

A. S. Sattar

ФИЛОСОФСКАЯ «СИСТЕМКА»: К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ ГЕРДЕРА НА ШОПЕНГАУЭРА

Статья посвящена разбору натурфилософской части первого наброска философской системы, сделанного Артуром Шопенгауэром в 1812 г. и названного автором «Системкой» (“ein Systemchen”). Для уточнения контекста возникновения этого фрагмента в статье анализируются фрагменты из рукописного наследия Шопенгауэра, относящиеся ко времени появления «Системки». На основании приведенных данных делается вывод о том, что возникновение этого фрагмента находится в противоречии с взглядами философа этого периода и может быть объяснено лишь посторонним влиянием. В подтверждение тезиса о том, что в основу этого фрагмента легла шопенгауэровская рецепция первой части «Идей к философии истории человечества» И. Г. Гердера, приводится сравнительный анализ соответствующих мест из указанных текстов Шопенгауэра и Гердера. Библиогр. 18 назв.

Ключевые слова: Шопенгауэр, Гердер, системка, органицизм, рукописное наследие.

A. S. Sattar

A PHILOSOPHICAL “LITTLE SYSTEM”: ON HERDER’S INFLUENCE ON SCHOPENHAUER

The article deals with Schopenhauer’s first draft of a systematic philosophy, made back in 1812 and called “a little system” (“ein Systemchen”). In order to clarify the context, the fragment emerged in, the article considers other parts of Schopenhauer’s “Manuscript Remains” of that time. Consequently, it is assumed that the fragment owes its existence to an external influence of some other philosopher. This article aims at backing up the thesis that this influence should be attributed to the impact Johann Herder’s “Ideas Toward a Philosophy of History of Mankind” had on the young Schopenhauer. To support the thesis, a number of relevant passages from both the “little system” and Herder’s “Ideas...” are cited. Refs 18.

Keywords: Schopenhauer, Herder, little system, organicism, “Manuscript remains”.

Автор единственной работы, специально посвященной теме «Гердер и Шопенгауэр», утверждает: «Непосредственным влиянием работ Гердера на Шопенгауэра нельзя объяснить каждую отдельную деталь, общую для них. Скорее, речь идет о том, что Шопенгауэр, вне всякого сомнения, воспринял многие первоначально гердеровские положения через посредство Шеллинга и его школу, а другие, видимо, посредством Гете» [1, S. 157]. В качестве подтверждения этого тезиса автор указывает на то, что «образ мысли» (Gedankenwelt) Гердера был весьма распространен во время формирования шопенгауэровской системы и был неотъемлемой частью «миросозерцания» эпохи. Прежде всего это касается мыслителей-романтиков, благодаря которым Шопенгауэр, как утверждает автор статьи, и усвоил гердеровские идеи. Довольствуясь широкими мазками и утверждениями в жанре философии жизни, автор лишь изредка прибегает к историческим и документальным свиде-

Саттар Александр Сергеевич — аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Российская Федерация, 101000, Москва, Мясницкая ул., 20, Homolusor@gmail.com

Sattar Alexander S. — PhD student National research university Higher school of economics, 20, Myasnitskaya Ul., Moscow, 101000 Russian Federation; Homolusor@gmail.com

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2017

тельствам, относящимся к теме. Так, хотя он вскользь и упоминает «Системку», но лишь голословно и неясно заявляет, что та-де «отражает мирозерцание Гердера» [1, S. 164].

Несмотря на негативное впечатление, которое производит эссеистический характер этой работы об общности шопенгауэровского и гердеровского «мирозерцания» и «образа мысли», убедительные аргументы в пользу влияния Гердера на Шопенгауэра все же возможны, и в данной статье я приведу несколько из них. Однако речь пойдет о роли лишь одной-единственной работы Гердера — «Идей к философии истории человечества» — в возникновении лишь одного-единственного фрагмента из шопенгауэровского рукописного наследия — уже упомянутой «Системки» (“ein Systemchen”). Этот небольшой отрывок появляется в рукописях Шопенгауэра примерно в начале 1812 г. и занимает всего несколько страниц, однако он имел для автора большое значение, потому что задумывался как первая попытка юного мыслителя сделать набросок философской системы (в которую входили бы натурфилософия, этика и эстетика) и маркировать ее именно как таковую. В первой части данной статьи я изложу натурфилософское содержание этого фрагмента и приведу многочисленные совпадения его текста и мыслей с текстом и мыслями гердеровского *opus magnum*. Во второй части я приведу основания для того, чтобы предполагать, что возникновение «Системки» в рамках корпуса рукописного наследия Шопенгауэра могло быть связано только с посторонним влиянием и в силу содержательных и текстологических совпадений с работой Гердера это влияние следует связывать с именем этого мыслителя.

1. «Системка» Шопенгауэра и «организмизм» Гердера

В основе гердеровского «организмизма» лежит убеждение в том, что за миром и происходящим в нем стоит некая органическая сила — не выразимая в человеческом языке, но конститутивная для всех существ в мире и проявляющая себя в их воле к жизни и самосохранению (см., напр.: [2, с. 62–63]). Эта мысль легла в основу и шопенгауэровской «Системки»: «Природа повсюду преследует лишь одну цель — насколько возможно способствовать жизни и благополучию (*Leben und Wohlsein zu bereiten*)» [3, I, S. 21, Nr. 34]¹. Может показаться, что в этих словах уже звучит тезис зрелой натурфилософии Шопенгауэра, согласно которому природа служит лишь средством саморазвертывания и самовоспроизведения воли к жизни, однако эти слова молодого философа означают нечто совсем иное. В первую очередь, бросается в глаза то, что Шопенгауэр приписывает так понятой природе телеологическое измерение: «Всюду на Земле жизнь теснится и рвется вперед (*drängt und quillt hervor*), телеология везде проявляется явственным образом, а цель всех целей — благополучие и жизнь» [3, I, S. 21, Nr. 47]. Так Шопенгауэр вновь повторяет тезис Гердера о том, что «великая цель природы» состоит в «продолжении жизни, сохранении рода» [2, с. 41] и проявляется всюду и во всех существах, потому что «в каждой из таких точек Природа присутствует целиком и полностью, со всем

¹ Здесь и далее рукописное наследие Шопенгауэра цитируется по изданию А. Хюбшера: [3]. Римская цифра означает номер тома. При цитировании первого тома, помимо номера страницы, арабской цифрой также указывается номер фрагмента (Nr.).

своим могуществом, мудростью и благостью, как будто никаких других точек, где складывались бы миры, как будто никаких других атомов и нет вовсе» [2, с. 14].

Для описания всеблаготворности природы Шопенгауэр и Гердер пользуются одной и той же метафорой, описывая отношения между людьми и небесными объектами как отношения между родителем и ребенком. Как Гердер сравнивает Солнце, «всю жизнь согревавшее нас» и «воспитавшее все живое», с «родной матерью» [2, с. 20], так же и Шопенгауэр утверждает: «Земля... вращается и обращается вокруг своей оси, чтобы все ее стороны и чада получили как можно больше солнца, и отсюда по аналогии мы заключаем, что та же небесная тактика применяется и на других планетах и звездных системах» [3, I, S. 21, Nr. 47]. В этой связи любопытно отметить, что одно из немногих упоминаний Гердера в текстах Шопенгауэра касается именно этого места из «Идей...», хотя и в полемическом ключе [4, V, S. 140].

Шопенгауэр и Гердер схожим образом приходят к объяснению и — в конечном счете — оправданию зла в мире. В самом деле, «физическое зло... лишь указывает на границы, с которыми сталкивается достижение той самой [единственной] цели [природы]; одно только зло противодействует всякому порядку, всюду очевидно намерению природы предотвратить его» [3, I, S. 21, Nr. 47]. Границы, о которых говорит Шопенгауэр, связаны с необходимым характером связи между возможно большим разнообразием и борьбой отдельных индивидов между собой. «Как природа приносит в жертву малое и незначительное для того, чтобы сохранить большее и значительное, так же и категорический императив требует принести себя в жертву ради Целого, Отечества, Многих» [3, I, S. 21, Nr. 47]. Так же и Гердер утверждает, что мы должны «считаться с потерями, ибо все живое теснится и ни для чего нет места, чтобы развиться полностью»; ведь природа «тысячу разных целей преследует в один миг... для того чтобы в мнимом своем расточительстве не утерять самого существенного, первой свежести жизненных сил, и предотвратить все неожиданности в судьбах теснящихся на узком пространстве живых существ» [2, с. 41].

Как Гердер уверяет, что «все законы природы — это благо, стоит только усмотреть их в природе, а если человек еще не способен усмотреть их, то он учится с детским простодушием следовать им» [2, с. 113], так же Шопенгауэр, как мы видели, требует индивидов повиноваться законам природы из моральных соображений.

Видимо, согласием с Гердером следует объяснить и следующие слова Шопенгауэра: «Многообразные виды существ являются только многообразными путями к удовольствию — отличными друг от друга, потому что это необходимо для того, чтобы исчерпать все его вариации, а также потому, что индивиды различных видов мешают друг другу не так сильно, как индивиды одного вида» [3, I, S. 21, Nr. 47]. Первоисточником этой мысли может быть гердеровское объяснение «мнимой расточительности» природы; согласно последнему, развитие различных видов имеет целью многообразие существ, а борьба индивидов между собой является необходимым для вселенского равновесия.

«Почему так поступила природа? Почему так прижала и притеснила она свои живые творения? Вот почему: природа хотела добиться, чтобы на наименьшем пространстве жило величайшее и многообразнейшее число живых существ, — вот почему одни одолевают других; и мир в творении создается лишь благодаря равновесию сил. Каждый вид заботится лишь о себе, как будто он один на целом свете, а на самом деле рядом с ним другой вид, который ограничивает его поле деятельно-

сти, и лишь в таком соотношении противопоставленных друг другу пород нашлось у творящей природы средство сохранить целое. Природа взвесила силы, подсчитала звенья целого, она направила друг против друга слепые устремления животных видов и предоставила Земле рожать все, что способна Земля родить» [2, с. 45–46].

Шопенгауэр продолжает эту мысль: «В человеке открывается высшая степень самосознания, настолько высокая, что он делает осознанно то, что все прочие существа делают бессознательно — способствует жизни и благополучию. Это долженствование (Soll), являющее себя в его сознании, есть категорический императив: он должен желать того, чего желает природа... Если же он сопротивляется, то он восстает против природы, т. е. против всего сущего, на что указывают и уколы его совести; моральное зло, так же как и физическое, — это сопротивление всеобщему закону» [3, I, S. 21, Nr. 47]. Несмотря на то что Шопенгауэр заостряет этот тезис, отождествляя моральное зло с противодействием законам природы, в целом эта мысль находится в русле идей Гердера, поскольку последний и сам провозгласил: «Великая цель природы — вот чего надлежит достигать, а не мелких целей чувственного существа» [2, с. 41].

2. Место «Системки» в становлении философии Шопенгауэра

Для того чтобы понять, какое место занимает этот фрагмент в корпусе ранних записей Шопенгауэра и в процессе формирования его философии в целом, а также почему его возникновение следует приписать постороннему влиянию, а не имманентной логике эволюции шопенгауэровской системы, следует коротко рассмотреть контекст его появления. «Системка» была написана примерно в середине первого семестра обучения Шопенгауэра в Берлинском университете, т. е. в начале 1812 г. и на основании множества текстов и фрагментов из рукописного наследия философа мы можем достаточно подробно реконструировать его взгляды этого периода. Однако изучение его отношения к теме «Природа» наталкивается на непреодолимую трудность — почти полное отсутствие соответствующих фрагментов. Более того, те фрагменты, в которых природа все же становится темой философского размышления, о ней говорится с пренебрежением. Поэтому целью данного раздела будет показать, что в действительности «Системке» нет места в рукописях Шопенгауэра того периода, в которых мы ее находим.

В самом деле, Шопенгауэр относится к «этому чувственному миру и его законам» как к «несущественным, случайным» [3, S. 27, Nr. 46] и лишь в одном месте (возможно, иронично описывая взгляды натурфилософов) говорит: «Ведь одна только природа является абсолютно правильным, необходимым, противоположным воле, которая склонна заблуждаться... твердой опорой, ядром жизни, вечно истинным, невинным, сродни детям, которые еще не умеют грешить» [3, I, S. 27, Nr. 47]. Так или иначе, эти места представляют собой исключение из правила, и в остальном Шопенгауэр вообще не проявляет никакого интереса к природе. Последнее обстоятельство играет ключевую роль в нашем обсуждении «заимствованного» характера «Системки»; это станет ясно из разбора причин, по которым Шопенгауэр избегает этой темы.

Во-первых, к этому времени Шопенгауэру уже была хорошо знакома и глубоко чужда натурфилософская программа Шеллинга. Под впечатлением от историко-

философской составляющей лекций Шульце, а также от чтения самого Шеллинга и, видимо, занимавших его в то время «Метафизических начал естествознания» Канта (см.: [3, II, S. 432–433]), Шопенгауэр как раз в это время (конец 1811 — начало 1812 г.) стал резко противопоставлять свою мысль «натурфилософам» (имея в виду в основном Шеллинга). Последние, по его мнению, «впали в заблуждение, будто их познание — познание абсолютного Бытия, а не обусловленного, видимости». Эти незаконные догматические построения, говорит Шопенгауэр, «хлам» их научных фантазий [3, II, S. 233] может спасти лишь «какой-нибудь фокус-покус» [3, I, S. 19, Nr. 30]. Комментируя Шеллинга, он честит его как «истинного догматика», поскольку тот ищет «какого-нибудь абсолютного гвоздя, чтобы повесить на него мир... не имеет ни малейшего понятия о великом духе Канта, делает важный вид, не зная даже алфавита» [3, V, S. 147]. По нелестному мнению Шопенгауэра, натурфилософы вообще представляют собой особый класс одержимых — одержимых природой (Natur-Narren), поскольку нечто относительное возвышают до абсолютного [3, I, S. 27, Nr. 47], играют в метафизику, «как дети играют в солдатиков» [3, V, S. 144]. Более того, они являются настоящими догматиками, не имеющими никакого представления о «благодетельных» идеях трансцендентальной философии Канта [3, V, S. 147]. Сам натурфилософский проект поэтому представляет собой «грезу и обман» [3, II, S. 333]. Не скупится Шопенгауэр и на упреки в адрес философии тождества, которая, по его мнению, «бессмысленна», потому что, пытаясь объединить идеальное и реальное, привносит в это отношение понятия, свойственные только пространственно-временному миру, например понятие «объединение» [3, I, S. 35, Nr. 66]. Противоположностью этому «вавилонскому смешению языков» (т.е. языковой подтасовке) является так называемый «истинный критицизм» (см. ниже) [3, I, S. 35, Nr. 66]. Таким образом, можно констатировать, что внимательное изучение Шеллинга и Канта не просто не вдохновило Шопенгауэра на разработку натурфилософской проблематики, но даже скорее оттолкнуло от нее.

Шопенгауэровское неприятие натурфилософии является сильным основанием для того, чтобы удивляться факту возникновения «Системки» — однако не единственным. Вторая причина относится не к тому типу философии, которую Шопенгауэр отвергал, а к тому, которую он *принимал*. В самом деле, к этому времени Шопенгауэр уже успел сформулировать первую программу своих философских поисков, и эта программа не просто не предполагала природы как центральной фигуры (случай «Системки»), а прямо исключала ее из рассмотрения. Согласно этой программе, философия стремится к познанию Невыразимого, «Божественного», «Сверхчувственного» как подлинного предмета подлинного познания (см.: [5]).

Конечно, Шопенгауэр, как мы увидели, осуждал спекуляции посткантовских философов и их попытки «абсолютного познания», выходявшие за рамки возможного опыта. Тем не менее, отвергая их решения, он открыто провозглашал: «И все же человек познает сверхчувственное с помощью других способностей рассудка (Kräfte vom Verstande) (кроме тех, на которые наложила ограничения кантовская критика. — А. С.). Обособление этих способностей рассудка: сообщение познанного с их помощью рассудку в соответствии с его природой (имманентным образом), которая, возможно, восприимчива только к негативной передаче (negative Mitteilung); причем эта передача навсегда заключит разум в его границы, так что его прогресс не сможет повредить теперь уже чистому познанию сверхчувствен-

ного, как раньше вредил образному познанию — это и есть Философия. Из этого понятия явствует, что она может быть только одной-единственной и что явится последняя система, которая и будет истинным критицизмом» [3, I, S. 20, Nr. 32; см. также: 6, p. 282–284; 7].

Как раз поиск этой «негативной» способности познания сверхчувственного и занимал Шопенгауэра в этот период, а вовсе не концептуализация «Природы» (см.: [см.: 8–11; 12, S. 19–54]. За короткое время, с осени 1811 г. до весны 1812 г., он пробует найти понятие для нее, причем начинает поиск с философий Фихте, Шеллинга и Канта. Во вводном курсе зимнего семестра 1811/12 гг. (первом курсе, который Шопенгауэр прослушал в Берлинском университете) Фихте наставлял студентов: ученый «должен выйти из этого мира хаотичных, перемешанных явлений в мир сверхчувственный, причем сделать это собственными силами; это происходит сразу же, как только он достигает первого ясного научного познания, состоящего в том, что он познает — причем с ранее никогда не знакомой ему очевидностью, которая в одно мгновение, словно вспышка молнии (*Bliz*), освещает его душу, — что то, что он в данный момент мыслит, есть истина и останется ею на веки вечные» [3, II, S. 21–22].

Шопенгауэр понимал, что и «знание», и «науки» означали в первую очередь способ познания через трансцендентальные структуры, т. е. — в поздней философии Фихте — высокую степень непосредственности познания Абсолюта, и ему пришлось по душе это откровенное постулирование некоего сверхчувственного, как и обещание возможности его непонятийного постижения, освещавшего душу, словно вспышка молнии. Это место в своем конспекте, а также тезис Фихте о том, что «наука несет свою достоверность в самой себе», Шопенгауэр одобрительно дополняет собственными соображениями: только «вспышка абсолютной очевидности» (*der Bliz der absoluten Evidenz*) может обеспечить познание из глубинных оснований того, для чего все частные науки ищут эмпирические причины, т. е. остаются на поверхности явлений [3, II, S. 23]. Впрочем, и в этом он лишь следует за мыслью Фихте, несколько позже продиктовавшего: «Всякое научное знание лежит в сфере, отличной от восприятий, а именно, в мире причин, которые являются абсолютно сверхчувственными, духовными» [3, II, S. 25].

«Эта вспышка очевидности (*Bliz der Evidenz*), — поясняет далее Фихте, — и есть подлинный критерий истинности гипотезы. Не согласие восприятий между собой... ибо опыт неисчерпаем, а ряд восприятий никогда не может быть завершенным... но только и исключительно вспышка очевидности» [3, II, S. 23]. Несмотря на то что Шопенгауэр недоумевает, почему в таком случае существует так много заблуждений, он одобрительно развивает фихтевскую мысль: «Эта вспышка очевидности действительно существует», — и поясняет: «Но только там, где заканчивается область настоящего знания, выше всякого опыта. Наступает момент, когда весь мир явлений бледнеет, пронизан сиянием “Я”, которое познает реальность свою и реальность некоего сверхчувственного мира. Тогда [мир явлений] исчезает, как игра теней от зажженного света. Этот момент наступает для немногих, для истинных философов. Поэтому Платон говорит: *Polloi men nartjkhoforoï, bakcoi de ge raufoi*²» [3, II, S. 23].

² Много тироносцев, да мало вакхантов (*др.-греч.*). Шопенгауэр цитирует в этом месте диалог «Федон».

В этом комментарии Шопенгауэр расширяет область применения способности сверхчувственного постижения по сравнению со способностью «негативного общения» сверхчувственного. Во-первых, вторя Фихте, он открыто связывает самопознание с познанием бытия; во-вторых, теперь последнее не ограничено эстетическим чувством, а расширено до некоего «чистого» постижения бытия в акте мысли, вообще не связанной с «миром явлений». И то и другое не было случайной оговоркой: он высказывался в этом смысле и в прочих местах, даже «созерцание Бога» предлагая заменить на «высшее самосознание человека, возможно, более независимое от его чувственной природы» [3, II, S. 226]. Интересно, что в следующем же предложении Шопенгауэр выказывает свою солидарность с одним из самых богатых на видения визионеров: «В этом же смысле я принимаю Просветление почтенного Якоба Беме» [3, II, S. 226].

В это же время Шопенгауэр оценивал возможность поименовать пресловутую способность «негативно сообщать» рассудку о сверхчувственном, пользуясь шеллинговским словарем. Упрекая Шеллинга в том, что тот не понял необходимый характер коррелятивности субъекта и объекта, Шопенгауэр добавляет, что постичь это единство можно только в интеллектуальном созерцании, потому что оно находится «выше всякого рассудка, поскольку отменяет закон тождества и противоречия», так же как это делает учение о триединстве [3, I, S. 26, Nr. 45; ср. с: 3, II, S. 308]. Шопенгауэр и в нескольких других местах рукописного наследия с симпатией говорит об эвристическом потенциале интеллектуального созерцания. Так, в глоссе к восьмому письму «О догматизме и критицизме», в котором Шеллинг, отличая интеллектуальное созерцание от «фантазерства», объявляет первое способностью постигать вечное, Шопенгауэр восклицает: «Здесь — великая, чистая истина» (*steht große lautre Wahrheit*) [3, II, S. 309; см. также: 6, р. 312–317].

Достаточно скоро Шопенгауэр отрекается от этого термина [3, II, S. 312], однако его неприятие самого выражения не означало отказа от замысла найти способность познания сверхчувственного, как не означало и того, что Шопенгауэр придерживался строгого трансцендентализма и не мыслил объект такого интеллектуального созерцания как онтологически отличную от явлений субстанцию [13, S. 119–121]. Напротив, Шопенгауэр даже определяет условия самой возможности самостоятельного существования такой субстанции, которая является сознанию лишь в исключительных случаях. Он говорит о переживании, которое составляет внутреннюю сущность гения и не является «интеллектуальным» (рассудочным); эту сущность можно определить лишь описательно и апофатически: как сверхчувственное можно представить в чистых рассудочных понятиях столь же мало, как свет, запертый в кувшине, так же, указывает Шопенгауэр, и познание его для рассудка неуловимо, однако оно освещает все окружающие предметы и являет себя в том действии, которое на них оказывает, представляя все в истинном свете [3, II, S. 312].

Третьим кандидатом на адекватный способ познания сверхчувственного стало целое созвездие категорий из практической философии Канта. Уже осенью 1811 г., под впечатлением от только что прочитанной «Критики способности суждения» [4, XVI, S. 106], «единственное утешение» и «единственную надежду» в этом мире Шопенгауэр видел в «моральном чувстве» [3, I, S. 15, Nr. 22]. Именно в фигуре Канта Шопенгауэр нашел союзника в борьбе против теоретических спекуляций

его последователей; кроме того, его практическая философия давала возможность найти разрешение мировой загадки во внутреннем мире, не подверженном критике разума. Так, основание морали Шопенгауэр связывает с божественными установлениями и переносит их в «практический разум». Соответственно, он прямо отождествляет и «Царство Божие» с «моральным законом», противопоставляя эту пару понятий реально существующей этике: «Государство и Царство Божие, или моральный закон, настолько различны, что первое — пародия на второе, горький смех над его отсутствием, костыль вместо ноги, машина вместо человека» [3, I, S. 18, Nr. 27]. Интересно, что в примечании к «Метафизике нравов», в котором впервые появляется этот афоризм, эта дихотомия соответствует разделению кантовского учения о праве (закона) и учения о добродетели (морального закона) [3, II, S. 260]. Соответственно, первое принадлежит миру несвободы, а второе — миру свободы [3, I, S. 18–19, Nr. 28; см. также: 3, II, S. 257. Ср.: 14, с. 357; 15, с. 408–409].

Шопенгауэр столь рьяно защищает кантовскую автономную этику, что уличает в недостаточном ригоризме самого Канта, а его категорический императив — в недостаточной автономности [3, II, S. 256–257]. Указывая на случай действительно «чистой» автономности, Шопенгауэр говорит о Платоне, который считал истину и добродетель тождественными [3, II, S. 259]. Это упоминание не случайно: молодому философу важно было подчеркнуть метафизический дуализм, лежащий в основании кантовского ригоризма в том виде, в котором он его понимал и принимал; ведь именно божественный, трансцендентный характер источника морали и обеспечивал в глазах Шопенгауэра его автономность. Не менее важны для него были и религиозные образы, связанные с автономностью морали, причем тоже в контексте онтологического дуализма истинного-неистинного. В примечании к «Метафизике нравов» он пишет: «Смирение — это живущее во мне выражение мысли: “Царство мое не от мира сего”. Это значит: осознание высшей добродетели никогда не станет мне соблазном требовать для нее знаков почитания и покорности... Ибо все это не имеет никакого отношения к превосходному во мне... В более кантовских выражениях: смирение — это рассмотрение всецелого отличия меня как *homo noumenon* от меня как *homo phaenomenon*... Чем выше человек оценивает себя как *homo noumenon*, тем меньше ценности он придает себе как *homo phaenomenon*» [3, II, S. 258–259].

Таким образом, Шопенгауэр был уверен, что познание сверхчувственного возможно, причем не только с учетом кантовской критики разума, а даже благодаря ей. Разумеется, его «истинный критицизм» должен был быть свободен от недостатков «рассудочной философии» кантовских последователей [5; 16]. Однако для нашей темы более важно, что этот проект явным и неявным образом предполагал «греховность» и «неистинность» чувственного мира и познания, связанного с ним; напротив, «Системка» именно этот мир («Природу») поместила в центр будущей системы.

Третья причина считать нелогичным появление «Системки» в рукописном наследи также связана с трансцендентальной философией. Дело в том, что в этот период в манускриптах Шопенгауэра, помимо главной, только что описанной темы («онтологический дуализм истинного, сверхчувственного и неистинного, чувственного»), на периферии появляется также трансцендентальная установка «нет объекта без субъекта», или «быть означает только быть объектом для какого-то

субъект или субъектом для объектов» [3, I, S. 26, Nr. 45; ср. с: 3, II, S. 306, 308]. Как известно, в том числе именно противоречие этому принципу, мысль о различии «бытия» и «представленного» на одном из бесчисленных этапов рефлексии в фихтевских лекциях даже вызвала в Шопенгауэре желание «приставить ему к груди пистолет и сказать: теперь должен ты умереть без всякой пощады, но ради своей собственной несчастной души скажи, имел ли ты в виду в этой галиматее что-то ясное или просто держал нас за дураков?» [3, II, S. 41]. Если же природа рассматривается только как объект для субъекта, представляется весьма странной ее центральная роль в «Системке», в которой, кроме того, вообще игнорируется трансценденталистская установка.

В-четвертых, есть и исторический аргумент против совместимости «Системки» и шопенгауэровской философии этого периода в целом. Конечно, можно было бы сказать, что, даже если природа как тема не появлялась в черновиках Шопенгауэра до записи «Системки», вполне вероятно, что как раз этот фрагмент и становится первым в ряду подобных. Однако рукописное наследие прямо опровергает такое предположение: в течение последующих лет, вплоть до разработки натурфилософских следствий метафизики воли в 1815 г., «природа» как таковая вообще почти исчезает из поля зрения Шопенгауэра; философ эпизодически употребляет это слово в качестве синонима греховного, плотского, патологического — отнюдь не в смысле благодетельной «матери», пекущейся о своих «чадах». В свою очередь, во время и после разработки философии природы последняя рассматривалась им лишь как последовательность ступеней развертывания воли.

Наконец, можно предложить и филолого-семантический довод. В самом деле, само слово «системка» может говорить о том, что Шопенгауэр даже и не помышлял о том, что названный этим словом набросок действительно может дать начало его будущей «системе». Дело не только в том, что это диминутив, но и в том, что Шопенгауэр вообще относился к любым своим начинаниям в философии крайне серьезно, и более чем странно видеть столь самоуничижительное заглавие, если предполагать, что оно относится к замыслу его будущей философии. Напротив, к проекту «истинного критицизма» Шопенгауэр относился более чем серьезно — незнакомому с его рукописным наследием несложно заметить это даже исходя из самого словосочетания.

3. Почему Гердер мог быть вдохновителем «Системки»

Итак, ясно, что фрагмент «Системка» возник не в связи с имманентной логикой развития философии Шопенгауэра, а был, судя по всему, обусловлен неким сторонним влиянием. Исходя из сходств, параллелизма и перекличек между текстом Шопенгауэра и соответствующими местами из «Идей к философии истории человечества», мы можем предположить, что именно Гердер стал неназванным источником положений «Системки». Это предположение можно подкрепить двумя доводами — положительным и отрицательным.

Отрицательный довод состоит в том, что никто из мыслителей, работы которых Шопенгауэр читал или лекции которых слушал, по-видимому, подобного влияния оказать не мог; во всяком случае, у нас нет данных, указывающих на такое влияние. Мы уже говорили о влиянии философии природы Шеллинга и Канта на

Шопенгауэра этого периода — точнее, об отсутствии такового. Ничего подобного «Системке» нельзя найти и в работах и лекциях Иоганна Фридриха Блуменбаха, с которыми Шопенгауэр познакомился еще в Геттингене [см: 17]. Ничего из того, что нам известно о шопенгауэровском круге чтения в начале 1812 г., не может быть связано с возникновением «Системки», а знакомство Шопенгауэра с натурфилософскими и естественнонаучными работами Гете и Окена, без сомнения, относится к более позднему времени (подробнее см.: [18, S. 64–83, 108–126]).

Положительный довод заключается как в сходстве «Системки» с гердеровскими «Идеями...», так и в том, что само отсутствие Гердера в границах кругозора Шопенгауэра представляется маловероятным. В самом деле, в течение 1810–1812 гг. Шопенгауэр через первоисточники или в пересказе познакомился практически со всеми ключевыми фигурами немецкой философской жизни 1780–1810-х годов, и Гердер как один из самых известных мыслителей той эпохи не мог пройти незамеченным. Кроме того, именно те части «Идей...», которые, по нашему предположению, легли в основу «Системки», столь компактно распределены на первых нескольких десятках страниц его труда, что сознательная рецепция их автором «Системки» кажется более вероятной, чем простое совпадение. Конечно, выписки из университетской библиотеки Берлинского университета, документировавшие, какие книги Шопенгауэр одалживал, не сохранились, а в конспектах и критических заметках, из которых нам и известен круг чтения Шопенгауэра в берлинский период, нет ни слова о Гердере; при этом упоминания Шопенгауэром его имени в опубликованных работах ничтожно редки. Тем не менее нам доподлинно известно, что гердеровская «Метакритика» была использована Шопенгауэром при написании диссертации «О четверояком корне закона достаточного основания» в конце обучения в Берлинском университете [4, III, S. 66], хотя он нигде больше и не упоминает о ней. Последнее обстоятельство может служить косвенным свидетельством в пользу того, что и гердеровские «Идеи...» были прочитаны Шопенгауэром во время обучения в Берлинском университете, хотя и не законспектированы.

Заключение

В статье было приведено несколько доводов в пользу тезиса о влиянии «Идей к философии истории человечества» Гердера на фрагмент из шопенгауэровского рукописного наследия под названием «Системка» — первый набросок философской системы, сделанный Шопенгауэром еще в 1812 г. Для этого был проведен сравнительный анализ соответствующих частей обоих текстов и выявлены параллели между ними. Далее, было показано, что само возникновение фрагмента «Системка» не может быть объяснено без привлечения гипотезы о заимствовании заключенных в нем идей. Наконец, показано, что истоком этих идей, вполне вероятно, стала работа Гердера.

Литература

1. *Jakoby G. Herder und Schopenhauer // Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. 1918. N 7. S. 156–212.*
2. *Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. 703 с.*

3. Hübscher A. (Hrsg.). Arthur Schopenhauer. Der Handschriftliche Nachlaß. 5 Bde. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1966–1975.
4. Deussen P. (Hrsg.). Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. München: R. Piper, 1911–1942.
5. Саттар А. С. Рукописное наследие и ранние философские заметки Артура Шопенгауэра (предисловие к переводу) // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 183–190.
6. Novembre A. Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza: Diss. Mainz, 2011. 465 p.
7. Саттар А. С. «Истинный критицизм»: Неизвестная рецепция кантовской философии ранним Шопенгауэром // Кантовский сборник. 2016. № 1 (55). С. 52–65.
8. Bohinc T. Die Entfesselung des Intellekts: eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und entwicklungsgeschichtlicher Aspekte. Frankfurt a/M.; Bern; New York; Paris: Verlag Peter Lang GmbH, 1989. 306 p.
9. De Cian N. Redenzione, Culpa, Salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer. Trento: Associazione Trentina di Scienze Umane, 2002. 289 S.
10. Lorenz Th. Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses, Diss. Berlin; Leipzig 1897. 50 S.
11. Gjellerup K. Zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie // Annalen der Philosophie. 1. Bd. (1919). S. 495–517.
12. App U. Schopenhauers Kompass. Kyoto: UniversityMedia, 2011. 287 S.
13. Kamata Y. Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. Freiburg; München: K. Alber, 1988. 333 S.
14. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Соч. в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, ч. 2. С. 106–438.
15. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Соч.: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 359–617.
16. Kossler M. The perfected system of criticism: Schopenhauer's Initial Disagreements with Kant // Kantian Review. 2012. Vol. 17, Is. 3. P. 459–478.
17. Stollberg J., Böker W. (Hrsg.) „...Die Kunst zu sehen“. Artur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811). Göttingen: Universitätsverlag, 2013. 159 S.
18. Hübscher A. Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern — Heute — Morgen. Bonn: Bouvier, 1973. 355 S.

Для цитирования: Саттар А. С. Философская «Системка»: к вопросу о влиянии Гердера на Шопенгауэра // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 1. С. 73–84. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.108.

References

1. Jakoby G. Herder und Schopenhauer. *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1918, no. 7, pp. 156–212.
2. Gerder I. G. *Idee k filosofii istorii chelovechestva [Ideas Toward Philosophy of Mankind]*. Moscow, Nauka Publ., 1977. 703 p. (In Russian)
3. Hübscher A. (Hrsg.). *Arthur Schopenhauer. Der Handschriftliche Nachlaß*, 5 Bde. Frankfurt am Main, Waldemar Kramer Publ., 1966–1975.
4. Deussen P. (Hrsg.). *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke*. München, R. Piper Publ., 1911–1942.
5. Sattar A. Rukopisnoe nasledie i rannii filosofskie zametki Artura Shopengauera (predislovie k perevodu) [Arthur Schopenhauer's Manuscript Remains and Early Notes]. *Voprosy filosofii*, 2016, no. 5, pp. 183–190. (In Russian)
6. Novembre A. *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza*. Mainz, 2011. (Diss.).
7. Sattar A. “Istinnyi krititsizm”: Neizvestnaya retseptsiya kantovskoi filosofii rannim Shopengauerom [The Early Schopenhauer's Unknown Reception of Kant's Philosophy]. *Kantovskii sbornik [The Kantian Collection]*, 2016, no. 1 (55), pp. 52–65. (In Russian)
8. Bohinc T. *Die Entfesselung des Intellekts: eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und entwicklungsgeschichtlicher Aspekte*. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH Publ., 1989. 306 p.
9. De Cian N. *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*. Trento, Associazione Trentina di Scienze Umane Publ., 2002. 289 p.

10. Lorenz Th. *Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses*, Diss. Berlin, Leipzig, 1897. 50 p.
11. Gjellerup K. Zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie. *Annalen der Philosophie*, 1919, 1. Bd., pp. 495–517.
12. App U. *Schopenhauers Kompass*. Kyoto, UniversityMedia, 2011. 287 p.
13. Kamata Y. *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*. Freiburg; München, K. Alber Publ., 1988. 333 p.
14. Kant I. Metafizika npravov v dvukh chastyakh [Metaphysics of Morals in Two Volumes]. Kant I. *Sochineniya v 6 tomakh* [Works in 6 vols.]. Vol. 4, p. 2. Moscow, Mysl' Publ., 1965, pp. 106–438. (In Russian)
15. Fichte I. G. Osnovnye cherty sovremennoi epokhi [Characteristics of the Present Age]. Fichte I. G. *Sochineniya v 2 tomakh* [Works in 2 vols.]. Vol. 2. St. Petersburg, Mifril Publ., 1993, pp. 359–617. (In Russian)
16. Kossler M. The perfected system of criticism: Schopenhauer's Initial Disagreements with Kant. *Kantian Review*, 2012, vol. 17, is. 3, pp. 459–478.
17. Stollberg J., Böker W. (Hrsg.) „...die Kunst zu sehen“. *Artur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*. Göttingen, Universitätsverlag Publ., 2013. 159 p.
18. Hübscher A. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern — Heute — Morgen*. Bonn, Bouvier Publ., 1973. 355 p.

For citation: Sattar A. S. A philosophical “little System”: On Herder's Influence on Schopenhauer. *Vestnik SPbSU. Philosophy and Conflict Studies*, 2017, vol. 33, issue 1, pp. 73–84. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.108.

Статья поступила в редакцию 16 сентября 2016 г.
Статья рекомендована в печать 28 октября 2016 г.