



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 130.2, 130.3

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ А. ШОПЕНГАУЭРА И НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ТЕМПОРАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ

LIFE PHILOSOPHY A. SCHOPENHAUER AND NON-CLASSICAL TEMPORAL MODELS

Е.О. Белоненко ¹, О.Н. Римская ², В.П. Римский ³
E.O. Belonenko, O.N. Rinskaya, V.P. Rimsky

¹⁾ Белгородский юридический институт МВД России имени И.Д. Путилина,
Россия, 308024, Белгород, ул. Горького, 71

^{2),3)} Белгородский государственный институт искусств и культуры,
Россия, 308033, Белгород, ул. Королева, 7

³⁾ Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
Россия, 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85

¹⁾ Belgorod Law Institute of the Russian Interior Ministry named I.D. Putilin, 71, Gorky St., Belgorod, 308024, Russia

^{2),3)} Belgorod State University of Arts and Culture, 7 Korolev St, Belgorod, 308033, Russia

³⁾ Belgorod State National Research University, 85 Pobeda St., Belgorod, 308015, Russia

E-mail: eoveto@mail.ru; olgarimskaja@rambler.ru; rimskiy@bsu.edu.ru

Аннотация. Концепт «время» в философии жизни Шопенгауэра совпадает с существенными трансформациями мифологии модерна и рутинизацией практик повседневности в массовой культуре, которые философ отразил в собственной экзистенциальной диалектике времени. Философия времени Шопенгауэра рассмотрена в прямой генеалогической связи с философией жизни Гете и литературно-художественным творчеством эпохи.

Resume. The concept of «time» in the philosophy of life Schopenhauer coincides with significant transformations in the mythology of modernism and routines of everyday practices in popular culture that philosopher has reflected in one's own time. The philosophy of time Schopenhauer considered genealogical in direct connection with the philosophy of Goethe's life and literary works of the era.

Ключевые слова: философия жизни, время, вечность, неклассическая философия, мифология модерна.
Key words: philosophy, time, eternity, non-classical philosophy, mythology modern.

Философскую поэму И.В. Гете «Фауст» надлежит поставить у истоков философии времени эпохи модерна рядом с Кантовой «Критикой чистого разума», если не выше (да простят нам все интерпретаторы кантовского концепта времени). «Фауст» стал не только основной исповедью души и судьбы Гете, но и символом «фаустовской души» нового, европейского времени, как герменевтически чутко это уловил О. Шпенглер, как бы ни критиковали его культурфилософские интуиции. Если и было мышление Гете «отклонением от правил философского поведения», как считает К.А. Свасьян, то от «правил поведения» системотворческой, метафизической, рационалистической и «академической» философии. Пусть и классической, например, в лице Канта или Гегеля, но философии «профессорской», а другой «классики» и «нормативности» не может быть по определению: все, что выходит за пределы профессорской, системной философии – уже антисистемно, ненормативно и неклассично.

Не Шопенгауэр или Ницше* стояли у истоков неклассической философии жизни, как пишут в учебниках, а Гете (и после него во времени, и рядом с ним – романтики). Собственно, это и признал сам Ницше в своих «Несвоевременных размышлениях» [10], где он на всем пространстве текста прямо ссылается на Гете как на предшественника философии Шопенгауэра и своей собствен-

* О нашей трактовке философии жизни Ницше см.: [2].



ной. Именно Гете заслуживает прочтения в качестве родоначальника неклассических концептуализаций времени в философии жизни модерна. К сожалению, вне исследовательского поля историков философии остается факт влияния философии жизни Гете (и романтиков) на Гегеля и на Шопенгауэра.

Нас, например, удивляет, что в монографии П.П. Гайденко «Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке» (2006) обделены вниманием не только темпоральные идеи и образы Гете и романтиков (хотя в заключении книги кратко реабилитирован романтик Франц Баадер, личность политически консервативная, но философски интересная), но даже гегелевские идеи времени*, в том числе гегелевский историзм, это «божество современности», по выражению Ницше, который упоминается лишь в контексте генезиса постметафизической «философии процесса» и «философии жизни». П.П. Гайденко, например, делает интересные ремарки о том, что к Гегелю восходит введение понятия «жизни» и историцистская версия философии жизни в лице В. Дильтея, Р. Коллингвуда и др. [7, с. 293–295]. Однако эта идея была уже высказана раньше и более критично М.Ф. Быковой: «Гегелевское внедрение понятия «жизнь» в философию имело как методологическое, так и системное значение. Оно означало прежде всего отказ Гегеля от картезианско-кантовского пути движения мышления и предпочтение ему аристотелевского пути. Если для Декарта жизнь вообще не была исходным элементом, а у Канта она и вовсе имела произвольное значение (жизнь выступала как истина вещи), то для Аристотеля самодвижение жизни есть первоначальный, исходный элемент сущего, фундаментальная структура бытия. С опорой на эту аристотелевскую позицию Гегель и разворачивает свою спекулятивную философию, он начинает с вещи и ее категорий и ведет анализ через жизнь к духу... «Жизнь» появляется в феноменологии как истина вещи. Правда, Гегель не стремится осмыслить, чем является жизнь; на выстраиваемой им лестнице гештальтов для этого понятия не находится подходящего места. Скорее феномен жизни вводится в феноменологию только для того, чтобы самосознание могло выделиться на его фоне и таким образом утвердить себя как истину вещи. Само появление феномена жизни в сфере философии остается здесь неясным и даже просто дезавуируется» [5, с. 469–470]. Невнимание к философии времени Гегеля является тем более странным, что почти все «вечное возвращение к Канту» неокантианцами, Дильтеем, Бергсоном, Гуссерлем и Хайдеггером велось в прямом или скрытом диалоге-полемике с Гегелем.

Гегель остается не только самосознанием модерна, следуя характеристике Ю. Хабермасом гегелевской философии, но и «вечным бессознательным» неклассической философии, которое она вынуждена постоянно «преодолевать» и рационализировать (или мистифицировать). Вообще немецкая «классическая» философия, получившая свой нормативный и номинативный статус, в частности, по благословию Ф. Энгельса, порой предстает в самосознании философского академического сообщества в таком *образе*: тень Фихте от Канта как-то зашла в гости к Гегелю, застав там Шеллинга...

Стереотипы и лакуны в интерпретации истории философии (даже немецкого идеализма, вроде бы освоенного нашей отечественной школой) вызваны, на наш взгляд, не столько отсутствием, например, источников или каких-либо оригинальных интерпретаций текста, сколько личными и интеллектуальными предпочтениями авторов, принадлежащими к той или иной «философской субкультуре» как сообществу столичных интеллектуалов.

Как можно было обойтись в реконструкции идей времени в философии жизни без интерпретации текстов А. Шопенгауэра*, особенно его «Афоризмов житейской мудрости» в «Parerga» с заключительной главой «О различии между возрастами» [11], которые и принесли мыслителю всемирную известность? В других работах философия времени Шопенгауэра или рассматривается только в контексте темпоральных идей Канта, или вообще отсутствует [3; 5; 6; 8 и др.]. Тем более нет исследований влияния Гете на судьбу и философию Шопенгауэра (лишь вкрадчивые биографические ссылки). Шопенгауэр был современником Гегеля и потерпел фиаско в своем стремлении стать «академическим философом», упражняющимся в понятиях и преподающим в университете, что и вызвало личную неприязнь мыслителя к Гегелю и гегельянству. Но именно Гете благословил Шопенгауэра на поприще философии, и тот только тогда достиг мировой славы, когда отбросил попытку стать «университетским философом» в гегельянском духе и строить свою философию под сенью кантианства или в прихожей Гегеля, перешел к свободному литературно-философскому творчеству. В духе Гете...

Разумеется, мы не претендуем на сиюминутное восполнение историко-философских исследований философии времени Шопенгауэра. Для нас интерес представляют его идеи времени в контексте культуры и философии модерна, в том числе в плане рефлексии и сотворения мифологии модерна.

* О гегелевской философии времени см.: [9].

* В монографии П.П. Гайденко, как и в работах других авторов, идеи Шопенгауэра остаются нераскрытыми, в книге нет даже упоминания его имени. А в отношении других философов многое вообще остается непонятным: в частности, какую все-таки версию времени дает А. Бергсон, психологическую или космологически-метафизическую? Кто стоит у истоков «философии жизни»?

Время жизни Шопенгауэра совпадает с существенными трансформациями мифологии модерна. Если в эпоху Просвещения, романтиков и Гете воспроизводство мифов реализовывалось в сфере философско-литературной или литературно-философской, получавших массовикацию в театре, журналах и первых газетах, в немецкой культуре мифологизацией сознания успешно занималась философия в университетах, которые были почти в каждом маленьком немецком «государстве» (хотя Гегель понимал важность массмедиа, начиная работать в газете), то к середине XIX века ситуация в культуре меняется. Появляются профессионалы-мифотворцы, сознательно формирующие стереотипы массового сознания модерна. Это зафиксировал О. де Бальзак в своем романе «Шагреновая кожа», написанном под явным влиянием Гете и Шопенгауэра*.

Вот как выглядит у него пьяная болтовня нового поколения газетчиков-мифотворцев (в тексте курсив наш – авт.): «И вот, раз мы смеемся и над свободой и над деспотизмом, смеемся над религией и над неверием, и раз отечество для нас – это столица, где идеи обмениваются и продаются по столько-то за строку... мы, *истинные приверженцы бога Мефистофеля*, подрядились перекрашивать общественное мнение, переодевать актеров, прибивать новые доски к правительственному балагану, подносить лекарство доктринерам, подвергать старых республиканцев, подновлять бо-напартистов, снабжать провиантом центр, но все это при том условии, чтобы нам было позволено смеяться втихомолку над королями и народами, менять по вечерам утреннее свое мнение... Мы решили вручить тебе бразды правления этого макаронического и шутовского царства... Ты будешь принят там как брат, мы провозгласим тебя королем вольнодумцев, которые ничего не боятся и прозорливо угадывают намерения Австрии, Англии или России прежде, чем Россия, Англия или Австрия возьмут какие бы то ни было намерения!... Я думал вот о чем, друзья мои: мы на пути к тому, чтобы стать плутами большой руки! До сих пор мы творили беззакония, мы бесчинствовали между двумя выпивками, судили о жизни в пьяном виде, оценивали людей и события, переваривая обед. Невинные на деле, мы были дерзки на слова, но теперь, заклеянные раскаленным железом политики, мы отправляемся на великую каторгу и утратим там наши иллюзии... Журнализм, видишь ли, стал религией современного общества, и тут достигнут прогресс... Между грустными шутками, которые отпускали сейчас дети Революции при рождении газеты, и суждениями, которые высказывали веселые пьяницы при рождении Гаргантюа, была *целая пропасть, отделяющая девятнадцатый век от шестнадцатого: тот, смеясь, подготавливал разрушение, наш – смеялся среди развалин*» [1, с.372, 373, 374, 375, 380].

Мифы, рожденные в философских и литературных салонах, окрепшие на сцене академических и раешных театров, отшлифованные в академическом дискурсе университетских профессоров, переходят в массовом порядке со страниц элитарных «просветительских» газет в рождающуюся бульварную, беспринципную прессу. В этой ситуации мифологические (и религиозные) архетипы превращаются из «естественного языка» и социокода традиционных культур в идеально-символическое инобытие различных дифференцированных культурных форм, мифология становится «искусственным языком», порой доминирующим по отношению ко всем *языкам культуры*, регулируя глубинные смысло-жизненные и ценностные установки человека, что становится реальным на технологическом базисе *средств массовой коммуникации и информации*. Мифы уходят из онтологических оснований жизнедеятельности общества и индивида по преимуществу в сферу коммуникаций и ментальности, регулируя ценностные установки субъектов на интересубъективном уровне в формах массового сознания и культуры. Наступало время великих идеологий и больших нарративов, реализуемых в формах массовой культуры и на почве массмедийных технологий. Как в этой ситуации должен был жить мыслитель, понимавший всю силу новой массмедийности и стереотипов сознания? Попытаться репрезентировать собственные идеи в массовой культуре и медийном пространстве? Шопенгауэр это и сделал: популярность он приобрел после того, как «общественное мнение», а не университетские профессора, заметило его новую философию жизни после медийной поддержки (кстати, в первую очередь в России).

И он, до сих пор противостоявший стереотипам профессорского мышления, уходит в частную жизнь, занимает стоическую позицию Сенеки, выращивающего капусту афоризмов, и, тем самым, находит силы противостоять коллективной мифологии «фельетонной эпохи» (Г. Гессе), создавая неклассическую, философско-персоналистическую мифологию. Шопенгауэр и сам стал одним из концептуальных персонажей мифологии и философии модерна, который нашел отклик в плане индивидуации мифологом в сознании живого, реального человека эпохи. Все это отдельный вопрос культурно-идеологического контекста философии жизни и философии времени Шопенгауэра. Поэтому мы сделаем, прежде всего, несколько замечаний об историко-философских истоках его философии, и обратимся к Канту.

Кант, которого Шопенгауэр почти боготворил, не замечен в каких-либо прямых ссылках на предшественников, будто создавал свою философию на пустом месте. Это же можно отнести к фи-

* Рафаэль, главный герой романа, говорит о написании «Теории воли», обширного произведения, для которого я изучил восточные языки, анатомию, физиологию, которому я посвятил столько времени. Думаю, что оно дополнит работы Месмера, Лафатера, Галля, Биша и откроет новый путь науке о человеке». См.: [1]. Основной труд Шопенгауэра был издан в 1819 г., гораздо раньше написания романа Бальзака.



лософии Фихте и Шеллинга. Не с шизоидностью ли немецкой философии, общей с духом модерна, мы имеем дело? Но Шопенгауэр (как и Гегель!) много внимания уделяет осмыслению предшествующей историко-философской (и историко-культурной традиции) и современникам (не только в плане преемственности, что относится к Канту, но и критики). У Шопенгауэра мы найдем после небольшой реконструкции вполне системную историю философии (впервые после Гегеля и Фейербаха).

Исследуя истоки философии жизни Шопенгауэра, большинство авторов ссылаются на его увлечение кантианством и религиозно-философской традицией античности и Востока (индийской и буддийской). В.В. Васильев отмечает: «Сам Шопенгауэр говорил, что он также обязан Платону и философии Упанишад (внимание Шопенгауэра к Платону привлек Шульце, а древнеиндийской мудростью его заинтересовал востоковед Ф. Майер)» [6]. Однако с профессорской наукой об античности и Востоке Шопенгауэр познакомился в годы университетской учебы и преподавания. И вряд ли надо упускать из виду то огромное влияние, которое оказал на юного мыслителя в этом плане Гете: платонизм и пифагорейство были очевидными в контексте его эстетики, «Фауста» и поздней поэзии, но и интерес к Востоку вслед за Вольтером в Европу принес именно Гете (и в некоторой степени романтики).

В.В. Васильев, как и другие авторы, справедливо пишет о кантианских корнях концепты времени в философии А. Шопенгауэра: «Сущность времени *исчерпывается понятием последовательности* (выделено нами). Каждое мгновение существует лишь при условии уничтожения предыдущего мгновения. Время, таким образом, выражает самую простую форму уже упоминавшегося "закона основания" (обусловливания), рассмотренного Шопенгауэром в докторской диссертации, где он провел различие между основаниями становления, познания, бытия и действия и всячески предостерегал от их смешения. Время, как и пространство, он причислил к "основаниям бытия"» [6]. Отметим, что философия времени Шопенгауэра не «исчерпывается понятием последовательности», сводимой у Канта к арифметическим абстракциям. Сам Шопенгауэр рассматривал идеи Канта в качестве своей «первой философии», предваряющей метафизические построения в духе философии жизни. На это указывает и В.В. Васильев: «Можно даже сказать, что Воля к жизни объективируется в темпоральном мире явлений лишь для того, чтобы ей можно было в полной мере проявить свою свободу» [6]. Поэтому его классическое произведение «Мир как воля и представление» [12; 13], выполненное в контексте переосмысления кантианства, постоянно дополнялось. В исследовании шопенгауэровской философии времени для нас представляет интерес, прежде всего, его «Афоризмы житейской мудрости».

Мало обращают внимания на факт *влияния стоицизма* на философию жизни Шопенгауэра, особенно в плане его метафизики морали, наиболее полно реализованной в «Афоризмах житейской мудрости», которые относятся скорее именно к *стоической версии морали модерна*, чем к буддийско-восточному пессимизму и нигилизму. Стоические корни «житейской мудрости» он прямо постулирует: «Вообще же тот, кто при всех несчастьях сохраняет спокойствие, показывает этим, что он знает, насколько колоссальны возможные в жизни беды и как огромно их количество, поэтому он смотрит на совершившееся в данную минуту как на очень небольшую часть того, что могло бы произойти. Это – стоический образ мыслей, сообразно которому никогда не надо *conditionis humanae oblivisci* (забывать о человеческой доле – авт.), а всегда нужно помнить, какой печальный и жалкий жребий все вообще человеческое существование и как бесчисленны грозящие ему бедствия» [11, с. 356].

Стоический концепт «судьбы» связан с внутренним богатством личности и здоровьем, как основными ценностями, в плане реализации свободы человека: «Таким образом, для счастья нашей жизни первое и самое существенное условие – то, что мы есть, наша личность; и это уже потому, что она действует всегда и при всех обстоятельствах. Но, сверх того, она не подчинена, как блага двух других отделов, судьбе и не может быть у нас отнята. На этом основании ее ценность можно назвать абсолютной, в противоположность чисто относительной ценности остальных двух категорий. А отсюда следует, что человек гораздо менее подлежит воздействию извне, чем обычно думают. Только всесильное время и здесь проявляет свою власть: ему подчиняются мало-помалу телесные и духовные преимущества; один лишь моральный характер недоступен даже и для времени» [11, с. 234]. При этом он не только прямо выходит на проблематику времени и несколько раз ссылается на Гете, но и цитирует его стихи из «Западно-восточного дивана» (это в плане того, кто оказал на него влияние) [11, с. 235]:

Со дня как звезд могучих сочетанье
Закон дало младенцу в колыбели.
За мигом миг твое существованье
Течет по руслу к прирожденной цели.
Себя избегнуть – тщетное старанье;
Об этом нам еще сивиллы пели.
Всему наперекор вовек сохранен
Живой чекан, природой отчеканен.



В плане реализации счастья в горизонте текущей темпоральности бытия философ «изменяет» собственному метафизическому пессимизму, утверждая ценность веселости и *настоящего* в жизни человека: «По этой причине мы должны широко раскрывать свои двери веселью, когда бы оно ни являлось, ибо оно никогда не приходит не вовремя... Только в ней мы имеем как бы наличную монету счастья, а не банковские билеты, как во всем остальном; только она дает немедленное счастье в настоящем и потому есть высшее благо для существ, по отношению к которым действительность облечена в форму нераздельного настоящего между двумя бесконечными временами» [11, с. 238]. Интерес представляют и шопенгауэровская аналогия природных циклов времени – утро, день, вечер – в качестве экзистенциальных коррелятов времени и циклов человеческой жизни (юность, зрелость, старость): «Ибо утро – это юность дня: все ясно, свежо и легко; мы чувствуем себя сильными, а все наши способности в полном нашем распоряжении. Не следует сокращать этого времени поздним вставанием, а также тратить его на недостойные занятия или разговоры: надо видеть в нем квинтэссенцию жизни и считать его до некоторой степени священным. Вечер, напротив, это – старость дня; вечером мы утомлены, болтливы и легкомысленны. Всякий день есть маленькая жизнь: всякое пробуждение и вставание – маленькое рождение; всякое свежее утро – маленькая юность; всякое приготовление ко сну и засыпание – маленькая смерть» [11, с. 326]. Здесь нет никакого пессимизма, а присутствует стоическая «житейская мудрость», которой так мало внимания уделяла и уделяет, как и вообще древнеримской философии, европейская наука и история философии.

Шопенгауэр, весьма критически настроенный не только к философам-современникам, но и к духу «современности», тем не менее остается реалистом в оценке временных измерений человеческой деятельности. Он пишет: «Но уже если мы пришли к решению и принялись за дело, так что остается все предоставить своему течению и только ожидать результатов, – тогда нечего терзаться, постоянно вновь обдумывая то, что уже совершено, и беспрестанно вспоминая о возможной опасности; теперь, напротив, надо считать дело вполне решенным, отказаться от всякого дальнейшего его обсуждения и спокойно довольствоваться убеждением, что мы все в свое время зрело взвесили» [11, с. 323]. То есть, прошлое не терпит вариативности, варианты есть только для будущего, и если человек принял собственный *проект будущего*, то не должен ложно копаться в прошлом, а делать все для свершения запланированного будущего, *покоряясь судьбе*, как течению времени. А настоящее – просто *есть*.

И пессимизм для него – *способ нейтрализации темпоральной негации*: «Надо бы непрерывно держать в уме действие времени и превратность вещей и потому при всем, что имеет место в данную минуту, тотчас вызывать в воображении противоположное, то есть в счастье живо представлять себе несчастье, в дружбе – вражду, в хорошую погоду – ненастье, в любви – ненависть, в доверии и откровенности – измену и раскаяние, а также и наоборот. Это служило бы для нас постоянным источником истинной житейской мудрости, так как мы всегда оставались бы осторожными и не так легко попадали бы в обман. При этом большей частью мы только упреждали бы действие времени» [11, с. 353–354]. Только вряд ли кто-то когда-либо пользовался советами Шопенгауэра: разве что чеховский «человек в футляре», который всегда носил с собой зонтик, памятуя о возможности плохой погоды. Неуютно нам жилось бы, не предаваясь мы беззаветно любви или дружбе... Возможно, только к одинокой старости и применимы в полной мере эти житейские максимы...

Да и сам мыслитель понимал, что его советы имеют сугубо теоретическое, «тренировочное» значение, когда писал, сравнивая *время с капиталом* (вполне в духе модерна): «Однако упреждать время надлежит лишь теоретически, предвидя его действие, а не практически, то есть не следует торопить его, требуя раньше времени того, что может принести с собой лишь время. Ибо делающий это узнает на опыте, что нет более жестокого, неумолимого ростовщика, чем время, и что оно, когда его вынуждают давать авансы, берет за это более тяжкие проценты, чем любой еврей... Таково, стало быть, лихоимство времени: его жертвами становятся все, кто не может ждать. Желание ускорить ход размеренно текущего времени – вот наиболее дорого обходящееся предприятие. Остерегайтесь поэтому, чтобы за вами не начислялись у времени какие-либо проценты» [11, с. 354–355]. Это вполне стоический рецепт темпоральной философии жизни Шопенгауэра.

Но наибольший интерес представляют смыслообразы времени в последней главе «О различии между возрастами», где Шопенгауэр впервые в истории философии (и психологии) дает собственную этическую эвдемологию (учение о блаженстве и счастье) и очень продуманную, выведенную из собственного жизненного опыта характеристику *личностного времени* в его экзистенциальном – онтологическом и онто-этическом – измерении. Здесь уместно ограничиться подборкой и малым комментарием наиболее репрезентативных цитат.

О текучести *возрастных образов времени* он пишет: «В течение всей нашей жизни в распоряжении нашем *всегда бывает лишь одно настоящее*, и никогда не располагаем мы чем-либо большим. Различается оно только тем, что *вначале* мы видим *долгое будущее* впереди, а *под конец* – *долгое прошлое позади нас*, и еще тем, что темперамент наш, но не характер претерпевает некоторые изменения, благодаря чему настоящее всякий раз принимает иную окраску» [11, с. 359]. Их он связывает с представлениями человека о счастье и превратностями, тяготами и бедами в раз-



ные периоды жизни и с соответствующими устремлениями к счастью или способами избегания несчастий: «Если, таким образом, особенностью первой половины жизни является неудовлетворенная тоска по счастью, то вторая характеризуется опасением перед несчастьями. Ибо здесь у нас образовалось уже более или менее ясное сознание того, что всякое счастье химерично, страдание же реально». Здесь же Шопенгауэр дает музыкальную аналогию (модель) темпоральности жизни (раньше Ницше, Бергсона или Гуссерля!): «Вследствие этого вторая половина жизни, как вторая половина музыкального периода, содержит меньше стремительности, но больше спокойствия, чем первая: это вообще зависит от того, что в юности нам кажется, будто на свете можно найти удивительно много счастья и наслаждения, только трудно до них добраться, тогда как в старости мы знаем, что тут нам ждать нечего, а потому, вполне на этот счет успокоившись, мы довольствуемся сносным настоящим и получаем удовольствие даже от пустяков» [11, с. 362].

«*Эйкономия времени*», связанная с приближением *смерти*, напоминает нам не только современные капиталистические интуиции, но и античную экзистенцию времени полиса: «Бодрость и жизнерадостность нашей молодости зависит частью от того, что мы, взбираясь на гору, не видим смерти, которая ждет нас у подножия по другую сторону горы. Когда же мы переступим за вершину, смерть, известная нам до тех пор лишь понаслышке, очутится перед нами наяву, а так как в это же время начинают убывать наши жизненные силы, то от этого зрелища падает и жизненная бодрость, так что юношеское самомнение вытесняется тогда угрюмой серьезностью, которая отражается и на лице. Пока мы молоды, что бы нам ни говорили, мы считаем жизнь бесконечной и потому не дорожим временем. Чем старше мы становимся, тем более экономим мы свое время... С точки зрения молодости, жизнь – бесконечно долгое будущее; с точки зрения старости, это – очень краткое прошлое; так что в начале она представляется нам подобно вещам, если их рассматривать в бинокль, обращенный к глазам объективами, под конец же – подобно вещам в бинокль, который повернут к глазам окулярами. Надо достигнуть старости, то есть долго пожить, прежде чем станет понятно, насколько жизнь коротка» [11, с. 364]. Вполне в духе будущей психологии Шопенгауэр определяет и тот порог акмэ, который сопряжен как с «кризисами идентичности» (Э. Эрикссон), так и с пиком жизненной активности (с 36 лет), когда и происходит основная «капитализация времени и жизни». Он пишет: «По отношению к жизненной силе мы, до 36-летнего возраста, подобны людям, живущим на свои проценты: что израсходовано сегодня, вновь пополняется завтра. Но с этого возраста мы уподобляемся рантье, который начинает трогать свой капитал» [11, с. 366]. Метафоры вполне в духе *времени капитализма*.

Как не вспомнить темпоральный горизонт смерти, которая получит мифологическую и профанно-мистическую концептуализацию в трактате Хайдеггера «Бытие и время»: именно смерть превращает жизнь в судьбу...

Об индивидуальной *памяти* он пишет без бергсоновской научности и гуссерлевских схоластических софизмов, понятно, образно и глубоко: «Почему же на старости лет оставленная позади жизнь представляется столь короткой? Потому, что делается коротким и воспоминание о ней. Именно: из памяти утратилось все неважное и многое неприятное, так что в ней мало что сохранилось. Ведь как наш интеллект вообще, так и память очень несовершенны: выученное нуждается в применении, прошлое должно быть перебираемо, иначе то и другое постепенно опустится в бездну забвения... И вот, время протекает, оставляя по себе все меньше и меньше следов» [11, с. 364, 365]. Именно *память управляет индивидуацией восприятия времени*, наполняет время человеческого бытия экзистенциальными смыслами, делает ее субъективно «длинной» или «короткой». Здесь прослеживается формирование индивидуальной мифологии человека по аналогии с мифами человечества, «сказками старины»: «Иногда даже в старости долгое прошлое, оставленное нами позади, и вместе с тем наш собственный возраст вдруг представится нам чем-то почти сказочным; это главным образом зависит от того, что мы прежде всего видим перед собой все то же неподвижное настоящее. Но подобного рода внутренние процессы обусловлены в конечном итоге тем, что во времени живет не наша сущность сама по себе, а лишь ее проявление и что настоящее – точка соприкосновения между объектом и субъектом» [11, с. 365].

И опять Шопенгауэр возвращается к *онтологии настоящего*, в котором и снимаются все мнимые дихотомии «субъекта» и «объекта», которыми столь озабочено все сознание и философское самосознание модерна до сих пор.

У Шопенгауэра очевидна не естественнонаучная, а экзистенциальная связь времени и пространства, *экзистенциальный хронотоп*: «Иногда мы думаем, будто нам страстно хочется вернуться в какое-нибудь далекое место, тогда как на самом деле мы тоскуем лишь по тому времени, которое мы там прожили, – мы были тогда моложе и свежее. Таким образом, *нас обманывает здесь время под маской пространства* (выделено нами – авт.)» [11, с. 365–366]. И, наконец, высказывание мыслителя, совершенно отдаляющее его концепт времени от кантовского понимания времени как длительности, связанной, как известно, с *движением* и его арифметическим образом. Но экзистенциальные характеристики времени не терпят для собственной характеристики арифметической размерности, так как время человеческой жизни неравномерно.

И тем не менее Шопенгауэр пытается остаться в этой аристотелевско-кантовской парадигме интерпретации времени, связывая его с *ускоренным* движением: «Таким образом, жизнь стано-



вится все бессознательнее, чем больше она приближается к полному отсутствию сознания; потому и *время несется все быстрее* (выделено нами – авт.). В детстве, благодаря новизне всех предметов и житейских случаев, все доходит до сознания; вот почему для ребенка день тянется бесконечно долго. То же самое бывает с нами во время путешествий, когда поэтому один месяц кажется нам длиннее, чем четыре при сидении дома. Эта новизна вещей не мешает, однако, тому, чтобы время, кажущееся в том и другом случае более длинным, часто в обоих этих случаях и в действительности «становилось долгим», более долгим, чем в старости либо дома... Таким образом, время нашей жизни имеет *ускоренное движение* (выделено нами – авт.), подобно катящемуся вниз шару, и как на вертящемся круге каждая точка движется тем быстрее, чем дальше отстоит от центра, точно так же у всякого человека, по мере его удаления от начала жизни, время несется все быстрее и быстрее... Эта *разница в скорости движения времени* (выделено нами – авт.) оказывает решительное влияние на весь характер нашего бытия в каждом возрасте» [11, с. 367]. Здесь, конечно, многое непонятно: ведь движется не время, а человек в пространстве.

Что с нами происходит в жизни как путешествии и в путешествии по жизни: мы или не замечаем многих «вещей», и жизнь стремительно летит; или схватываем множество новых вещей, и тогда пространство уплотняется, устраняется, ускоряется наше движение по жизни, представляющее как *время в чистом виде*, без пространства?

И завершает свое эссе Шопенгауэр поистине в духе Гете (и Хайдеггера): он прямо связывает возрасты жизни и время жизни с астрологическими фигурами мифологических богов древности, а ее конец с Эросом и Танатосом (Оркусом), который «есть не только как берущий, но и как дающий, и *смерть служит великим резервуаром жизни* (выделено нами – авт.). Оттуда, следовательно, оттуда – из Оркуса приходит все, и там было уже раньше каждое существо, обладающее теперь жизнью; и если бы мы только были способны постичь тот фокус, благодаря которому это происходит, – тогда все стало бы ясно» [11, с. 375]. Здесь сходятся не только мифология и философия античности с ее пониманием *времени как вечности*, не только десакрализованная идея индоевропейского метемпсихоза и индусской реинкарнации с гетевской энтелехией личной судьбы и бессмертия, но и христианское бессмертие: Христос воскрес из мертвых, / смертию смерть поправ / и сущим во гробех живот даровав...

Однако, пасхальное песнопение вряд ли применимо к Шопенгауэру, философскому стоику модерна, а тем более – к Ницше, ниспрвергателю мифологии современности.

В мифологию и философию модерна концептуализация времени Шопенгауэра вошли вместе с именем и смыслообразами Ницше в преобразованном, снятом виде. Именно с Шопенгауэром и Гете Ницше связывает собственное самовоспитание на пути доведения нигилизма до переоценки всех ценностей, которое с необходимостью влекло к переосмыслению человеческой истории, современности и, разумеется, самого философского понимания времени. Без влияния Гете не было бы и философии музыки Р. Вагнера, как и его «демонического» (любимый концепт гетевской культурфилософии!) музыкального искусства. Не было бы и «трагедии из духа музыки», ницшеанского варианта героико-стоического пессимизма. Но без Шопенгауэра не проснулся бы филологический интуитивизм, философский нигилизм, мифотворчество и литературная эссеистика Ницше.

Список литературы References

1. Бальзак О. Шагреневая кожа // Бальзак О. Собрание сочинения в 24 томах. Т. 18. Человеческая комедия. М., 1960.
Balzac O. Shagreen // O. Balzac's collected works in 24 volumes. T. 18. chelovcal comedy. M., 1960.
2. Белоенко Е.О., Бережная М.П., Римская О.Н. Вечный уход и вечное возвращение: ницшеанская «воля к жизни» и хайдеггеровская «воля к смерти» // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №16 (187). Вып. 29. Белгород, 2014. С. 197–204.
Belonenko E.O., Berezhnaya M.P., Rimskaya O.N. Eternal care and the eternal return: Nietzsche's "will to live" and Heidegger's "will to death" // Scientific statements BSU. Series «Philosophy. Sociology. Law». №16 (187). Vol. 29. Belgorod, 2014. P.197–204.
3. Буржуазная философия кануна и начала империализма. Под ред. А.С. Богомолова, Ю.К. Мельвиля, И.С. Нарского. М., 1977.
Bourgeois philosophy Eve and the beginning of imperialism. Ed. AS Bogomolov, JK Melville, IS Nara. M. 1977.
4. Быкова М.Ф. «Феноменология духа» как набросок новой концепции субъективности // Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Феноменология духа. М., 2000. С. 469–470.
Vykov M.F. "Phenomenology of Mind" as the outline of a new concept of subjectivity // Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phenomenology of Spirit. M., 2000, pp. 469–470.
5. Быховский Б.Э. Шопенгауэр. М., 1975.
Vykhovsky B.E. Schopenhauer. M., 1975.
6. Васильев В.В. Философия Артура Шопенгауэра. 49 с. // URL: <http://www.academia.edu/4067213>.
Vasilyev V.V. The philosophy of Arthur Schopenhauer. 49. // URL: <http://www.academia.edu/4067213>.
7. Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006. С. 293–295.



Gaidenko P.P. Time. Duration. Eternity: the problem of time in the European philosophy and science. M., 2006, pp. 293–295.

8. Гульга А.В., Андреева И.С. Шопенгауэр. М., 2003.

Guliga A.V., Andreeva I.S. Schopenhauer. Moscow, 2003.

9. Мельник Ю.М., Римский В.П. Время жить и время созерцать... Экзистенциальные смыслы и философское понимание времени в классической европейской культуре. СПб., 2014.

Mel'nik Yu.M., Rimskiy V.P. Time to live and contemplate while ... Existential the sense-ly and philosophical understanding of time in the classical European culture. SPb., 2014.

10. Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Собрание сочинений: В 5 т. Т.1. СПб., 2011. С. 157–470.

Nietzsche F. Untimely Meditations Nietzsche F. // Collected Works: The 5 tons Vol.1. SPb., 2011. P. 157–470.

11. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т.: Parerga и Paralipomena: В 2 т. Т. 1: Parerga / Пер. с нем.; Общ. ред. и сост. А. Чанышева. М., 2001. С. 230–375.

Schopenhauer A. Aphorisms worldly wisdom A. Schopenhauer // Collected Works: In 6 t T.: Parerga and Paralipomena: In 2 vols 1: Parerga / Trans. with it.; Tot. Ed. and comp. A. Chanisheva. M., 2001, pp 230–375.

12. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1. М., 1999.

Schopenhauer A. The World as Will and Representation. T. 1. // Schopenhauer A. Collected works: The 6 TT 1. M., 1999.

13. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М., 2001.

Schopenhauer A. The World as Will and Representation. T. 2. // Schopenhauer A. Collected Works: In 6 vols 2. M., 2001.