Санкт-Петербургский государственный университет

Институт философии

Кафедра истории философии

***Чеппаруло Саша***

**Выпускная квалификационная работа на тему:**

***Открытие тела как философской проблемы в этике и метафизике Шопенгауэра***

Уровень образования: магистратура

Направление 47.03.01 – «Философия»

Основная образовательная программа ВМ.5835.2019 «Философия»

Научный руководитель: к. ф. н.,

 доцент **Артеменко Н. А.**

 Рецензент: к.ф.н,

 доцент **Ставцева О. И.**

Санкт-Петербург

2021

**Оглавление**

Оглавление…………………………………………………………………….1

Введение……………………………………………………………………….3

Глава 1. Понятие тела в философии Шопенгауэра: тело как «Körper»……9

 1.1 Тело как «представление» и «предмет» среди других предметов*………………..*9

 1.2. «Körper» и применение философского понятия аналогии: определение трансцедентальных концепции матери, пространства, времени и субстанции…………11

 1.3 Философский путь к открытию «Körper»…………………………………………..14

 1.4 «Körper» и тема «причины» и «причинности»…………………………………….18

Глава 2. Понятие тела в философии Шопенгауэра: тело как «Leib»…………………………………………………………………………23

 2.1 Тело как «Воля»……………………………………………………………………...23

 2.2 Тело как «Воля» и естественные науки: метафизика и роль научного доказательства………………………………………………………………………………25

 2.3 От «Körper» к «Leib»……………………………………….………………………..29

Глава 3. Понятие тела в философии Шопенгауэра: тело как «Körper» и «Leib»………………………………………………………………………….33

 3.1 Критика шопенгауэровского применения философского понятия «аналогии».....33

 3.2 Рассмотрение тезиса идентификации тела и Воли с точки зрения тела: сравнение тела, Идеи и музыки………………………………………………..………………………………………37

 3.3 Тезис идентификации как еще один повод для критики шопенгауэровского применения философского понятия «аналогии»…………………………………………..39

 3.4 Тело как «Leib» и Воля: определение философской истины…………………..….44

Глава 4. Тело как необходимая связка морали и метафизики у Шопенгауэра……………………………………………………………….…..47

 4.1 Тело и мораль…………………………………………………………………………..47

 4.2 Теоретическое основание взаимосвязи этики и метафизики……………………….50

 4.3 Шопенгауэровский вклад в сегодняшние философские дебаты: критика современного философского подхода к отношениям между знаниями и моралью …..…52

 4.4 Шопенгауэровская мораль……………………………………………………………..53

Глава 5. Шопенгауэровское востоковедение: проблема тела………………………………………………………..……………………59

 5.1 Шопенгауэровское востоковедение…………………………………….…...……….59

 5.2 Проблема влияния Вед и Упанишад на философию Шопенгауэра………………..63

 5.3 Сходства между доктринами Шопенгауэра и индуизма……………………………65

 5.4 Шопенгауэровское востоковедение как новый параметр для классификации всех религий……………………………………………………………………………………….68

 5.5 Недостатки ориентализма Шопенгауэра……………………………………………..72

 5.6 Шопенгауэровское востоковедение и проблема тела………………………………..76

Заключение……………………………………………………………………..78

Список использованной литературы…………….…………………………...81

**ВВЕДЕНИЕ**

**Тема** данного исследования — понятие «тело» в философии Шопенгауэра. Естественно, перед тем как начать исследование, обязательно нужно обратить наше внимание, на некоторые аспекты истории понятия «тела» в западной философии, а также на сам замысел философии Шопенгауэра. Это поможет понять как сильные, так и слабые стороны шопенгауэровской философской трактовки понятия тела. Понятие тела очень важно в философии Шопенгауэра и для современных философских дебатов оно крайне актуально: цель этой работы заключается во внесении оригинального вклада в эту научную область. Важность вклада этой работы определяется еще и тем, что философия Шопенгауэра в сегодняшние дни изучается только историко-философскими подходами: философский потенциал шопенгауэровских теорий не воспринимается всерьёз.

 В нашей работе мы намерены показать, что понятие тела в философии Шопенгауэра связано с самыми главными понятиями его системы. Это значит, будут затронуты самые важные теории немецкого философа. Именно поэтому эту работу можно будет счесть «общим введением» в шопенгауэровскую философию. Тема тела имеет очень важную роль в шопенгауэровском востоковедении, в этом и заключается своя **специфика**.

  Действительно, Шопенгауэр является одним из первых западных мыслителей, который открылся, со своей философией и мышлением, Востоку. Он первым изучает с философской точки зрения индуизм и буддизм, он первым подчеркивает их философскую ценность. Принимая в расчет, что во времена Шопенгауэра восточные науки только появились, можно понять, насколько он осмелился серьёзно заниматься восточной философией. Шопенгауэр не чужд влиянию романтизма поскольку, вместе с Шлегелем, считает, что первоначально культура всего человечества возникает в Индии: начало «человечества» определено немецким философом на Востоке. Это был совсем новый подход, руководствующийся критикой любой формы европоцентризма[[1]](#footnote-1). В Европе всегда считалось, что цивилизация (в политике, культуре, литературе, философии, технике и т. д.) начинается с древних греков или римлян: распространение западной культуры совпадает с цивилизационным процессом. Шопенгауэр обращает внимание на некоторые сходства между своими теориями и восточной философией. Например, на уровне представлений, немецкий философ подбирает очень важное индуистское понятие «Майя» и его идентифицирует со своей понятием представления («Vorstellung»), а что касается уровня Воли («Wille») он обращается к китайскому буддистскому понятию «Tian» и индуистскому понятию Брахмана.

 Тема тела в философии Шопенгауэра **недостаточно хорошо исследована**. Из советского академического наследия можно вспомнить труды о Шопенгауэре И. С. Андреева и А. В. Гулыги, а из современной русской академической среды А. С. Саттара.

 **Цель и задачи** этой работы будет достигнута не только через реконструкцию шопенгауэровских философских позиций, касающихся понятия тела, но и через подчеркивание их философского значения. Другими словами, чтобы достичь цели нашего исследования, будут применены два разных подхода: историко-философским и чисто философским. В первом случае мы критически обратим внимание на аргументы, приведенные самим Шопенгауэром во всех его работах к поддержке ко всем самым главным философским тезисам, касающимся понятия тела, а во втором на чисто философскую ценность этих тезисов, то есть на универсальную применимость этих теорий. Читатель будет оценивать результат нашей попытки.

Данное исследование **направлено**, прежде всего, на два шопенгауэровских понятий «тела»: тело как «Körper» (чтобы понять оттенок немецкого термина, можно перевести на русский язык как «тело как вещь»), то есть тело как «представление» познающего субъекта и тело как «Leib» (в отличие от «Körper», немецкий термин «Leib» осознает «живое тело»), то есть тело как «Воля» живого субъекта. В первом случае Шопенгауэр демонстрирует, что существование мира дано только благодаря репрезентативному единству между трансцедентальным субъектом и объектом.

Это значит, что тело как «Körper» может существовать только благодаря этой репрезентативной единице субъекта и объекта. На этом первичном уровне тело как «объект» не создан ничем (тем более субъектом), он просто дан, он просто существует. Естественно, когда потом субъект начинает познавать в активном и пассивном смысле свое собственное тело, он оказывает на него разную причинную деятельность (или, наоборот, субъект испытывает на себе какую-то причинную деятельность). А что касается тела как Воли, Шопенгауэр начинает свои размышления с того, что «наше собственное тело» постоянно испытывает на себе какое-то желание, побуждение, охоту, жажду, стремление и т. д. Никогда не бывает никакого вида стабильного спокойствия или настоящего удовлетворения. Другими словами, можно сказать, что человек является рабом Воли и все то, что характеризует Волю, без всяких изменений применяется и к телу: в этом заключается значение идентификации Воли и тела. Тело — это не только место или способ манифестации Воли, оно и есть самая Воля.

Выводы данной диссертации, которые являются **новым вкладом** в эту область историко-философских и философских исследований, следующие: во-первых, анализ отношений между двумя философскими уровнями концепции тела приведет к критике шопенгауэровского применения понятия «аналогии», поскольку шопенгауэровский тезис об идентификации Воли и тела противоречит с самому понятию «аналогии»; во-вторых, главное теоретическое заключение данной работы- понятие тела является главным фундаментом шопенгауэровской связки этики и метафизики; в-третьих, в рассмотрении тезиса идентификации Воли и тела с точки зрения тела будут сравнены понятия музыки, тела и Идеи- они все первоначально полностью объективируют Волю.

Работа представляет собой логически **выстроенное исследование**, состоящее из введения, пяти глав, заключения и списка используемой литературы

* **Первая глава**: «Понятие тела в философии Шопенгауэра: тело как «Körper», то есть тело как «представление» и предмет среди других предметов. В этой главе мы будем определять понятие тела как «Körper», то есть понятия «тела как вещи». Для достижения этой цели, будет необходимо представить трансцедентальную философию Шопенгауэра, а также объяснить, чем она отличается от кантовской версии. Трактовка понятия тела как «Körper» нас приведет к рассмотрению применения философского понятия «аналогии» на уровне представлений.
* **Вторая глава**: «Понятие тела в философии Шопенгауэра: тело как «Leib», то есть тело как «Воля». В этой главе мы будем определять понятие тела как «Leib», то есть понятия «живого тела». Для достижения этой цели, будет необходимо представить метафизику Шопенгауэра, а также объяснить, как она связана с его трансцедентальной философией. Трактовка понятия тела как «Leib» нас приведет к рассмотрению: 1) понятия Воли; 2) пропедевтического представления тезиса об идентификации Воли и тело (как «Leib»); 3) применения философского понятия «аналогии» на уровне «ноумена», то есть на уровне «Воли».
* **Третья глава**: «Понятие тела в философии Шопенгауэра: тело как «Körper» и тело как «Leib»». Критика шопенгауэровского применения философского понятия «аналогии» и рассмотрение тезиса идентификации тела и Воли сточки зрения тела: сравнение тела, Идеи и музыки. В этой главе все критические моменты, связанные с применением Шопенгауэром философского понятия «аналогии» в определении тела как «Körper» и как «Leib», приводят нас к новому рассмотрению: во-первых, тезиса об идентификации тела и Воли; во-вторых, понятий тела, Идеи и музыки.
* **Четвертая глава**: «Тело как необходимая связка морали и метафизики у Шопенгауэра». В этой главе рассматривается очень важная шопенгауэровская теория взаимосвязи морали и метафизики. В отличие от самых важных и знаменитых позиций современных философских дебатов, для Шопенгауэра мораль и метафизика или, другими словами, действия и знания человека, глубоко взаимосвязаны. В этой главе мы будем анализировать роль, которую играет понятие тела в этой особенной взаимосвязи.
* **Пятая глава**: «Шопенгауэровское востоковедение: проблема тела». В этой главе мы будем: 1) рассматривать шопенгауэровское востоковедение с историко-философской точки зрения; 2) критиковать слабые стороны шопенгауэровской трактовки; 3) подчеркивать отношения между шопенгауэровским востоковедением и темой тела.
* **Список использованной литературы**, 37 источников.

В данном случае эта тема может быть использована как дополнительный материал для изучения философских трудов Шопенгауэра.

Кроме этого, поданной теме **были написаны статьи** «Ориентализм Шопенгауэра: новое открытие тела» (№ 1 (17) 2020), «Философия культуры Шопенгауэра: восточный подход к культуре» (№ 2(18) 2020) и «Индуизм: к сравнению подходов А. Шопенгауэра и Р. Генона» (№ 4 (20) 2020). А что касается в общем шопенгауэроведения, в сентябре 2021-го года будет опубликована еще одна очень важна для русскоязычного сообщества исследователей статья об итальянской рецепции Шопенгауэра «Шопенгауэр в Италии» (№ 4 (15) 2021).

**Глава 1. Понятие тела в философии Шопенгауэра: тело как** **«Körper»**

* 1. **Тело как «представление» и «предмет» среди других предметов**

Как известно, для Шопенгауэра первый уровень реальности и человеческого знания — это уровень представлений («Vorstellung»). В философии Шопенгауэра, на уровне представлений, структура реальности и человеческое познание объясняются трансцендентальными категориями. Структуры и деятельность шопенгауэровского трансцендентального субъекта, по сравнению с кантовским аналогом, более упрощен. Шопенгауэр раскритиковал кантовский трансцендентализм и, в диссертации «О четверояком корне закона достаточного основания» и в произведении «Мир как воля и представление», он представил собственную концепцию трансцендентального субъекта. Так как это не главная тема нашей работы, мы бегло обратим внимание на особенности шопенгауэровского трансцендентализма, чтобы подчеркнуть и проанализировать взаимосвязь с темой тела как «Körper».

 На этом уровне любой субъект ощущает [[2]](#footnote-2) вещи, окружающую среду, мир и других субъектов, начиная с ощущений своего собственного тела (Körper). Поскольку мы изначально на уровне представлений ощущаем и испытываем присутствие и существование нашего тела, аналогичным образом мы познаем окружающую реальность. Но как это происходит? Как следует познание реальности из познания нашего собственного тела как «Körper»?

Как будет показано в данной работе, Шопенгауэр использует понятие аналогии чтобы: во-первых, чтобы доказать существование внешнего мира представлений, начиная с Körper; во-вторых, чтобы доказать и описать эссенцию всего сущего, то есть Воли; в-третьих, чтобы определить специфику отношений Körper и Leib. К этому поводу итальянский шопенгаэровед и востоковед Ичилио Веккиотти в «Введение к Шопенгауэру» пишет: «Это различие имеет две стороны: 1) a parte subiecti — это воля в нас; 2) a parte obiecti — это «представляющее» в феномене. Поэтому реальность ограничивается феномену как таковому и воле, поскольку воля каким-то образом присутствует в вещах, также они даются в феномене, даже если ноумен как таковой не познаваем. Что касается возможности основать такой шаг, этот аргумент очень сильно напоминает схоластическую аналогию. Это подтверждается тем, что после этого Шопенгауэр сразу уточняет что, когда он говорит о воле как о ноумене и о воле в своей глубокой сущности, он не претендует на то, чтобы говорить об этом как о том, что известно, поскольку воля всегда проявляется разными же способами» [[3]](#footnote-3). Это замечание позволяет сразу обратить внимание на две очень важных темы: во-первых, на шопенгауэровское применение философского понятия «аналогии» и, во-вторых, на применение этого философского понятия не только к телу как «Körper», а также к телу как «Leib». Эти темы будут исследованы в продолжении данной диссертации.

* 1. **«Körper» и применение философского понятия аналогии: определение трансцедентальных концепции матери, пространства, времени и субстанции**

На уровне представлений субъект познания конфигурируется как трансцендентальный субъект. Универсальность, объективность и обоснованность человеческого знания (и науки) строго зависят от чистых структур субъекта. Поскольку темой данной работы не являются отношения кантовского и шопенгауэровского трансцендентализма, усугубление этой проблемы не уместно. С другой стороны, чтобы избежать решения этой философской проблемы, можно сразу изложить окончательный решающий тезис: деятельность и структура трансцендентального кантовского субъекта сложнее чем шопенгауэровский аналог. Деятельность и функционирование трансцендентального субъекта связывается Шопенгауэром с понятиями «времени», «пространства» и категорией «причины». В действительности такие категории как «материя» и «субстанция» происходят от понятия «причины». Что касается понятия «материи», Шопенгауэр критикует Канта, который его выводит из понятия «времени», и демонстрирует, что оно происходит от понятия «пространства»: «А *сосуществование*многих состояний и составляет, собственно, сущность действительности, ибо через него лишь и становится возможным *пребывание,*которое познается именно только из смены того, что существует наряду с пребывающим; но, с другой стороны, только благодаря пребывающему в смене последняя получает характер *изменения,*т. е. перемены качества и формы, при сохранении *субстанции,*т. е. *материи*.В одном только пространстве мир был бы косным и неподвижным, без *после,*без изменений, без действия, а без признака действия нет ведь и представления материи. В одном только времени все было бы текуче: не было бы постоянства, *подле,*не было бы *вместе,*а, следовательно, и пребывания: опять-таки не было бы и материи. Только из соединения времени и пространства вырастает материя, т. е. возможность сосуществования и потому пребывания, а из нее -- возможность постоянства субстанции при смене состояний. Будучи в сущности соединением времени и пространства, материя всецело носит на себе отпечаток обоих. Она свидетельствует о своем происхождении из пространства отчасти формой, которая от нее неотделима, а в особенности (ибо смена принадлежит только времени, существует только в нем, а сама по себе не есть что-либо устойчивое) своим постоянством (субстанцией), априорная достоверность которого может поэтому всецело выводиться из достоверности пространства» (Мир как Воля и представление, стр. 30–31). Это показывает, что упрощенная шопенгауэровская концепция трансцендентального субъекта не является аргументом отсутствия критики к кантовским теориям. Из этого понятно почему все науки основываются на этом уровне реальности представлений и поэтому они теоретически и практически направлены на эту область человеческого (трансцендентального) знания. Науки не могут познать сущность всего сущего, то есть волю. Только философии дано понять единую эссенцию всего сущего.

Обратив наше внимание на статус реальности и человеческого знания на уровне представлений, мы теперь можем понять кто (трансцендентальный субъект в шопенгауровской версии) и как (ощущениями, которые являются необходимым началом всех видов человеческих познаний *на уровне представлений)* познает что (то есть, тело как «Körper»). «Körper» — это объект, структурированный и «произведенный» (в кантовском смысле) трансцендентальным субъектом. Какие данные являются первичными для любого процесса познания? Ощущения, которые делятся на две группы: в первую входят все ощущения нашего собственного тела («объективный» родительный падеж), а во вторую все восприятия нашего тела («субъективный» родительный падеж). Мы начинаем с ощущения первой группы, которые как объект имеют «Körper». Мы говорили, что этот объект «произведен» чистыми структурами трансцендентального субъекта. Это не значит, что «Körper» — это пустой или «холодный» объект, лишенный любой жизнеспособности. Наоборот, в восприятиях первого вида, наше «Körper» дано как живое и жизнеспособное. В первой книге «Мир как воля и представление», Шопенгауэр, как только начинает трактовку тему тела, сразу уточняет, что именно благодаря этой способности тела, то есть его жизнеспособности, мы можем познать истину всего сущего. В начале 18-го параграфа «Мира как Воли и представления», Шопенгауэр пишет: «Действительно, искомый смысл мира, противостоящего мне лишь в качестве моего представления, или переход от него как простого представления познающего субъекта к тому, чем он может быть сверх того, -- этот смысл и этот переход остались бы навсегда скрытыми, если бы сам исследователь был только чисто познающим субъектом, крылатой головой ангела без тела». Это одних из самых известных отрывков из «Мира как Воли и представления», поскольку в нем Шопенгауэр критикует кантовскую концепцию трансцедентального субъекта, который, по его мнению, просто «ангел без тела». Другими словами, Шопенгауэр приписывает телу самую важную философско-гносеологическую способность: тело является ключом *всего* философского знания. Пока, поскольку мы анализируем «Körper», а не «Leib», мы будем рассматривать эту жизнеспособность с точки зрения «представлений». Это значит, что будут анализированы только взаимосвязи и влияния такой «жизнеспособности» на познавательном и «созидательном» уровне как процесс трансцендентального субъекта[[4]](#footnote-4).

* 1. **Философский путь к открытию «Körper»**

Прежде чем начать разработку знаний, достигаемых через вторую группу восприятий, стоит уточнить, что, по мнению Шопенгауэра, все восприятия первого вида являются *внутренними*. Это очень важный пункт шопенгауэровской трактовки тела как «Körper». Все ощущения и восприятия, благодаря которым мы познаем сначала наше тело как «Körper», не могут не являться внутренними субъективными (в трансцендентальном смысле) знаниями[[5]](#footnote-5). Это значит, что, когда мы познаем наше тело, мы познаем *внешний* объект. Стоит напомнить о том, что тело как «Körper» — это первый объект любого вида знания. Все познавательные процессы начинаются с тела как «Körper». Познание тела — это обязательный шаг для человеческого знания вообще. Тезис, согласно которому первичный объект познания любого трансцендентального субъекта является внешним, не противоречит тому, что познание этого объекта и соответствующие достигнутые знания о нем являются внутренними. В этом смысле, если обратить внимание только на уровень представлений, Шопенгауэр вполне воплощает дух философии Нового Времени - всё познавательное пространство делится на субъект и объект. Так как субъект познает объект и субъект никогда не может быть объективированным[[6]](#footnote-6), все знания субъекта не могут не быть внутренними. Если процесс познания направлен на внешнее пространство, то результат этого процесса конфигурируется как внутренний. Философ, который первым в истории западной философии основал и открыл этот поход — это Рене Декарт.

В этом смысле, на уровне представлений, Шопенгауэр является вполне картезианцем. Если вспомнить очень важный и знаменитый пример самого Декарта, то есть пример испытания физической боли[[7]](#footnote-7), то мы можем увидеть, что философский декартовский анализ испытания физической боли полностью совпадает с этой шопенгауэровской теорией. Декарт нам объясняет, что причина любой физической боли может быть внутренней или внешней, а само испытание этой физической боли — это внутреннее. Если мы под термином «знания» имеем в виду только познавание проявления феномена «боли» и, следовательно, исключаем любые знания о *причинах,* то знание является результатом наших собственных прожитых видов ощущений, восприятий и т.д. Чтобы понять этот пункт, можно привести для примера следующие две ситуации: 1- человек наткнулся ногой на стол, 2- у человек болит желудок. В первой ситуации причина боли является внешней, а во второй внутренней. В обоих случаях, знания, то есть испытание самой физической боли, являются внутренними. Разработав тематику внутренних знаний о теле как «Körper», мы можем продвигаться дальше в анализе познавательных процессов трансцендентального шопенгауэровского субъекта. Шопенгауэр очень интересно описывает познавательные процессы субъекта, познав свое собственное тело. Интерес для нас заключается в том, что он говорит, что мы *таким же способом* (то есть как в случае тела как «Körper»), познаем все остальные внешние объекты, окружающую среду и мир. Это описание познания применяется только к области представлений. Обычно, когда исследователи Шопенгауэра занимаются этой темой его философии, они используют древнегреческий термин «analogon». Другими словами, можно так это выразить: способ, которым мы как трансцендентальные субъекты все познаем, качественно не отличается от способа познавания первого объекта любого человеческого знания, то есть тела как «Körper». Следует, что, на уровне представлений, все знания внутренние. Ощущение жары, восприятия какого-то здания и т. д., как мы уже поняли, являются внутренними «переживанием» [[8]](#footnote-8). Это не противоречит тому, что познавательные процессы, благодаря которым мы достигаем этих знаний, могут быть направлены на внешнее пространство, и тому, что начиная с этих внутренних знаний любой субъект полностью определяет свои дальнейшие действия, активно направленные на окружающую среду. Анализ понятия тела как «Körper» и все связанные с этим трансцендентальные познавательные способы нам позволяет полностью описать шопенгауэровскую гносеологию на уровне представлений. Но откуда Шопенгауэр берет такую теорию «analogon»? Если бы Шопенгауэр не ввел в свою аргументацию эту теорию, то уже на первом уровне его метафизики он бы столкнулся с проблематикой солипсизма. Если все наши знания в конце концов являются внутренними, то как мы можем выйти из области трансцендентального объекта? На самом деле, если присмотреться, ответ Шопенгауэра на эту проблему не четко односторонний. Все философские системы Нового Времени сталкивались с теоретической проблемой солипсизма. Сам Декарт первым основал эту новую философию и первым столкнулся с этой проблемой. В античной, средневековой и, в какой-то степени, христианской философии такая теоретическая проблема полностью отсутствовала постольку, поскольку человек, природа, космос, бытие и вообще все сущее характеризовались какой-то существенной идентичностью, которая различалась в зависимости от соответствующей философской системы. Например, в аристотелизме сущность человека и нашей планеты радикально отличалась от «небесной» эссенции луны и т. д. Но, в человеческой области, мышление и язык человека полностью соответствовали бытию, то есть реальности [[9]](#footnote-9). Это значит, что таким мыслителям как Аристотель никак не понять философскую перспективу Нового времени, согласно которой, мышление и познавательная деятельность субъекта не соответствует сущности окружающего мира и бытия. Субъект создает,творит[[10]](#footnote-10)

Философский шопенгауэровский выбор теории «analogon» вызывает очень большой интерес постольку, поскольку Шопенгауэр использует одну средневековую схоластическую теорию, чтобы решить одну проблему характерную для философии Нового Времени. В продолжении данной работы будет определено именно какую версию схоластической теории аналогии Шопенгауэр перенял и как он ее применил к философской трактовке тела. Схоластическая теория «аналогии» позволяла средневековым философам (христианским, арабским и еврейским) описывать все бытийные уровни реальности, начиная с Бога и заканчивая неодушевленными предметами. Например, как определить «человека» в христианской (католической) философской области? Человек, также как мир и, в общем, все сущее, — это творение Бога. С одной стороны, поскольку человек является творением Бога, с философской точки зрения он не может полностью соответствовать бытийному статусу его творца, но, с другой стороны, Бог его сотворил «по образу и подобию своему», так что они должны быть чем-то похожи, их должно сближать какое-то философское подобие. Средневековые философы (точнее Пьер Абеляр, Маймонид и Авиценна) считали, что можно решить эту философскую проблему теорией «аnalogon». Аналогия никогда не определяет какого-то полного совпадения между разными терминами, через неё можно определить разные степени подобия. Следует, что, благодаря этой теории, можно философски обосновать, что бытийный философский статус человека может быть различным от соответствующего способа бытия Бога, но между ними располагаются разные уровни подобий. Наша критика к этому аргументу и, потому, к шопенгауэровской теории «аналогии» заключается в критическом аргументе, сформулированном Юмом: как можно определить и обосновать односторонность и объективность этого аргумента «подобий»? Определение подобий всегда приводит к очень субъективным и лабильным границам.

Отменить этот остаток субъективизма никак. Факт, согласно которому что-то просто похоже на что-то другое, не исключает очень большие различия между терминами сравнения. До какой степени различности можно считать две вещи похожими или подобными? В случае шопенгауэровской трактовки тела («Körper») как «analogon» познания окружающего мира трансцендентальным субъектом, до какой степени можно считать «подобными» модальности познания своего собственного тела, чужих тел и вообще всей реальности? Естественно, Шопенгауэр прав, когда говорит, что мы познаем мир начиная с познания нашего собственного тела и, что что-то общее между всеми этими разными способами познания остается, но, с другой стороны, я считаю, что теория «подобий» в этом случае не позволяет определить и описать очень важные разницы в этих познавательных процессах на уровне представлений. Например, сложность восприятия вида какого-то города, допустим, из-за гор или любого живого активного мысляще-говорящего человека даже «подобно» не может быть редуцирована восприятию своего собственного тела. Лабильность определений, разработанных теорией «analogon» остается и причиняет серьезные проблемы нашему философу.

* 1. **«Körper» и тема «причины» и «причинности»**

Структура реальности на уровне представлений объясняется Шопенгауэром через закон достаточного основания. Согласно этому принципу, любой феномен требует одной причины. Это значит, что любой феномен происходит в зависимости и как следствие от одной точной причины. Закон достаточного основания состоит из тех эссенциальных отношениях, которые соответствуют четырём группам, существующим для субъекта предметов: 1- группа полных представлений, на основе которой лежит *principium rationis sufficientis* fiendi; 2- группа представлений, на основе которой лежит *principium rationis sufficientis cognoscendi*; 3- группа представлений, которая основывается на чистых понятиях времени и пространства, то есть на *principium rationis sufficientis essendi*; 4- группы *действий,* причиныкоторых можно распределить как мотивы, стимулы и возбуждения [[11]](#footnote-11). Закон достаточного основания объясняет реальность на уровне представлений постольку, поскольку он соответствует структурам трансцендентального субъекта. Из необходимости причины для проявления и существования какого-то феномена следует, что любой феномен может появиться в *пространстве* и *времени*. Отношение причина-следствие дается только в каком-то пространстве и за какое-то время. Все то, что происходит, с самого простого действия из нашей повседневной жизни до самого сложного физического феномена, требует причины не только для его объяснения, а также для его проявления в каком-то пространстве и за какое-то время. Можно привести для примера следующие две ситуации: 1- когда мы толкаем, допустим, стул, это действие происходит и не может не произойти в каком-то физическом пространстве и за какое-то время, то есть раньше стул находился, например, на кухне, а потом в комнате, 2- закон всеобщего тяготения действует постоянно во всем существующем пространстве (стоит напомнить, что, по мнению Шопенгауэра, все существующее пространство принадлежит уровню представлений). В кантовских теориях, «пространство» и «время» являются «чистыми интуициями». Шопенгауэр говорит, что можно оставить такое определение природы «пространства» и «времени», но он, в общем, проблематизирует с Кантом, так как считает, что «интеллект» непосредственно познает. Согласно кантовской теории причинности, категория «причины» объясняется чистым интеллектом, который, в отличие от чистых интуиции «пространства» и «времени», познает только посредственно. Это значит, что по мнению Канта, «причина» и «причинность» являются посредственными категориями интеллекта. По мнению Шопенгауэра, интеллект и, соответственно, «причина» и «причинность» являются знанием непосредственного вида. Это значит, что в философии Шопенгауэра, интеллект — это интуитивный факультет. Познание любой причинности между разными феноменами происходит интуитивно, то есть непосредственно. Это очень важно открытие шопенгауэровского трансцендентализма. Обычно, как у Канта, познание причины считается дискурсивным процессом. Шопенгауэр доказывает, что, на самом деле, это не так. Интеллект интуитивно познает любую причинную связь, и попозже можно дискурсивно выработать это знание [[12]](#footnote-12). В итоге мы можем сказать, что: любой объект или феномен требует для его проявления и существования некоторой причины. Этому следует существование «пространства» и «времени». Способность, которая познает через «причинность» и «причину» и поэтому, в трансцендентальном смысле, «строит» [[13]](#footnote-13) реальность — это интеллект. Интеллект у Шопенгауэра, в отличие от Канта, является непосредственным и интуитивной способностью. Это значит, что познание любой причинности не является дискурсивным. Объяснив самые главные черты шопенгауэровского трансцендентализма, мы можем обратить внимание на тему тела как «Körper». Мы говорили, что тело как «Körper» — это не только объект как другие, которые нас окружают, а первичный объект познания трансцендентального субъекта. На основе этого познавательного процесса, таким же способом, любой трансцендентальный субъект относится к окружающему миру. Поэтому, обратив внимание на понятия «причины» и «причинности», теперь очень важно для нас понять, какой вид отношений устанавливается между телом как «Körper» и трансцендентальным субъектом. В первой книге «Мира как воли и представления» Шопенгауэр доказывает, что принцип «причинности» характеризует только отношения между *объектами*. Между трансцендентальным субъектом и объектом не может существовать никаких причинных отношений. Поэтому Шопенгауэр радикально критикует реализм и идеализм: согласно первой философской концепции, реальность (или природа, если, к примеру, привести философию Шеллинга), создает субъект, и наоборот, согласно второму философскому движению, субъект создает реальность (вообще или, смотря на концепцию, природу). С этой точки зрения Шопенгауэр не является ни реалистом, ни идеалистом. За пределами этих двух философских систем стоит теория, согласно которой между субъектом и объектом не только возможна, но необходима причинная взаимосвязь (иначе либо мира, либо субъекта бы не было). Как же известно, в начале первой страницы «Мира как воли и представления» написано, что «Мир есть мое представление»: вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлекcивно-абстрактного сознания; и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи.»[[14]](#footnote-14). Это значит, что не существует только субъекта или только объекта, а, наоборот, оба одновременно и вместе существуют. Если бы не существовало моего глаза, смотрящего на солнце, то и солнца тоже, в свою очередь, не было бы, и наоборот. Солнце существует потому, что мои глаза на него смотрят, а моих глаз без какого-то объекта, на который обратить внимание, бы не было. Шопенгауэр показывает, что существование мира предполагает репрезентативная единица между субъектом и объектом. Это значит, что наше тело как «Körper» может существовать только благодаря этой репрезентативной единице субъекта и объекта. На этом первичном уровне тело как «предмет» не создан ничем (тем более субъектом), он просто дан, он просто существует. Естественно, когда потом субъект начинает познавать в активном и пассивном смысле свое собственное тело, он оказывает на него разную причинную деятельность (или, наоборот, субъект испытывает на себе какую-то причинную деятельность).

**Глава 2. Понятие тела в философии Шопенгауэра: тело как «Leib»**

**2.1 Тело как «Воля»»**

 Во второй книге «Мира как воли и представления» Шопенгауэр обращает свое внимание на тело как «Leib» и, следовательно, на понятие Воли[[15]](#footnote-15). Трактовка этих двух очень важных тем начинается с простой констатации, согласно которой любой человек может в любой момент испытывать сам на себе, что его собственное тело является живым. Это значит, что изначально на этом первоначальном уровне наше тело испытывает «удовольствие» и «боль». *Изначально* мы не относимся к окружающему миру *объективно* и *бескорыстно*. На уровне представлений мы сталкивались с трансцендентальным *чистым* субъектом, а теперь, на первоначальном уровне Воли, никакой трансцендентальной *чистоты* нет. Трансцендентальный субъект и мир представлений являются третьей степенью реальности: первое место занимает Воля, а второе - первая форма объективации Воли, то есть, - Идеи. Мир представлений и трансцендентальный субъект являются второй формой «объективизации» Воли. Следует, что Воля заполняет все сущее, только в разных формах. Термин «объективации» в этом случае не имеет обычного научного значения «объективности». Мы уже обратили наше внимание на то, что все человеческое научное знание, по мнению Шопенгауэра, разворачивается на *уровне представлений*. Когда мы говорим о других степенях реальности, значение и смысл всех терминов и понятий имеют совсем другое значение. Здесь термин «объективизация» показывает первую форму «конкретизации» Воли в форме идей всего существующего. Впервые Воля конфигурируется в какой-то определенной и определяемой форме. На этом уровне Воля превращается в ряд единиц, то есть идей, которые, в свою очередь, подразделяются на группы и подгруппы. В этом смысле Идеи являются *объектами* постольку, поскольку «представляют» Волю, Идеи ее объективируют, то есть делают ее объектом. Естественно, здесь термин «представление» имеет другое значение. Разумеется, что идеи не являются «представлением» Воли в том же самом смысле «представлений» трансцендентального субъекта, который строит и познает мир. Чтобы понять этот пункт можно вспомнить другой шопенгауэровский тезис: музыка является *идеей* потому, что не только описывает какую-то черту Воли как все остальные виды искусства, она полностью представляет Волю, так же как все Идеи. Мы не будем углублять эту идентификацию Воли и идеи, так как не является темой нашей работы.

Так как тела как «Leib» и Воля строго взаимосвязаны, мы не можем обратить наше внимание только на понятие тела, не учитывая Волю (и наоборот). Следует, что трактовка тела как «Leib» вызывает прояснение взаимосвязей и отношений всех существующих уровней реальности и Воли или, другими словами, прояснение процесса «объективации» Воли.

**2.2 Тело как Воля и естественные науки: метафизика и роль научного доказательства**

Вся человеческая наука ограничивается уровнем представлений, но, по мнению Шопенгауэра, Воля проявляется на всех уровнях природы. В произведении «Воля в природе», например, гравитационная сила, обнаруженная Ньютоном, приравнивается к Воле[[16]](#footnote-16). Это значит, что несмотря на то, что Воля, то есть сущность всего сущего, проявляется на всех уровнях природы, человеческая наука познает эти феномены с точки зрения представлений (и по-другому не может), поэтому, заключает Шопенгауэр, научные дисциплины не затрагивают существенную область.

Обычно, научное знание и познание считаются бескорыстными. Как мы говорили, все человеческое знание на уровне представлений строго зависит от чистых структур трансцендентального субъекта. Но трансцендентальный субъект, в отличие от Канта, это не «ангел без тела» [[17]](#footnote-17). Это значит, что Воля очень сильно влияет на научные познавательные процессы. Но- как и в каком смысле? Что значит, что Воля влияет на все научные познавательные процессы и что научное знание не может быть бескорыстными? Это не значит, что человеческое научное знание не может быть универсальным и объективным? Обычно, когда любой ученый изучает, например, какой-то физический феномен, он *хочет* его познать. Это значит, что научное знание не является бескорыстным постольку, поскольку все ученые желают познать, они имеют эту цель. Это желание не «чистое». Действительно, желание изучить какой-то феномен вовлекает страсти и эмоции ученого. Поэтому Шопенгауэр говорит, что научное знание не «чистое» и «бескорыстное». Присутствие и полное влияние Воли на научные познавательные процессы не противоречат объективности и универсальности научного знания. Очень часто, к сожалению, шопенгауэровская философия представляется как «мистическая» и поэтому «вырванная» из научного познания, но на самом деле, сам Шопенгауэр изучал научные предметы в университете[[18]](#footnote-18) и в своей жизни всегда искал в науках подтверждение своей философской системы. Настоящее доказательство специфики шопенгауэровского подхода к наукам выражено следующей цитатой: «Но с тех пор я лучше узнал немецких ученых и копенгагенских академиков, к числу которых принадлежал господин Брандис, и пришел к убеждению, что он был очень хорошо знаком со мною. На чем основывается у меня это убеждение, я высказал уже в 1844 году во втором томе «Мира как воли и представления», глав. 20, стр. 263 (3-е изд., 295); и так как во всем этом приятности мало, то я и не буду здесь повторять своих доводов, а прибавлю только, что с тех пор я из весьма достоверного источника получил подтверждение того обстоятельства, что г. Брандис был несомненно знаком с главным моим сочинением и даже имел его лично, так как оно оказалось в оставшемся после него наследстве. Незаслуженное пребывание в тени, которое в течение долгого времени выпадает на долю такого писателя, как я, дает подобным людям смелость присваивать себе даже его основные мысли, не называя его имени»[[19]](#footnote-19). Объективность и универсальность научного знания гарантированы структурами трансцендентального субъекта, который строит [[20]](#footnote-20) реальность, дана на уровне представлений. Если вспомнить философский средневековый спор Фомы Аквинского и Бонавентуры или вообще между доминиканскими и францисканскими философами, шопенгауэровская теория, согласно которой Воля влияет и в этом смысле управляет познавательными научными процессами, ссылается на позицию Бонавентуры и францисканцев. В истории западной философии Нового времени, кроме каких-то редких случаев как Паскаль, в плане отношений воли и интеллекта доминировал тезис Фомы Аквинского, согласно которому интеллект управляет и, таким образом, определяет*.*

В философии Шопенгауэра истинность интеллекта ограничивается миру представлений- если выйти за пределы *principium individuationis* и *principium rationis sufficientis* его познавательная способность приведет только к ложным познаниям. Следовательно, объективность и универсальность научных утверждений, по мнению Шопенгауэра, основываются и ограничиваются вышесказанным принципам. Это значит, что наука не может познать истину как токовую, то есть философскую, а просто точно и объективно описать феномены на уровне представлений. Наоборот, известно же, что сам Шопенгауэр описывает научные феномены как проявление самой Воли. Научные феномены и в том числе мир представлений как таковой являются объективизацией метафизической эссенции вселенной, то есть Воли. Следует, что научные феномены можно описывать с точки зрения мира представлений (например, естественными науками) и с метафизическо-эссенциальной точки зрения, то есть как проявление Воли. Это значит, что ученые, также как простые люди, живут и действуют в «естественной установке», поскольку не задают себе вопрос об истине и настоящей основе реальности, а наоборот художники и философы знают, что для достижения философской истины необходимо сбросить естественную установку и выйти за пределы мира представлений. Как замечает итальянский современный шопенгауэровед Т. Туппини: «Мы глубоко убеждены, что научный подход — это тот, который исследует бездны реальности, чтобы выявить составные структуры. Но, по мнению Шопенгауэра, на самом деле не так. Ученый способен показать нам понятия, виды, а не идеи. Ученый — это несчастный дьявол, как и все мы. Все вместе мы, и те, которые умнее и те, которые менее умные, являемся жертвами иллюзии principium individuationis, которую мы принимаем за конечную истину. Ученый - просто более придирчивый и объективный, чем мы. Он просто более широко и эффективно знает то же самое, что и у всех нас под глазами. Ученый является последовательным продуктом сексуальной фрустрации: он понял, что воля не особенно заботится о сохранении индивидуумов, а только существующих видов. Те, кто занимается наукой и, таким образом, сосредоточен на классификации вселенной по родам и видам, на самом деле просто выводит последние последствия от того, чему любовная грусть его научила. Он ближе к области Идей, чем те, кто не является ученым, поскольку научные понятия на самом деле «подрывают» структуру Идей после проявления множественного феномена (вот почему грусть от сексуального удовлетворения может быть подготовкой к настоящему знанию). Но тот, кто действительно способен видеть идеи, это не ученый, а художник»[[21]](#footnote-21).

Действие Воли в человеческом познании уменьшается и полностью исчезает в двух случаях: искусство и гений.

Когда мы наблюдаем за какими-то художественным произведением, говорит Шопенгауэр, мы созерцаем Идеи. Это причина, по которой действие Воли исчезает. В созерцании полностью отсутствует любое желание. В отличие от ученого, который рассматривает какой-то феномен и старается, например, вывести из него какой-то универсальный физический закон, тот, кто смотрит на картину, не испытывает на себе никакого побуждения, он созерцает какую-либо идею (например идею красоты, гармонии, смелости и т. д.; все зависит от данного художественного произведения)[[22]](#footnote-22) . То же самое можно сказать о шопенгауэровской теории «гения». Гений — это тот человек, который может постоянно «отвлекаться» от Воли, то есть от любого присутствующего желания управляющего, как в случае наук, от познавательных процессов. Гений может быть поэтом, художником, скульптором или философом, но не ученым [[23]](#footnote-23).

**2.3 От «Körper» к «Leib»: «Körper» и Воля**

Проанализировав присутствие и действие Воли на всех уровнях реальности и человеческого знания, мы можем вернуться к теме соотношений между телом как «Körper» и Волей. Так как мы рассмотрели, что наше тело изначально испытывает «удовольствие» и «боль», стало необходимо для цели нашей работы направить анализ на статус всех видов человеческого знания. Теперь мы обратим внимание на другой изначальный опыт тела как «Körper». Наше собственное тело постоянно испытывает на себе какое-то желание, побуждение, охоту, жажду, стремление и т. д. Никогда не бывает никакого вида стабильного спокойствия или настоящего удовлетворения. Этот тезис очень хорошего выражен известным шопенгауэровским девизом: «качается, как маятник, между скукой и страданием, и эти две крайние точки в действительности являются ее конечными составляющими»[[24]](#footnote-24). Это значит, что мы, естественно, испытываем «удовлетворение», «отсутствие любого нового желания» и т. д., но, как говорит нам Шопенгауэр, эти субъективные состояния неустойчивы [[25]](#footnote-25) Следует, что наши желания неустойчивы и недостигаемые. Настоящего счастья и спокойствия нет. Человек не может это изменить, он все это испытывает на себе. Он не может собой управлять, наоборот - воля им управляет. Эта слепая и иррациональная сила характеризует любое из наших действий и мыслей. Поэтому, говорит нам Шопенгауэр, невозможно представить человеческую свободу как «отсутствие любой зависимости или условия» (как во многих теориях средневековых христианских философов) или как возможность свободно решить среди разных и различных условий. Если в какой-то определенный момент человек испытывает на себе какие-то неуправляемые им условия, которые зависят от физических и моральных факторов данной ситуации, он не может поступать, как будто их нет или как будто они разные [[26]](#footnote-26).

Человек в этом смысле раб Воли, он не может ей сопротивляться. Воля не только управляет человеком. Воля, как мы уже говорили, является сущностью реальности: она управляет агрегирующими и дезагрегирующими силами материи, гравитационной силой, движением планет, неорганическими химическими механизмами, природой, биологической жизнью, людьми и т. д. Но как мы можем все это познать? Через свое собственное тело, начиная с уровня «Körper», словами самого Шопенгауэра: «Пока же, в этой первой книге, мы рассматриваем все только как представление, как объект для субъекта, и подобно всем другим реальным объектам и наше собственное тело, из которого у каждого человека исходит созерцание мира, мы рассматриваем только со стороны познаваемости, так что оно для нас есть только представление. Правда, сознание каждого, уже сопротивлявшееся провозглашению других объектов одними представлениями, еще сильнее противоборствует теперь, когда собственное тело должно быть признано всего лишь представлением. Это объясняется тем, что каждому вещь в себе известна непосредственно, поскольку она является его собственным телом, поскольку же она объективируется в других предметах созерцания, она известна каждому лишь опосредствованно. Однако ход нашего исследования делает эту абстракцию, этот односторонний метод, это насильственное разлучение того, что по существу своему едино, необходимыми, и потому такое сопротивление следует до поры до времени подавить и успокоить ожиданием, что дальнейшее восполнит односторонность нынешних размышлений и приведет к полному познанию сущности мира»[[27]](#footnote-27).

**Глава 3. Понятие тела в философии Шопенгауэра: тело как «Körper» и тело как «Leib»**

**3.1 Критика шопенгауэровского применения философского понятия «аналогии»**

Философское применение метода «analogon» нам позволяет:1) выйти впервые из себя, то есть из своего тела как Körper в внешнюю реальность, то есть в мир как представление; 2) выйти из себя как Leib и познать, что Воля- это глубокое эссенциальное ядро всего сущего (этому следует философская истина согласно которой Воля и тело как Leib полностью соответствуют); 3) с точки зрения философского пути исследования Шопенгауэра, процедура «analogon» нам позволяет перепрыгнуть с уровня представлений, то есть с тела как Körper на уровень метафизическую истину, то есть в область тела как Leib.

Оказывается, что метод «analogon» позволяет Шопенгауэру органично построить свою систему. Скорее всего сам Шопенгауэр бы не согласился с третьей точкой нашей реконструкции, но в любом случае, отсутствует у него теоретико-философская трактовка этой процедуры. Стоит опять напомнить, что понятие «analogon» в истории западной мысли имеет очень богатая традиции (особенно начиная со схоластики). Поскольку Шопенгауэр, как только было доказано, не только ссылается на понятие «analogon», а вообще его скрыто использует в качестве основа построения своей системы, отсутствие любого теоретического является критическим моментом.

Философская основа, на которой вся шопенгауэровская философская система Шопенгауэра возможна — это связка между телом как Körper и телом как Leib, описана в 18-й странице. Чтобы выразить эту мысль, лучше дать слово самому Шопенгауэру:  **«**Действительно, искомый смысл мира, стоящего передо мною лишь в качестве моего представления, или переход от него, как простого представления познающего субъекта, к тому, чем он, может быть, сверх того, — этот смысл и этот переход остались бы навсегда скрытыми, если бы сам исследователь не был ничем иным, кроме чисто-познающего субъекта, окрыленной головою ангела без тела. Но ведь он сам корни свои имеет в этом мире, он чувствует себя в нем как *индивидуум*, т. е. его познание, которое является обусловливающим носителем целого мира, как представления, все же неизбежно посредствуется телом, чьи состояния, как показано, служат рассудку исходной точкой для познания мира».

В этих двух представлениях, на первый взгляд довольно понятны, Шопенгауэр приводит очень много философских заключений: 1) мы бы не могли понять смысл мира как представления (и, естественно, мира вообще) если мы бы не обратили внимание на человека не только как познающего (трансцендентального) субъекта,  а также как тело «Leib»; 2) Описание самопознания самого трансцендентального субъекта.

Первым утверждением Шопенгауэр говорит, что истина всего сущего мира и, соответственно, истина мира как представления, дана познанием тела как Leib. Шопенгауэр скрыто критикует Канта, который полностью исключил значимость живого тела для гносеологии. Словами второго предложения Шопенгауэр описывает человека как познающего субъекта на уровне представлений. Неслучайно он использует слово «индивидуум». Этот философский термин в истории западной мысли имеет два значения: 1)- гносеологическое, 2)- моральное. В действительности, если переписать это гносеологическое описание в моральном смысле, можно получить следующую формулировку: «Но ведь он сам корни свои имеет в этом мире, он чувствует себя в нем как *индивидуум*, т. е. его действие, которое является обусловливающим носителем целого мира, как представления, все же неизбежно посредствуется телом, чьи действия, как показано, служат рассудку исходной точкой для познания мира. Это тело для чисто-познающего субъекта, как такового, является таким же представлением, как и всякое другое, объектом среди объектов: его движения, его действия в этом отношении известны субъекту не более, чем изменения всех других наглядных объектов, и они оставались бы для него так же чужды и непонятны, если бы разгадка их смысла не предстояла ему на совершенно другом пути». Взаимозаменяемость гносеологических понятий с моральными является доказательством того, что в философии Шопенгауэра никак нельзя отделять моральную от гносеологической области. Эта переформулировка позволяет обратить внимание на то, что уровень представлений — это не только гносеологический-познавательный уровень реальности, а также моральный. Эта переформулировка является описанием человека как морального субъекта на уровне представлений. Человек- действует как «индивидуум», то есть как самостоятельная самому себе идентичность. На этом уровне моральный субъект себя познает специфическим образом: то есть как онтологически ни от чего и ни от кого зависимым. Ценность этого самопознания очень интересна: это самопознание является верным только на уровне представлений, а не вообще. Зато, с другой стороны, это самопознание и ее верность возможны только благодаря метафизической значимости Воли данной трактовкой тела как Leib. Порядок достижения этих знаний субъектом вполне противоположен: открывая глава, сразу сталкиваемся с представлением и дальше, углубляясь в него, с живым телом. Шопенгауэр, разбросив тему отношений между Körper и Leib, и, соответственно, связку метафизики и этики, продолжает: «Внутреннюю, непонятную ему сущность проявлений и действий своего тела он тоже называл бы силой, свойством, характером — как ему угодно, но больше о ней не знал бы ничего. На самом деле все это не так; напротив, субъекту познания, выступающему как индивидуум, слово разгадки дано: и это слово — *воля*. Оно, и только оно, дает ему ключ к его собственному явлению, открывает ему смысл, показывает ему внутренний механизм его существа, его деятельности, его движений. Субъекту познания, который в силу своего тождества с телом выступает как индивидуум, это тело дано двумя совершенно различными способами: во-первых, как представление в воззрении рассудка, как объект среди объектов, подчиненный их законам; но в то же время оно дано и совсем иначе, именно, — как-то каждому непосредственно известное, что обозначается словом *воля*. Каждый истинный акт его воли сейчас и неминуемо является также движением его тела: субъект не может действительно пожелать такого акта, не заметив в то же время, что последний проявляется в движении тела. Волевой акт и действие тела не два объективно познанные различные состояния, объединенные связью причинности; они не находятся между собою в отношении причины и действия: нет, они одно и то же, но только данное двумя совершенно различными способами, — во-первых, совсем непосредственно и, во-вторых, в воззрении для рассудка. Действие тела не что иное, как объективированный, т. е. вступивший в поле воззрения, акт воли. Впоследствии мы увидим, что это относится ко всякому движению тела, — не только совершающемуся по мотивам, но и непроизвольно следующему за простым раздражением; мы увидим, что все тело не что иное, как объективированная, т. е. ставшая представлением, воля (все это обнаружится и выяснится в дальнейшем изложении). Вот почему тело, которое я в предыдущей книге и в трактате о законе основания, согласно намеренно-односторонней точке зрения (я держался именно стороны представления) называл *непосредственным объектом*, — я здесь назову, в другом отношении, *объектностью воли*. Можно поэтому в известном смысле сказать также, что воля — это априорное познание тела, а тело — апостериорное познание воли».

**3.2 Рассмотрение тезиса идентификации тела и Воли сточки зрения тела и сравнение тела, Идеи и музыки**

И теперь мы можем сказать, что впервые Шопенгауэр выражает тезис идентификации тела и Воли. Точнее говоря, он гносеологически формулирует свою позицию. Стоит уточнить, что очень часто эта много исследована идентификация представлена онтологически-метафизически. Если тело полностью соответствует Воле с гносеологической точки зрения, движение Воли (которое будет описано Шопенгауэром в дальнейших книгах Мира как воли и представления) симметрично отражается и одинаково происходит в теле. Вспоминая это движение, согласно которому Воля изначально в себе, чтобы дальше объективироваться в Идеях и реальности представлений, можно заключить, что переход из Körper к Leib[[28]](#footnote-28) и отношения между ними возможны только благодаря соответствующему движению тела. Следует, что тело изначально в себе, потом объективируется и в конце становится Körper. Первый статус тела включает в себе только силу, «мотивы», «волевые акты» самого Leib, дальше этими же актами представляется, объективируется и описывается Воли и в конце тело как представление среди других объектов. Тезису отождествления тела и Воли также следуют физическо-органические последствия, самое важное которых, следующее - все органы любого человека (и животного организма) существуют постольку, поскольку удовлетворяют те потребности, которые определены Волей. На самом деле, как замечает итальянский современный философ А. Каррера, это философская позиция вписывается в тысячелетние дебаты об отношениях между органами человека или животных и удовлетворенными ими потребностями: органы существуют, чтобы удовлетворить эти потребности, то есть следуют за этими присутствующими потребностями (как придерживается Шопенгауэр) или, как придерживается Лукреций, проявление любой физической потребности следует предшествующему существованию органов человека? [[29]](#footnote-29). Это значит, что с точки зрения Шопенгауэра, желудок например, существует постольку, поскольку ранее существовал голод и т. д. Шопенгауэр связывает эту позицию с неуспешной «медициной романтизма»[[30]](#footnote-30) и с понятием (придуманным Гете) «метаморфоз».  Как уже было сказано, шопенгауэровская философская система глубоко связана с естественными науками, поэтому не удивляет, что сам Шопенгауэр в университете изучал естественные науки[[31]](#footnote-31) и всю свою жизнь он искал подтверждение своих философско-метафизических теорий во всех естественных науках[[32]](#footnote-32).

Что касается второго момента отождествления, очень интересно заметить, что с этой точки зрения можно заключить идентичность между телом и музыкой. Согласно шопенгауэровской теории Идей и искусства, Идеи являются представлениями и объективизациями самой Воли. В отличие от них искусство позволяет познавательному субъекту созерцать Идею, универсальное, но, с другой стороны, каждый вид искусства может захватить и, соответственно, представить только какую-то эссенциальную черту Воли (или больше одной)- другими словами, можно сказать, что каждый вид искусства представляет только одну Идею (или больше одной). Единственным исключением является музыка. По мнению Шопенгауэра музыка, в отличие от всех остальных вид искусства, не представляет только одну Идею или какую-то характеристику сущности Воли, а вообще полностью ее представляет. От этого понятно, почему Шопенгауэр придерживается того, что музыка — это сама Идея. Тезис идентификации Воли и тела, как мы уже успели заметить, включает в себе очень интересный момент — это момент объективации. Если рассмотреть эту идентификацию не с точки зрения Воли, как обычно делают, а с точки зрения тела, то приходим к тому, что тело, также как музыка, полностью представляет Волю, ее объективизируя. Это очень интересная позиция, которая в современных философских дебатах и в историко-философских исследованиях совсем мало исследована. Когда обращается внимание на шопенгауэровскую трактовку понятия тела, прежде всего рассматриваются отношения с Волей. Познавательная значимость эмоций, «мотивов», «волевых актов» и т. д., на которую Толстой тоже обратил внимание (связывая это с первоначальным платоновским проектом западной философии), обычно исследована только с этой перспективы. Наоборот, стоит рассмотреть близость музыки и Воли. Поскольку это не является главной темой этой диссертации, мы обязаны здесь остановиться, но, стоило привлечь внимание всех читателей и академических сообществ.

Тезису идентификация Воли и тела следует взаимозаменяемость Воли и тела, а также их единство. Применяя этот тезис только к ограниченной области отношений Körper и Leib, можно заключить их единство. Различение на гносеологическом не противоречат с метафизическо-онтологическим единством.

**3.3 Тезис идентификации как еще один повод для критики шопенгауэровского применения философского понятия «аналогии»**

Разъяснив тезис идентификации тела и Воли и соответствующий анализ взаимозаменяемости и единства Воли-тела и Körper-Leib, можно критически подойти к философскому методу «analogon». Как мы уже сказали, Шопенгауэр «скрыто» использует эту методологию, поскольку в трактовке тела как Körper и Leib он не всегда использует философский термин «Analogie» или соответствующее прилагательное «аnalogische». Другие термины им так же используются под которыми, несомненно, подразумевается тот же философский метод — это, например «коррелят», «подобие» и прочее. В качестве доказательства этого утверждения можно процитировать следующий отрывок: «Итак, тело для нас является здесь непосредственным объектом, т. е. тем представлением, которое служит для субъекта исходной точкой познания, ибо оно со своими непосредственно познаваемыми изменениями предшествует применению закона причинности и таким образом доставляет ему первоначальный материал. Все существо материи состоит, как было показано, в ее деятельности. Но действие и причина существуют только для рассудка, который есть не что иное, как их субъективный коррелят. Однако рассудок никогда не смог бы найти себе применения, если бы не было чего-то другого, откуда он исходит. И это другое простое чувственное ощущение, то непосредственное сознание изменений тела, в силу которого последнее предстает как непосредственный объект. Поэтому для познания наглядного мира мы находим два условия. Первое, если мы выразим его объективно, это способность тел действовать друг на друга, вызывать друг в друге изменения, без этого общего свойства всех тел, даже и при наличии чувствительности животных тел, созерцание было бы невозможно; если же это первое условие выразить субъективного оно гласит: только рассудок и делает возможным созерцание, ибо лишь из рассудка вытекает и лишь для него имеет значение закон причинности, возможность действия и причины, и лишь для него и через него существует поэтому наглядный мир. Второе условие — это чувствительность животных тел, или свойство некоторых тел быть непосредственно объектами субъекта. Простые изменения, которые испытывают органы чувств в силу их специфической приспособленности к внешним воздействиям, можно, пожалуй, называть уже представлениями, поскольку такие воздействия не пробуждают ни боли, ни удовольствия, т. е. не имеют непосредственного значения для воли и все-таки воспринимаются, существуя, следовательно, только для познания; в этом смысле я и говорю, что тело непосредственно познаваемо, что оно непосредственный объект. Но понятие объект здесь нельзя принимать в его подлинном значении, ибо при помощи этого непосредственного познания тела, познания, которое предшествует применению рассудка и является простым чувственным ощущением, не самое тело собственно выступает объектом, а лишь воздействующие на него тела, так как всякое познание объекта в собственном смысле, т. е. пространственно-наглядного представления, существует только через рассудок и для него, следовательно, не до его применения, а после. Поэтому тело как собственно объект, т. е. как наглядное представление в пространстве, подобно всем другим объектам познается лишь косвенно, через применение закона причинности к воздействию одной части тела на другую, познается, например, тем, что глаз его видит, рука его осязает. Следовательно, одно общее самочувствие не знакомит нас с формой своего собственного тела, а только через познание, только в представлении, т. е. только в мозгу впервые является нам собственное тело как протяженное, расчлененное, органическое. Слепорожденный приобретает это представление лишь постепенно, с помощью чувственных данных, которыми его снабжает осязание; безрукий слепец никогда не смог бы узнать формы своего тела или, в крайнем случае, должен был бы постепенно заключать о ней и конструировать ее из воздействия на него других тел. Вот с каким ограничением надо понимать наши слова, что тело -- это непосредственно объект.

В остальном, согласно сказанному, все животные тела являются непосредственными объектами, т. е. исходными точками созерцания мира для всепознающего и поэтому никогда не познаваемого объекта»[[33]](#footnote-33).

 Как уже было отмечено, применение этой философской методологии позволяет Шопенгауэру описать отношения тело как Körper с окружающей средой на уровне представлений, переход к Körper и отношения между ними. Проанализировав позицию идентификации тела и Воли, можно сказать, что использование методологии «analogon» не имеет никакой роли в заключении о метафизическо-онтологическом статуса Воли или тела, а только на познавательном. Применение «analogon» позволяет Шопенгауэру пройти в противоположную сторону целый путь к первоначальному метафизическому ядру всего сущего, то есть к Воле. Даже если в своих метафизических-онтологических размышлениях Шопенгауэр иногда использует это слово иди даже эту методологию, правдоподобность и последовательность его аргументов не зависят от нее. Наоборот, описание отношения тело как Körper с окружающей средой на уровне представлений, переход к Körper и отношения между ними на познавательном уровне, то есть как результат философского исследования, полностью обосновывается применением методологии «analogon». Кроме редкого упоминания вышеуказанных терминов, Шопенгауэр не только не представляет, объясняет и обосновывает действенность этой методологии, а даже не упоминает богатство философского наследия этого термина. Многие исследователи, как например Ичилио Веккиотти, замечают, что методология «analogon» использована Шопенгауэром очень похожа на смысл, которое это понятие имело в поздней схоластике. Этой заметке не может не следить критика к тишине философа об этом: если рассмотреть, как и что он применяет в своих философских исследованиях, то можно согласиться с Ичилио Веккиотти, но это никак не оправдывает отсутствие трактовки этого понятия. Эта заметка, наоборот, подчеркивает, что сам Шопенгауэр эту проблему не воспринимал всерьез.

Естественно, из-за объема этой работы, мы не можем описать целую историю понятия «analogon», но, на основе заметки достойного шопенгауэроведа как Ичилио Веккиотти, можем ограничить наш анализ только поздней схоластике. Понятие “analogon” использовалось в теологическо-христианско-философских дебатах и прежде всего воплощало функцию описание в метафизической-онтологической области, например разных бытийных уровней реальности, в логической принадлежность или сходство между двумя понятиями и т. д.

На фоне всех этих переосмыслений понятия стоит христианский миф творения и, следовательно, понятие аналогии между творцом и творением (в христианской мысли понятие аналогии отражается во всех областях всего сущего). Сразу нужно отличить понятие «аналогии» от понятия «принадлежности». В истории средневековой западной философии, кроме христианской мысли, очень важны исламская и еврейская философии. Метафизическая установка этих школ- вполне неоплатоническая. В неоплатонизме полностью отсутствует любое творение с нуля: эти философы объясняли все сущее теорией эманации с чистого бытия. Это очень важное различие для понимания значения понятия «аналогии» и, следовательно, разработки критического анализа шопенгауэровского использования. Понятия «аналогии» всегда подразумевает некую бытийную разницу между статусом творца и творения. Наоборот, согласно теории эманации такой различия не может быть. Все постепенно и следовательно «эманирует» с чистого-абсолютного бытия: никакой щели нет. Следует, что понятием «аналогии» подразумевается естественно некой близости, но никогда полной идентичности. Если, с одной стороны, творец и творение связаны между собой свободным божественным решением приступить к процессу творения, то они, по онтологическому статусу, не могут быть идентифицированы. Именно поэтому, можно заключить, что отсутствие трактовки этого понятия Шопенгауэром, является очень серьезным критическим моментом. Согласно тому, что мы уже говорили, в использовании немецкого философа применением понятия аналогии описывается познавательный процесс философской истины, то есть существования воли и всего того, что этому следует. Мы уже подчеркивали, что применением этого понятия нам ничего не говорит о метафизическо-онтологическом статусе воли, тела и т. д. Можно еще добавить, что применение всем знакомо понятие «аналогии» имеет психологическую-педагогическую ценность, но Шопенгауэр по этому поводу не говорит. Таким образом, в действительно, лучше можно представить и, следовательно, понять, например сходство между собой как Körper и другими Körper принадлежащим миру как представления. Но со строгой философской точки зрения, мы обязаны заключить, что выбор и применение этой категории Шопенгауэром противоречит с философской истиной, к которой он пришел, то есть к тезису идентификации Воли и тела. В действительности тезис идентификации исключает любую метафизическую-онтологическую разницу и оказывается mutatis mutandis ближе к теории «эманации».

**3.4 Тело как «Leib» и Воля: определение философской истины**

Неслучайно в конце его 18-го параграфа второй книги «Мира как Воля и представление» Шопенгауэр описывает роль тезиса идентификации и его отношения с философской истиной: «Предварительно намеченное здесь тождество воли и тела может только — как я это сделал здесь впервые и как это в дальнейшем изложении будет повторяться — может быть только *указано*, т. е. из непосредственного сознания, из познания in concreto, поднято до разумного знания, или перенесено в познание in abstracto; но по самой своей природе оно никогда не может быть *доказано*, т. е. выведено в качестве косвенного познания из другого, непосредственного, — именно потому, что оно само наиболее непосредственно, и если мы его не воспримем и не удержим как такое, то напрасно будет наше ожидание получить его снова, каким-нибудь косвенным путем, в качестве производного познания. Это тождество — познание совершенно особого рода, и истинность его поэтому не может, собственно, быть подведена под одну из тех четырех рубрик, на которые я, в своем трактате о законе основания (§ 29 и сл.), разделил все истины, именно — на логические, эмпирические, метафизические и металогические. Ибо истинность этого тождества не есть, как все эти истины, отношение одного отвлеченного представления к другому представлению или к необходимой форме интуитивной или абстрактной представляющей деятельности: нет, она является отношением суждения к той связи, которую наглядное представление, тело, имеет с тем, что вовсе не представление, а нечто от последнего toto genere отличное — воля. Я желал бы оттого выделить эту истину из всех других и назвать ее *философской истиной* κατ’εξοχην. Выражать ее можно различными способами; можно говорить: мое тело и моя воля — одно и то же; или — то, что я, как наглядное представление, называю своим телом, то я, поскольку я сознаю это совершенно особым, ни с чем несравнимым образом, называю своей волей; или — мое тело — *объектность* моей воли; или — независимо от того, что мое тело — мое представление, оно еще только — моя воля, и т. д».

Этой цитатой мы можем понять, что для Шопенгауэра философская истина- вполне метафизическая. Метафизика, в случае шопенгауэровской философии, не приобретает черты абстрактности и непознаваемости. Все могут в любой момент испытать на себе разнообразные проявления своей собственной воли и, следовательно, косвенным образом, самой Воли. Метафизическая истина является необходимым условием для всех остальных истин. Оставшиеся истины и ценности обретают свою роль и значимость только в отношении к этой первоначальной истине. Это значит, что, например, научная истина, естественно, универсальная и объективная. Но это не значит, что она исчерпывающая. Как же известно причина этого феномена заключается в том, что научные понятия работают только в мире представлений. Следовательно, они отражают только косвенную объективизацию Воли. В этой работе мы уже доказали, что ключ к этой метафизической истине — это тело как «Leib». Если тело является самым важным понятием для определения философской истины и, если она универсальная, единая и исчерпывающая — это значит, что знания о теле как «Leib» соответствуют знаниям о ноумене. Ноумен есть, и он не абстрактный. Как мы уже уточнили, понятие живого тела — это не научное понятие. Тому, что шопенгауэровская метафизика не абстрактная не следует никакого натурализма. Определение тела как ключ к метафизической истине позволяет Шопенгауэру подчеркнуть иррациональную степень не только человека, а всего сущего, избегая любых форм натурализма и абстрактности.

**Глава 4. Тело как необходимая связка морали[[34]](#footnote-34) и метафизики у Шопенгауэра**

**4.1 Тело и мораль**

Воля — это тело (как Leib) или наоборот (термины этого уравнения полностью взаимозаменяемые). С точки зрения нашего исследования, не очень важно, как Шопенгауэр это доказывает. То, что вызывает научный интерес заключается в последствиях этого тезиса. Если на уровне представлений царствуют *principium individuationis* и *principium rationis*, на метафизическом уровне не существует никакого трансцендентально-объективируемого принципа. То, что позволяет Шопенгауэру разрабатывать этику «тат-твам-аси» (как он любил выражать свою позицию) и теоретически обосновать связку между метафизикой гносеологией и этикой — это единство метафизической субстанции. Согласно мнению Э. Кассирера, взаимосвязь метафизики и этики глубоко характеризует шопенгауэровскую философию и делает из нее уникальным случаем в истории философии Нового Времени, его словами[[35]](#footnote-35):“В доктрине Шопенгауэра проблема знания связана с проблемой ценности более тесно, чем в любой другой философской системе. Действительно, от глубокой структуры этого учения зависит тот факт, согласно которому вопрос о сущности и вопрос о ценности вспоминают и обусловливают друг друга. Только этика просвещает метафизику и наоборот. И эта связь распространяется теперь на все части шопенгауэрской системы. Также определяется теория познания, по внешнему виду ориентированная в чисто теоретическом смысле. Как Шопенгауэр замечает, теория познания тоже приобретает самое сильное и глубокое доказательство не от простой интуиции бытия в мире, но от опыта страдания в мире. Речь не идет о каком-то логическом сомнении или косвенной логической определенности, а наоборот о непосредственном опыте физического боли и морального зла в мире, с которого начинается философия».

Взаимозаменяемость этики и метафизики заключается в соответствии познавательных и моральных модальностей-подходов воплощенных-воплощаемых субъектом. Когда субъект не выходит за пределы мира представлений, он считает себя с гносеологической и этической точек-зрения самостоятельным индивидуумом. Это значит, что он будет считать неверной моральную теорию «тат-твам-аси» и все то, что ей следует, поскольку он еще не обнаружил природу метафизической *единой* субстанции всего сущего. Как Шопенгауэр замечает в «Berliner Manuskripte» (1818–1819) познав Волю, никто не может оправдано придерживаться в области нравственности теории «эгоизма», «индивидуализма» и далее, со словами самого философа [[36]](#footnote-36)«(…) 1) Однажды меня заставили обратить внимание на то, что в каждом человеке есть и добро, и дружелюбие, и зло, и враждебность и на то, что и то и другое могут в любой момент возникнуть в зависимости от побуждений, которым человек подвергается. Совершенно верно». Другими словами, в первой части этого отрывка Шопенгауэр повторяет критику к теории свободы воли, которая была уже обсуждена. Дальше Шопенгауэр начинает свое определение взаимозаменяемость этики и метафизики с двух *эмпирических замечаний*: [[37]](#footnote-37)«2) не только у разных людей, но и у одного и того же человека взгляд на страдания других людей в определенный момент вызывает безграничное сострадание, в другом-вместо этого производит определенное удовлетворение, которое может доходить до жестокого удовольствия от несчастий других.

3) Я замечаю в себе, что в определенное время наблюдаю за каждым существом с искренним состраданием, за другим-с величайшим равнодушием, иногда-с ненавистью, даже получая удовольствие от несчастий»[[38]](#footnote-38) и, наконец, Шопенгауэр разрабатывает теоретическое определение этой философской связки: «Все это ясно указывает на то, что мы наделены двумя различными познавательными модальностями, на самом деле резко противоположными. Первый, основанный на principium individuationis, показывает нам все существа в их полной отчужденности, в неизбежном не-я. По отношению к ним мы можем испытывать только равнодушие, зависть, ненависть и удовольствие от их несчастий. Второе я хотел бы определить как там-твам-аси. Оно показывает нам все существа в их тождестве с нашим "я", так что их взгляд пробуждает в нас сострадание и любовь. Первый познавательный способ отделяет индивидов непроходимыми барьерами, второй устраняет барьеры, заставляя индивидов слипаться друг с другом. В этом случае мы воспринимаем всех существ, говоря: «это я», а в другом говоря: «это не я». Очень любопытно, что когда перед нами страдания других людей, мы сразу, несомненно, им сочувствуем, но, в противоположном случае, то есть когда перед нами счастье других людей, это вызывает почти всегда зависть. И даже когда это не так, как в случае с счастьем друзей, наше участие все равно смягчается и это никак не сравнимо с состраданием к ним (как Руссо заметил)»[[39]](#footnote-39).

**4.2 Теоретическое основание взаимосвязи этики метафизики**

После определения взаимозаменяемости этики и метафизики Шопенгауэр обращает внимание на философскую ценность этой истины. Разумеется, что замечание некоторых эмпирических не может являться основой для демонстрации одной философской истины. Еще стоит учесть, что теоретическая возможность определить и познать взаимозаменяемость этики и метафизики дана только после открытия тела как Leib и соответствующего познавания сущность всего сущего. Это значит, философско-метафизическая истина взаимозаменяемость этики и метафизики является последствием открытия метафизической эссенции всего сущего (через тело)- первая зависит от второй, а не наоборот.

Очень интересно заметить, что можно переформулировать это соответствие познавательных и моральных модальностей с точки-зрения тела: когда субъект относится к себе как «Körper» и не выходит из-за пределы мира представлений, он будет считать, что «только первая познавательная модальность (то есть *principium individuationis*) доказуема и рациональна; вторая, так сказать, дверь в мир и не имеет подтверждения вне самого себя, кроме самой абстрактной и сложной, предоставленной моей доктриной»[[40]](#footnote-40) и , а когда субъект относится к себе как «Leib», познав настоящую эссенцию всего сущего, осознает, что «индивидуальность- это просто внешний вид; *principium individuationis[[41]](#footnote-41)-* это простая форма внешнего вида; разделение индивидуумов происходит только в представлении; мое подлинное бытие само по себе существует во всех других существах так же немедленно, как оно раскрывается мне в моем сознании»[[42]](#footnote-42) и «(…) «Какая *метафизика* связана с *моралью* более тесно, чем моя? Разве жизнь любого благородного человека не является моей метафизикой, выраженной в действиях? Индивидуальность реальна*; principium individuationis*, разделение индивидов, является природой вещей в себе; каждый индивидуум является существенным существом для себя; только мое "я", как оно появляется в сознании, является моим истинным существом»[[43]](#footnote-43). Дальше Шопенгауэр делает очень интересное замечание. Он обращает внимание на то, что в любом человеке обе эти модальности постоянно чередуют и никакая из-них не может окончательно превосходить другую. Другими словами, можно сказать, что в повседневной жизни человек не может полностью бросить представления и эгоизм, чтобы войти в область Воли, единства, сочувствия и проч. Человек постоянно колебнется между Körper и Leib «Настоящая проблема заключается в том, чтобы понять, почему: в одном человеке преобладает *одна* модальность, а в другом-другая; ни в каком человеке никогда исключительно не преобладает одна; в зависимости от того, как стимулируется воля, возникает и та, и другая. (…).»[[44]](#footnote-44).

**4.3 Шопенгауэровский вклад в сегодняшние философские дебаты: критика современного философского подхода к отношениям между знаниями и моралью**

Очень интересно заметить, что в сегодняшние дни, очень часто различают и отделяют мораль от знаний. В современном мире свобода понята как право любого человека самостоятельно определять свой личный путь несмотря на какие-либо знания. Мораль прежде всего- формальная. Никакие содержания имеют больше значения и их связь с истиной им не приписывает больше важности. В качестве философской реакции на эту позицию, очень часто в современных философских дебатах говорится о более содержательной морали (это, например, подход так называемый и очень знаменитый «коммунитаризм»), которая очень часто взаимосвязана с понятиями «народа», «государства» и «историей» (ссылка на Гегеля очевидна). В отличие от гегелевского подхода, Шопенгауэр разрабатывает таковую философскую систему в которой мораль не формальна и ее содержание строго зависит от природы сущности всего сущего. Шопенгауэр приходит к этой позиции, начиная с метафизической трактовки «тела»: история, политика, народ, этнос, человеческая культура не имеют никакого значения. В современных дебатах таковая позиция вообще не упоминается. Философский анализ тела заставляет Шопенгауэра преодолеть любое метафизическое, гносеологическое и этическое разделение: со субстанциальной точки зрения токовых разделений не существует и, следовательно, невозможно совершить.

**4.4 Шопенгауэровская мораль**

Очень часто философию Шопенгауэра критикуют и обвиняют в «натурализме»[[45]](#footnote-45). Поводом для этого очень специфического прочтения шопенгауэровской философии является произведение «Метафизика секса» и в общем критика Шопенгауэра человеческих культурных понятий «брака», «любви» и далее. Если с одной стороны нельзя отрицать скептического подхода Шопенгауэра ко всем  человеческим «позитивным» моральным системам основанного на теории появления и манифестации Воли во всех уровнях жизни, начиная с неорганических веществ и заканчивая на всемирном силе тяготения, включая как раз человека в его полноте, то, с другой очень неправильно применять пафос этого критического аргумента ко целой философской шопенгауэровской системе. Как уже известно молодой Шопенгауэр изучал в университете естественные науки и во всей его жизни искал в научных теориях оправдание или доказательство своих философских теорий. Чтобы правильно понять специфику шопенгауэровского подхода, нужно учесть, что в то время между науками и философией-метафизикой складывались очень хорошие отношения. Ученые признавали познавательную ценность философских исследований и их применяли к своей научной деятельности. Именно по этой причине, с точки зрения Шопенгауэра, использование более на первый взгляд «научных» аргументов не противоречит с легитимностью философско-метафизических исследований. Нужно еще напомнить, что именно с точки зрения метафизики, Шопенгауэр заключает, что наука, по всей природы, никогда не сможет познать сущность всего сущего. Задача наука — это писание тех феноменов, которые, естественно, прямо зависят от более сильной или слабой деятельностью Воли. Наука не может «эссенциально» описать эти феномены. В действительности, научные методологии и способы проведения экспериментов открывают в себе только мир представлений. Наука состоит из сочетания *principium individuationis* и *ratio sufficientis*. Эссенция всей реальности не устроена по этим принципам. Если, познав сущность Волю, следует критика человеческих моральных ценностей — это не значит, что никакой морали невозможно и, что Шопенгауэр верит только в природу и ее явления. Наоборот, Шопенгауэр разрабатывает свою моральную систему на основе метафизических размышлений о теле. Те, кто описывают Шопенгауэра как натуралистом, не понимают его настоящий подход. Также как все человеческие «позитивные» конструкции (культура, мораль и п.), природа тоже является явлением самой Воли и, поэтому, не может иметь абсолютного и самостоятельного статуса. Наоборот, тело — это сама Воля. Шопенгауэровская метафизика тела — это ключ к определению понятия «Нолунтас».

Шопенгауэровскому отождествлению тела и Воли, следует много моральных теорий: отождествление палача и жертвы (на уровне Воли), влияние любого действия на всю сущую реальность, «Noluntas» как цель, определение два вида суицида и взаимозаменяемость этики и метафизики. Как уже было доказано в данной работе, рассмотрение отождествления тела и Воли с точки зрения тела открывает новые взгляды на все самые важные теории Шопенгауэра. Все эти теории не только могут быть рассмотрены с точки зрения тела, но они все глубоко укоренены в «Leib». Именно на основе этой глубокой взаимосвязи между живым телом и Волей Шопенгауэр основывает превосходство своей моральной доктрины над кантовской. Как замечает Lauxtermann P. F. H., Шопенгауэр критикует кантовскую философию (в том числее метафизику), начиная с рассмотрения философских последствих в моральной области[[46]](#footnote-46)

Из вышесказанных теорий в данной работе еще не были рассмотрены только отождествление палача и жертвы (на уровне Воли), «Noluntas» как цель и определение два вида суицида.

Отождествление палача и жертвы является последствием единства Воли и отождествления тела и Воли. Поскольку на уровне Воли никакого разделения между разными индивидуумами не может существовать, любое действие оказывает воздействие на все сущее, то есть на Волю. Следовательно, насильственное действие палача не касается только жертвы, а самого палача. Этим способом палач приобретает в себе прямое влияние Воли, так же как жертва. Еще палач будет испытывать на себе влияние Воли (в этом случае непрямое) через совестливое покаяние. Рассмотрение на феномен насилия с метафизическо-эссенциальное точки-зрения приводит к этике сочувствия, то есть там-твам-аси, поскольку и палач и жертва в последний момент также являются жертвами Воли. Шопенгауэр описывает эту ситуацию следующим образом: «Сказать, что время и пространство являются лишь формами нашего знания, и что, как таковые, они не принадлежат к ноумену, точно равносильно позиции, согласно которой, утверждение: «когда-нибудь ты переродишься под видом животного, которого ты сейчас убиваешь, и понесешь ту же смерть" то же самое, что: «животное, которое ты сейчас убиваешь, ты сам, ты сейчас (тат-твам-аси)». Трансмиграция душ- это образное выражение тат-твам-аси, то есть «ты есть это», для тех, которые никак не могли понять ни вышеупомянутый кантовский принцип, ни его эквивалент, то есть там-твам-аси. Те, кто понимает тат-твам-аси, также понимает идеальность пространства и времени, и наоборот. Там-твам-аси полностью отождествляет себя со знанием метафизического единства воли; хотя научное знание воли зависит от идеальности пространства и времени, живое осознание этой истины проявляется как спонтанная справедливость»[[47]](#footnote-47).

Если палач и жертва являются в свою очередь жертвами, единственная для всех возможная этическая цель заключается в достижении «Noluntas», то есть в отрицании самой Воли. Остается понять, как можно достичь такой этической цели. Шопенгауэр сразу предпочитает, что суицид — это не верный путь «Самоубийство — это шедевр Майи: мы отрицаем внешнее проявление вещей, которое мы видим, и не видим, что ноумен остается неизменным: так же, как радуга стоит неподвижно, как быстро капля падает на каплю; делая ее опорой на мгновение. Только отрицание воли к жизни в целом может искупить нас: отделение от любого из его проявлений оставляет его невозмутимым, и поэтому отрицание внешнего вида вещей оставляет неизменным проявление воли в целом» [[48]](#footnote-48). Как же известно, для отрицания Воли Шопенгауэр настаивает на моменте искусства и аскетизма (несмотря на то, что Шопенгауэр никогда не жил аскетически). В данной работе шопенгауэровская трактовка была уже проанализирована. Еще стоит учесть, что исчезание искусства благодаря эстетическому созерцанию только временное- сейчас речь идет о полном аннулировании Воли.

Аскетизм — это самый подходящий путь для достижения такой цели. Именно поэтому, Шопенгауэр всегда очень положительно относился к любому виду аскетизма (светского и религиозного, а что касается последнего христианского, исламского, индуистского и проч.). Отрицание Воли в самой высшей степени — это смерть человека. Но о какой смерти идет речь? Если любое насильственное действие — это прямое проявление Воли и если суицид, по этой же самой причине, неверный путь, как совершить аскетический процесс избавления от Воли и наконец достичь состояния «Noluntas»? Шопенгауэр решает эту проблему определением двух разных видов суицида. Первый — это суицид, о котором было уде обращено внимание, то есть суицид как окончательное присвоение Воли, а второй, наоборот — это суицид как последствие экстремального аскетизма.

Этот последний вид суицида не следует никакому волевому акту. Это единственный случай смерти, в котором не проявляется никакое насильственное действие. Именно по этой причине, эта радикальная форма аскетизма является единственным возможным неактивным (то есть ненасильственным) способом сопротивления царству Воли. Умереть от голода, от жажды, от холода полностью соответствует отрицание любого желания в себе. В таком состоянии аскет ничего не желает, ни смерти, ни достижения полного отрицания Воли в себе- он прекрасно знает, что любое желание (даже лучшее) неизбежно является проявлением той насильственной силы Воли.

**Глава 5. Шопенгауэровское востоковедение: проблема тела**

**5.1 Шопенгауэровское востоковедение**

В этой главе будем со всех сторон показывать шопенгауэровский подход к главным философско-религиозным восточным системам и доктринам[[49]](#footnote-49). Шопенгауэр является первым западным мыслителем, который совсем открылся, со своей философией и мышлением, Востоку. Он первым изучает с философской точки зрения индуизм и буддизм, он первым подчёркивает их философскую ценность. Зная, что во времена Шопенгауэра восточные науки только родились, можно понять, насколько он осмелился серьёзно заниматься восточными философиями. Шопенгауэр испытывает влияние романтизма поскольку, вместе со Шлегелем, считает, что первоначально культура всего человечества возникает в Индии: начало «человечества» определено нашим философом на Востоке. Это революционный подход: следует строгая критика любой формы европоцентризма. Обычно в Европе всегда считалось, что цивилизация (в политике, культуре, литературе, философии, технике и т. д.) начинается с древних греков или римлян: захваты, распространение западной культуры является процессом цивилизации[[50]](#footnote-50). Шопенгауэр всё это отрицает. Согласно теориям романтизма, он говорит о «восточном возрождении», которое скоро начнётся и будет влиять на Европу так же, как Ренессанс античности в 15/16-ом веке. Так как первоначальное ядро человеческой цивилизации возникло в Индии, согласно идее «nostos», на будущий этап всеобщей мировой культуры будет воздействовать Восток. Это не значит, что буксировочное ядро мировой духовной жизни снова географически расположится на Востоке; оно, пока что, останется в Европе, но будет вполне «восточным».

Этот новый и революционный подход Шопенгауэра к восточным культурам и цивилизациям очень сильно будет влиять на всю немецкую культуру. Индуизмом будут заражаться все области немецкой культуры: философия, литература, наука. В этом же порядке можно напомнить: Ницше, Герман Гессе и Шрёдингер[[51]](#footnote-51).

В нашей работе мы будем обращать внимание на темы, на которых, на самом деле и не только по мнению Шопенгауэра, его философия и восточные доктрины сходятся, а также на недостатки шопенгауэровского подхода к восточным философиям, отдающие оксидентализмом, и, соответственно, на все различия этих двух перспектив. Из-за этого интереса к востоку некоторые философские тезисы стали очень популярными и, следовательно, большинство философов исследовало и писало только о них. Из-за этого первичного восприятия шопенгауэровской философии, ей не была приписана «систематичность». Ошибочность этого подхода не ограничивается только шопенгауэровской трактовке индуизма. В действительности многие исследователи стали так относиться к философии Шопенгауэра также из-за его размышлений о научных теориях. Итальянский шопенгауэровед Ичилио Веккиотти мастерски объясняет этот стереотип шопенгауэровской философской историографии: «Критическая литература о Шопенгауэре имеет два отрицательных характера, помимо, разумеется, положительных: 1) определенного монотематизма; 2) значительной асистематичности. Под монотематизмом следует понимать повторение некоторых тем, которые вскоре стали восприниматься как поверхностные "литературные задачи" и, прежде всего, как выражение простой и на первый взгляд сразу понятной философии. Напротив, для потомков учение Шопенгауэра выглядело больше, как теория, которой надо жить, а не теоретически и герменевтически понимать и толковать. Это заблуждение несомненно нанесло ущерб Шопенгауэру, способствуя редукции его доктрины трем-четырем банальным формулам и применению этих формул ко всем возможным теоретическим или практическим целям. Об этом свидетельствует замечательное равнодушие к нашему философу несмотря на то, что он конкретно воздействовал на самых разных друг от друга мыслителей очень интересным образом: эти мыслители "перечитали" Шопенгауэра переопределяющим образом, начиная именно с тех расплывчатых и поверхностных формул. Этим замечанием, естественно, мы ссылаемся на то сложное движение, которое идет от Ницше к различным течениям современного экзистенциализма: в этом движении имя Шопенгауэра всплывает с некоторыми коннотациями, которые нелегко историзировать, поскольку они уже претерпели особое сокращение.

Другой пункт, тесно связанный с первым — это асистематичность. Это означает прежде всего, что исследователи долго не считали Шопенгауэром настоящим философом, способным строить свою специфическую философскую систему, отличающуюся от остальных философских систем. Исследователи долго обращали внимание только самые "сенсационные" и тривиальные теории, переформулированные как: пессимизм, философия страдания, катарсис в искусстве и далее. Эти темы будут рассмотрены исследователями сами по себе, вне всякого общего видения, любой исторической и историзированной обстановки. Эти доктрины, принятые таким образом, будут дальше считаться применимым к различным ситуациям, средам, движениям. Следовательно они будут универсализированы и в то же время удалены из них исторического контекста, чтобы они стали пусто применимыми к разным историческим контекстам. Мы считаем, что согласно нашим замечаниям, из-за аисторичности некоторых позиций шопенгауэровской философской историографии, можно объяснить многое о «удаче» и «неудаче» Шопенгауэра»[[52]](#footnote-52).

Надо уточнить, что, к сожалению, из-за объёма этой работы мы не сможем заняться всеми философскими тематиками, касающимися пересечений шопенгауэровской и восточных философий, а только теми, которые нам помогут показать специфику философского шопенгауэровского подхода к Востоку: очень важная тема, на которую не будем обращать внимание — это шопенгауэровская этика сочувствия и индуистическая теория «тат-твам-аси»[[53]](#footnote-53). Мы придём к некоторым выводам, проанализировав в хронологическом порядке отношения Шопенгауэра к индуизму и буддизму.

**5.2 Проблема влияния Вед и Упанишад на философию Шопенгауэра**

Востоковедение возникает в Европе в конце 18-ого века. Шопенгауэр в 1813 написал университетскую диссертацию «О четверояком корне закона достаточного основания» и защитился in absentia. Несмотря на то, что он до 13-го года ничего не читал из индуизма и буддизма, первоначальное ядро его целевого размышления, разработанное в этой книге, характеризуется некоторыми сногсшибательными сходствами с теоретическим содержанием «Вед» и «Упанишад». Эти сходства затрагивают и метафизику, и этику Шопенгауэра: как он говорил в Предисловии к первому изданию «Мира как воля и представления», без влияния Канта, Платона и Упанишад он бы не мог разработать своё мышление. После того как в 14-м году начинает читать самые важные произведения индуизма [[54]](#footnote-54), он скажет, что на его философию влияли «Упанишад, Платон и Кант»[[55]](#footnote-55). Критики шопенгауэровского мышления того времени придерживались того, что он преувеличивает влияние восточных философий. Зато он сам говорил, что из его философии можно вытащить все доктрины Вед и Упанишад, а не наоборот[[56]](#footnote-56). В этой работе я предполагаю, что после 14-го года индуизм и буддизм стали сильно влиять на философию Шопенгауэра[[57]](#footnote-57), но первоначальная разработка (до 13/14-ого года) его философии происходит в абсолютной независимости от индуизма и буддизма. С этой точки зрения можно интерпретировать перемещение на первое место Упанишад, как избыток энтузиазма в связи с обнаружением реальных сходств между его системой и философскими теориями Вед и Упанишад. С этим взглядом мы дальше будем рассматривать формирование отношения Шопенгауэра к Востоку.

**5.3 Сходства между доктринами Шопенгауэра и индуизма**

Как мы уже говорили, самые главные cходства между шопенгауэровской и индуистической[[58]](#footnote-58) философиями касаются метафизики и этики. Они представлены самим Шопенгауэром в следующей схеме[[59]](#footnote-59):

«Два пути моей системы»[[60]](#footnote-60)

|  |  |
| --- | --- |
|  **УНИВЕРСАЛЬНОЕ** |  **ПАРТИКУЛЯРНОЕ** |
|  **МЕТАФИЗИКА** |  Платоническая идея  |  То, что происходит и не является бытием |
|  Кантовская вещь в себе  |  Видимость |
| Мудрость Вед |  Майя |
|  | Чистый познающий субъект, с покоем и блаженством | Процесс познания под влиянием воли, с беспокойством и тоской  |
| Умиротворённость искусства | Ничтожество реальности |
| Платоническая идея как объект искусства | Партикулярный предмет как объект воли |
|  | Отвлечение воли от жизни, которая, узнав сущность мира, выражается как смирение, достоинство, преодоление мира, аскетизм и отсутствие воли.  | Неистовая воля жизни в общем, но война с партикулярной видимостью, страсть, алчность, злоба, зависть, ненасытность. Суицид после тяжёлой борьбы, суицид как совершенное выражение противоречия воли жить самой с собой. |
|  Любовь |  Эгоизм |
|  Отрицание воли |  Отрицание тела |
|  Теория |  Эмпирия |

В шопенгауэровской метафизике воля и представление - самые важные понятия. По мнению нашего философа, индуизм-Брахманизм и китайский буддизм состоят из тех же самых фундаментальных понятий. Как мы уже сказали во *введении,* Шопенгауэр узнаёт эти невероятные сходства *после* разработки этих понятий в «О четверояком корне закона достаточного основания», он находит в восточных философиях очень важное подтверждение своих теорий. Под понятием «воли» (на немецком «Wille») имеется в виду первоначальное ядро всего сущего. Оно является активностью, глубоким сексуальным импульсом, преобразующей силой, насилием, эгоизмом и т. д. Шопенгауэр обращает своё внимание на китайское буддистское понятие «Tian»[[61]](#footnote-61) и его идентифицирует с Wille. Tian означает небо. В этом смысле небо является порождающим принципом всех вещей, выводимым из «воли человеческой расы»[[62]](#footnote-62). Это, по мнению Шопенгауэра, удивительное и очевидное сходство. Действительно, принцип целей реальности происходит и соответствует человеческой воле; она сердце всего сущего. Второе сходство касается индуистического понятия Брахмана. В индуизме Брахман — это порождающий принцип реальности.

Непрестанная активность, слепые и иррациональные акты творения соединяют, на взгляд Шопенгауэра, Брахман и Волю. Вот мы и подошли к ноуменической области, к фундаментальному уравнению: Wille=Tian=Брахман.

А что касается мира представлений, Шопенгауэр также подбирает очень важное индуистическое понятие и его идентифицирует со своими теориями. То, что в индуизме определяется как «Майя», полностью сходится с определением *представления* (Vorstellung).[[63]](#footnote-63) По его мнению, индуизм (Брахманизм)[[64]](#footnote-64) выработал *идеалистическую* концепцию реальности: мы, в нашей смертной жизни, находимся и действуем в иллюзии. Настоящая сущность всей реальности нам не доступна и не открыта[[65]](#footnote-65). Можно так переписать название главного шопенгауэровского произведения - «Мир как Брахман и Майя».

**5.4 Шопенгауэровское востоковедение как новый параметр для классификации всех религий**

Речь об этике затрагивает религию потому, что Шопенгауэр подчёркивает пессимизм, идеализм и а-теизм[[66]](#footnote-66) (то есть, антитеизм) восточных философий и религий. По его мнению, брахманизм и буддизм предлагают пессимистическую концепцию жизни и реальности (сансара) и способ справиться с таким состоянием: аннулирование самого себя индивидуального в нирване (понят Шопенгауэром как Noluntas). Шопенгауэр считает, что брахманизм и буддизм, как мы уже говорили, не только обнаруживают самую настоящую сущность всего сущего (Брахман- Воля-Wille), но описывают практическую жизнь как сансара и предлагают достичь искупления этой ситуации через аскетизм. Отрицание своей личной воли соответствует отрицанию Воли в себе. Состояние «Noluntas» характеризуется отсутствием любого желания, только таким способом, говорит Шопенгауэр, можно избавиться от Воли[[67]](#footnote-67).

А что касается темы антитеизма, Шопенгауэр обращает внимание на отсутствие в индуизме и буддизме понятия Бога-человека (антитеизм). Более того, по его мнению, в любой исторической форме индуизма[[68]](#footnote-68) (и точнее Брахманизма) и буддизма отсутствует концепция Бога как *единственного творца и господина мира.* C этой точки зрения Шопенгауэр находит в индуизме (Брахманизме) самую настоящую, чистую и высокую религиозность. *Истина* и *аутентичность[[69]](#footnote-69)* религий измеряются степенью пессимизма и антитеизма. Следовательно, все мировые монотеистические религии (Иудаизм, Христианство, Ислам) являются низшими и худшими по сравнению с индуизмом.

Размышление Шопенгауэра о религиях не останавливается на этом результате. Если теистическая концепция Бога характеризует все монотеистические религии (и полностью отсутствует в индуизме), с точки зрения пессимизма, можно построить разную иерархию между всеми этими религиями. Как мы подчёркивали во *введении,* Шопенгауэр придерживается того, что вся человеческая цивилизация (и, соответственно, западная) происходят от древнеиндийской культуры. Точнее, он указывает, что первоначальное ядро пифагоризма, платонизма, неоплатонизма, Иудаизма и Христианства находится в древних индийских философских системах и религиях[[70]](#footnote-70).

Религия, которая больше всех получила это индийско-индуистическое влияние, по мнению Шопенгауэра, — это христианство (Нового Завета). Иудаизм и ислам - оптимистические религии, соответственно они выражают реалистическую концепцию мира и реальности. Шопенгауэр связывает оптимистическое мировоззрение с реалистическим (а не идеалистическим) понятием мира и реальности: человек живёт, познаёт и действует в *реальном* мире, он может его поменять, на него влиять и, таким способом, достичь счастья и спасения.

Христианство — это пессимистическая религия. Она отрицательно описывает состояние человечества (после Первородного Греха). Соответственно, оно предлагает идеалистическую концепцию реальности. Это значит, что человек, в своей смертной жизни, не познаёт истинную сущность реальности. Она будет доступна только после смерти. Присутствие пессимизма и идеализма позволяет нам считать Христианство более *правдивой* религией. С этими характеристиками оно не только ближе всех остальных монотеистических религий к индуизму-Брахманизму, но и к самой системе Шопенгауэра. В итоге это толкование религий распределяет в одну сторону иудаизм и ислам, в другую – христианство и индуизм-Брахматизм. Единственный оставшийся недостаток в христианстве — это теизм. Разумеется, что эти религии, из-за этих различий, по мнению Шопенгауэра, вырабатывают и предлагают разные этико-поведенческие модели. Изменение мировоззрения и понятия реальности влияет, естественно, на возможности и цели человеческого поведения. Если, например, согласно шопенгауэровскому определению христианства и индуизма, понимаем реальность как фикции и сущность нашей жизни как трагическую[[71]](#footnote-71), то логический вывод такой - не может не быть концепции, по которой счастье, ни в каком состоянии, не достигаемо и, соответственно, единственный предлагаемый путь к искуплению заключается в отречении себя и этой жизни[[72]](#footnote-72).

В этой схематизации, кроме индуизма, древние религии полностью отсутствуют. Дело в том, что для Шопенгауэра древние религии (точнее, он говорит только о древнегреческих и древнеримских) таковыми не являются на самом деле из-за отсутствия священных текстов, определённой и систематичной метафизики (то есть, концепции реальности) и строгих этических доктрин.

**5.5 Недостатки ориентализма Шопенгауэра**

Как мы уже несколько раз подчёркивали в этой работе, ориентализм Шопенгауэра имеет некоторые серьёзные недостатки. Я придерживаюсь того, что по-другому бы не могло быть. Несмотря на то, что критика к «слишком оксидентальному подходу к индуистическим доктринам», сформулированная Геноном[[73]](#footnote-73), правдивая, вообще неправильно требовать от Шопенгауэра совершенного понимания сущности и духа индуистических и буддистских теорий и доктрин. Кто, даже в наши времена, осмелится придерживаться того, что мы полностью достигли этой степени? Как можно считать, что за 250 лет (примерно)[[74]](#footnote-74) мы «внедрились» в такие особые культуры, как индийская и китайская? Восточные языки, грамматически, структурно, синтаксически, морфологически отличающиеся от европейских, выражают «идеи» и «понятия», к которым у нас нет подходящего подхода; наш взгляд по-другому структурирован, он состоит из других категорий. Более того, индийская и китайская культуры возникли примерно 5000 лет назад. Они так сильно изменялись за всё это время, что оказывается опасным говорить о «индийской» или «китайской культуре», как будто они совершенно единичные и однородные: в общем, было бы правильнее говорить о разных индийско-индуистических и китайско-буддистских культурах, уточная исторический момент.

Поэтому абсурдно требовать от Шопенгауэра полного отсутствия непониманий. Но надо уточнить, что такими аргументами не хотим полностью его оправдать от любой критики. Единственная основная критика, которую надо, по моему мнению, к нему направить, касается отсутствия желания и интереса к изучению восточных языков.

То есть, Шопенгауэр считал, что можно переводами глубоко понять такие разные культуры. Он знал, как мы уже говорили, что, если, например, берём Веды, они были доступны только в персидской версии 15-го века, в итоге, были доступны только переводы на немецкий (и английский язык) неоригинальных текстов. Можно сделать такой вывод: Шопенгауэр никогда критично не относился к своим знаниям о восточных философиях и культурах.

Главные ошибки, несоответствия и недопонимание шопенгауэровского ориентализма заключаются в следующем:

1. отсутствии подходящей дифференциации между Брахманизмом и Буддизмом, то есть, между доктринами Вед и наставлениями Будды[[75]](#footnote-75). Более того, никак не обращается внимание на историко-филологические различия среди датировок, периодов, разных школ и движений, трудов, текстов, понятий и т. д. Следует полное упрощение индийской философии и Упанишад до обманчивого системного единства;

2) несовместимости доктрины *вещи в себе* (то есть, Voluntas) и Атмана[[76]](#footnote-76) (противостоящего Майе[[77]](#footnote-77)) с буддистским понятием Анатмана (то есть, с эссенциональной процессуальностью, непостоянством и кондиционированным сотворчеством всех вещей), который отвергает любую форму метафизической субстанциональности;

3) невозможности идентифицировать Волю с Брахманом Ведант[[78]](#footnote-78). Действительно, Брахман является окончательным метафизическим фундаментом всего сущего, но, в отличие от соответствующего понятия в Буддизме, - не есть вожделение, слепой импульс, нерациональное волеизъявление. В этом смысле Брахман не включает никакого вида хаоса, насилия, агрессивности, боли, сексуального импульса, а наоборот, чистый дух, сияющее ядро всех вещей, неподвижный и вечный свет, безболезненное блаженство. Поэтому Брахман соответствует результату отрицания шопенгауэровской Воли, то есть искуплению;

4) невнимательности ко всем формам теизма, пантеизма и теопантизма, присутствующим в позднем индуизме, который неправильно считать, tout court, а-теистическим (то есть, антитеистическим). Шопенгауэр специально не обращает своё внимание на эссенциальную связь между Брахманом и Ишварой (индуистическим господином [[79]](#footnote-79) вселенной), чтобы избегать щекотливые проблемы. Действительно, если бы Шопенгауэр воспринял всерьёз присутствие в индуизме «личных» Богов, то определение превосходства любой философии или религии, основанное на отсутствии теизма, и соответственно, схематизация всех монотеистических религий (которую мы уже рассмотрели), оказались бы ошибочными. Тогда чем доказать превосходство Востока? Если восточные философии и религии существенно не отличаются от западных, зачем их считать такими важными? Тогда в чём заключается долг Запада (и, следовательно, всего человечества) к восточной древности? Следует такой вывод: включение в индуизм (и буддизм) некоторых форм теизма приводит шопенгауэровский ориентализм к противоречию;

5) чрезмерной акцентуации пессимистического, отрицательного, эзотерического содержания Буддизма, а он, как известно, состоит из оптимистических, положительных, терапевтических, преобразующих, экзотерических наставлений, направленных к преодолению страдания и боли *в этой жизни*, а не вне неё[[80]](#footnote-80). Буддизм учит, как справляться с болью, характеризующей человеческое состояние. Чтобы достичь этой цели, надо активно выступать в своей жизни, по-другому начать собой управлять. Можно прийти к этим выводам только при двух условиях: активно-положительной концепции человеческой воли, как способной продуктивно действовать над самим человеком и окружающей реальностью и ненигилистической концепции нирваны, по которой она не должна соответствовать аннулированию Воли и отречению от Воли (Ничто и Noluntas), а должна быть положительной существующей областью мира и спокойствия, достигаемой любым человеком (применяющим первое условие). К сожалению, Шопенгауэр, в отличие от Ницше, не обращает внимание на эти буддистские доктрины.

**5.6 Шопенгауэровское востоковедение и проблема тела**

Разъяснив шопенгауэровское востоковедение и обратив внимание на недостатки шопенгауэровского подхода, мы можем по-новому подойти к понятию тела. Первоначальный смысл тела — это Leib, то есть тело как что-то живое, что-то переживающее [[81]](#footnote-81). Доктрина тела, сама по себе, позволила бы нам найти философию и востоковедение Шопенгауэра во всех видах положительных и оптимистических наставлений и теорий буддизма. Философия Шопенгауэра показывает и доказывает, что человек может действовать и работать над своим телом[[82]](#footnote-82), разница и, с нашей точки зрения, проблема, заключается в том, что, поскольку понятие сущности реальности, то есть Воли, не включает в себя никаких положительных и оптимистических черт, доктрин и сущностей, и поскольку тело есть Воля, набор всех возможных действий над телом и/или через тело ограничивается единственными целями, раскрытыми (и раскрываемые) концепцией реальности. Счастье — это что-то недостигаемое, поэтому мы не можем действовать и работать над собой в эту сторону. Если бы суть всего сущего была бы другой, то было бы возможно начать по-другому жить, по-разному управляя собой. Проблема не заключается в том, что тело есть Воля, а в данной сущности самой Воли. Потенциалы тела, раскрытые Шопенгауэром, нам бы позволили поступать различными путями: тело познаёт и позволяет нам познать истину (то есть эссенцию реальности), управляя им, как описано в четвертой книге «Мира как Воля и представление», то есть через разные уровни аскезы можно достигать состояния «Noluntas»; ограничение заключается в том, что другие метафизические, этические, эсхатологические не доступны, потому что их не существует, не может быть.

Очень часто шопенгауэровские размышления об индуистских теориях воспринимаются в серьёз только с историко-философской точки зрения. Сама философская ценность этих размышлений никогда не являются предметом отдельного и подробного изучения. Шопенгауэр разрабатывает очень важное уравнение индуских и китайско-буддистских теорий и своей доктрины Воли -Wille=Tian=Брахман. Учитывая тезис идентификации Воли и тела, это уравнение вызывает необходимость отдельного междисциплинарного изучения. Этим замечанием мы хотим новые перспективы для будущих не только философских, а также востоковедческих исследования.

**Заключение**

Итак, в данной работе было проведено критическое исследование шопенгауэровского философского понятия тела.

В ходе исследования мы пришли к следующим выводам:

В I главе мы применили историко-философский и аналитический подход к шопенгауэровской трактовке тела как «Körper». 1) Шопенгауэр начинает свой анализ тела как «Körper» с *внешней* реальность, то есть мира как представлений. 2) К открытию и изучению тела как «Körper» Шопенгауэр применяет философское понятие «аналогии». 3) Любые знания о своем теле как «Körper» и о окружающей среде через свое собственное «Körper» являются *внутренними* знаниями. Это значит, что на уровне представлений Шопенгауэр применяет картезианский познавательный метод. 4) Шопенгауэр, прежде чем как применить «аналогию», ее никак не определяет, описывает и трактует.

Во II главе мы применили историко-философский и аналитический подход к шопенгауэровской трактовке тела как «Leib». 1) «Leib» нас вводит в эссенциальной область Воли. Это значит, что мы, то есть наше собственное «Leib», являемся частью единства метафизической этой метафизической субстанции. Этому следует, что любые знания о нашем собственном «Leib» или о Воли не являются *внутренними*. С открытием этого метафизического уровня разница между внутренней и внешней полностью исчезает. Она возможна только на уровне представлений. 2) Тоже в этом случае Шопенгауэр никак не определяет понятие аналогии.

В III главе мы рассмотрели полноценное понятие тела, то есть тело как «Körper» «Leib»,: 1) Шопенгауэр приходит к открытию тела как «Leib», начиная с эмпирических замечаний последствий Воли в своем собственном теле и, для доказательства этого философского переход к другому метафизическому уровню, применив «аналогию» к телу как «Körper». Другими словами, Шопенгауэр приходит к «Leib», начиная от «Körper». 2) Рассмотрение тезиса идентификации тела и Воли с точки тела (как «Leib») нас привело к сравнению тела, Идеи и музыки. Результат этого анализа заключается в том, что Идеи, музыка и тело как «Leib», с онтологически-метафизической точки-зрения, полностью совпадают, поскольку они являются первичной объективизацией Воли. 3) Тезис идентификации тела и Воли нам дает еще один повод для критики шопенгауэровского применения философского понятия «аналогии». Идентификация и аналогия, естественно, выражают разные онтологические понятия. Шопенгауэр приходит к истине идентификации Воли и тела, применив понятие аналогии. Проблема в том, что применение аналогии не может привести к этому заключению: под понятием «аналогии» подразумевается какое-то подобие между предметами, а не тождественность.

В IV главе мы обратили внимание на другую очень важную шопенгауэровскую доктрину, то есть на теорию взаимосвязи этики и метафизики. 1) Теоретическое философское основание этой доктрины не может не быть телом (как «Leib»). 2) Шопенгауэровский вклад в сегодняшние философские дебаты об отношении между знаниями и моралью очень оригинальный и, поэтому, актуальный. Шопенгауэровскую позицию можно выразить следующим образом: знания и действия или, другими словами, метафизическая истина и мораль глубоко взаимосвязаны, их нельзя отделять. 3) Переформулирование моральных шопенгауэровских доктрин через понятие тела: самоубийство, аскетизм и насилие.

В V главе мы рассмотрели шопенгауэровское востоковедение. 1) В отличие от того, что очень часто происходит, неправильно отделять шопенгауэровское востоковедение от его философской системы. 2) Критический анализ шопенгауэровского востоковедения: недостатки шопенгауэровского подхода. 3) Шопенгауэровское востоковедение и тема тела: очень часто философские сравнение между шопенгауэровскими и индуистскими теориями с историко-философской и чисто философской точек зрения не воспринимаются в серьез. Рассмотрение этих сравнений и открытие новых перспектив для будущих исследований.

По итогу мы попытались проделать систематическое исследование по философскому определению тела во философии Шопенгауэра.

Полученные результаты позволяют наметить следующие перспективные направления развития проблематике:

1. Рассмотрение шопенгауэровской философии как системы.
2. Подчеркивание важности понятия тела, на котором вся шопенгауэровская философская система основывается.
3. Шопенгауэровское востоковедение как часть его философской системы. Рассмотрение на эти учения с точки зрения тела: открытие новых перспектив.

Обозначенные направления дальнейшей работы могут послужить ориентиром для будущих исследований.

**Список использованной литературы**

1) *Schopenhauer А*. Il mio Oriente. Adelphi. Milano, 2007. P. 16-17.

2) *Schopenhauer А*. L’arte di conoscere se stessi. Adelphi. Milano, 2003. P. 9-12.

3) *Schopenhauer А*. L’arte di ignorare il giudizio degli altri. BUR Minima. Milano, 2015. P. 17.

*4)Vecchiotti I.* Introduzione a Schopenhauer. Edizione Laterza. Roma-Bari,1980. P. 42, 72-73, 122-123.

5) *Vecchiotti I*. La dottrina di Schopenhauer: Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana. Ubaldini. Roma, 1969. P. 202-221

6) *Carrera A.* Il corpo fra volontà e rappresentazione. Schopenhauer, Nietzsche, Bloch. Greco e Greco. Milano, 2015. P 26.

7) *Riconda G*. Schopenhauer interprete dell’Occidentе. Ugo Mursia Editore. Milano, 1986. P. 45-51.

8) *Gurisatti G.* Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer. Il Poligrafo. Padova, 2002. P 82-87.

9) *Gurisatti G*. Eudemonologia e soteriologia. Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana. Il Mulino. Bologna, 2004. P. 56-58.

10) *Schopenhauer A*. I manoscritti berlinesi (1818–1819). Adelphi. Milano, 2004. P. 496–497, 497–498, 498–499.

11) *Guenon R*. Introduzione generale allo studio delle dottrine indù. Adelphi, Milano 1989. P. 11.

12) *Schopenhauer A*. I manoscritti giovanili. Adelphi. Milano, 2004. P. 527.

13) *Tuppini T.* Schopenhauer. Le grandi collane del Corriere della Sera. Milano, 2014. P. 92-93.

14) *Bazzani, F.* Unità, identità, differenza: interpretazione di Schopenhauer. Ponte alle grazie. Milano, 1992. P. 43-46.

15) *Casini, L*. La Riscoperta Del Corpo Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche. Studium. Roma, 1990. P. 22-28 .

16) *Pasqualotto, G*. Buddha e Schopenhauer: Karuna e Mitleid. SOCIETÀ DEGLI INDIVIDUI (LA). Milano, 2003. P. 1-2.

17) *Bazzani F*. L’incompiuto maestro: metafisica e morale in Schopenhauer e Kant. Clinamen. Milano, 2002. P. 74-79.

18*) Oncina Coves F*. Schopenhauer en la istoria de las ideas. Clàsicos Europeos. Valencia, 2011. P. 32.

19) *Katrin Froese*. [Why Can’t Philosophers Laugh?](https://proxy.library.spbu.ru:2096/book/10.1007/978-3-319-55044-2). Chapter «We Have a Body!: Kant, Schopenhauer and Bergson». Palgrave Macmillan. 2017. P. 50.<https://proxy.library.spbu.ru:2096/chapter/10.1007/978-3-319-55044-2_2>

20) *Welchman A*. [The Palgrave Schopenhauer Handbook](https://proxy.library.spbu.ru:2096/book/10.1007/978-3-319-62947-6). Chapter «Schopenhauer’s Two Metaphysics: Transcendental and Transcendent». Palgrave Macmillan. 2018. P. 129-149. <https://proxy.library.spbu.ru:2096/chapter/10.1007/978-3-319-62947-6_7>

21) *Segala M*. [The Palgrave Schopenhauer Handbook](https://proxy.library.spbu.ru:2096/book/10.1007/978-3-319-62947-6). Chapter «Metaphysics and the Sciences in Schopenhauer». Palgrave Macmillan. 2018. P. 154-164. <https://proxy.library.spbu.ru:2096/chapter/10.1007/978-3-319-62947-6_8>

22) *Lauxtermann P. F. H*. [Schopenhauer’s Broken World-View](https://proxy.library.spbu.ru:2096/book/10.1007/978-94-015-9369-4). Chapter «Ethics and Metaphysics». Springer. 2000. P. 166-167.

<https://proxy.library.spbu.ru:2096/chapter/10.1007/978-94-015-9369-4_8>

23). *Zuller G*. Schopenhauer and the problem of metaphysics: Critical reflections on Rudolf Matter's interpretation». Springer. 1995. P. 3. **<https://proxy.library.spbu.ru:2096/article/10.1007/BF01278455>**

24) *Gerhard M, Kossler M, Arati B*. Understanding Schopenhauer through the prism of Indian culture: philosophy, religion, and Sanskrit literature. De Gruyter. Boston, 2013. P. 47-53.

[https://www.worldcat.org/title/understanding-schopenhauer-through-the-prism-of-indian-culture-philosophy-religion-and-sanskrit-literature/oclc/930863183&referer=brief\_results](https://www.worldcat.org/title/understanding-schopenhauer-through-the-prism-of-indian-culture-philosophy-religion-and-sanskrit-literature/oclc/930863183%26referer%3Dbrief_results)

25) *Arati B*. Schopenhauer and Indian philosophy: a dialogue between India and Germany. De Gruyter. New Delhi, 2018. P. 63-67. [https://www.worldcat.org/title/schopenhauer-and-indian-philosophy-a-dialogue-between-india-and-germany/oclc/762368155&referer=brief\_results](https://www.worldcat.org/title/schopenhauer-and-indian-philosophy-a-dialogue-between-india-and-germany/oclc/762368155%26referer%3Dbrief_results)

26) *Bart Vandenabeele*. A Companion to Schopenhauer. Wiley-Blackwell. 2016. P-44-57.[https://www.worldcat.org/title/companion-to-schopenhauer/oclc/910535533&referer=brief\_results](https://www.worldcat.org/title/companion-to-schopenhauer/oclc/910535533%26referer%3Dbrief_results)

27) *Arati B*. Schopenhauer on Self, World and Morality: Vedantic and Non-Vedantic Perspectives. De Gruyter. 2018. P. 67-73 .[https://www.worldcat.org/title/schopenhauer-on-self-world-and-morality-vedantic-and-non-vedantic-perspectives/oclc/1048177770&referer=brief\_results](https://www.worldcat.org/title/schopenhauer-on-self-world-and-morality-vedantic-and-non-vedantic-perspectives/oclc/1048177770%26referer%3Dbrief_results)

28) *Trotsak A. I*. The principle of sufficient reason as a correlate of free will and moral law in Kant’s and Schopenhauer’s philosophy. – 2014. P. 1055. <https://socionet.ru/publication.xml?h=ranepa:sfukras:humani:y:2014:v:7:i:6:p:1049-1058&type=article>

29) *Шопенгауэр А*.Мир как воля и представление / Пер. с нем. – Минск.: Изд. «Харвест», 2011. C. 6, 25, 39, 40-41, 325.

30) Артур Шопенгауэр. О воле в природе. Полное собрание сочинений. — М., 1910. — Т. III. — С. 28.

31) *Шопенгауэр А*. О четверояком корне закона достаточного основания //Шопенгауэр А. Собрание сочинений. – 1993. – №. 6. – С. 25. 32) *Юдин К. А.,Бандурин М. А*. Шопенгауэр и судьба его идейного наследия в истории философии [электронный текст]//Вестник Московского Университета. 2013. Т. 7. № 5. С. 29. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/artur-shopengauer-i-sudba-ego-ideynogo-naslediya-v-istorii-filosofii-k-225-letiyu-so-dnya-rozhdeniya-1788-2013/viewer>

33) *Саттар А*. С. ОСНОВЫ КРИТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ А. ШОПЕНГАУЭРА [электронный текст]//Философская антропология. 2018. Т. 4. № 2. С. 122. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovy-kriticheskoy-metafiziki-a-shopengauera/viewer>

34) *Чикин А*. А. Артур Шопенгауэр и открытие тела как философской проблемы [электронный текст]//Философские науки. 2013. № 5. С. 32. URL:<https://socionet.ru/publication.xml?h=spz:neicon:phisci:y:2013:i:5:p:22-37&type=article>

35) *Саттар А. С*. Этика Канта и Фихте как один из источников философии Шопенгауэра, 2016. С. 50-52<https://socionet.ru/publication.xml?h=spz:cyberleninka:13829:16934228&type=article>

36) *Шабанова Ю. А*. За гранью рационального //Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духовной культуры XIX–XX веков: монография. Днепропетровск: НГУ. – 2002. С. 122. [За гранью рационального : Иррацион. метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духов. культуры XIX-XX веков](https://primo.nlr.ru/primo-explore/fulldisplay?docid=07NLR_LMS000454915&context=L&vid=07NLR_VU1&lang=ru_RU&search_scope=default_scope&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=default_tab&query=lsr24,contains,%D0%90%D1%80%D1%82%D1%83%D1%80%20%D0%A8%D0%BE%D0%BF%D0%B5%D0%BD%D0%B3%D0%B0%D1%83%D1%8D%D1%80%20%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%B0%D1%84%D0%B8%D0%B7%D0%B8%D0%BA%D0%B0&offset=0)

37) *Гуревич П*. *С*. Артур Шопенгауэр как философский антрополог //Философский журнал. – 2011. – №. 1 (6).Артур Шопенгауэр как философский антрополог. С. 56.

1. Если с одной стороны в истории западной философии впервые Гердер критикует евроцентризм, с другой стоит заметить, что шопенгауэровские критики приобрели более большое эхо, поскольку в 19-м веке интерес к Востоку был более актуален. [↑](#footnote-ref-1)
2. Чтобы избежать повторений, мы будем пользоваться терминами «ощущение» и «восприятие» без всякой разницы. Когда понадобится, для лучшей разработки обсуждаемой темы, уточним и определим различия между этими двумя терминами. [↑](#footnote-ref-2)
3. В оригинале «La distinzione che vale *a parte subiecti* (volontà in noi) vale *a parte obiecti* (rappresentate nel fenomeno). Perciò la realtà è esaurita nel fenomeno in quanto tale e nella volontà, *in quanto* si fa in qualche modo presente nelle cose, come ci si presentano nel fenomeno, anche se nel noumeno in quanto tale non è conosciuto. Quanto alla possibilità di fondare un passo del genere, la costruzione ha nell’insieme un sapore analogico-scolastico; questo è ribadito da ciò che lo Schopenhauer dice subito dopo e cioè che, quando egli parla della volontà come noumeno e di volontà nella sua intima essenza, non pretende di parlarne come se fosse cosa conosciuta e che non possa non presentarsi sempre nello stesso identico modo», «Introduzione a Schopenhauer», стр. 42. Цитирование этого отрывка позволяет понять теоретическую причину, согласно которой Шопенгауэр использует понятие аналогии- традиционная концепция философии Нового Времени, по которой существуют внутренняя и внешняя реальность. [↑](#footnote-ref-3)
4. Этим выражением имеется в виду просто то, что мы сказали в начале разработки шопенгауэровского понятия тела как «Körper». [↑](#footnote-ref-4)
5. В общем можно сказать, что этот пункт характеризует всю шопенгауэровскую разработку понятия тела. В 4-й главе, мы рассмотрим эту особенность с точки зрения «Leib». [↑](#footnote-ref-5)
6. Сам субъект не может быть объективированным, он вообще ни в какой степени не является объективируемым. Как только мы начинаем его объективировать, он становится объектом, теряя свой собственный субъективный статус. [↑](#footnote-ref-6)
7. К этому поводу можно посмотреть третье метафизическое размышление Декарта. [↑](#footnote-ref-7)
8. Очень интересно заметить, что этот в современных философских дебатах этот термин употребляется в той философской области, в которой больше всего обсуждается тема телесности - то есть, в феноменологической. В действительности постоянное обращение послекантовских философов на понятие тело происходит от шопенгауэровских размышлений. [↑](#footnote-ref-8)
9. К этому поводу можно вспомнить аристотелевскую теорию субстанции. [↑](#footnote-ref-9)
10. Тему творческой деятельности субъекта можно рассмотреть с разных точек зрений, таких как: кантовского, фихтеанского и шопенгауэровского. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Шопенгауэр А*. О четверояком корне закона достаточного основания //Шопенгауэр А. Собрание сочинений. – 1993. – №. 6. – С. 25. [↑](#footnote-ref-11)
12. Для Шопенгауэра, способность дискурсивного знания, который характеризует человека и полностью отсутствует у животных — это разум. Очень интересно заметить, что по мнению Шопенгауэра, животные обладают всеми *интеллектуальными* познавательными способностями. Единственная разница между человеком и животными заключается в том, что они не могут дискурсивно выразить интуитивное интеллектуальное знание. Шопенгауэр приписывает разуму атрибут дискурсивности, который у Канта характеризовал интеллект. Из-за того, что сравнение между кантовским и шопенгауэровским трансцендентализмами не является темой этой работы, мы не будем углублять этот пункт. [↑](#footnote-ref-12)
13. 11-я сноска, там же. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Шопенгауэр А*.Мир как воля и представление / Пер. с нем. – Минск.: Изд. «Харвест», 2011. C. 6. [↑](#footnote-ref-14)
15. В истории западной философии Нового времени с Декарта все философы стали относиться и трактовать тело как некий предмет. Благодаря Шопенгауэру западная философия стала обращать внимание на «живое тело». Очень интересно заметить, что в этом случае, в отличие от того, что обычно считается, живое тело — это не предмет ни наук, ни феноменологии, ни психологии и психоанализа. Благодаря Шопенгауэру философы стали приписывать живому телу познавательную способность и метафизическую значимость. В качестве доказательства можно вспомнить очень знаменитого философа, который принадлежит совсем другому философскому движению- Бергсона. Как замечает Katrin Froese, этот подход к живому телу очень сильно влияет на трактовку тела Бергсона  *Katrin Froese*. [Why Can’t Philosophers Laugh?](https://proxy.library.spbu.ru:2096/book/10.1007/978-3-319-55044-2). Chapter «We Have a Body!: Kant, Schopenhauer and Bergson». Palgrave Macmillan. 2017. P. 50. <https://proxy.library.spbu.ru:2096/chapter/10.1007/978-3-319-55044-2_2>

Естественно, не все исследователи соглашаются с этой интерпретацией шопенгауэровского понятия «Leib». Многие, например, не так сильно подчеркивают метафизическую ценность понятия тела в философии Шопенгауэра. К примеру, можно ссылаться на *Casini, L*. La Riscoperta Del Corpo Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche. Studium. Roma, 1990. P. 22-28. В этой работе мы будем доказывать, что метафизическую ценность «Leib» никак нельзя редуцировать или даже отменять. [↑](#footnote-ref-15)
16. Это один из многочисленных примеров, благодаря которым, как придерживается *Segala M*. в [The Palgrave Schopenhauer Handbook](https://proxy.library.spbu.ru:2096/book/10.1007/978-3-319-62947-6). Chapter «Metaphysics and the Sciences in Schopenhauer». Palgrave Macmillan. 2018. P. 154-164. <https://proxy.library.spbu.ru:2096/chapter/10.1007/978-3-319-62947-6_8>, мы можем утвердить и доказать, что Шопенгауэр разрабатывает совсем новую и оригинаульную философию природы. Новизна и оригинальность заключаются в том, что науки могут привести аргументы к поддржке существования метафизической субстанции Воли. Метафизика, естественно, преодолевает естественные науки, но это не значит, что они не имеют совсем никакой правдивости. [↑](#footnote-ref-16)
17. 4-я сноска, там же. [↑](#footnote-ref-17)
18. Это не значит, что шопенгауэровская философия ограничивается научным взглядам. Наоборот, наука обретает свое место и свои способности только благодаря философско-метафизическим размышлениям. Именно поэтому, нужно сказать, что, в отличие того, что обычно считается, Шопенгауэр создавал как таковую философскую *систему* (в которую входит и объясняется совокупность человеческих знаний). Очевидно, что такой вид системы очень сильно отличается от гегелевской системы. Как замечает Ичилио Веккиотти в “Введении в философию Шопенгауэра”, Шопенгауэр разрабатывает одну философскую систему, которая взаимосвязана со всеми областями человеческого знания. Многие ошибочно считали (и считают) шопенгауэровскую философию внутренним личным мистическим опытом или набором каких-то философских тезисов. Шопенгауэровская философия направлена на систематичность. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Артур Шопенгауэр.* О воле в природе. Полное собрание сочинений. — М., 1910. — Т. III. — С. 28. [↑](#footnote-ref-19)
20. Сноска 10. [↑](#footnote-ref-20)
21. В оригинале «Siamo profondamente convinti che lo sguardo della scienza sia quello che scandaglia gli abissi della realtà per portare alla luce le strutture costitutive. Ma le cose secondo Schopenhauer non stanno così. Lo scienziato è capace tutt’al più di farci vedere concetti, specie e non Idee. Lo scienziato è un povero diavolo come tutti noi, che siamo intelligenze più o meno raffinate, ma tutte quante vittime dell’illusione del principium individuationis che prendiamo per la verità ultima. Lo scienziato è solo uno più pignolo e ordinato di noi, che conosce in modo più esteso ed efficiente le stesse cose che tutti quanti abbiamo sotto gli occhi. Lo scienziato è il prodotto coerente della frustrazione sessuale: ha capito che la volontà non ci tiene particolarmente a conservare gli individui, ma soltanto le specie viventi. Chi pratica la scienza e, così facendo, si dedica alla classificazione dell’universo mondo secondo generi e specie, non fa che trarre le ultime conseguenze da quello che la tristezza amorosa gli ha appreso. È un po’ vicino al regno delle Idee rispetto a chi scienziato non è, perché i concetti della scienza effettivamente «minano» la struttura delle Idee dopo l’accadimento del fenomeno molteplice (ecco perché la mestizia dell’appagamento sessuale può essere un viatico alla vera conoscenza). Ma colui che è capace di vedere davvero le Idee non è lo scienziato, bensì l’artista» - *Tuppini T*. «Schopenhauer». Le grandi collane del Corriere della Sera. Milano, 2014. P. 92-93. [↑](#footnote-ref-21)
22. Так как это не тема нашей работы, не будем анализировать всю шопенгауэровскую теорию об искусстве, которая является главной темой третьей книги «Мира как воли и представления». [↑](#footnote-ref-22)
23. Мы обратили внимание сначала на научное знание и мир представлений, а потом на искусство. Так как шопенгауэровская гносеология не является темой нашей работы, больше не будем углублять эту тему. Поэтому, в итоге можно просто уточнить, что философия — это единственная дисциплина, которая нам позволяет определить и рационально описать сущность всего сущего (в форме метафизики). [↑](#footnote-ref-23)
24. *Шопенгауэр А*.Мир как воля и представление / Пер. с нем. – Минск.: Изд. «Харвест», 2011. C. 325. [↑](#footnote-ref-24)
25. В то время, точнее уже в первой половине 19-го века, итальянский поэт и философ Джакомо Леопарди размышлял над этими проблемами. В раннем периоде его мышления отсутствие настоящего счастья в жизни человека объяснялось тем, что человек мог бы достигнуть счастья, но у него не получается. Точнее сказать, человек способен к счастью, природа его так устроила. Не достижение такого состояния приписывается ответственности человека, который не может разобраться в своих желаниях и их достигнуть. Во втором и последнем периоде его мышления, Леопарди считал, что человек никак не может достичь полных удовлетворения и удовольствия. Природа его создала неспособным к счастью. Поэтому, обычно эта теория названа космологическим пессимизмом. Я решил назвать эти теории Леопарди потому, что многие философы и писатели обратили внимание на подобия (и различия) шопенгауэровской философии и философии Леопарди. Итальянский писатель Франческо Де Санктис первым интересовался и занимался этой темой в книге «Шопенгауэр и Леопарди». [↑](#footnote-ref-25)
26. Что касается этой шопенгауэровской теории человеческой свободы, Ичилио Веккиотти в «Введение к Шопенгауэру» замечает: «Сама волеизъявление возникает под влиянием какого-то мотива, который принадлежит к области познания не-Я. С этой точки зрения волеизъявление есть мотив (в противоположном случае отсутствовали бы причина и материя). Теперь остается понять следует ли обязательно соответствующий волевой акт при присутствии определенного мотива, или в таком случае тоже можно ожидать проявление противоположного волевого акта. Именно в непосредственном сознании мы должны искать данные, необходимые для решения этой проблемы. На самом деле, наше естественное сознание может в полной мере сказать следующее: я могу хотеть, и я могу делать то, что хочу. Но в этом случае вопрос касается свободы волевого акта: зависимость наших телесных движений от нашей воли, которую сознание несомненно показывает, не совпадает с независимость наших волевых актов от вешних обстоятельств (свобода воли заключается именно в этой независимости). Мы пришли, следовательно, к ложной основе этой иллюзии, по которой можно себе представить, что в данном случае были бы возможны две волевых диаметрально противоположных акта. Это связано с путаницей между желанием и волей: можно желать две противоположных вещи, но можно хотеть только одну». В оригинале на итальянском языке «Introduzione a Schopenhauer»: «La volizione in sé si produce sotto l’influenza di qualche movente, che appartiene al dominio della conoscenza del non-io. Da questo punto di vista la volizione il movente è il motivo (ché altrimenti mancherebbero causa e materia). La questione è, ora, se, dato un determinato motivo, ne debba seguire necessariamente l’atto di volontà, anzi, se in presenza di uno stesso motivo possa prodursi un atto di volontà differente o diametralmente opposto. È nella coscienza immediata che dobbiamo cercare i dati necessari alla soluzione del problema. In realtà, la nostra coscienza naturale potrà dire al massimo quanto segue: *io posso volere e posso fare quello che voglio*. Ma ciò che si domanda è se si voglia *liberamente*: una cosa è la dipendenza dei nostri movimenti corporei dalla nostra volontà) cosa che la coscienza mostra senza alcun dubbio) e una cosa l’indipendenza delle nostre volizioni dalle circostanze esteriori (cosa in cui consisterebbe il libero arbitrio). Siamo giunti pertanto al fondamento di questa illusione, per la quale ci si immagina che in un dato caso sarebbero possibili due volizioni diametralmente opposte.» P. 72-73. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Шопенгауэр А*.Мир как воля и представление / Пер. с нем. – Минск.: Изд. «Харвест», 2011. C. 39. [↑](#footnote-ref-27)
28. В своей статье А. А. Чикин очень интересно описывает Идею через понятие тела. Согласно его формулировке, Идея- «познание через тело и освобождение от тела». Мы не будем критиковать это определение Идеи, мы наоборот будем обращать внимание на то, что в этой статье это определение, к сожалению, не достаточно проработанное. Мы придерживаемся того, что в шопенгауэровской философии понятие тела нас обязательно доводит до *метафизики*, то есть до тела как «Leib». Чикин А. А. Артур Шопенгауэр и открытие тела как философской проблемы [электронный текст]//Философские науки. 2013. № 5. С. 32. URL:<https://socionet.ru/publication.xml?h=spz:neicon:phisci:y:2013:i:5:p:22-37&type=article> [↑](#footnote-ref-28)
29. *Carrera A.* Il corpo fra volontà e rappresentazione. Schopenhauer, Nietzsche, Bloch. Greco e Greco. Milano, 2015. P 26. В итальянской версии: «medicina romantica». [↑](#footnote-ref-29)
30. Там же. C. 26. [↑](#footnote-ref-30)
31. Там же. C. 26. [↑](#footnote-ref-31)
32. В продолжении данной работы мы будем анализировать очень важную шопенгаэровскую работу «О Воле в природе», в которой Шопенгауэр описывает и определяет действие Воли на всех уровнях существования физической реальности: с частиц, составляющих материю (сегодня мы бы сказали «атомы»), до всеобщей силы тяготения. Естественно, в этой работе, Шопенгауэр определяет действие самой Воли и на тело человека, поэтому благодаря этому произведению мы сможем лучше понять отождествление Воли и тела на физическом-органическом уровне. Чтобы описать это отождествление с разных точек зрений, как например метафизики и этики, мы обратимся к следующим работам: «Мир как Воля и представление» и «Две основные проблемы этики». [↑](#footnote-ref-32)
33. *Шопенгауэр А*.Мир как воля и представление / Пер. с нем. – Минск.: Изд. «Харвест», 2011. C. 40–41. [↑](#footnote-ref-33)
34. В этой главе и в общем в данной работе термины «мораль» и «этика» были использованы как синонимы. Также как Кант Шопенгауэр, в отличие от Гегеля, радикально не различает эти два понятия. [↑](#footnote-ref-34)
35. Отрывок из работы Э. Кассирера «Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit» на итальянском языке, поскольку этот труд еще на переведен на русский язык. В итальянском переводе: «Nella dottrina di Schopenhauer il problema della conoscenza è legato al problema del valore più strettamente che in ogni altro sistema filosofico. Dipende infatti dalla intima struttura di questa dottrina il fatto che in essa la questione dell’essenza e la questione del valore si richiamano e condizionano a vicenda. Solo l’etica illumina la metafisica, come, pare, al tempo stesso, solo da essa viene illuminata circa i propri fondamenti ultimi. E questo nesso si estende ora a tutte le parti del sistema schopenhaueriano. Anche la teoria della conoscenza, in apparenza orientata in senso puramente teorico, ne viene determinata. Come Schopenhauer fa rilevare, anch’essa riceve il più forte e il più profondo impulso non dalla semplice intuizione dell’essere del mondo, ma dall’esperienza del dolore del mondo. Non un qualche dubbio logico, o un’indiretta certezza logica, bensì la certezza realmente immediata del male fisico e morale nel mondo rappresenta il punto di partenza della problematica filosofica», Storia della filosofia moderna, E. Cassirer, Milano, Il Saggiatore, 1968, vol. III, P. 548–549. [↑](#footnote-ref-35)
36. В итальянской версии: «1) Una volta mi si fece notare che in ogni uomo ci sarebbe qualcosa di assai buono e cordiale, sia qualcosa di assai malvagio e ostile, e che l’uno o l’altro aspetto emergerebbero a seconda degli stimoli a cui è sottoposto. Giustissimo.»

Цитата из итальянского перевода «Berliner Manuskripte» (1818–1819), третий том «Der handschriftliche NachlaB»- *Schopenhauer A*. I manoscritti berlinesi (1818–1819). Adelphi. Milano, 2004. P. 496–497, 497–498, 498–499. [↑](#footnote-ref-36)
37. Там же. С. 496–497. В итальянской версии: «2) Non solo in individui differenti, ma anche nel medesimo individuo la vista delle sofferenze altrui in un determinato momento suscita una compassione senza limiti, in un altro produce invece un certo appagamento, che può arrivare fino a un crudele piacere per le disgrazie altrui.

3) Noto in me stesso che in un determinato momento osservo ogni creatura con sincera compassione, un altro con la massima indifferenza, in certe occasioni con odio, traendo addirittura piacere dalle disgrazie». [↑](#footnote-ref-37)
38. [↑](#footnote-ref-38)
39. Там же. С. 497–498. В итальянской версии «Tutto ciò indica chiaramente che siamo dotati di due modalità conoscitive differenti, anzi nettamente contrapposte. La prima, basata sul *principium individuationis*, ci mostra tutti gli esseri nella loro totale estraneità, in un equivocabile non-io. Nei confronti di essi non possiamo che provare indifferenza, *invidia*, odio e piacere per le loro disgrazie. La seconda vorrei invece definirla in base al *tat tvam asi*; essa ci mostra tutti gli esseri nella loro identità con il nostro io, sicché la loro vista suscita in noi compassione e amore. La prima modalità conoscitiva separa gli individui mediante barriere invalicabili, la seconda elimina le barriere, facendo confluire gli individui l’uno nell’altro; in una percepiamo tutti gli esseri dicendo: «Questo sono io», nell’altra dicendo «Questo non sono io». È peraltro curioso che mentre difronte alle sofferenze altrui ci identifichiamo senz’altro con esse, provando compassione, ciò non avviene al cospetto dell’altrui felicità, la quale suscita quasi sempre invidia; e anche quando così non è, come nel caso della felicità degli amici, la nostra partecipazione è comunque attenuata e niente affatto paragonabile alla compassione nei loro confronti (vedi Rousseau)». Очень интересно заметить, что многие описывают Шопенгауэра как вредный, одинокий и женоненавистнический человек и, на основе этого замечания, критикуют его моральную доктрину. Итальянский современный шопенгауэровед Анаклето Верреккиа критикует эту позицию, обращая внимание на то, что в своей жизни Шопенгауэр много раз предлагал обеспечивать свою сестру Адель Шопенгауэр и сына своей любимой Каролины Рихтера. Той же самой позиции придерживается Франко Вольпи- *Schopenhauer А*. L’arte di ignorare il giudizio degli altri. BUR Minima. Milano, 2015. P. 17. [↑](#footnote-ref-39)
40. Там же. С. 497–498. В итальянской версии: «(…) solo la prima modalità conoscitiva (то есть p*rincipium individuationis*) è dimostrabile e razionale; la seconda è per così dire la porta del mondo e non ha alcuna conferma al di fuori di sé stessa, eccetto quella assai astratta e complicata fornita dalla mia dottrina». [↑](#footnote-ref-40)
41. Мы уже поняли, что principium individuationis в моральной области имеет отрицательную ценность. Стоит уточнить, что отрицательная ценность — не значит отсутствие любой значимости. Через principium individuationis мы можем объяснить естественную мораль. С другой стороны, в шопенгауэровской морали играет очень большую роль другой принцип- principio ratio sufficientis. Также как у Канта и у Вольффа, principio ratio sufficientis позволяет Шопенгауэру основать свою моральную систему. В отличие от того, чего придерживается Trotsak A. I., основание шопенгауэровской морали не ограничивается только применению principium individuationis- Trotsak A. I. The principle of sufficient reason as a correlate of free will and moral law in Kant’s and Schopenhauer’s philosophy. – 2014. P. 1055. Для основания шопенгауэровской морали важнее всего- метафизика. Как же известно principium individuationis никак не работает в области ноумена. Если бы principium individuationis применялось и к эссенциальной области, то философия Шопенгауэра была бы вполне рациональной*- Шабанова Ю. А*. За гранью рационального //Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духовной культуры XIX–XX веков: монография. Днепропетровск: НГУ. – 2002. С. 122. [За гранью рационального : Иррацион. метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духов. культуры XIX-XX веков](https://primo.nlr.ru/primo-explore/fulldisplay?docid=07NLR_LMS000454915&context=L&vid=07NLR_VU1&lang=ru_RU&search_scope=default_scope&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=default_tab&query=lsr24,contains,%D0%90%D1%80%D1%82%D1%83%D1%80%20%D0%A8%D0%BE%D0%BF%D0%B5%D0%BD%D0%B3%D0%B0%D1%83%D1%8D%D1%80%20%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%B0%D1%84%D0%B8%D0%B7%D0%B8%D0%BA%D0%B0&offset=0) [↑](#footnote-ref-41)
42. Там же. 498–499. В итальянской версии: ««L’individualità è mera apparenza; il *principium individuationis* è una mera forma dell’apparenza; la separazione degli individui avviene soltanto nella rappresentazione; il mio autentico essere in sé esiste in ogni altro essere altrettanto immediatamente di quanto si rivela a me nella mia coscienza». [↑](#footnote-ref-42)
43. Там же. 498–499. В итальянской версии: «Quale *metafisica* è connessa alla *morale* più strettamente della mia? La vita di ogni uomo nobile non è forse la mia metafisica espressa in azioni? L’individualità è reale; il *principium individuationis*, la separazione degli individui, è la natura delle cose in sé; ogni individuo è un essere sussistente per sé; solo il mio io, come appare nella coscienza, è il mio vero essere». [↑](#footnote-ref-43)
44. Там же. С. 498–499. В итальянской версии: «E’ un vero problema capire perché in un uomo prevalga l’una e in un altro l’altra modalità, senza che in nessuno ne predomini mai una in modo esclusivo, e perché, a seconda di come viene stimolata la volontà, emerga l’una e l’altra». [↑](#footnote-ref-44)
45. В связи с этой интерпретацией очень часто еще обвиняют философию Шопенгауэра в «психологизме» и «психологизации». В качестве доказательства этого утверждения можно вспомнить критику Цуллер Дж. к этой интерпретации философии Шопенгауэра Рудолфом Мэттером*- Zuller G*. Schopenhauer and the problem of metaphysics: Critical reflections on Rudolf Matter's interpretation». Springer. 1995. P. 3. [**https://proxy.library.spbu.ru:2096/article/10.1007/BF01278455**](https://proxy.library.spbu.ru:2096/article/10.1007/BF01278455)

Ошибочность этой интерпретации заключается в том, что, когда говорят о «психологизме» и «психологизации», редуцирицют или даже отменяют метафизическо-философскую ценность Воли. С другой стороны стоит напомнить, что «психологизация» философии Шопенгауэра может произойти разными и интересными образами. Итальянский современный шопенгауэровед Г. Гуризатти разработал физиономическое чтение психологии и философии Шопенгауэра, которое основывается на шопенгауэровской теории «онтологизации характера человека». *Gurisatti G.* Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer. Il Poligrafo. Padova, 2002. P 82-87. На момент онтологизации характера человека и соответствующего детерминизма еще обращает внимание современный русский шопенгауэровед Саттара А. С- *Саттар А*. С. ОСНОВЫ КРИТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ А. ШОПЕНГАУЭРА [электронный текст]//Философская антропология. 2018. Т. 4. № 2. С. 122. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovy-kriticheskoy-metafiziki-a-shopengauera/viewer>

Другое философское движение считает Шопенгауэра антропологом, точнее философским антропологом. Несомненно, шопенгауэровская философия очень сильно повлияла на историю философской антропологии, но, с другой стороны, надо заметить, что обычно, даже те исследователи, которые подчеркивают философскую ценность этой предполагаемой антропологии, классифицируют всю шопенгауэровскую философию с точки зрения некоторых психологических или научных теорий. Таким образом опять же «психологизируют» или «натурализуют» шопенгауэровскую философию. Что касается последнего случая, можно посмотреть статью П. Геревича «Артур Шопенгауэр как философский антрополог», 2011. С. 56.

 [↑](#footnote-ref-45)
46. *Lauxtermann P. F. H*. [Schopenhauer’s Broken World-View](https://proxy.library.spbu.ru:2096/book/10.1007/978-94-015-9369-4). Chapter «Ethics and Metaphysics». Springer. 2000. P. 166-167. <https://proxy.library.spbu.ru:2096/chapter/10.1007/978-94-015-9369-4_8> [↑](#footnote-ref-46)
47. Перевод на русский язык с итальянского перевода, который звучит следующим образом: «Dire che *tempo* e *spazio* sono solo forme della nostra conoscenza e che, in quanto tali non appartengono alla *cosa in sé*, equivale esattamente a sostenere che la frase: «Un giorno rinascerai con le sembianze dell’animale che adesso uccidi e subirai la stessa morte” è identica a quest’altra: «L’animale che adesso uccidi sei tu stesso, lo sei adesso (*tat tvam asi*)». La trasmigrazione delle anime è l’espressione figurata del *tat tvam asi*, cioè del «tu sei questo», per coloro a cui non si poteva far comprendere né il principio kantiano sopra ricordato, né il suo equivalente, appunto il *tat tvam asi*. Chi comprende il *tat tvam asi* ha compreso anche l’idealità dello spazio e del tempo, e viceversa. Il *tat tvam asi* si identifica totalmente con la conoscenza dell’unità metafisica della volontà; mentre però la conoscenza scientifica della volontà dipende da quella dell’idealità dello spazio e del tempo, il vivente prendere coscienza di tale verità si manifesta come giustizia spontanea», «I manoscritti berlinesi», итальянский перевод «Berliner Manuskripte», 1826, стр. 375–76. По мнению итальянского современного шопенгауэроведа Ф. Баццани, в шопенгауэровской морали «мудрость» заключается именно в познавания существования этих двух модальностей. *Bazzani F*. L’incompiuto maestro: metafisica e morale in Schopenhauer e Kant. Clinamen. Milano, 2002. P. 74-79. [↑](#footnote-ref-47)
48. Перевод на русский язык с итальянской версии, который звучит следующим образом: «Il suicidio è il capolavoro della Maya: neghiamo l’apparenza che vediamo e non vediamo che la cosa in sé sussiste immutata: così come l’arcobaleno sta fermo per quanto veloce goccia cada su goccia; facendogli da supporto per un istante. Solo negare la volontà di vivere in generale può redimerci: la separazione da una qualsiasi delle sue apparenze la lascia sussistere imperturbabile e così il negare quell’apparenza lascia immodificato l’apparire della volontà in generale», итальянский перевод «Die fruhen Manuskripte» (1816) - *Schopenhauer A*. I manoscritti giovanili. Adelphi. Milano, 2004. P. 527. [↑](#footnote-ref-48)
49. Произведение Шопенгауэра, которое нашим исследованием попытаемся проанализировать, раскрыть и раскритиковать — это набор записей разных годов, посвящённых Востоку, собранных и переведённых на итальянский язык Г. Гуризатти и опубликованных под названием «Il mio Oriente» (дословно, «Moй Восток») в 2007, издательство Adelphi. [↑](#footnote-ref-49)
50. Чтобы лучше понять эту точку, можно вспомнить, что у Гегеля означала категория Востока. Философия, по его мнению, возникает на Западе. История, как развитие духа, начинается на Востоке, но продолжается, совершается и заканчивается на Западе. Но это не значит, что Гегель не интересовался восточными культурами: философы и филологи придерживаются того, что он, Фихте, Шеллинг и Шлейермахер постоянно читали журнал «Asiatic Researches». Важно подчеркнуть, что этому интересу не следует впитывание и тематизация, как было у Шопенгауэра, восточных философий. Индуизм и буддизм, например, можно считать религиями и этическими доктринами, а не философиями. [↑](#footnote-ref-50)
51. Шрёдингер написал книгу «Мой взгляд на мир», в которой рассказывает, что он сам себя считает индуистом и что индуизм, как этика и мировоззрение, сходится с его научными теориями и, в общем, с научным понятием реальности. Если грубо: научный подход к миру и реальности не исчерпывает потребности человека, поэтому можно (и надо) жить на основе более широкого мировоззрения, включающего не только науку, но и этику, философию и религию (в индуистическом смысле). [↑](#footnote-ref-51)
52. В оригинале: «La letteratura critica relativa allo Schopenhauer ha due caratteri negativi, oltre, s’intende, a quelli positivi e cioè un certo monotematismo ed una notevole dispersività. Per monotonia si deve intendere il ripetersi di una tematica che fu ben presto sentita in implicito, se non in esplicito, come pure esercizio letterario o soprattutto come espressione di una filosofia facile o apparentemente comprensibile con una certa immediatezza, mentre alla coscienza dei posteri la dottrina di Schopenhauer è apparsa come una teorica più da vivere (o da non vivere) che da comprendere e glossare per fini ermeneutici. Una siffatta illusione ha senza dubbio danneggiato lo Schopenhauer, favorendo la riduzione della sua dottrina a tre o quattro formulette banali e l’utilizzazione di queste formule per tutti gli usi possibili teoretici o pratici. Questo è mostrato dalla notevole indifferenza con la quale il filosofo è stato considerato, dal momento che ha concretamente influenzato i pensatori più diversi tra loro, essendo stato «letto» in modo rideterminante a partire appunto dalle formule vaghe e anodine. Con ciò naturalmente alludiamo a quel movimento complesso che va da Nietzsche alle varie correnti dell’esistenzialismo contemporaneo, movimento in cui il nome di Schopenhauer riemerge con dei connotati non facilmente storicizzabili, in quanto hanno già subito una particolare riduzione.

L’altro aspetto, strettamente connesso con il primo, è quello della dispersività- Questa vuol significare anzitutto che non si è creduto nello Schopenhauer come filosofo che si potesse contrapporre da creatore di sistema ai creatori di sistemi: si è andato a cercare l’aspetto dottrinario particolare, il più delle volte, il più banalizzabile; si parlerà allora di pessimismo, filosofia del dolore, di catarsi nell’arte e cose del genere. Questi temi verranno allora considerati di per sé stessi, al di fuori di ogni visione generale, di ogni ambientazione storica e storicizzata; le dottrine, così prese, si riterranno applicabile a situazioni, ambienti, movimenti diversi: saranno quindi universalizzate e nello stesso tempo tolte dal loro contesto storico, per essere inserite in un contesto storico diverso. Crediamo che alla luce di queste considerazioni si possano spiegare molte cose, della «fortuna» o meglio dalla «sfortuna» di Schopenhauer data la аstoricità di certe posizioni della critica», Ичилио Веккиотти, «Introduzione a Schopenhauer», стр. 122–123.

В качестве конкретного примера этого замечания можно вспомнить анализ восприятия Шопенгауэра Ницше. В действительности он считал Шопенгауэра «мистиком»*- Юдин К. А.,Бандурин М. А*. Шопенгауэр и судьба его идейного наследия в истории философии [электронный текст]//Вестник Московского Университета. 2013. Т. 7. № 5. С. 29. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/artur-shopengauer-i-sudba-ego-ideynogo-naslediya-v-istorii-filosofii-k-225-letiyu-so-dnya-rozhdeniya-1788-2013/viewer> [↑](#footnote-ref-52)
53. Индуистическая и буддистская этическая концепция сочувствия. Если грубо, «тат-твам-аси» можно мысленно перевести как «это же ты». Согласно этой теории, надо относиться к миру и всем существам с этим взглядом. Счастье и страдание, которые встречаются у людей, животных и даже растений, не отличаются от наших личных соответствующих чувств, точнее, у нас нет «своих личных чувств»: счастье и страдание всегда являются «ко-чувствами», все существа принадлежат к ним и принимают участие в них. [↑](#footnote-ref-53)
54. Шопенгауэр читал только переводы на немецкий язык этих произведений. Он никогда не владел (и никогда об этом не задумывался) санскритом. Более того, филологи доказали, что в то время была доступна только одна персидская версия 15-ого века Вед; из этого следует, что Шопенгауэр даже не читал перевод оригинала. В той версии, основной первоначальный индуистический Брахманизм Вед и Упанишад не только перемешивается с доктринами разных и поздних философских индийских школ, но приобретает влияние буддизма: всё это переработано культурным контекстом Персии 15-ого века. Это одна из многих причин, по которым востоковеды, филологи и философы считают, что Шопенгауэр не захватил настоящее владение духом восточных философий: вот первый недостаток его ориентализма. [↑](#footnote-ref-54)
55. Цитата из первого тома «Nachlaß», стр. 422 и в итальянском переводе первый том издания Franco Volpi посмертных работ и записей Шопенгауэра, стр. 568. Я сам перевёл с итальянского на русский. [↑](#footnote-ref-55)
56. Цитата из «Die Welt als Wille und Vorstellung», стр. 10 в оригинале и стр. 11 в итальянском переводе.

 [↑](#footnote-ref-56)
57. В разных изданиях главных произведений Шопенгауэра, со временем, цитаты из восточных текстов постоянно умножаются. [↑](#footnote-ref-57)
58. Во введении темы и определении проблемы, которой мы будем заниматься, в общем говорили о «влияниях индуизма и буддизма». Сейчас специально говорим только о индуизме, потому что Шопенгауэр сначала читает Веды и Упанишады и начинает их цитировать, а только потом обращается к переводам некоторых выборок главных текстов буддизма. Прочитав Веды и Упанишады (то есть, после 1814), главные произведения, к которым Шопенгауэр обращается (до 1818), следующие: «Mythologie des Indous» M. E. de Polier (1809), Oupnek’hat в переводе A. H. Anquetil-Duperron, Levrault и Argentorati (1801-1802), два тома «Asiatisches Magazin», кураторство Klaproth, в которые включены два труда: первый о китайской религии Фо, а второй это перевод Klaproth индуистического текста Багавиты. Дальше «Der Bhaguat’Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon» Majaer, «Asiatiches Magazin», первый том, стр. 406–53 и второй том, стр. 105–35, 229-55, 273-93, 454-90, Самаведа, Законы Ману e Пурана в переводах Colebrooke из “Asiatic Researches”. Для полного понимания отношений между шопенгауэровской философией и индуизмом, можно вспомнить позицию Ичилио Веккиотти. Он придерживается того, что Шопенгауэр не приобрел влияние индуизма, поскольку в нем Шопенгауэр обнаружил только некое поверхностное подтверждение своих философских доктрин. *Vecchiotti I*. La dottrina di Schopenhauer: Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana. Ubaldini. Roma, 1969. P. 202-221. Стоит заметить, что мало, кто в современных историко-философских дебатах придерживается такой позиции о хронологическом отношении-соотношении шопенгауэровской системы и индуистских доктрин. Большинство исследователей сегодня старается показать и доказать, как, когда и чем индуистская философия повиляла на философию Шопенгауэра. В качастве примера такого историко-философского подхода, можно ссылаться на: 1) что касается общего влияния индийской культуры на философию Шопенгауэра -*Gerhard M, Kossler M, Arati B*. Understanding Schopenhauer through the prism of Indian culture: philosophy, religion, and Sanskrit literature. De Gruyter. Boston, 2013. P. 47-53.

[https://www.worldcat.org/title/understanding-schopenhauer-through-the-prism-of-indian-culture-philosophy-religion-and-sanskrit-literature/oclc/930863183&referer=brief\_results](https://www.worldcat.org/title/understanding-schopenhauer-through-the-prism-of-indian-culture-philosophy-religion-and-sanskrit-literature/oclc/930863183%26referer%3Dbrief_results); 2) что касается влияния чисто философских доктрин на шопенгауэровскую философию и его потомков -*Arati B*. Schopenhauer and Indian philosophy: a dialogue between India and Germany. De Gruyter. New Delhi, 2018. P. 63-67. [https://www.worldcat.org/title/schopenhauer-and-indian-philosophy-a-dialogue-between-india-and-germany/oclc/762368155&referer=brief\_results](https://www.worldcat.org/title/schopenhauer-and-indian-philosophy-a-dialogue-between-india-and-germany/oclc/762368155%26referer%3Dbrief_results); 3) что касается влияния индуизма на философию природы Шопенгауэра- *Bart Vandenabeele*. A Companion to Schopenhauer. Wiley-Blackwell. 2016. P-44-57.[https://www.worldcat.org/title/companion-to-schopenhauer/oclc/910535533&referer=brief\_results](https://www.worldcat.org/title/companion-to-schopenhauer/oclc/910535533%26referer%3Dbrief_results); 4) что касается влияние индуизма и буддизма на шопенгауэровскую мораль - *Arati B*. Schopenhauer on Self, World and Morality: Vedantic and Non-Vedantic Perspectives. De Gruyter. 2018. P. 67-73 .[https://www.worldcat.org/title/schopenhauer-on-self-world-and-morality-vedantic-and-non-vedantic-perspectives/oclc/1048177770&referer=brief\_results](https://www.worldcat.org/title/schopenhauer-on-self-world-and-morality-vedantic-and-non-vedantic-perspectives/oclc/1048177770%26referer%3Dbrief_results) . На самом деле учитывая энтузиазм самого Шопенгауэра к восточной философии, на первый взгляд кажется, что такой подход к отношению между шопенгауэровской системой и индуизмом- верный. С другой стороны, не надо забывать, что, как доказал Ичилио Веккиотти, Шопенгауэр начал интересоваться восточной философией, после того как фундаменты его мышления были уже поставлены.

 [↑](#footnote-ref-58)
59. Сам Шопенгауэр придумал и нарисовал эту схему. Она включена в посвященный Востоку шопенгауэровский набор записей, которые в Германии были собраны и опубликованы Hübscher, под названием «Nachlaß» (всего пять томов). Дальше были переведены на итальянский язык Franco Volpi под названием «Scritti postumi» (дословно, «посмертные работы») в 2005, издательство Adelphi. Некоторые записи, на которых мы обосновали наше текущее исследование, из этих пяти томов, были отдельно собраны и переведены на итальянский язык Г. Гуризатти и опубликованы под названием «Il mio Oriente» (дословно, «Moй Восток») в 2007, издательство Adelphi. В этой книге представлена схема, которую я буквально сам перевёл с итальянского языка на русский и немного поменял: действительно, в оригинале на немецком таблица Шопенгауэра состоит из следующих знаков «{»,«}», «[»,«]». [↑](#footnote-ref-59)
60. Сам Шопенгауэр так пишет, это цитата из первого тома «Nachlaß», стр. 392. Запись этой схемы 1816-ого года. В итальянской версии*- Schopenhauer А*. Il mio Oriente. Adelphi. Milano, 2007. P. 16-17.

 [↑](#footnote-ref-60)
61. Это одно из самых важных понятий в китайской философии: «тянь» означает небо — это принцип творения всего сущего. [↑](#footnote-ref-61)
62. Цитата из первого тома “Asiatiches Magazin”, стр. 325, кураторство Klaproth. [↑](#footnote-ref-62)
63. Разумеется, что Шопенгауэр не доказывает так быстро сходства между своей и восточными философиями. К сожалению, мы не можем представить и объяснить все аргументы им сформулированные. [↑](#footnote-ref-63)
64. Решаюсь использовать бином индузм-Брахманизм, потому что, когда Шопенгауэр говорит о «индуизме», имеет в виду брахманистическую версию. Более того, как мы дальше рассмотрим, он, не обращая внимание на различия между разными периодами и философскими школами, «грубо» говорит об индуизме. Использование этого бинома нам позволяет контекстуализировать и уточнить подобранную Шопенгауэром индуистическую философию. [↑](#footnote-ref-64)
65. В продолжении работы, когда обратим внимание на понятие «Атмана», поймём, что в индуизме считают индивидуальную душу человека существенно тождественной Брахману. Также как у Шопенгауэра: если субъект не познаёт настоящую сущность реальности (и, соответственно, себя), никогда не будет выходить из области представлений, иллюзии, «Майи», «сансары» и т.д. [↑](#footnote-ref-65)
66. В продолжении работы посмотрим правильно ли Шопенгауэр, таким образом, охарактеризовал брахманизм и буддизм. [↑](#footnote-ref-66)
67. Суицид — это неправильный путь, говорит Шопенгауэр. Когда человек убивает себя, он не отрицает Волю в себе. Наоборот, это насильственное действие, направленное на себя, является утверждением и выражением Воли; она не отсутствует, просто направляется на этого конкретного человека. Но Шопенгауэр распознаёт два разных вида самоубийства. Второй вид суицида, он придерживается, доводит к аннулированию Воли. Этот второй вид суицида соответствует результату самой строгой (и добровольной) формы аскетизма. В разных видах аскетизма (и западных, и восточных) описывается такое состояние, в котором полное отсутствие любого желания и импульса (даже самого элементарного) доводит до смерти. В этом случае, смерти соответствует отмена Воли, а не её утверждение. [↑](#footnote-ref-67)
68. Исключаем буддизм потому, что теперь речь идёт о религиях, и его правильно считать философией или нравственной доктриной, а никак не религией. Более того, в продолжении работы будем обращать внимание на шопенгауэровский подход к биному Брахманизм/буддизм. Можно определить в размышлениях нашего философа о Востоке три этапа этого бинома: он сначала совсем отсутствовал, дальше Шопенгауэр предпочитает Брахманизм, и, в конце концов, передумывает и ориентируется на буддизм, потому что в нём ядро самых важных и нужных (по мнению Шопенгауэра) истин представлено без каких-либо метафизических систем, в отличие от индуизма и, соответственно, Брахманизма. [↑](#footnote-ref-68)
69. Он, на основе этих двух параметров, называет Иудаизм и Ислам «ошибочными и фальшивыми религиями», а христианство и индуизм «правдивыми религиями»; цитаты 1826-ого года из третьего тома «Nachlaß», стр. 306-308. [↑](#footnote-ref-69)
70. Шопенгауэр не применяет этот анализ только к философским системам. Он старается постоянно показать, что на всех уровнях первичные и фундаментальные основы западной культуры (имеется в виду, и теоретической, и практической) происходят в общем от Востока, точнее, от Индии. К примеру, можно привести случай понятия «недели». Шопенгауэр, прочитав «Exposition du système du monde” Лапласа (1839) и «Chronologie» Иделера (1831), придерживается того, что понятие «недели» возникает в истории человечества у индусов и дальше распространяется в таком хронологическо-географическом порядке: сначала среди китайцев, потом египтян, евреев и через них, среди христиан. В первом веке н.э., через египетскую астрологию, также древние римляне стали его (понятие недели) использовать. У древних греков действовало разное недельное подразделение на 10 дней. Следовательно, понятие «недели» возникло на Востоке и только потом, по мнению Лапласа, модифицированным, распространялось по всей Европе. В то время дебаты на эти темы были очень активными. Позиция Шопенгауэра сталкивалась с мнениями других востоковедов, и, обратив внимание на обсуждение происхождения знаков Зодиака, можно это заметить. Несмотря на то, что Иделер в “Über den Ursprung des Thierkreises” (1838) и Lefronne в “Journal des Savans” (1839) придерживались того, что древние индусы взяли систему знаков Зодиака у греков и, более того, они, согласно выводам другой работы (неизвестно какого автора) из набора “Transaction of the Literarz Societz of Madras”, также взяли у древних греков астрономические законы движения планет и понятие 7-дневной недели, Шопенгауэр настаивает, что его тезис можно также применить к теме происхождения знаков Зодиака: они возникают в Индии и в том же географическо-хронологическом порядке распространяются. [↑](#footnote-ref-70)
71. Итальянский современный шопенгауэровед критикует эту классификацию, поскольку, по его мнению, она противоречивая. Приведенный аргумент, следующий- в христианстве жизнь оценивается трагической, поскольку после смерти, нас ожидает бесконечное счастье. Естественно, в христианстве не существует только рая, но, продолжает Гуризатти, с помощью доктрины прощания, христианство старается всех спасти. Этому следует, что христианство нельзя классифицировать как пессимистическую религию. *Gurisatti G*. Eudemonologia e soteriologia. Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana. Il Mulino. Bologna, 2004. P. 56-58. [↑](#footnote-ref-71)
72. Здесь представлена шопенгауэровская точка зрения. Многие современные философы и религиоведы раскритиковали эту схематизацию и характеристику религий. Случай Иудаизма, вопиющий: Шопенгауэр придерживается стереотипной интерпретации, согласно которой, Иудаизм Старого Завета является «религией страха», то есть основанной на терроре Бога - это очень древний западный стереотип. [↑](#footnote-ref-72)
73. Перевод на русский язык с итальянской версии труда 1921-го года «Общее введение в изучение индуистских доктрин»- *Guenon R*. Introduzione generale allo studio delle dottrine indù. Adelphi, Milano 1989. P. 11. Итальянский современный исследователь Дж. Риконда, соглашается с этой критикой, но, с другой стороны, напоминает, что таким образом Шопенгауэр обратил внимание европейских философов и даже востоковедов на индуизм и индийский буддизм. *Riconda G*. Schopenhauer interprete dell’Occidentе. Ugo Mursia Editore. Milano, 1986. P. 45-51. Современный испанский шопенгауэровед Oncina Coves F. придерживается той же самой позиции, называя Шопенгауэра «своего рода Буддой Запада», в оригинале «una suerte de Buda de Occidente» -*Oncina Coves F*. Schopenhauer en la istoria de las ideas. Clàsicos Europeos. Valencia, 2011. P. 32.

 [↑](#footnote-ref-73)
74. Напоминаем, что востоковедение, как наука, возникло в конце 18-ого века. [↑](#footnote-ref-74)
75. G. *Pasqualotto* в статье «Buddha e Schopenhauer: Karuna e Mitleid». SOCIETÀ DEGLI INDIVIDUI (LA). Milano, 2003. P. 1-2 мастеркски показывает шопенгауэровское недопонимание о роли «каруны» (сочувствия) в буддистских теориях. [↑](#footnote-ref-75)
76. Атман понимается как всеобъемлющее духовное начало, *чистое* сознание, самосознание; обычно в качестве *абсолютного* сознания коррелирует с Брахманомкак абсолютным бытием. [↑](#footnote-ref-76)
77. Доктрина *вещи в себе* и Атман относятся к устойчивым и прочным метафизическим субстратам видимости. Эти концепции присутствуют в философских теориях Упанишад. [↑](#footnote-ref-77)
78. Веданта- это одна из шести ортодоксальных школ в философии индуизма. Остальные следующие: Йога, Ньяя, Вайшешика, Миманса, Адвайта, Вишишта-адвайта, Двайта и Ачинтья-бхеда-абхеда. [↑](#footnote-ref-78)
79. Разумеется, что если говорим о каком-то «Господине», естественно, находимся в теистической перспективе: Бог «лично» определён. [↑](#footnote-ref-79)
80. Стоит уточнить, что к этому замечанию можно по-другому относиться. Для тех, кто считает шопенгауэровскую метафизику трансцендентной, как например Велхам А., Шопенгауэр *специально* не обращает внимание на эти черты буддистских наставлений. О трансцендентности шопенгауэровской метафизики *Welchman A.*  [The Palgrave Schopenhauer Handbook](https://proxy.library.spbu.ru:2096/book/10.1007/978-3-319-62947-6). Chapter «Schopenhauer’s Two Metaphysics: Transcendental and Transcendent». Palgrave Macmillan. 2018. P. 129-149. <https://proxy.library.spbu.ru:2096/chapter/10.1007/978-3-319-62947-6_7> [↑](#footnote-ref-80)
81. Известно, что во второй книге «Мир как воля и представление» Шопенгауэр начинает с трактовки тела как “Körper”, то есть как объект объективного и объектирующего знания. Это не противоречит тому, что мы утверждали. В процессе философского исследования удобнее начинить с того, что ближе нам и нашему повседневному опыту, то есть с «Körper» и мира представлений, а только потом, познав этот первый уровень реальности, можно раскрыть самое настоящее ядро всего сущего, то есть Волю, через «Leib». [↑](#footnote-ref-81)
82. К этому поводу можно вспомнить четвертую главу этой работы: суицид, аскетизм и далее можно понять как действие самого человека над своим телом через свое тело. Насилие, например, можно определить, как насилие через свое тело над чужим телом. [↑](#footnote-ref-82)