веке: Леопарди – Шопенгауэр – Гартман. – М.: Изд. Прянишникова, 1893. – 313 с.
62. Кемеров В.Е. Метафизика – динамика. // Вопросы философии. – 1998. - № 8. – С. 59 – 67.
63. Козлов А. А. Два основных положения философии Шопенгауэра. – К., 1877. – 12 с.
64. Кононович Л.Г., Медведева Г.И. Философия. – Ростов на Дону: Феникс, 1997. – 576 с.
65. Корет Э. Основы метафизики. – Киев: Гендем, 1998. – 248 с.
66. Коссак Е. Экзистенциализм в философии и литературе. – М.: Политиздат, 1980. – 360 с.
67. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. – М.: Знание, 1978. – 237 с.
68. Красников В.И. Метафизика определения. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1995. – 220 с.

-
69. Кремлёв Ю. Основные тенденции домарксистской музыкальной эстетики в трактовке вопроса о сущности музыки. // Очерки по эстетике музыки. – М.: Советский композитор, 1972. – С. 110 – 142.
70. Кузьмина Т.А. Артур Шопенгауэр и возможности «новой метафизики». // Проблема субъекта в современной буржуазной философии. – М.: Наука, 1979. –С. 27-51.
71. Курт Э. Основы линейного контрапункта. – М.: Музыка, 1931. – 362 с.
72. Кьеркегор С. Болезнь к смерти. // Этическая мысль 1990. - М.: Политиздат, 1990. - С. 360 – 476.
73. Кьеркегор С. Страх и трепет. – Л.: Грифон, 1991. – 127 с.
74. Левик Б.В. Музыкальная литература зарубежных стран. – М.: Музыка, 1970. Вып. 4. – 488 с.
75. Лейбниц Г.В. Монадология. // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х томах. – М.: Мысль, 1982. Т.1. - С. 144 -157.
76. Лихтенберже А. Рихард Вагнер как поэт и мыслитель. – М.: Алгоритм, 1997. - 477 с.
77. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики. // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда. - 1990. - С. 195-369.
78. Лосев А.Ф. Исторический смысл эстетического мировоззрения Рихарда Вагнера. // Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. – М.: Политиздат, 1991. - С. 275 – 315.
79. Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. // Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 336-373.
80. Лосев А.Ф. Эстетическая терминология Платона. // Из истории эстетической мысли древности и Средневековья. – М.: Мысль, 1961. – С. 19-57.
81. Лосский Н.О. Сочетание детерминизма с индетерминизмом. Учение Шопенгауэра. // Лосский Н.О.Избранное. – М.: Правда, 1991. – С. 517 – 521.
82. Льюис Дж. История философии. – С-Пб: Изд. Н.И.Герасимова, 1897. – 689 с.
83. Лях В.В. Рационализм и иррационализм в современной буржуазной социальной философии. – Киев: Наукова думка, 1986. – 188 с.
84. Малівський А.М. Метафізика Канта як вчення про граничні підвалини людського буття. // Філософія. Культура. Життя. - Дніпропетровськ: Центр економічної освіти. - 1999. - № 4. - С. 12-17.
85. Малівський А.М., Макарець М.Ф. Альтернативне вчення про природу Артура Шопенгауера. // Філософія, культура, життя. – Дніпропетровськ: Системні технології, 1998. - С. 171-175.
86. Маркус С. История музыкальной эстетики. - М.: Музыка, 1968. Т.2. – 687 с.
87. Мееровский Б. В. Шопенгауэр: Человек и мир. // Свободная мысль. - 1995. - № 7. - С. 44-56.

-
88. Межуев В.М. Философия истории и историческая наука. // Вопросы философии. – 1994. - № 4. – С. 74-86.
89. Метафизика. // Большая энциклопедия. Под ред. Южакова С.Н. – Спб.: Просвещение, 1903. Т.13. - С. 94-95.
90. Метафизика. // Малая советская энциклопедия. Гл. ред. Введенский Б.А. - М.: БСЭ, 1959. Т.5. - С. 1209
91. Мудрагей Н.В. Вещь-в-себе: от непознаваемости к узнаваемости. // Вопросы философии. – 1999. - № 1. – С. 106-123.
92. Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное – философская проблема. // Вопросы философии. – 1994. - № 9. – С. 53-65.
93. Мудрагей Т.А. Рациональное и иррациональное. – М.: Наука, 1985. – 173 с.
94. Музыкальная эстетика Германии XIX века. В 2-х томах. Составление Ал. Михайлова и В.П. Шестакова. – М.: Музыка, 1982. – Т.2. – 432 с.
95. Налчаджян А.А. Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания. - М.: Мысль, 1972. – 271 с.
96. Нарский И.С. Артур Шопенгауэр – теоретик вселенского пессимизма. // Шопенгауэр А. Избранные произведения. – М.: Республика, 1992. – С.3-40.
97. Нарский И.С. Западно-европейская философия XIX века. – М.: Высшая школа, 1976. – 584с.
98. Научные открытия. Сборник кратких описаний. – М. – СПб.: Российская академия естественных наук, – 1999. – Вып. 2. - С. 59.
99. Ницше Ф. Странник и его тень. Сост. А.А. Жарковская. – М.: REFL - book., 1994. – 400 с.
100. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. // Сочинение в 2-х томах. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – С. 231 – 491.
101. Основания эзотерической философии. – М.: Россия, 1997. – 58 с.
102. Пархоменко Т.С. Моральні парадигми сучасної соціальної практики. // Суспільство на порозі ХХІ століття. – К.: Український Центр духовної культури, 1999. - С. 125-152.
103. Пархоменко Т.С. Социокультурный дискурс морали. Современные англо-американские философские школы. – Киев, 1995. – 165 с.
104. Паси И. Эстетическата философия на Артур Шопенхауер. // Философска мисъл. - София. - 1983. - № 7. – С. 65-74.
105. Паульсен Ф. Шопенгауэр как человек, философ и учитель. – М.: Изд. Прокоповича, 1906. – 77 с.
106. Платон. Сочинения в 3-х томах. – М.: Мысль, 1968. Т.2. – 611 с.
107. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. – М.: Мысль, 1990. Т.1 – 860 с.
108. Плотин. Избранные трактаты в 2-х томах. – М.: РМ, 1994. Т.2. – 144 с.
109. Преображенский В. Очерк теории знания Шопенгауэра. // Труды московского психологического общества. – М.: Тип. Гацука, 1888. - С. 147-178.

-
110. Пронякин В.И. Предмет и познавательные средства метафизики. – Днепропетровск: Изд-во ДГУ, 1997. – 178 с.
111. Радугин А.А. Философия. – М.: Центр, 1997. – 269 с.
112. Радхакришнан С. Индийская философия. – М.: Знания, 1956. Т.1. – 398 с.
113. Разбеглова Т.П. Эстетика Канта в музыкально-историческом контексте. // Філософія, Культура, Життя. - Дніпропетровськ: Центр економічної освіти. – 1999. - № 4. – С. 108-124.
114. Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск: Изд. Университета, 1997. – 815 с.
115. Рашковский Е.Б. Историк как свидетель, или Об источниках исторического познания. // Вопросы философии. – 1998. - № 2. – С. 35 – 41.
116. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – С.Пб.: Петрополис, 1997. Т.4: От романтизма до наших дней. – 880 с.
117. Рибо Т. Философия Шопенгауэра. – СПб, 1901. – 138 с.
118. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания.// Философия жизни. - Киев: Ника-Центр, 1998. - С. 15-164.
119. Рузавин Г.И. Диалектика и современное научное мышление. // Философские науки. - 1991. - № 6. - С. 3-15.
120. Рузавин Г.И. Синергетика и диалектическая концепция развития. // Философские науки. - 1989. - № 5. - С. 11-21.
121. Сабанеев Л.Л. Воспоминания о Скрябине. – М.: Советская Россия, 1925. – 178 с.
122. Скворцов Л.В. Обретает ли метафизика «второе дыхание». Критический анализ методологии буржуазной историко-философской мысли XIX - XX в.в. - М.: Мысль, 1966. – 198 с.
123. Скрябин А.Н. Записи // Русские пропилеи. - М.: Изд. Сабашниковых, 1919. Т.6: Материалы по истории русской мысли и литературы. - С. 97-208.
124. Скрябин А.Н. Письма. Сост. и ред. А.В. Кашперов. - М.: Музыка, 1965 – 720 с.
125. Соболев О. Постметафизика – майбутнє філософії. // Філософська і соціологічна думка. - 1993. - № 11-12. - С. 46 – 60.
126. Соболев О.М. Постмодерн і майбутнє філософії. – Київ: Наукова думка, 1997. – 186 с.
127. Соллертинский И.И. Романтизм, его общая и музыкальная эстетика. // Соллертинский И.И. Избранные статьи о музыке. – Л.: Искусство, - 1946. - С. 49-72.
128. Соловьёв Вл. Кризис западной философии. // Сочинения в 2-х томах. Т.2. – М.: Мысль, 1988. – С. 3-139.
129. Спиркин А.Г. Основы философии. – М.: Политиздат, 1988. – 582 с.
130. Стёпин В.С. Деятельная концепция знания. // Вопросы философии. - 1991. - № 8. – С. 129-138.

-
131. Табачковський В.Г. Погляд на предмет філософії як на метаантропологію. // Історія філософії: досвід теоретичної саморефлексії. – Київ: Український Центр духовної культури. - 1998. С. 7-10.
 132. Упанишады. – М.: Знание, 1967. – 179 с.
 133. Фалькенберг Р. Краткий обзор истории философии. От Канта до Ницше. – М.: Изд. Клочкова, 1911. – 104 с.
 134. Философский век. Альманах 7. Между физикой и метафизикой: наука и философия. СПб, 1998. – 445 с.
 135. Философский энциклопедический словарь. – М.: Инфра, 1998. – 575 с.
 136. Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792-1801. – М.: Ладомир, 1995. – 655 с.
 137. Фишер К. Артур Шопенгауэр. – М., 1896. – 521 с.
 138. Філософія. Курс лекцій. / Бичко Ад.К., Бичко І.В., Малишко Л.М., Табачковський В.Г. та ін.. – Київ: Либідь, 1994. – 576 с.
 139. Філософія. / Заїченко Г.А., Сагатовський В.М., Кальний І.І. та ін. / Под. ред. Заїченко Г.А. – К.: Вища школа, 1995. – 455.
 140. Фолькельт И. Артур Шопенгауэр. Его личность и учение. – СПб: Типография А. Лейферта, 1902. – 414 с.
 141. Хвостова К.В. История: проблемы познания. // Вопросы философии. - 1997. - № 4. - С. 61 – 71.
 142. Цертелев Д. Современный пессимизм в Германии. // Очерки нравственной философии. – М.: Тип. Каткова, 1885. – С. 3-160.
 143. Цертелев Д. Философия Шопенгауэра. – СПб.: Тип. Каткова, 1880. Ч.1 – 278 с.
 144. Цертелев Д. Эстетика Шопенгауэра. – СПб.: Изд. Стасюлевича, 1882. – 63 с.
 145. Чанышев А.А. Этика Шопенгауэра: теоретический и мировоззренческий аспекты. // Вопросы философии. - 1988. - № 2. - С. 142-150.
 146. Чанышев А.А. Человек и мир в философии Артура Шопенгауэра. – М.: Знание, 1990. – 42 с.
 147. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии.- М.: Высшая школа, 1981. – 374 с.
 148. Чанышев А.Н. Начало философии. – М.: Изд. Университета, 1982. – 184 с.
 149. Шабанова Ю.О. Александр Николаевич Скрябин. Философия и музыка. // Філософія, культура, життя. Дніпропетровськ: Системні технології. - 1998. - № 3. - С. 110-120.
 150. Шабанова Ю.О. Гегель и Шопенгауэр. В поисках истины. // Філософія, культура, життя. Дніпропетровськ: Наука і освіта, - 2000. - № 7. - С. 72-75.

-
151. Шабанова Ю.О. Гносеологический аспект метафизики музыки Артура Шопенгауэра. // *Філософія, культура, життя*. – Дніпропетровськ: Наука і освіта. - 1999. - № 6. - С. 262-281.
152. Шабанова Ю.А. Метафизика в онтологическом учении Артура Шопенгауэра. // *Нова парадигма*. – Запоріжжя: Видавництво Запорізького державного університету. - 2000. - № 16. - С. 37-45.
153. Шабанова Ю.А. Метафизика Шопенгауэра и её влияние на морально-гуманистические поиски современной философии. // *Грані*. – Дніпропетровськ: Грані. - 2000. - №4 липень-серпень. – С. 107-109.
154. Шабанова Ю.О. Онтологічний аспект метафізики музики Артура Шопенгауэра. // *Мультиверсум*. - Київ:Український центр духовної культури. - 2000. - № 11. - С. 159-178.
155. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М.: Прогресс, 1964. – 359 с.
156. Швейцер А. Культура и этика. – М.:Прогресс, 1973. – 343 с.
157. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1989. Т.1. – С. 227-489.
158. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1989. Т.2. – С. 86-158.
159. Шеллинг Ф.В. Философия искусства. – М.: Знание, 1966. – 496 с.
160. Шлегель Ф. Эстетика, философия, культура. В 2-х томах – М.: Искусство, 1983. Т.1 – 479 с.
161. Шлёцер Б.Ф. А.Скрябин. Т.1. – Берлин, 1923. – 97 с.
162. Шопенгауэр А. В дополнение к этике. // Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. Москва: Эксмо-пресс, Харьков: Фолио, 1998. – С. 649-681.
163. Шопенгауэр А. Внутренняя сущность искусства. // Шопенгауэр А. Статьи эстетические, философские и афоризмы. – Харьков: Изд. Бирюковых, 1888. – С. 148-218.
164. Шопенагауэр А. Вступительная лекция в Берлинском университете. // Шопенагауэр А. Полное собрание сочинений. – М.: Изд. Ефимова, 1910. Т. 4. - С. 578-629.
165. Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики. // Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. Москва: Эксмо-пресс, Харьков: Фолио, 1998. – С. 163-464.
166. Шопенгауэр А. К истории философии. // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. - Минск: Литература, 1998. – С. 1284-1308.
167. Шопенгауэр А. К метафизике музыки // Шопенгауэр А. Статьи эстетические, философские и афоризмы. – Харьков: Изд. Бирюковых, 1888. - С. 196-208.
168. Шопенгауэр А. К учению о страданиях мира. // Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. Москва: Эксмо-пресс, Харьков: Фолио, 1998. – С. 635-648.
169. Шопенгауэр А. Критика кантовской философии // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Минск: Литература, 1998. – С. 705-888.
-

-
170. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. - Минск: Литература, 1998. - С. 49-704.
171. Шопенгауэр А. Мысли о различных предметах 1810-1869. // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. - Минск: Литература, 1998. - С. 1241-1405.
172. Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 4-х томах – М.: Наука, 1993. Т.2– 669 с.
173. Шопенгауэр А. О свободе воли. // Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. – Москва- Харьков : Фолио, 1998. – С. 163-294.
174. Шопенгауэр А. О философии и её методе. // // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. - Минск: Литература, 1998. - С. 1242 – 1283.
175. Шопенгауэр А. О чистом субъекте познания. // Шопенгауэр А. Сочинения в 4-х томах. – М.: Наука, 1993. Т.2. – С. 377-421.
176. Шопенгауэр А. О духовидении. Харьков, 1890. – 111с.
177. Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания. // Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. – Москва: Эксмо-пресс, Харьков: Фолио, 1998. – С. 13-162.
178. Шопенгауэр А. Об интересном. – М.: Олимп АСТ-ЛТД, 1992. – 432 с.
179. Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений. Т.4 М.: Изд. Ефимова, 1904. –689 с.
180. Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 4-х томах. - М.: Наука, 1993. Т.2. – 457 с.
181. Шопенгауэр А. Эстетические заметки. // Шопенгауэр А. Статьи эстетические, философские и афоризмы. – Харьков, 1888. – С. 218-237.
182. Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. // Юркевич П. Философские произведения. –М.: Правда, 1990. – С. 104-192.
183. Юркевич П. Д. Материализм и задачи философии. // Юркевич П. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С. 193-244.
184. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия. // Юркевич П. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. - С. 69-103.
185. Явоненко О.О. Метафізика як тип філософсько-методологічного дослідження. // Мультиверсум. – Київ: Український центр духовної культури. – 2000. -№ 10. - С. 192-203.
186. Янцен В. История философии и культуры. - К.: Наукова думка, - 1991. – С. 3-37.
187. Drusche E. Richard Wagner. – Lpz., 1987. - S. 138-174.
188. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. – 1988. - № 2. - S. 126-145.
189. Deussen P. Die Philosophie der Upanishads – Lpz., 1912. - S. 4-147.
190. Ehrlich H. Die musik – Aestetik in ihrer Entwicklung von Kant bis auf die Gegenwart. – Berlin, 1882. - S. 141-207.

-
191. Geismann G. Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge. // Kant. Analysen – Probleme – Kritik. – München, 1988. - S. 293-393.
192. Kurth E. Musikpsychologie. - Berlin, 1931. - S. 642 – 651.
193. Moos P. Philosophie der Musik. – Bern, 1902. – S. 562 – 640.
194. Möbius P. J. Schopenhauer. – Lpz., 1899. – 167 s.
195. Schopenhauer A. Parerga und Paralipomena. – Berlin, 1892. – 97 s.
196. Seydel H. Schopenhauers Metaphisik der Musik. - Lpz., 1895. – 157 s.
197. Seydel R. Schopenhauers philosophisches Sistem. – Lpz., 1857. - 207s.
198. Simmel G. Schopenhauer und Nitsche. - Lpz., 1907. – S. 7-149.
199. Weyers R. Artur Schopenhauers Philosophie der Musik- Regensbueg, 1976. - 152 s.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	4
I. Теоретические источники и полемический контекст метафизики Артура Шопенгауэра	
Влияние философских учений Древнего Востока на формирование основных положений метафизической системы Артура Шопенгауэра.....	7
Формирование онтологических и антропологических аспектов метафизики Артура Шопенгауэра под влиянием учений западно-европейских мыслителей прошлого.....	17
Роль немецкого классического идеализма и философско-эстетических идей романтизма в формировании метафизической системы Шопенгауэра.....	33

II. Поликонцептуальность метафизической системы Артура Шопенгауэра	
Метафизическая онтология Артура Шопенгауэра.....	50
Гносеологический аспект метафизики Шопенгауэра.....	69
Антропологическое измерение метафизики Шопенгауэра.....	83
III. Влияние идей метафизики Артура Шопенгауэра на развитие духовной культуры XIX – XX веков	
Историко-философская судьба учения А.Шопенгауэра.....	96
Идейно-теоретические реминисценции философии Артура Шопенгауэра в культурологических и философско-музыкальных учениях.....	106
Заключение.....	121
Артур Шопенгауэр. Личность и учение.....	124
Иллюстрации.....	131
Литература.....	135