

**АРТУР ШОПЕНГАУЭР**

Центральная работа немецкого философа Артура Шопенгауэра

# **МИР КАК ВОЛЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ**

**МИР – ТАКОЙ, КАКИМ ЕГО                    ТОМ 2  
ВИДИТ ЧЕЛОВЕК, – СУЩЕСТВУЕТ  
ЛИШЬ В ЕГО ПРЕДСТАВЛЕНИИ**



Философия в кармане

Артур Шопенгауэр

**Мир как воля и  
представление. Том 2**

«ЭКСМО»

1818

УДК 1(091)(430)  
ББК 87.3(4Гем)

**Шопенгауэр А.**

Мир как воля и представление. Том 2 / А. Шопенгауэр —  
«Эксмо», 1818 — (Философия в кармане)

ISBN 978-5-04-119504-5

Артур Шопенгауэр — один из самых известных мыслителей иррационализма. Взгляды и исследования Шопенгауэра оказали влияние на многих известных философов. В своих произведениях мыслитель пессимистично анализирует человеческое бытие и с этой же позиции рассматривает мнения своих знаменитых предшественников. Философ считал, что сострадание возникает из эгоизма и может служить возможностью к выходу за пределы желания и воли. Шопенгауэр категорически отвергал существование «свободы воли», считал, что воля может быть выпущена или отвергнута, но не может быть изменена. Во второй том включены третья и четвертая части труда «Мир как воля и представление». В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

УДК 1(091)(430)  
ББК 87.3(4Гем)

ISBN 978-5-04-119504-5

© Шопенгауэр А., 1818  
© Эксмо, 1818

## Содержание

Книга третья	6
§ 30	7
§ 31	8
§ 32	11
§ 33	12
§ 34	14
§ 35	16
§ 36	18
§ 37	25
Конец ознакомительного фрагмента.	26

**Артур Шопенгауэр**

**Мир как воля и представление. Том 2.**

**Мир – такой, каким его видит человек, –**

**существует лишь в его представлении**

Центральная работа немецкого философа Артура Шопенгауэра

© Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2021

## Книга третья О мире как представлении

Второе размышление: представление, независимое от закона основания: платоновская идея: объект искусства.

Τί το ον μεν αεί,  
γενεσιν δε ουκ ἔχον;  
καὶ τι το γιγνομένον μεν καὶ απολλυμένον,  
όντως δε οὐδεποτε ον;

Чтó есть всегда сущее,  
не имеющее возникновения,  
и чтó есть всегда возникающее  
и гибнущее,  
но никогда не сущее?

*Платон*<sup>1</sup>

## § 30

В первой книге мы изобразили мир как простое *представление*, объект для субъекта; во второй книге мы рассмотрели его с другой стороны и нашли, что он есть *воля*, так как именно последняя оказалась тем, чем является мир сверх представления; и вот согласно этому мы назвали мир как представление, взятый и в целом, и в частях, *объектностью воли*, что означает: воля, сделавшаяся объектом, т. е. представлением! Припомним далее, что такая объектификация имеет многие, но определенные ступени, по которым с последовательно возрастающей ясностью и полнотой сущность воли входит в представление, т. е. представляется в качестве объекта. В этих ступенях мы и там уже признали платоновские идеи, поскольку именно эти ступени являются определенными видами, или первоначальными, неизменными формами и свойствами всех тел природы, как органических, так и неорганических, а также и общими силами, которые обнаруживаются по законам природы. Таким образом, все эти идеи выражаются в бесчисленных индивидах и частностях и относятся к ним как первообразы к своим подражаниям. Множественность таких индивидов представима только благодаря времени и пространству, а их возникновение и уничтожение – только благодаря причинности, и во всех этих формах мы признали только различные виды закона основания, который служит последним принципом всякой конечности, всякой индивидуации и общей формы представления, поскольку оно входит в познание индивида как такового. Идея же не подвластна этому принципу, вот почему ей не свойственны ни множественность, ни изменяемость. В то время как индивиды, в которых он выражается, бесчисленны и беспрестанно возникают и исчезают, она остается неизменной и равной себе, и закон основания не имеет для нее никакого значения. А так как этот закон есть форма, которую принимает всякое познание субъекта, поскольку он познает в качестве *индивидуа*, то идеи должны находиться совершенно вне познавательной сферы индивида как такового. Поэтому если идеи должны стать объектом познания, то это возможно лишь при устраниении индивидуальности в познающем объекте. Нам и предстоит теперь заняться ближайшим и более подробным разъяснением этой мысли.

## § 31

Впрочем, сначала еще одно очень существенное замечание. Я надеюсь, во второй книге мне удалось доказать следующее: то, что в кантовской философии называется *вещью в себе* и признано столь значительным, но темным и парадоксальным учением (в особенности благодаря способу, каким Кант его вводит, а именно – заключением от обоснованного к основанию), камнем преткновения, даже слабой стороной его философии, это, говорю я, если прийти к нему совершенно другим путем, тем, который избрали мы, оказывается не чем иным, как *волей* в расширенной и определенной нами сфере этого понятия. Я надеюсь, далее, что после всего изложенного никто не усомнится в определенных ступенях объективации этой воли, составляющей *в себе* мира, признать то, что Платон называл *вечными идеями*, или неизменными формами (*ειδη*), то, что было признано самым главным, но в то же время и самым темным и парадоксальным догматом его учения и в течение столетий было предметом размышлений, споров, насмешек и почитания множества различно настроенных умов.

Если воля для нас есть *вещь в себе*, а *идея* – непосредственная объективность воли на определенной ступени, то мы находим, что кантовская вещь в себе и платоновская идея, которая только и есть для Платона *οντως ον* (истинно сущее), – эти два великих темных парадокса двух величайших мыслителей Запада хотя и не тождественны друг другу, но находятся между собою в очень близком родстве и различаются только одним определением.

Оба великих парадокса – именно потому, что при всем своем внутреннем согласии и родстве они, ввиду крайнего различия индивидуальностей своих творцов, звучат так несходно, – служат даже лучшим взаимным комментарием и уподобляются двум совершенно различным путям, приводящим к *одной* цели. Это можно пояснить в нескольких словах. То, что говорит Кант, сводится, в сущности, к следующему: «Время, пространство и причинность – не определения вещи в себе, а принадлежат лишь ее явлению, ибо они суть не что иное, как формы нашего познания. А так как всякая множественность и всякое возникновение и исчезновение возможны только во времени, пространстве и причинности, то отсюда следует, что и они свойственны только явлению, а вовсе не вещи в себе. Но познание наше обусловлено указанными формами; поэтому весь опыт – только познание явления, а не вещи в себе, и, следовательно, его законы не могут прилагаться к вещи в себе. Сказанное простирается даже на наше собственное *я*, и мы познаем это *я* лишь как явление, а не как то, чем оно может быть в себе». Вот, в рассматриваемом нами важном отношении, смысл и содержание учения Канта. Платон же говорит: «Вещи этого мира, который воспринимают наши чувства, вовсе не имеют истинного бытия: *они – всегда становящиеся, но никогда не сущее*; они имеют лишь относительное бытие и все существуют только во взаимном соотношении и благодаря ему, – поэтому все их бытие можно называть также и небытием. Они, следовательно, не объекты подлинного знания (*επιστημη*), ибо такое знание может быть лишь о том, что существует в себе и для себя и всегда одинаковым образом: они – только объекты мнения, порожденного ощущением (*δόξα μετ' αισθητού αλογου*). Пока мы ограничиваемся их восприятием, мы подобны людям, которые сидят в темной пещере и так крепко связаны, что не могут даже повернуть головы и при свете горящего позади них огня видят на противоположной стене только силуэты действительных вещей, которые проходят между ними и огнем, – и даже друг друга и самого себя каждый видит лишь как тень на этой стене. Их мудрость может заключаться только в предвидении познанного на опыте чередования этих теней. То же, что только и может быть названо истинно сущим (*οντως ον*), ибо оно *всегда есть, но никогда не становится и не проходит*, это – реальные первообразы силуэтов и теней, это вечные идеи, первичные формы всех вещей. Им *не свойственна множественность*, ибо каждая из них по своему существу только едина, будучи сама первообразом, снимки которого, или тени, являются одноименными ему, отдельными,

преходящими вещами того же рода. *Не свойственны им также возникновение и исчезновение*, ибо они суть истинно сущее, но никогда не становящееся и не преходящее, как их исчезающие снимки. (В этих двух отрицательных определениях, однако, необходимо содержится в качестве предпосылки то, что время, пространство и причинность не имеют для идей никакого значения и силы, и идеи существуют не в них.) Поэтому только по отношению к ним имеется подлинное знание, так как объектом последнего может служить лишь то, что существует всегда и во всех отношениях (т. е. в себе), а не то, что и существует, и не существует в зависимости от точки зрения». Таково учение Платона.

Очевидно и не требует дальнейших пояснений, что внутренний смысл обеих теорий совершенно один и тот же, что обе считают видимый мир явлением, которое в себе ничтожно и получает значение и заимствованную реальность лишь от того, что в нем выражается (для Канта это – вещь в себе, для Платона – идея); по смыслу обоих учений, этому выражающемуся, истинно сущему, вполне чужды даже самые общие и основные формы явления. Кант, чтобы отвергнуть эти формы, непосредственно заключил их в абстрактные термины и прямо отказал вещи в себе во времени, пространстве и причинности как простых формах явления; Платон же не дошел до крайнего выражения этой мысли и отказал своим идеям в этих формах лишь косвенно, отрицая у идей то, что возможно только в силу таких форм, а именно, множественность однородного, возникновение и исчезновение. Хоть это и излишне, но я наглядно поясню замечательное и важное совпадение двух мыслителей еще одним примером. Вот перед вами животное, полное жизнедеятельности. Платон скажет: «Это животное – не истинное бытие, а только видимое, имеет беспрерывное становление, относительное существование, которое одинаково можно назвать как бытием, так и небытием. Истинно сущее – это только идея, которая отображается в этом животном, или животное в себе (*αντο νηθιον*), которое ни от чего не зависит, а существует в себе и для себя (*καθ' εαυτο*, *αει ως αυτως*), не происшедшее, не преходящее, а постоянно одно и то же (*αει ον*, *καὶ μηδεποτε οὔτε γίγνομενον*, *οὔτε απόλλυμενον* [всегда сущее и никогда не возникающее и не гибнущее]); поскольку мы познаем в этом животном его идею, то совершенно все равно и не важно, находится ли теперь перед нами именно то животное или его предок, живший за тысячу лет; все равно, далее, существует ли оно здесь или в дальнем краю, стоит ли оно перед нами так или иначе, в том или другом положении и действии, наконец, является ли оно именно этим или каким-нибудь другим индивидом своего рода: все это ничего не значит и касается только явления, лишь идея животного обладает истинным бытием и служит предметом действительного познания». Так сказал бы Платон. Кант же выразился бы приблизительно следующим образом: «Это животное – явление во времени, пространстве и причинности, которые в совокупности представляют собой заложенные в нашей познавательной способности априорные условия возможности опыта, а не определения вещи в себе; вот почему это животное, поскольку мы воспринимаем его в данное время, на данном месте, как индивид, возникший в связи опыта, т. е. в цепи причин и действий, и столь же неизбежно преходящий, – есть не вещь в себе, а явление, имеющее значение только для нашего познания. Чтобы познать это животное так, каким оно есть в себе, т. е. независимо от всех лежащих во времени, пространстве и причности определений, необходим был бы иной способ познания, а не тот единственno доступный для нас, который осуществляется посредством чувств и рассудка».

Чтобы еще более приблизить кантовское выражение к платоновскому, можно было бы сказать: время, пространство и причинность – это такое устройство нашего интеллекта, в силу которого имеющееся, собственно, только одно существо какого-либо рода представляется нам как множество однородных, постоянно возникающих вновь и преходящих существ, в бесконечной последовательности. Восприятие вещей с помощью такого устройства и в соответствии с ним – это восприятие *имманентное*; то же, которое сопровождается сознанием своих обусловленных моментов, – это восприятие *трансцендентальное*. Последнее получается in

abstracto посредством критики чистого разума; но в виде исключения оно может возникать также интуитивно (последнее – это уже мое добавление, которое я и постараюсь разъяснить настоящей третьей книгой).

Если бы у нас когда-нибудь действительно поняли и усвоили учение Канта, если бы со временем Канта усвоили Платона, если бы точно и серьезно продумали внутренний смысл и содержание теорий обоих учителей, вместо того чтобы перебрасываться техническими выражениями одного и пародировать стиль другого, то, наверное, давно бы увидели, насколько оба великих мудреца согласны между собою, – увидели бы, что истинный смысл и конечная цель обоих учений совершенно одни и те же. Тогда не только перестали бы беспрестанно сравнивать Платона с Лейбницем, на котором вовсе не почил его дух, или даже с одним еще здравствующим известным господином {Ф. Г. Якоби.} (как бы в насмешку над тенью великого мыслителя древности), но и вообще подвинулись бы гораздо дальше, чем сейчас, или, вернее, не отступили бы так позорно далеко, как это случилось в последние сорок лет, не позволили бы тогда дурачить себя то одному, то другому пустозвону, и так достойно заявившее себя XIX столетие не было бы открыто в Германии философскими фарсами, какие разыгрывались на могиле Канта (как иногда у древних, на погребении родственников), при справедливых насмешках со стороны других народов, – ибо серьезным и даже чопорным немцам такое шутовство совсем не к лицу. Но столь малочисленна подлинная публика истинных философов, что даже понимающих учеников лишь скрупульно дарят им столетия. – «Много тирсоносцев, да мало вакхантов»<sup>2</sup>. «Потому-то и недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает… Не подлым надо бы людям за нее браться, а благородным» (Платон)<sup>3</sup>. Гонялись за словами, такими, как «априорные представления, независимо от опыта познаваемые формы созерцания и мышления, изначальные понятия чистого рассудка», и спрашивали о платоновских идеях (которые ведь тоже изначальные понятия и воспоминания о созерцании истинно существующих вещей, предшествовавшем жизни), – спрашивали, не то же ли это самое, что и кантовские формы созерцания и мышления, а priori заложенные в нашем сознании? Эти два совершенно разнородных учения, кантовское – о формах, ограничивающих познание индивида явлениями, и платоновское – об идеях, познание которых совершенно исключает такие формы, – эти два в данном смысле диаметрально противоположных учения, только потому, что они несколько сходны в своих выражениях, внимательно сравнивались между собою, о них держали совет, спорили об их тождестве и нашли, наконец, что они все-таки не одно и то же, и заключили, что платоновское учение об идеях и кантовская критика разума не имеют ничего общего. {См. например: «Immanuel Kant, ein Denkmal von Fr. Bouterweck», стр. 49 и Buhle, «Geschichte der Philosophie», т. 6, стр. 802–815 и 823.} Но довольно об этом.

## § 32

В результате наших предшествующих размышлений выяснилось, что при всем внутреннем единомыслии между Кантом и Платоном и при тождестве цели, которая предносилась обоим, или мировоззрения, которое побуждало их к философствованию и руководило ими, – все-таки для нас идея и вещь в себе не совсем одно и то же: с нашей точки зрения, идея – это лишь непосредственная и потому адекватная объектность вещи в себе; последняя же является *волей*, – волей, поскольку она еще не объективировалась, еще не стала представлением. Ибо вещь в себе, по Канту, должна быть свободной от форм, присущих познанию как таковому, и в этом (как я показал в приложении) надо видеть только ошибку Канта, что он не причислил к этим формам, прежде всех других, бытия объектом для субъекта, между тем как именно оно служит первой и самой общей формой всякого явления, т. е. представления; и Кант должен был бы решительно отказать своей вещи в себе в бытии объектом, что предохранило бы его от его большой, давно замеченной непоследовательности. Наоборот, платоновская идея – это непременно объект, познанное представление, и именно этим, но и только этим она отличается от вещи в себе. Она сложила с себя только подчиненные формы явления, которые все мы понимаем под законом основания, или, точнее, она еще не вошла в них; но она сохранила первую и самую общую форму – форму представления вообще, форму бытия объектом для субъекта. Подчиненные ей формы (их общим выражением является закон основания) – вот что дробит идею на отдельные и преходящие индивиды, число которых, по отношению к идеи, совершенно безразлично. Закон основания служит, таким образом, той новой формой, которую принимает идея, вступая в познание субъекта как индивида. Отдельная вещь, являющаяся согласно закону основания, представляет собой поэтому лишь косвенную объективацию вещи в себе (т. е. воли), а между этой отдельной вещью и вещью в себе (волей) стоит еще идея как единственная непосредственная объектность воли, потому что она не приняла иной формы, свойственной познанию как таковому, кроме формы представления вообще, т. е. бытия объектом для субъекта. Вот почему только идея является и возможно более *адекватной объектностью* воли, или вещи в себе; она даже есть вся вещь в себе, но только в форме представления, и на этом основано великое единомыслие между Платоном и Кантом, хотя, если судить строго, то, о чем они оба говорят, не одно и то же. Отдельные же вещи не составляют вполне адекватной объектности воли, но эта объектность уже замутнена здесь теми формами, общим выражением которых служит закон основания, – формами, составляющими, однако, условие познания, насколько оно возможно для индивида как такового.

Если позволено будет сделать выводы из невозможной предпосылки, то я скажу: мы и в самом деле познавали бы уже не отдельные вещи, не события, не перемену, не множественность, а в чистом, неомраченном познании воспринимали бы только идеи, только лестницу объективации единой воли, истинной вещи в себе, и, следовательно, наш мир был бы для нас *Nunc stans* [пребывающее теперь]<sup>4</sup>, – если бы мы в качестве субъекта познания не были в то же время индивидами, т. е. если бы наша интуиция не опосредствовалась нашим телом, из впечатлений которого она исходит и которое само представляет собой лишь конкретное желание, объектность воли, т. е. объект среди объектов, и в качестве такового может входить в познающее сознание лишь в формах закона основания, а следовательно, уже предполагает и этим вводит время и все другие формы, выражаемые этим законом. Время есть не что иное, как разделенный и раздробленный вид, в каком являются для индивидуального существа идеи, сами же они лежат вне времени и потому *вечны*; вот почему и говорит Платон, что время – это подвижный образ вечности: *αιωνος εικων κινητη δ χρονος*. {Сюда относится 29 гл. II тома.}<sup>5</sup>

## § 33

Итак, в качестве индивидов мы не обладаем другим познанием, кроме подчиненного закону основания, а так как эта форма исключает познание идей, то несомненно, что если и возможно для нас подниматься от познания отдельных вещей к познанию идей, то это происходит лишь потому, что в субъекте совершается изменение, соответствующее и аналогичное великой перемене во всем характере объекта, – изменение, благодаря которому субъект, поскольку он познает идею, более уже не есть индивид.

Из предыдущей книги мы помним, что познание вообще само принадлежит к объективации воли на ее высших ступенях, и чувствительность, нервы, мозг, подобно другим частям органического существа, суть лишь выражение воли в этой степени ее объективности; поэтому возникающее благодаря им представление тоже предназначено служить воле в качестве средства (*μηχανή*) для достижения ее целей, теперь уже более сложных (*πολυτελεστέρα*), – для сохранения существа, одаренного многоразличными потребностями. Таким образом, первоначально и по своему существу познание находится всецело на службе у воли, и подобно тому как непосредственный объект, составляющий при посредстве закона причинности исходный пункт познания, есть лишь объективированная воля, так и всякое познание, следующее закону основания, остается в близком или отдаленном отношении к воле. Ибо индивид находит свое тело как объект среди объектов, с которым оно состоит в многообразных отношениях и связях по закону основания и созерцание которых поэтому всегда, близким или дальним путем, возвращает к собственному телу индивида, т. е. к его воле. Так как именно закон основания ставит объекты в это отношение к телу и через него к воле, то и познание, служащее воле, будет единственно проникнуто стремлением постигать в объектах именно те отношения, которые установлены законом основания, т. е. следовать за их многообразными сочетаниями в пространстве, времени и причинности. Ибо только ими объект *интересен* для индивида, т. е. имеет отношение к воле. Поэтому служащее воле познание не воспринимает в объектах, собственно, ничего другого, кроме их отношений, оно изучает объекты, лишь поскольку они существуют в *это* время, на *этом* месте, при *этих* условиях, по *этим* причинам, с *этими* действиями, – одним словом, постигает их как отдельные вещи, и если устраниТЬ все эти отношения, то для познания исчезнут и самые объекты, потому что оно не восприняло в них ничего другого.

Мы не должны скрывать и следующего: то, что в вещах рассматривают науки, по существу так же есть не что иное, как все названное выше, т. е. отношения вещей, обстоятельства времени и пространства, причины естественных изменений, сравнение форм, мотивы событий – словом, одни только отношения. Отличие наук от обыденного знания состоит лишь в их форме, систематичности, в том, что они облегчают познание, соединяя, путем соподчинения понятий, все частное в общее, и достигают этим полноты знания. Всякое отношение само имеет только относительное существование: например, всякое бытие во времени есть, с другой стороны, и небытие, ибо время – это лишь то, благодаря чему одной и той же вещи могут быть свойственны противоположные определения. Поэтому каждое явление во времени и существует, и не существует, так как то, что отделяет его начало от его конца, есть только время, по существу своему нечто исчезающее, неустойчивое и относительное, называемое здесь продолжительностью. А время – это самая общая форма всех объектов познания, состоящего на службе у воли, и прототип остальных его форм.

Итак, обыкновенно познание остается на службе у воли, как оно и возникло для этой службы и даже как бы выросло из воли, словно голова из туловища. У животных этого господства воли над познанием никогда нельзя устраниТЬ. У человека такое устраниТЬ возможно в виде исключения, как это мы сейчас рассмотрим подробнее. Внешним образом это отличие между человеком и животным выражается в разном отношении головы к туловищу. У низших

животных они еще совсем сросшиеся: голова у всех обращена к земле, где лежат объекты воли; даже у высших животных голова и туловище в гораздо большей степени представляют собой одно целое, чем у человека, голова которого свободно поставлена на тело и только носима им, а не служит ему. Высшую степень этого человеческого преимущества выражает Аполлон Бельведерский: голова божества муз, взирающего вдаль, так свободно высится на плечах, что кажется вполне отрешенной от тела и уже не подвластной заботе о нем.

## § 34

Как было сказано, возможный, хотя и лишь в виде исключения, переход от обыденного познания отдельных вещей к познанию идеи совершается внезапно, когда познание освобождается от служения воле и субъект вследствие этого перестает быть только индивидуальным, становится теперь чистым, безвольным субъектом познания, который не следует более, согласно закону основания, за отношениями, но пребывает в спокойном созерцании предстоящего объекта вне его связи с какими-либо другими и растворяется в нем.

Эта мысль для своего пояснения нуждается в обстоятельном развитии, и надо пока не обращать внимания на то, что будет казаться в нем странным: оно исчезнет само собой, когда будет понята вся излагаемая в этом произведении мысль.

Когда, поднятые силой духа, мы оставляем обычный способ наблюдения вещей согласно формам закона основания и перестаем интересоваться только их взаимными отношениями, конечной целью которых всегда является отношение к нашей собственной воле; когда мы, следовательно, рассматриваем в вещах уже не *где, когда, почему и для чего*, а единственно их *что!* и не даем овладеть нашим сознанием даже абстрактному мышлению, понятиям разума; когда вместо этого мы всей мощью своего духа отдаемся созерцанию, всецело погружаясь в него, и наполняем все наше сознание спокойным видением предстоящего объекта природы, будь это ландшафт, дерево, скала, строение или что-нибудь другое, и, по нашему глубокомысленному выражению, совершенно *теряемся* в этом предмете, т. е. забываем свою индивидуальность, свою волю и остаемся лишь в качестве чистого субъекта, ясного зеркала объекта, так что нам кажется, будто существует только предмет и нет никого, кто бы его воспринимал, и мы не можем больше отделить созерцающего от созерцания, но оба сливаются в одно целое, ибо все сознание совершенно наполнено и объято единым созерцаемым образом; когда, таким образом, объект выходит из всяких отношений к чему-нибудь вне себя, а субъект – из всяких отношений к воле, – тогда то, что познается, представляет собой уже не отдельную вещь как таковую, но *идею*, вечную форму, непосредственную объектность воли на данной ступени. И именно оттого погруженная в такое созерцание личность уже не есть индивид, ибо индивид как раз растворился в этом созерцании, но это *чистый, безвольный, безболезненный, вневременний субъект познания*. Эта пока еще необычная мысль (она, я знаю, подтверждает принадлежащее Томасу Пэну изречение: *du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas* [от возвышенного до смешного только один шаг]<sup>6</sup>) в дальнейшем изложении будет все более проясняться и станет менее странной. То же самое представлялось и Спинозе, когда он писал: «Душа вечна, поскольку она представляет вещи под формою вечности» (*sub specie aeternitatis*) («Этика», V, pr. 31, schol.) {Для уяснения рассматриваемого здесь способа познания я рекомендую прочесть и то, что Спиноза говорит там же (L. II, prop. 40, schol. 2, а также L. V, prop. 25 до 28) о *cognitione tertii generis, sive intuitiva* [познании третьего рода, или интуитивном познании], в особенности же – prop. 29, schol., prop. 36, schol. и prop. 38 demonstr. et schol.}. В таком созерцании отдельная вещь сразу становится *идеей* своего рода, а созерцающий индивид – *чистым субъектом познания*. Индивид как таковой познает лишь отдельные вещи, чистый субъект познания – только идеи. Ибо индивид – это субъект познания в его отношении к определенному отдельному явлению воли, которому он и служит. Это отдельное явление воли подчинено как таковое закону основания во всех его видах; поэтому всякое относящееся к нему познание равным образом подчиняется закону основания, и для воли не годится никакое иное познание, кроме этого одного, всегда имеющего своим объектом только отношения. Познающий индивид как таковой и познаваемая им отдельная вещь существуют где-нибудь и когда-нибудь, это звенья в цепи причин и действий. Чистый субъект и его коррелат, идея, свободны от всех этих форм закона основания: время, место, индивид, который познает, и индивид, который познается, не

имеют для них значения. Лишь когда познающий индивид возвышается, как было описано, до чистого субъекта познания и тем самым возвышает рассматриваемый объект до идеи, лишь тогда *мир как представление* выступает во всей своей чистоте и совершается полная объективация воли, ибо только идея представляет собой *адекватную объективность воли*. Последняя тоже заключает в себе объект и субъект, потому что они суть ее единственная форма; но в ней оба они вполне сохраняют равновесие: подобно тому как объект и здесь есть только представление субъекта, так и субъект, вполне растворяясь в созерцаемом предмете, сам делается этим предметом, ибо все сознание есть уже не что иное, как совершенно ясный образ его. Именно это сознание (если представить себе, что через него поочереди проходят все идеи, или ступени объективности воли) и составляет, собственно, весь *мир как представление*. Отдельные вещи всех времен и пространств суть не что иное, как умноженные законом основания (формой познания индивидов как таковых) и потому замутненные в своей чистой объективности идеи. Подобно тому как, когда выступает идея, в ней нельзя уже отличить субъекта от объекта, потому что лишь в силу их взаимного восполнения и проникновения и возникает эта идея, адекватная объективность воли, подлинный мир как представление, – так и познающий и познаваемый индивид как вещи в себе тоже неотличимы тогда друг от друга. Ибо если совсем отвлечься от этого подлинного *мира как представления*, то не останется ничего, кроме *мира как воли*. Воля – это «в себе» идеи, которая ее полностью объективирует; воля также и «в себе» отдельной вещи и познающего ее индивида, которые не полностью объективируют волю. В качестве воли, вне представления и всех его форм, она одна и та же в созерцаемом объекте и в индивиде, который, возносясь в таком созерцании, сознает себя чистым субъектом; поэтому объект и субъект в себе не отличаются друг от друга, так как в себе они суть воля, которая познает здесь самое себя, и только в качестве способа, каким для нее совершается это познание, т. е. только в явлении и благодаря его форме – закону основания, существуют множественность и различие. Насколько без объекта, без представления я оказываюсь не познающим субъектом, а лишь слепой волей, настолько же без меня как субъекта познания познаваемая вещь есть не объект, а лишь воля, слепой порыв. Эта воля в себе, т. е. вне представления, составляет одно и то же с моей собственной волей: только в мире как представлении, формой которого, по крайней мере, являются субъект и объект, мы расходимся друг с другом как познаваемый и познающий индивиды. Как только устраняется познание, мир как представление, не остается вообще ничего другого, кроме просто воли, слепого порыва. Для того чтобы воля получила объективность, стала представлением, необходимы сразу как субъект, так и объект; но чтобы эта объективность была чистой, совершенной, адекватной объективностью воли, необходимы объект как идея, свободный от форм закона основания, а субъект – как чистый субъект познания, свободный от индивидуальности и служения воле.

Кто описанным выше образом настолько погрузился в созерцание природы, настолько забылся в нем, что остается только чистым познающим субъектом, тот непосредственно сознает, что в качестве такового он есть условие, т. е. носитель мира и всего объективного бытия, так как последнее является ему тогда зависящим от его собственного существования. Он, следовательно, вбирает в себя природу, так что чувствует ее лишь как акциденцию своего существа. В этом смысле говорит Байрон:

Не есть ли горы, волны, небо – часть  
Меня, моей души, и я не часть ли их?<sup>7</sup>

Но как же тот, кто это чувствует, может считать себя, в противоположность непреходящей природе, абсолютно преходящим? Нет, скорее его охватывает то сознание, о котором говорит Упанишад Веды: «Я есмь все эти творения в совокупности, и кроме меня нет ничего» (Оурнек'хат, I, 122) {Сюда относится 30 гл. II тома.}.

## § 35

Чтобы глубже проникнуть в сущность мира, надо непременно научиться различать волю как вещь в себе от ее адекватной объективности, а затем различать отдельные ступени, на которых она выступает более отчетливо и полно, т. е. самые идеи, – от простого явления идей в формах закона основания, этого ограниченного способа познания, присущего индивидам. Тогда мы согласимся с Платоном, который приписывает подлинное бытие только идеям, за вещами же в пространстве и времени, этом для индивида реальном мире, признает лишь призрачное существование, похожее на сон. Тогда мы увидим, как одна и та же идея раскрывается в таком множестве явлений и обнаруживает познающим индивидам свое существование только по частям, одну сторону за другой. Тогда мы и самую идею отличим от того способа, каким ее явление становится доступным наблюдению индивида, и идею мы признаем существенным, а способ этот – несущественным. Рассмотрим это на примерах, сначала в малом, а потом – в великом.

Когда проносятся облака, фигуры, которые они образуют, для них несущественны, безразличны; но то, что это – упругие пары, которые дуновение ветра сгущает, уносит, растягивает, разрывает, – в этом их природа, сущность объективирующихся в них сил, их идея; каждая же фигура существует только для индивидуального наблюдателя. – Для ручья, сбегающего по камням, безразличны и несущественны водовороты, волны, пена, которые он образует; но то, что он повинуется тяготению и является неупругой, всецело подвижной, бесформенной, прозрачной жидкостью, – в этом, если познавать *наглядно*, его идея; названные же образования ручья существуют только для нас, пока мы познаем как индивиды. – Лед на оконном стекле осаждается по законам кристаллизации, которые раскрывают сущность являющейся здесь силы природы, выражают идею; но деревья и цветы, которые он при этом образует, несущественны и существуют только для нас.

То, что является в облаках, ручье и кристалле, это – самый слабый отзвук воли, которая полнее выступает в растении, еще полнее в животном и наиболее полно в человеке. Но только *существенное* всех этих ступеней ее объективации составляет *идею*; развитие же идеи, в силу которого она, в формах закона основания, развертывается в разнообразных и многосторонних явлениях – это несущественно для идеи, обусловлено только способом познания индивида и имеет реальность лишь для него. То же самое необходимо относится и к развитию той идеи, которая представляет собой самую полную объективность воли; следовательно, история человечества, поток событий, смена эпох, многообразные формы человеческой жизни в разные века и в разных странах – все это лишь случайная форма явления идеи и принадлежит не ей самой, содержащей исключительно адекватную объективность воли, а только явлению, которое попадает в сферу познания индивида, все это для самой идеи так же чуждо, несущественно и безразлично, как для облаков – их фигуры, для ручья – форма его струй и пены, для льда – его деревья и цветы.

Кто хорошо это понял и умеет отличать волю от идеи, а идею от ее явления, для того мировые события будут иметь значение не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они – буквы, по которым может быть прочитана идея человека. Он не будет думать вместе с людьми, что время действительно приносит нечто новое и значительное, что с помощью времени или в нем осуществляется нечто безусловно реальное, или же само время как целое имеет начало и конец, план и развитие, и своей конечной целью ставит полное усовершенствование (согласно своим понятиям) последнего поколения, живущего тридцать лет. И поэтому он не призовет вместе с Гомером целого Олимпа богов для направления временных событий<sup>8</sup>, как не признает вместе с Оssианом фигур облаков за индивидуальные существа; ибо, как я сказал, и те, и другие имеют одинаковое значение по отношению к являющейся в них идеи. В разнообразных формах человеческой жизни и беспрерывной смене событий он увидит постоянное и сущ-

ственное только в идее, в которой воля к жизни находит свою самую совершенную объективность и которая показывает свои различные стороны в свойствах, страстиах, заблуждениях и достоинствах человеческого рода, – в своекорыстии, ненависти, любви, робости, отваге, легкомыслии, тупости, лукавстве, остроумии, гениальности и т. п.; все это, соединяясь и отлагаясь в тысячах разнородных образов (индивидуов), беспрерывно создает великую и малую историю мира, причем по существу безразлично, что приводит все это в движение – орехи или венцы. Он найдет, наконец, что мир похож на драмы Гоцци, где постоянно являются одни и те же лица, с одинаковыми замыслами и одинаковой судьбой; конечно, мотивы и события в каждой пьесе другие, но дух событий один и тот же, действующие лица одной пьесы ничего не знают о событиях в другой, хотя сами участвовали в ней; вот почему после всех опытов прежних пьес Панталоне не стал проворнее или щедрее, Тарталия – совестливее, Бригелла – смелее и Коломбина – скромнее.

Если бы нам дано было когда-нибудь ясными очами проникнуть в царство возможного и обозреть все цепи причин и действий, если бы явился дух земли и показал нам образы прекраснейших личностей, просветителей мира и героев, которых случай погубил до начала их подвигов; если бы он показал затем великие события, которые изменили бы мировую историю и повлекли бы за собою периоды высшей культуры и просвещения, но которые при своем зарождении были заглушены какой-нибудь слепой случайностью, ничтожнейшим происшествием; если бы, наконец, он показал нам замечательные силы великих индивидов, которые оплодотворили бы целые века, но в заблуждении и страсти или под гнетом необходимости были бесполезно растрячены на недостойные и бесплодные дела либо же просто пущены на ветер, – если бы мы увидели все это, мы содрогнулись бы и возопили о погибших сокровищах целых веков. Но дух земли улыбнулся бы и сказал: «Источник, из которого текут индивиды и их силы, неисчерпаем и бесконечен, как время и пространство, ибо они, подобно этим формам всех явлений, тоже суть лишь явление, видимость воли. Никакая конечная мера не может исчерпать этого бесконечного источника; оттого каждому событию или созданию, заглушенному в своем зародыше, открыта для возвращения ничем не ущемленная бесконечность. В этом мире явлений так же невозможна истинная утрата, как и истинное приобретение. Существует исключительно воля: она – вещь в себе, она – источник всех явлений. Ее самопознание и опирающееся на него самоутверждение или самоотрицание – вот единственное событие в себе» {Эта последняя фраза не может быть понята без знакомства со следующей книгой.}.

## § 36

За нитью событий следует история: она прагматична, поскольку выводит их по закону мотивации, а этот закон определяет являющуюся волю там, где она освещена познанием. На низших ступенях объективности воли, там, где она действует еще без познания, законы изменения ее явлений рассматриваются естествознанием в качестве этиологии, а постоянное в этих законах – в качестве морфологии, которая облегчает себе свою почти бесконечную задачу с помощью понятий, схватывая общее, чтобы выводить из него частное. Наконец, просто формы, в которых для познания субъекта как индивида идеи являются развернутыми во множественность, т. е. время и пространство, рассматривает математика. Все эти знания, носящие общее имя науки, следуют, таким образом, закону основания в его различных формах, и их предметом остается явление, его законы, связь и возникающие отсюда отношения.

Но какого же рода познание рассматривает то, что существует вне и независимо от всяких отношений, единственную подлинную сущность мира, истинное содержание его явлений, не подверженное никакому изменению и поэтому во все времена познаваемое с одинаковой истинностью, – словом, *идеи*, которые представляют собой непосредственную и адекватную объективность вещи в себе, воли?

Это – *искусство*, создание гения. Оно воспроизводит постигнутые чистым созерцанием вечные идеи, существенное и постоянное во всех явлениях мира, и в зависимости от материала, в котором оно их воспроизводит, это – изобразительное искусство, поэзия или музыка. Его единственный источник – познание идей, его единственная цель – передать это познание. В то время как наука, следуя за беспрерывным и изменчивым потоком четверояких оснований и следствий, после каждой достигнутой цели идет все дальше и дальше и никогда не может обрести конечной цели, полного удовлетворения, как нельзя в беге достигнуть того пункта, где облака касаются горизонта, – искусство, напротив, всегда находится у цели. Ибо оно вырывает объект своего созерцания из мирового потока и ставит его изолированно перед собой, и это отдельное явление, которое в жизненном потоке было исчезающее малой частицей, становится для искусства представителем целого, эквивалентом бесконечно многоного в пространстве и времени. Оттого искусство и останавливается на этой частности: оно задерживает колесо времени<sup>9</sup>, отношения исчезают перед ним, только существенное, идея – вот его объект.

Мы можем поэтому прямо определить искусство как *способ созерцания вещей независимо от закона основания*, в противоположность такому рассмотрению вещей, которое придерживается последнего и составляет путь опыта и науки. Второй из названных способов рассмотрения подобен бесконечной, горизонтально бегущей линии, а первый – пересекающей ее в любом пункте перпендикулярной. Тот, что следует закону основания, – это разумный способ созерцания, который только и имеет значение и силу как в практической жизни, так и в науке; тот же, который отклоняется от содержания названного закона, – это гениальный способ созерцания, единственно имеющий значение и силу в искусстве. На первой точке зрения стоял Аристотель, на второй, в целом, – Платон. Первый способ подобен могучему урагану, который мчится без начала и цели, все сгибает, колеблет и уносит с собою; второй – спокойному лучу солнца, который пересекает путь этого урагана, им совершенно не затронутый. Первый подобен бесчисленным летящим брызгам водопада, которые, постоянно сменяясь, не успокаиваются ни на миг; второй – радуге, которая тихо покойится на этой бушующей стихии.

Идеи постигаются только путем описанного выше чистого созерцания, которое совершенно растворяется в объекте, и сущность *гения* состоит именно в преобладающей способности к такому созерцанию; и так как последнее требует полного забвения собственной личности и ее интересов, то *гениальность* есть не что иное как полнейшая *объективность*, т. е. объективное направление духа в противоположность субъективному, которое обращено к собственной

личности, т. е. воле. Поэтому гениальность – это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и освобождать познание, существующее первоначально только для служения воле, избавлять его от этого служения, т. е. совершенно упускать из вида свои интересы, свои желания и цели, полностью отрешаться на время от своей личности, оставаясь только *чистым познающим субъектом*, ясным оком мира, – и это не на мгновения, а с таким постоянством и с такою обдуманностью, какие необходимы, чтобы воспроизвести постигнутое сознательным искусством и «то, что предносится в зыбком явленыи, в устойчивой мысли навек закрепить».

Для того чтобы в индивиде проявился гений, он как будто должен был получить в удел такую меру познавательной способности, которая далеко превосходит то, что требуется для служения индивидуальной воле; и этот высвободившийся избыток познания становится здесь безвольным субъектом, ясным зеркалом сущности мира. Отсюда объясняется живое беспокойство гениальных индивидов: действительность редко может их удовлетворить, потому что она не наполняет их сознания; это и сообщает им неутомимую стремительность, беспрерывное искание новых и достойных размышления объектов, почти всегда не удовлетворенное тяготение к себе подобным, к равным себе существам, с которыми они могли бы иметь общение, – между тем как обыкновенный сын земли, совершенно наполненный и удовлетворенный обычной действительностью, растворяется в ней, всюду находя себе подобных, испытывает тот особый комфорт повседневной жизни, в котором отказано гению.

Существенным элементом гениальности признавали фантазию и даже иногда отожествляли ее с нею: первое – правильно, второе – нет. Так как объекты гения как такового – это вечные идеи, пребывающие формы мира и всех его явлений, и так как познание идей необходимо имеет созерцательный, а не абстрактный характер, то познание гения было бы ограничено идеями действительно предстоящих его личности объектов и зависело бы от сцепления обстоятельств, доставляющих ему эти идеи, если бы фантазия не расширяла его горизонта далеко за действительные пределы его личного опыта и не давала ему возможности из того малого, что проникло в его наличную апперцепцию<sup>10</sup>, созидать все остальное и таким образом пропустить перед собою почти все возможные картины жизни. К тому же действительные объекты почти всегда являются лишь очень несовершенными экземплярами выражающейся в них идеи: вот почему гений нуждается в фантазии, чтобы видеть в вещах не то, что природа действительно создала, а то, что она пыталась создать, но чего не достигла вследствие упомянутой в предыдущей книге междуусобной борьбы ее форм. К этому мы вернемся в дальнейшем при рассмотрении скульптуры. Таким образом, фантазия расширяет кругозор гения за пределы действительно предстоящих его личности объектов – как в качественном, так и в количественном отношении. Вот почему необыкновенная сила фантазии является спутницей и даже условием гениальности, но сама она еще не свидетельствует о последней: напротив, даже в высшей степени негениальные люди могут обладать большой фантазией. Ибо подобно тому как действительный объект можно рассматривать двумя совершенно различными способами: чисто объективно, гениально, постигая его идею, или же обычно, в его подчиненных закону основания отношениях к другим объектам и к собственной нашей воле, – так тем же двояким способом можно созерцать и образ фантазии: в первом случае он выступает как средство к познанию идеи, передача которой есть художественное произведение; во втором случае образ фантазии употребляют для построения воздушных замков, льстящих себя люблю и прихоти, доставляющих мимолетный мираж и восторг; при этом в соединенных таким путем фантастических образах всегда познаются, собственно, только их отношения. Кто предается этой игре, тот фантазер: картины, которые тешат его в одиночестве, он будет смешивать с действительностью и потому станет для нее непригодным; быть может, он опишет игру своей фантазии, как это обыкновенно бывает во всяких романах, которые забавляют ему подобных и большую публику, ибо читатели воображают себя на месте героев и находят описание очень «милым».

Обыкновенный человек, этот фабричный товар природы, какой она ежедневно производит тысячами, как я уже сказал, совершенно не способен на незаинтересованное в полном смысле слова наблюдение, по крайней мере, сколько-нибудь продолжительное, что и составляет истинную созерцательность: он может направлять свое внимание на вещи лишь постольку, поскольку они имеют какое-нибудь, хотя бы и очень косвенное, отношение к его воле. Так как для этого требуется познание отношений и достаточно абстрактного понятия вещи (а по большей части оно даже пригоднее всего), то обыкновенный человек не останавливается долго на чистом созерцании, не пригвождает надолго своего взора к одному предмету, но для всего, что ему встречается, ищет поскорее понятие, под которое можно было бы все это подвести, как ленивый ищет стул, и затем предмет больше уже не интересует его. Вот почему он так быстро управляет со всем: произведениями искусства, прекрасными созданиями природы и многозначительным зрелищем жизни во всех ее сценах, повсюду. Но ему никогда останавливаться: он ищет в жизни только своей дороги, в крайнем случае, еще и всего того, что может когда-нибудь стать его дорогой, т. е. топографических заметок в широком смысле этого слова; на созерцание же самой жизни как таковой он не теряет времени. Наоборот, познавательная сила гения в своем избытке на некоторое время освобождается от служения его воле, и гений останавливается на созерцании самой жизни, стремится в каждой вещи постигнуть ее идею, а не ее отношения к другим вещам; вот почему он часто не обращает внимания на свой собственный жизненный путь и потому в большинстве случаев проходит его довольно неискусно. Если для обыкновенного человека познание служит фонарем, который освещает ему путь, то для гения оно – солнце, озаряющее для него мир. Это великое различие в способе созерцания не преминет отразиться даже и на внешности обоих. Взор человека, в котором живет и действует гений, легко отличает его от других: живой и в то же время пристальный, он носит созерцательный характер, как это видно на изображениях немногих гениальных голов, которые время от времени среди бесчисленных миллионов создавала природа; напротив, во взоре других людей, если только он, как в большинстве случаев, не тупой или вялый, легко заметить настоящую противоположность созерцания – высматривание. Поэтому «гениальное выражение» головы состоит в том, что виден решительный перевес познания над желанием, так что здесь выражается познание без всякого отношения в воле, т. е., *чистое познание*. Наоборот, обычно же в голове преобладает выражение воли, и видно, что познание начинает здесь действовать, лишь следуя импульсам воли, и, значит, обращено просто на мотивы.

Так как гениальное познание, или познание идеи, не следует закону основания, а познание, которое ему следует, наделяет в жизни умом и разумностью и создает науки, то гениальные индивиды обременены недостатками, вытекающими из пренебрежения вторым из названных способов познания. Но здесь надо оговориться, что моя дальнейшая речь касается гениальных индивидов лишь постольку, поскольку и пока они действительно проникнуты гениальным способом познания, что бывает вовсе не в каждый момент их жизни, ибо великое, хотя и непрозвольное напряжение, необходимое для безвольного восприятия идей, впоследствии неизбежно ослабевает, и возникают большие перерывы, когда эти гениальные личности становятся почти на один уровень с обычными людьми как в своих преимуществах, так и в своих недостатках. Вот почему творчество гения искони признавали вдохновением и, как показывает само слово, в нем видели действие какого-то отличного от самого индивида сверхчеловеческого существа, которое овладевает им лишь периодически. Нерасположенность гениальных индивидов к тому, чтобы внимательно вникнуть в содержание закона основания, проявляется прежде всего по отношению к основанию бытия как нерасположенность к математике, рассматривающей самые общие формы явления, пространство и время (которые сами – лишь виды закона основания), и потому составляющей полную противоположность того созерцания, которое, отвлекаясь от всяких отношений, направлено только на содержание явления, на выражющуюся в нем идею. Кроме того, гения отталкивают и логические приемы математики,

потому что они, закрывая путь к подлинному уразумению, не удовлетворяют, а предлагают лишь простую цепь умозаключений, по закону основания познания, и из всех духовных сил больше всего требуют памяти, чтобы постоянно иметь наготове все те прежние положения, на которые делаются ссылки. И опыт подтвердил, что великие гении искусства не обладают способностью к математике: никогда не было человека, который бы одновременно отличался в обеих сферах. Альфиери рассказывает, что он никогда не мог понять даже четвертой теоремы Евклида. Что касается Гете, то неразумные противники его теории цветов вдоволь упрекали его в недостатке математических сведений, – хотя здесь, где речь шла не об измерении и вычислении по гипотетическим данным, а о непосредственно рассудочном познании причины и действия, подобные упреки были до того нелепы и неуместны, что их авторы обнаружили этим, как и другими своими мидасовскими приговорами, полный недостаток способности суждения. То, что и теперь, почти через полвека после появления гетеевской теории цветов, ньютоновские небылицы даже в Германии все еще невозбранно владеют кафедрами и публика продолжает совершенно серьезно толковать о семи однородных цветах и их различной преломляемости, – некогда будет причислено к очень характерным интеллектуальным чертам человечества вообще и немцев в особенности.

Этой же указанной выше причиной объясняется и тот известный факт, что, наоборот, выдающиеся математики мало восприимчивы к произведениям искусства, – с особенной наивностью это выражено в известном анекдоте о том французском математике, который, прочитав «Ифигению» Расина, пожал плечами и спросил: «*Qu'est-ce-que cela prouve?*» [Что это доказывает?] Далее, так как быстрое восприятие отношений по закону причинности и мотивации и составляет, собственно, практический ум, а гениальное познание не направлено на отношения, то умный, поскольку и пока он умен, не может быть гениальным, а гений, поскольку и покуда он гениален, не может быть умным. Наконец, наглядное познание вообще, в области которого исключительно находится идея, прямо противоположно разумному, или абстрактному познанию, которым руководит закон основания. Как известно, гениальность редко встречается в союзе с преобладающей разумностью; напротив, гениальные индивиды часто подвержены сильным аффектам и неразумным страсти. Причиной этого служит, однако, не слабость разума, но отчасти необычайная энергия воли, которую представляет собой гениальный индивид и которая выражается в стремительности всех волевых актов; отчасти же – преобладание наглядного чувственного и рассудочного познания над абстрактным, отсюда и решительная направленность на наглядное: оно производит на гения очень энергичное впечатление, которое до того затмевает бесцветные понятия, что уже не они, а это впечатление руководит поступками, отчего поступки становятся неразумными; вот почему впечатление минуты так сильно действует на гениев, увлекая их к необдуманному, к аффекту, к страсти. Поэтому – да и вообще оттого, что их познание отчасти освободилось от служения воле, – они в разговоре думают не столько о лице, с которым беседуют, сколько о предмете беседы, который живо предстает им; оттого они судят или рассказывают слишком объективно для собственного интереса и не обходят молчанием того, о чем благоразумнее было бы умолчать, и т. д. Поэтому, наконец, они склонны к монологам и вообще проявляют слабости, которые действительно приближают их к безумию. Часто отмечалось, что у гениальности и безумия есть такая грань, где они соприкасаются между собою и подчас переходят друг в друга, и даже поэтическое вдохновение признавалось видом безумия: Гораций (Оды III, 4) называет его *amabilis insanus*, и также «милым безумием» называет его Виланд во вступлении к «Оберону». Даже Аристотель, по свидетельству Сенеки (*De tranq. animi*, 15, 16), сказал: «Не было великого дарования, которое бы не имело примеси безумия». Платон в приведенном выше мифе о темной пещере (*«Государство»*, 7) выражает это так: кто вне пещеры лицезрел настоящий солнечный свет и действительно сущие вещи (идеи), не могут уже после этого видеть в пещере, потому что их глаза отвыкли от темноты; они не в состоянии уже хорошо различать силуэты и своими ошибками навлекают на

себя насмешки других, никогда не выходивших из этой пещеры, от этих силуэтов. Точно так же в «Федре» он прямо говорит, что ни один истинный поэт не может обойтись без некоторой доли безумия и что всякий, кто в преходящих вещах познает вечные идеи, кажется безумцем. И Цицерон свидетельствует: «Демокрит утверждает, что не может быть великого поэта без некоторого безумия, и то же говорит Платон» (De divin. I, 37). И, наконец, Поп говорит:

Великий дух всегда безумию сродни, Стеною тонкою разделены они<sup>11</sup>.

Особенно поучителен в этом отношении «Торквато Тассо» Гете, где перед нами изображено не только страдание, характерное мученичество гения как такового, но и его постепенный переход к безумию. Наконец, факт непосредственной близости между гениальностью и безумием подтверждается биографиями очень гениальных людей, например, Руссо, Байрона, Альфиери, и анекдотами из жизни других. С другой стороны, я должен сказать, что при своем частом посещении сумасшедших домов я встречал отдельных субъектов с неоспоримо великими задатками, и их гениальность ясно просвечивала сквозь их безумие, которое, однако, получило решительное преобладание. Это не может быть случайным, потому что, с одной стороны, количество сумасшедших сравнительно очень мало, а с другой стороны, гениальный индивид представляет собой редкое явление, превосходящее всякую оценку, – величайшее исключение в природе; в этом можно убедиться, хотя бы сосчитав действительно великих гениев, которых создала вся образованная Европа в течение всей древности и новых веков и к которым надо причислить только тех, кто оставил творения, сохранившие вечную и непреходящую ценность для человечества, – сосчитав, говорю я, эти единицы и сравнив их число с теми 250 миллионами, которые, обновляясь каждые тридцать лет, постоянно живут в Европе. Я не скрою и того, что знал людей, – правда, не выдающейся, но несомненной духовной силы, – которые обнаруживали в то же время легкий оттенок помешательства. Отсюда следует, по-видимому, что каждое повышение интеллекта сверх обычного уровня уже располагает, как аномалия, к безумию. – Постараюсь, однако, возможно короче выразить свое мнение о чисто интеллектуальной причине такого сродства между гениальностью и безумием, потому что это несомненно поможет уяснить подлинное существо гениальности, т. е. той способности духа, которая только и в состоянии творить истинные произведения искусства. Но для этого необходимо вкратце рассмотреть самое безумие {Сюда относится 31 гл. II тома.}.

Насколько мне известно, до сих пор еще нет ясного и законченного воззрения на сущность безумия и не найдено верного и отчетливого понятия о том, чем, собственно, безумный отличается от нормального. Безумным нельзя отказать ни в разуме, ни в рассудке, потому что они говорят и понимают и часто делают очень правильные умозаключения; точно так же они, как правило, верно воспринимают настоящее и видят связь между причиной и действием. Видения, подобные лихорадочным фантазиям, не составляют обычного симптома безумия: бред искажает созерцание, безумие – мысли. Большей частью безумные вовсе не заблуждаются в познании непосредственно *предстоящего*: их бред относится всегда к *отсутствующему* и *прошедшему* и лишь через это – к связи последнего с настоящим. Поэтому, думается мне, болезнь особенно поражает у них *память*, хотя и не так, чтобы они совсем лишились ее, ибо многие из них помнят немало наизусть и иногда узнают лиц, которых они давно не видели, нет, память у них поражается в том смысле, что нить ее рвется, рушится ее стройная связь и становится невозможным равномерное связное воспоминание прошлого. Отдельные сцены из этого прошлого, как и отдельные моменты настоящего, сохраняются, однако в воспоминании безумных существуют пробелы, которые они заполняют фикциями: последние либо остаются неизменными и превращаются в идефикс, и в таком случае возникает навязчивое помешательство, меланхолия; либо они каждый раз меняются – мгновенные причуды, и тогда это называется слабоумием, *fatuitas*. Вот почему, когда безумный поступает в сумасшедший дом, у него так трудно допытаться о его прежней жизни. В его памяти действительность все более и более смешивается с вымыслом. Хотя непосредственно предстоящее безумные познают верно, оно

искажается у них вымышленной связью с воображаемым прошлым; поэтому они принимают себя и других за лиц, существующих лишь в их вымышленном прошлом, некоторых знакомых они вообще не узнают и, имея верные представления об отдельных моментах предстоящего, совершенно должно судят об их отношениях к прошлому. Если безумие достигает высокой степени, то наступает утрата памяти, отчего безумец теряет всякую способность сообразоваться с чем-нибудь отсутствующим или прошлым: он подчиняется лишь мгновенной прихоти, в связи с фикциями, наполняющими в его голове прошлое, и тогда мы ни на мгновение не застрахованы от насилия и убийства с его стороны, если только постоянно не показывать ему своей власти.

Познание безумного имеет с познанием животного то общее, что оба они ограничены настоящим. Но отличает их следующее: животное не обладает, собственно, никаким представлением о прошлом как таковом, хотя последнее действует на него через посредство привычки, так что собака, например, узнает своего прежнего хозяина даже через несколько лет, т. е. при взгляде на него получает привычное впечатление, но она все-таки не хранит воспоминания об истекшем промежутке времени. Напротив, безумец всегда носит в своем разуме прошлое *in abstracto*, но прошлое мнимое, существующее только для него, и так бывает с ним либо всегда, либо только в отдельные моменты; влияние этого мнимого прошлого мешает ему пользоваться и верно понятым настоящим, между тем как животному это доступно. То, что сильное душевное страдание, неожиданные и ужасные события часто ведут к безумию, я объясняю себе следующим образом. Каждое подобное страдание как действительное событие всегда ограничено настоящим, т. е. оно проходит и потому еще не безмерно велико. Невыносимо тяжелым оно делается лишь тогда, когда становится постоянной мукой; в качестве же таковой оно опять-таки есть только мысль и потому находится в *памяти*. И вот когда такое горе, такое болезненное сознание или воспоминание столь мучительно, что становится совершенно невыносимым и человек должен изнемочь от него, тогда угнетенная природа хватается за *безумие* как за последнее средство к спасению жизни: столь сильно терзаемый дух как бы разрывает нить своей памяти, заполняет пробелы фикциями и таким образом спасается в безумие от душевной боли, превосходящей его силы, – подобно тому как отнимают пораженный гангреной член и заменяют его деревянным. Как пример этого можно было бы привести Неистового Аякса, Короля Лира и Офелию, потому что создания истинного гения, на которые как на общеизвестные только и можно здесь ссылаться, должны быть поставлены по своему правдоподобию на один уровень с действительными лицами; впрочем, и реальный опыт часто показывает здесь совершенно то же самое. Слабой аналогией этого перехода от страдания к безумию является то, что мы все как бы механически отгоняем от себя громким возгласом или движением какое-нибудь внезапное мучительное воспоминание, чтобы отвлечься от него и заставить себя рассеяться.

И вот, если безумец верно познает отдельные моменты настоящего, как и отдельные моменты прошлого, но неверно познает их связь, их отношения и поэтому заблуждается и бредит, то в этом и состоит точка его соприкосновения с гениальным индивидом: ведь и последний, пренебрегая совершающимся по закону основания познанием отношений, чтобы узреть и отыскать в вещах только их идеи и постигнуть их наглядно выражющуюся подлинную сущность, по отношению к которой *одна* вещь является представительницей своего рода и потому, как говорит Гете, один случай сходит за тысячи, – ведь и гений через это упускает из виду познание связи вещей; отдельный объект его созерцания или необычайно живо воспринимаемое им настоящее представляют перед ним в столь ярком свете, что от этого как бы остаются в тени прочие звенья цепи, к которой они принадлежат, и отсюда возникают феномены, сходные с феноменами безумия, как это было признано с давних пор. То, что в отдельной наличной вещи несовершенно и ослаблено модификациями, созерцанием гения возводится к своей идее, к совершенству; поэтому он видит повсюду крайности, и оттого его поступки тоже доходят

до крайностей: он не различает должной меры, ему недостает трезвости взгляда, и в результате получается то, о чем говорилось выше. Он в совершенстве познает идеи, но не индивиды. Поэтому и заметили, что поэт может глубоко и основательно знать человека, но очень плохо людей: его легко обмануть, и он становится игрушкой в руках хитреца {Сюда относится 32 гл. II тома.}.

## § 37

Хотя, согласно нашему взгляду, гений заключается в способности познавать независимо от закона основания и, следовательно, вместо отдельных вещей, существующих только в отношениях, постигать их идеи и, соответственно, самому быть коррелятом идеи, т. е. уже не индивидом, а чистым субъектом познания, – однако эта способность в меньшей и различной степени должна быть присуща всем людям, потому что иначе они так же не были бы способны наслаждаться произведениями искусства, как не способны создавать их, и вообще не обладали бы никакой восприимчивостью к прекрасному и возвышенному, и даже сами слова эти не могли бы иметь для них смысла. Мы должны поэтому предположить, что у всех людей, исключая разве совершенно неспособных к эстетическому наслаждению, есть некоторый дар познавать в вещах их идеи и тем самым отрешаться на мгновение от собственной личности. Гений превосходит их только значительно более высокой степенью и большей устойчивостью такого познания, что и позволяет ему сохранять при этом ту обдуманность, которая необходима для того, чтобы воспроизвести познанное в свободном творении: такое воспроизведение и есть создание искусства. С его помощью он передает постигнутую идею другим. Она при этом остается неизменно той же самой: вот почему эстетическое наслаждение по существу одинаково, вызывает ли его произведение искусства или непосредственное созерцание природы и жизни. Произведение искусства – это лишь средство для облегчения того познания, в котором заключается эстетическое наслаждение. То, что в художественном произведении идея являет себя нам с большей легкостью, чем непосредственно в природе и действительности, объясняется исключительно тем, что художник, который познал только идею, а не действительность, в своем творении тоже воспроизводит только чистую идею, выделяет ее из действительности, устранив всякие побочные и случайные элементы. Художник заставляет нас смотреть на мир его глазами. То, что у него такие глаза, что он познает сущность вещей вне всяких отношений, – это и есть прирожденный дар гения; но то, что он способен разделить с нами этот дар, дать нам свои глаза, – это приобретенная техника искусства. Поэтому, изложив выше в самых общих и основных чертах внутреннюю сущность эстетического познания, в дальнейшем, более обстоятельном философском рассмотрении прекрасного и возвышенного я буду объяснять их одновременно и в природе, и в искусстве, уже не разделяя последних. Что происходит в человеке, когда его трогает прекрасное, когда его волнует возвышенное, – это мы рассмотрим прежде всего; а черпает ли он это волнение непосредственно из природы, из жизни или же приобщается к нему только при посредстве искусства – это несущественное, только внешнее различие.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочтите эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.