

*И.С.АНДРЕЕВА***ФИЛОСОФИЯ ШОПЕНГАУЭРА  
И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА\***

Русская мысль была неразрывно связана с действительностью: часто публицистика была ее рупором, а эмоционально-образный стиль философствования, обращенный скорее к интуитивным прозрениям, чем к строгим логическим суждениям, реализовывался в художественных произведениях. В этом плане русская литература – кладезь самобытной философии, да и философы были отменными литераторами. В середине XIX—начале XX в., когда окончательно сложилась профессиональная философия, названная философско-религиозным ренессансом, и ее идеи стали воплощаться в трактатах и специальных исследованиях, они сохранили живое слово и образность.

Всемирная отзывчивость русского ума общеизвестна. В XIX веке русская мысль была ориентирована на немецкий идеализм и романтизм: русские посещали Германию, слушали лекции Гегеля и Шеллинга, общались с поэтами-романтиками, обучались в немецких университетах. В начале XX века наблюдался интерес к прагматизму (главным образом, американскому). Особое значение имело восприятие идей Шопенгауэра и Ницше. Интерес и даже увлечение немецким идеализмом отчасти объясняется чувством «младшего брата» (27), параллельными с западной мыслью духовными поисками (например, 7, с. 8). Но русские, по большей части оставались глухи к позитivistским течениям, а вот поиски абсо-

---

\* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ). Исследовательский проект N 01 03 00307а.

люта русской почве дали богатые всходы: «младший брат» был разборчив в выборе духовной пищи. Некоторые западные специалисты по русской культуре, обращают внимание на то, что именно в русской культуре воплощена мысль Шопенгауэра о жизни как юдоли страданий. Это, разумеется, требует особых доказательств.

Для русских писателей и публицистов первоисточником был их собственный опыт и самобытное мировидение. Они сами страдали, видели страдания других и показали неизмеримость страдания и бездны человеческих падений. И, исповедуя христианскую заповедь любви к ближнему, они сострадали народу, к которому принадлежали. Они видели путь к спасению в утверждении абсолютного добра во взаимной и обращенной к миру любви, залогом которой является его Создатель.

Эти принципы отличали мировидение и мораль русских писателей и мыслителей от философии Шопенгауэра: вся его этика была проникнута духом индивидуализма. Этика сострадания — это познание чужого страдания, понятого непосредственно из собственного и к нему приравненного, когда каждый при соприкосновении с любым существом способен сказать: «Это ты!». Этот вывод — разумен, но он недостаточен для объяснения потенции и способности к любви, столь убедительно описанных в русской литературе, которую Томас Манн назвал «святой», а также в русской философии, где любовь — высший принцип абсолютной морали, критерия, направляющего поведение человека к добруму отношению к самому себе, к своим близким, к человечеству и к миру в целом.

В русской духовной культуре были иные измерения, чем на Западе: здесь личность была бессильной и бесправной, а порыв к личной свободе был как нигде глубоким. Чувство личной ответственности за нищету и бесправие других было столь сильным, что в конце концов вылилось в XX веке — мы знаем во что. От государства ничего не ждали, а пути решения нравственных проблем указывали литература и публицистика, в которой в центре внимания издавна были экзистенциальные проблемы, позже сформулированные Шопенгауэром и своеобразно развитые в русском религиозно-философском ренессансе. Проблемы воли, свободы и произвола, свободы воли, воли к жизни, вопросы «кто виноват?» и «кто в ответе?», поиски добра, любви, счастья, терпения и смиренности, и почему, «если Бога нет, то все дозволено» (или не дозволено) — вечно живые темы русской духовности.

Задолго до того, как миру, и России в том числе, стало известно о философии Шопенгауэра, П.Я.Чаадаев подчеркивал принадлежность

людей другому миру, постулированному в конце XVIII в. Кантом, скорее, их пограничность между «двумя мирами», и наличие у них, как бы в параллель с Шопенгауэром, «мирового сознания», понимаемого — как «великое ВСЁ». Двигаясь в русле учения о воле, Чаадаев видел корень отпадения личности от «мирового сознания» в человеческой свободе, подчиненной силе отталкивания (понимаемой как произвол) от той силы притяжения — «первотолчка», который был придан миру Богом.

Известно, что Шопенгауэр, удалив Бога из своей картины мира, признавал возможность не только познать сущность вещей, но и овладеть мировой волей, положенной им в основание мира. Это — возникающее спонтанно в моменты высшей сосредоточенности и обезвоживания интеллектуальное созерцание, направленное на предстоящий предмет или проблему. Чаадаев настаивал на высшей силе божественного творения; но он также видел способ преодоления силы отталкивания — произвола в ограничении свободы человека в здешнем мире, подчиненном пространственно-временным и причинно-следственным отношениям (Шопенгауэр писал о таком же подчинении явленного мира); такого ограничения можно достичь только волевым усилием, имеющим целью подчинить себя высшей силе (у Шопенгауэра таковая отсутствует: человек в одиночестве предстоит перед ограниченной собственным усилием свободой).

Примечательна перекличка Шопенгауэра и Чаадаева в видении способа, каким достигается «лучшее» (Шопенгауэр) и «мировое» (Чаадаев) сознание; это — интеллектуальное созерцание, бессознательное, близкое экстатическому, выходящее за пределы сознания. Шопенгауэр считал миг погружения сознания в сосредоточенное внимание состоянием отрешенности, выходом в иное состояние сознания: «мы рассматриваем в вещах уже не ГДЕ, КОГДА, ПОЧЕМУ и ДЛЯ ЧЕГО, а только ЧТО»; отдаваясь всей мощью нашего духа созерцанию, мы теряемся в предмете, «остаемся в качестве субъекта прозрачным зеркалом объекта» (21, С. 299).

Чаадаев более поэтичен, но мысль его следует по аналогии с Шопенгауэром: «Моему существованию больше нет предела, нет преград видению безграничного; <...> мой взор погружается в вечность; горизонт исчез; небесный свод не упирается в землю на краях безграничной равнины; <...> я вижу себя в беспредельном пребывании, не разделенным на дни, на часы, на мимолетные мгновения, но в пребывании вечно едином, без движения и без перемен, где все отдельные существа исчезли друг в друге, <...> где все пребывает в вечном» (20, С. 362).

Воля, господствующий в мире слепой порыв в шопенгауэрской метафизике без Неба-божества не виделись ни добрыми, ни злыми, хотя и способны были творить зло в вечной борьбе за существование своих форм, раздваиваясь и соединяясь вновь на новых уровнях и уступая частичку ничтожной свободы «лучшему сознанию». У Чаадаева иначе – когда «взор погружается в вечность», адресуясь к высшей силе, к Богу, можно противостоять стремлению ко злу и разрушению.

Пушкин придерживался иной точки зрения: воля человеческая направлена к добру и совершенству, однако, увы!, не к достижению счастья – «На свете счастья нет, а есть покой и воля». «Счастье – не цель жизни» (Жуковский) – не погоня за ним, не программа жизни, а нечто родственное благодати. Тютчев писал о стыдливости страданий русского человека. Что это такое? Терпение, принятие жизни, как она есть. Русскому сознанию свойственны сознание собственного несовершенства и кротость, а также порыв к истинной любви между двумя любящими, между многими людьми – к другим народам, к человечеству, к свету белому и к Богу.

На Западе пытаются найти аллюзии с Шопенгауэром в творчестве Достоевского, особенно в его поздний период. Произведения Владимира Соловьева и его публичные лекции способствовали росту популярности Шопенгауэра в России. А Соловьева слушал Достоевский, так что можно было бы предположить, что он косвенно знал о философии Шопенгауэра. Он был знаком и с книгами Соловьева, в которых тот соглашался и дискутировал с Шопенгауэром. В библиотеке писателя была книга А.Гусева «Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству» (СПб., 1874). Но книг Шопенгауэра в ней не было. В 70-е годы, когда создавались главные сочинения Достоевского, он был близок со Страховым, как раз когда тот занимался Шопенгауэром. Поэтому большой соблазн состоит в том, чтобы связать шопенгауэрский «мир как волю» с иррациональными компонентами существования героев Достоевского (см. 28, с. 26). Однако конкретные указания отсутствуют. И не удивительно.

Достоевский с начала своего творчества понимал значение воли в жизни человеческой души независимо от Шопенгауэра, сочинения которого пылились на складе издательства, а его единичные поклонники едва ли были в состоянии глубоко осмыслить учение своего кумира. Известный немецкий историк философии профессор Мюнхенского университета Райнхардт Даут, автор выдающейся книги «Философия Достоевского в систематическом изложении» (см. 11), показал особый путь Достоевского в понимании воли: он признавал ее онтологический характер. Достоев-

ский был убежден в наличии у человека свободной слепой воли, но в то же время сознавал ограниченность этой свободы.

Уже в начале своего творчества Достоевский понимал значение для человека воли к жизни. В «Неточке Незвановой» он писал о горячей надежде, устремленной в будущее «со всей его тайной, со всей неизвестностью, хотя бы с бурями, с грозами, но только с жизнью». Это было написано за несколько месяцев до ареста по делу «петрашевцев». На Семеновском плацу, в ожидании казни, смертный миг стал переломным в жизни писателя.

Он глубоко прочувствовал на собственном опыте этот яростный порыв к жизни. Жизненная сила, воля к жизни обрела для него высшую ценность. В ожидании катаргии он писал брату из Петропавловской крепости: «Жизнь везде жизнь, жизнь в нас самих, а не во внешнем. Подле меня будут люди, и быть человеком между людьми, не уныть, не пасть – вот в чем жизнь, в чем задача ее. Я сознал это. Эта идея вошла в плоть и в кровь мою» (22 дек. 1849). Он опишет мгновенья переживаний идущих на казнь только в «Идиоте» («Что, если бы не умирать! Что, если бы, воротить жизнь – какая бесконечность! И все это было бы мое!»). И мысль о значении воли к жизни проходит через все его произведения. «Без опыта воли к жизни, – пишет Р.Лаут, – нельзя понять философию Достоевского» (11, с. 122).

Не воля к власти, как у Ницше, воля к жизни, по Достоевскому, подспудно существует в нас как жажда-порыв к любви, причастной к сотворению мира, онтологичной. Это самая высокая ступень претворения жизненной цели. Через нее воля к жизни может полностью осуществиться потому, что в ней человеческий зов получает ответ. От любимого любовь излучается к любящему, так что в любовном взаимодействии оба полюса смешиваются в многоединстве.

Такая любовь не ищет себе похвалы и бескорыстна; она не требует рассудочных определений; она обращена к свету и теплу, к окружающему нас миру, природе, ко всему живому, к детям, в которых светится отблеск изначального непорочного бытия, к дальним людям и ко всему человечеству, а также, что наиболее трудно, к ближним своим. Достоевский показал бездны эгоизма и роковых страстей, гибельных для героев. Но (само)разрушительное, гибельное, злое начало, если оно овладевало человеком, терпело крах, как только в душе возрождалось чувство сопричастности к абсолюту, и тогда выход состоял в возрождении «человека в человеке», иначе – гибель.

В положительных героях Достоевский создал обобщающие образы людей реальных, любящих, достойных любви и живущих в любви (Макар Девушкин в «Бедных людях», Макар Иванович в «Подростке», Алеша Карамазов и его окружение – «русские мальчики», «Мужик Марей» и др.), и особенно облик святой любви русских женщин (Соня Мармеладова в «Преступлении и наказании», Софья Долгорукая в «Подростке», Вера Лебедева в «Идиоте»). Это – божественная любовь как совершенство, и только в любви следует представлять себе Бога; ее идеал воплощен в образе Христа: «Любовь выше бытия, любовь венец бытия, и как же возможно, чтобы бытие было ей неподклонно?».

Достоевский считал, что бытие осуществляется в любви, в ней совершается его развитие, ему не нужно больше подчиняться закону становления и исчезновения; такая любовь должна преодолеть смерть. Он видел в пришествии Христа, в которое веровал, залог этой истины. Н.А. Бердяев следующим образом заключает понимание Достоевским божества: «Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире <...> Если бы мир был добрым и благим, то Бог был бы не нужен <...> Бог есть потому, что есть зло. Это значит, потому, что есть свобода» (3, с. 57–58). Но, добавим мы, Бог потому и есть, что есть любовь. Идеи Достоевского были самобытны и плодотворно питали русскую культуру, и в том числе русскую философию, фундаментом которой оставалось православное мировидение и родство, в первую очередь, с Шиллером и Шеллингом.

\* \* \*

Основной труд Шопенгауэра «Мир как воля и представление», появившийся на свет в 1819 г., почти 40 лет пребывал в забвении. Он был востребован лишь через несколько лет после революции 1848 г. Когда пришло время, идеи Шопенгауэра пали в подготовленную российскую почву. Первое знакомство с ним связано с его начинающейся славой в Германии. Естественно, рост популярности Шопенгауэра на его родине не мог остаться незамеченным, а после поражения России в Крымской войне в его учении виделось стремление найти теоретическую опору для осмыслиения чувства безысходности и поисков пути к переменам. Поэтому влияние Шопенгауэра в России проявилось быстрее, ярче и полнее, чем, например, во Франции или Англии и даже в самой Германии, объединение которой в 1871 г. положило начало так называемому грюnderству, т.е.

взрывному основанию промышленных компаний и быстрым экономическим преобразованиям, выходу немецкого капитала за пределы страны и борьбе за мировые рынки, что сильно поубавило пессимистические настроения, хотя политическое положение Германии очень напоминало именно Россию.

В 60-е годы в России еще не было широкой популярности философии Шопенгауэра: переводы его произведений пока не появились, но можно было купить немецкие издания. После покушения А. Каракозова на царя (1866) реформы прекратились, радикалы ушли в подполье, начались репрессии, ужесточилась цензура. Постепенно распространилось настроение, свойственное интеллектуалам Западной Европы после поражения революции 1848 г.; таким образом была подготовлена почва для более широкой рецепции философии немецкого мыслителя. 80–90-е годы стали пиком популярности Шопенгауэра, что связывается, с одной стороны, с ухудшением политического климата в России после убийства Александра II, когда рухнули надежды на конституцию и Победоносцев жестко подавлял либеральную мысль. С другой стороны, именно в то время были переведены «Афоризмы житейской мудрости» Шопенгауэра и его работы по этике. Широкий круг читателей получил возможность размышлять не только о неизбежности жизненных страданий, но и получить советы, как примириться с ними или их избегнуть. В 1881 г. был опубликован переведенный Фетом «Мир как воля и представление» – поэт был уже много лет горячим поклонником Шопенгауэра, и его идеи были освоены в творчестве этого замечательного русского лирика.

Русские писатели и мыслители ценили в Шопенгауэрэ прежде всего то, что он почувствовал, как писал Н. Бердяев, «боль и суetu мира» (2, с. 12), обосновал особость человеческого существа и существования. Шопенгауэрская мысль о хаосе случайных импульсов в политике и истории, не имеющих смысла и не связанных с моралью, «встретилась» с чаяниями ряда русских интеллектуалов: судьба народа – в судьбе отдельного человека, а в ней главное – отношение к морали. Их взволновала шопенгауэрская антропология, сосредоточенная на человеке страдающем. Но они далеко не всегда соглашались с его идеями, не принимавшими в расчет ни «человека политического», ни человека социального», так же как с его описательной, а не предписывающей этикой. Они не приняли и отрицание Шопенгауэром нравственного абсолюта.

Популярность Шопенгауэра объясняется также отсутствием у него «тернистого языка», свойственного немецким классикам, отпугивающего

иноязычного читателя; русских литераторов и мыслителей привлекал в его философии блестящий стиль, а также видимая бессистемность и противоречивость, позволяющая использовать нужный для того или иного восприятия фрагмент, подчеркивая, либо игнорируя, например, его пессимизм, используя, либо элиминируя его практическую этику.

Первыми восприемниками идеи Шопенгауэра в России были не профессиональные философы, а писатели, литературные критики, публицисты – В.П.Боткин, А.В.Дружинин, П.В.Анненков и др. Н.Н.Страхов в 70-е годы отошел от гегельянства и занялся переводом этических работ Шопенгауэра. Его привлекало включение в познание интуитивных познавательных способностей, мысль об эгоизме, который Шопенгауэр разоблачал как основание любого зла. Страхов много сделал для популяризации учения немецкого мыслителя.

Еще более активным пропагандистом идеи Шопенгауэра был граф Дмитрий Цертелев – друг Вл. Соловьева, писатель, поэт, переводчик – который активно популяризовал в своих статьях и лекциях его учение и посвященную ему литературу. Цертелев – автор первой в России работы об эстетике Шопенгауэра (СПб., 1890). Он подчеркивал, что немецкий философ утолил потребность в метафизике, которая никогда не умирает в человеке и которую не способны удовлетворить ни рационалисты, ни естествоиспытатели. В 90-е годы особой активностью в распространении идей Шопенгауэра отличались Ю.Айхенвальд, издатель считавшегося тогда полным собрания сочинений мыслителя, и Д. Мережковский.

Поначалу интерес к философии Шопенгауэра объяснялся скорее предпочтениями его поклонников, чем общественным настроением. В обществе господствовал оптимизм. Понимание нигилизма только возникало. Но особенность рецепции учения Шопенгауэра со второй половины 60-х годов уже определялась атмосферой конфронтации и враждебности различных социальных слоев и групп, каждая из которых «тянула одеяло на себя» – видела в Шопенгауэре то консервативного мыслителя, то материалиста, то союзника в борьбе с материализмом, опираясь на разные стороны его эстетики и метафизики (П.Юркевич, А.Козлов и др.), то вдохновителя нигилизма, апеллируя к его эмпирическому методу, атеизму и естественнонаучным взглядам.

Критика Шопенгауэром рационализма совпала с широко распространенным в России отрицательным отношением к позитивизму, утилитаризму и материализму. Для Вл.Соловьева и Н.Страхова, например, это был подарок судьбы, способствующий формированию самобыт-

но-русской религиозно-философской мысли. В то же время достаточно распространенные в те годы позитивистские и материалистические взгляды, идеи прогресса, служения народу и противостояния власти ориентировались на шопенгаузеровское понимание чувственности, страдания и опытного знания. Позитивистски ориентированные авторы приводили статистические данные о преобладании в мире людских страданий, рассматривали пессимизм, равным образом и оптимизм как исключительно психологический феномен (например, Н.Грот). Популярность Шопенгауэра объяснялась ненормальностью существующего общественного порядка и кризисом интеллектуальных, нравственных и экономических условий общественной жизни.

Освоение этики Шопенгауэра на русской почве было обращено к проблемам ответственности индивида, отторжения от утилитаристских и материалистических жизненных начал в религиозном смысле. Обсуждались эгоизм и вера в прогресс. Шопенгауэр как бы отвечал религиозным базисным потребностям человека, лишенным церковной догматики. В этом ключе можно было ответить на вопрос «Что делать?», когда стало очевидным, что реформы 60-х годов не способны изменить статус-кво. Вместе с тем его этика оказала, хотя и ограниченное, но явное воздействие на тех, кто не принимал его консерватизм, антиисторизм, и пессимизм: мотивы этики сострадания и малых дел прослеживаются в анархизме П.Кропоткина.

Философия Шопенгауэра своеобразно интегрировалась в русскую литературу. И.Тургенев, А.Фет и Л.Толстой были не единственными, но наиболее значительными мастерами среди тех, кто подготовил почву для широкого распространения в России учения Шопенгауэра. Можно назвать также имена Ф.Сологуба, Н.Лескова, В.Гаршина, К.Случевского, А.Апухтина, А.Толстого, Л.Андреева, А.Чехова, И.Бунина и др., испытывавших влияние мыслителя. Тургенев писал Толстому, а затем и утверждал, что именно он принес в Россию имя Шопенгауэра. «Вы и Толстой, вы шопенгауэрианцы – тем самым глупцы. А Шопенгауэр, что же Шопенгауэр, ведь я его вывез в Россию» (сказанное Тургеневым Фету). Однако, первый в России поклонник Шопенгауэра был замечен еще в 40-е годы. Это был В.Одоевский.

Чаще всего влияние Шопенгауэра пытаются проследить в творчестве И.С.Тургенева (см. 9, 10, 12, 28 и пр.). Тургенев был философски образованным художником слова. В 1838 г. в Германии, где царило гегельянство, он изучал философию. Тургенев читал Канта, Фихте, Шлегеля, Шеллинга, Фейербаха, бывал в кружке романтиков Беттины Фон Арним, написал магистерскую диссертацию о пантеизме (1842). В 1847 г. он познакомился с немецким поэтом Г.Гервегом, предполагается, что именно он познакомил Тургенева с философией Шопенгауэра. По крайней мере, Тургенев знал романы матери философа Иоганны Шопенгауэр, которую упомянул в 1847 г. в своем рассказе «Хорь и Калиныч».

В 1860 г. Тургенев настоятельно рекомендовал А.И.Герцену обратить внимание на философию Шопенгауэра. В своих произведениях он вообще очень любил ссылаться на философские авторитеты, хотя Шопенгауэра упоминает только два раза и только в своей переписке. Тем не менее некоторые хотят видеть в нем шопенгауэрианца. В какой мере это справедливо?

Маклагин, основываясь на черновых набросках, доказывает наличие в «Хоре и Калиныче» философского подтекста, в частности, полемики Гёте и Шиллера о наивной и сентименталистской поэзии. Тургенев выбрал поэзию наивную, примкнув к «натуральной школе» и отказавшись от условности «сентиментического» метода, который основан не на типическом а на типологизации и очуждении (см.: 4, с. 168–183). Может быть, Тургенев в набросках и учтивал полемику немецких теоретиков о художественном обобщении. Но на самом деле он выбрал свой путь; он выбрал метод «натуральной школы», которая развивалась спонтанно на родной почве. На Западе Тургенев находил лишь подтверждения своему выбору. То же можно сказать и о его отношении к Шопенгауэр и к другим европейским философам.

Так, в «Записках ружейного охотника Оренбургской губернии» (1852), что природу следует любить не исключительно для себя как свое достояние, как будто ты – средоточие Вселенной, он цитирует Гёте: «К ней можно приблизиться только любовью». Это любовь особого рода, пишет Тургенев; в природе, где все живет только для себя, существует бесконечная гармония и все сливаются в одну мировую жизнь, это – «открытая тайна», которую мы все видим и не видим: природа всё разъединяет, чтобы все соединить. Вершина природы – любовь. Эта любовь должна быть бескорыстной как всякое истинное чувство» (19, т. 4, с.

516–517). В этих размышлениях можно усмотреть отголосок Шеллинга, но, скорее всего, это собственное мироощущение писателя.

Как видим, в данном случае зависимость от Гёте прямо не просматривается: немецкий поэт – союзник, а не наставник. Витальное любовное единство с природой – особенность русского мировидения и дарования Тургенева. Литературное произведение (даже построенное на принципах типологизации и очуждения) не следует рассматривать ни как простое обобщение жизни, ни как чистое описание идей. Это – зеркало личного темперамента автора, зеркало увиденного и пережитого им; причем, учитывается и литературная традиция, и мировоззренческие проблемы. Разумеется, философское произведение дает писателю импульс, либо подтверждает собственную мысль; писатель – сам себе философ. В художественном произведении, как правило, возможны лишь аналогии, тем более если писатель сам «переварил»-пережил некое событие или идею.

Маленькие повести Тургенева конца 50 — начала 60-х годов («Фауст», «Довольно» и «Призраки») называют «странными» и спорят о степени влияния на них шопенгаузеровских «Парерга и Паралипомена». Комментаторы подчеркивают личные мотивы, определяющие тон этих повестей. Действительно, в этих произведениях автор представляет героев как пессимистов. В «Довольно» (скорее, стихотворение в прозе, чем повесть) безымянный герой, «скрестив на пустой груди ненужные руки» (! — Авт.), цитирует Блеза Паскаля («человек — мыслящий тростник») и упивается сознанием собственной старости (в 37 лет!), собственного ничтожества, горюет о мимолетности жизни и о смертном уделе. Он страшится смерти, а жизнь представляет почти буквально по Шопенгаузеру: «...природа неотразима; ей спешить нечего, и рано или поздно она возьмет свое <...> Человек — дитя природы; но она всеобщая мать и у нее нет предпочтений: всё, что существует в ее лоне, возникло только за счет Другого и должно в свое время уступить место Другому <...> Ей все равно, что она создает, что она разрушает, лишь бы не переводилась жизнь, лишь бы смерть не теряла прав своих <...> И разве не та же стихийная сила природы сказалась в палице варвара, бессмысленно дробившего лучезарное лицо Аполлона?...» (19, т. 7, с. 228—229).

Но природа (Тургенев здесь упоминает и Шиллера) дает творцу мгновенья красоты, которой не нужно бесконечно жить, чтобы быть вечной. Кроме того, автор велит сердцу своего героя молчать о былой любви, однако весь текст пронизан воспоминанием о некоей женщине,

подарившей герою любовь, что было бы невозможно, если бы он шел прямой дорогой за Шопенгауэром, а не за Шиллером или Паскалем. В «Довольно» много философских цитат, но ни одной не отдается предпочтение.

Особое значение имеют «Отцы и дети»(1860–1861) – роман о нигилизме и позитивизме, принципы которого терпят крушение перед лицом смерти и возвращают героя романа в вечную любовь – к родителям и к женщине, близости с которой не суждено было состояться. Достоевский высоко оценил роман. Страхов, в то время близкий ему человек, хвалил Тургенева за возвышение вечной любви и вечной истины. Может быть, Тургенев при создании романа и имел в виду Шопенгауэра, но лишь ради того, чтобы опереться на его критику науки и нигилизма, а в самых важных моментах ему противостоять.

В конце концов, следует признать в творчестве Тургенева латентное влияние некоторых идей Шопенгауэра. Описание в романах несостоявшегося счастья, отречения от житейских успехов, моментов аскезы, идеи самопожертвования, связанной с отрицанием воли, являются собой, однако, лишь слабое эхо шопенгауэрской философии. Обращаясь к философским именам, Тургенев эклектичен (см. 1), и при всем своем европеизме он был в родстве с Достоевским – их объединяло сходное понимание жизни, в основе которой лежит любовь (Шопенгауэру в рассуждениях о воле к жизни недоставало этой малости), и глубокое понимание особенностей русского характера – кротко-пассивного и терпеливого, но и упорно-несгибаемого.

О «пассивности» и безволии русского народа весьма красноречиво высказался В.В.Розанов – теоретик человеческого естества, ненавидевший слабость и пессимизм. Он высоко держал планку семейной (и половой) жизни. В его религиозном натурализме превозносилась воля к жизни, ярче всего выражаемая в воспевании семьи и половой любви. Розанов не отрицал волю, преодоление которой, по Шопенгауэру, способно примирить с ужасами жизни, но он указывал на особенности ее отрицания.

Разбирая статью Т.Ардова о настоящем и будущем России (1911), Розанов отмечает мысль автора об особенностях русской народной психологии, ярко воплотившейся в великой русской литературе. «Тургенев, Толстой, Достоевский, Гончаров и др., – пишет Ардов, – все с поразительным единством без какого-либо значительного исключения возводят в перл нравственной красоты и духовного изящества слабого человека, еще страшнее и глубже – безжизненного человека, который не умеет ни бо-

роться, ни жить, ни созидать, ни вообще что-либо делать, а вот, видите ли, – великолепно умирает и терпит <...> От «бедных людей» Достоевского через Платона Каратаева, через безвольных героев Тургенева, проходит один стон вековечного раба о том, откуда бы ему взять господина...» (Цит. по: 16, с. 350).

Розанов согласен: русская литература есть сплошной гимн униженному и оскорбленному, кротости и терпению. Ардов объясняет данное явление женственной натурой славян и, в частности, русских, о которых император Вильгельм выразился, что они – не нация, а удобрене для настоящей нации – немцев, призванная к тому, чтобы унавозить поля, на которых раскинется великая Германия.

Розанов не возражает и против женственности русского народа: «жена» покоряется, но не сдается в отчаянных положениях; воля к жизни ведет ее. Бисмарк – основатель объединенной Германии, в бытность свою прусским послом в Петербурге, однажды зимой в метель заплутался на медвежьей охоте. Он был в санях и возница меланхолично успокаивал его: «Ничего, выберемся!» Так и произошло... «Ничего», – повторял немецкий канцлер в трудную минуту. Что касается Вильгельма, то «тевтонское на-шествие», замечает Розанов, упало бы в «Русь» как глыба земли в воду.

Особенность русской стихии, замечает Розанов, не была видна ни Вильгельму, ни Бисмарку. Заприметь они ее, они бы поняли, как несбыточен, невозможен и смешон «сон Вильгельма». В Россию приходили многие завоеватели. В Россию приходили многие лютеране-немцы и католики-французы. Здесь они потеряли свое, «немецкое», «французское» однако не потускнели – напротив, они расцвели, сохранили упорядоченность форм («немецкое тело»), но пропитав все это «женственною душою» Востока, без понуждения, свободной волей, приняв нашу религию и активно послужив нашей культуре.

Русские имеют свойство бессовестно отдаваться чужим влияниям <...> именно как жена – мужу (всемирная отзывчивость). Но здесь происходит взаимоокормление. Так случилось и с Шопенгауэром, которого цитировали чуть ли не на перекрестках улиц. Но в отличие от «русских» немцев, преодолевших сущность европейского начала, русские в «отдаче» сохраняют свою душу, усваивая лишь формы другого. В Европе, заключает Розанов, «мы увлекаемся у них «своим», не найдя в грустной действительности на родине соответственного идеалу своей души (всегда мягкому, всегда нежному) <...> Русские принимают тело, но духа не принимают» (16, с. 355). Так думал Розанов в начале XX века. Он полагал, что ни

один русский не «объевропеется» с пылом к «власти», «захвату», «грабежу», к «грабить» и «хапать». Ныне времена изменились. Иные русские показывают дурной пример миру и у себя дома.

Но... «женственное», по заключению Розанова, облегает собою «мужское», направленное на движение и покорение. «“Женственное” и “мужское” – как “вода” и “земля” или как “вода” и “камень”. Сказано, “вода точит камень”, но не сказано – “камень точит воду”. Он только задерживает ее. “Мужское” – сила, и она слабее ласки. Ласка всегда переборет силу... Ничего <...>, вызволимся как-нибудь» (16, с. 358–359). Вызволимся ли?

\* \* \*

Тургенев относился к творчеству Шопенгауэра трезво, не выделяя его среди других мыслителей, на которых опирался. Иное у Л.Н.Толстого, который познакомился с творчеством Шопенгауэра осенью 1868 г., когда завершал работу над «Войной и миром». Он отнесся к его учению с энтузиазмом. В письме Фету он назвал его «гениальнейшим из людей». Портрет Шопенгауэра висел в его кабинете. Учение Шопенгауэра присутствует в эпилоге «Войны и мира», где Толстой, подводя итоги роману, размышлял о законах истории, о свободе воли, об исторической необходимости, о роли личности и народа в истории. В эпилоге романа мысли Толстого о мире как представлении, о явлении-событии, о волевом поступке, решение о котором принимаемое «сознанием», и осмысление, осуществляемое разумом и представляемое свободным, на самом деле подчинены месту-времени («здесь и теперь»), причинности и т.п., следуют за Шопенгаузером, но ему не подчиняются. «Мои мысли о свободе и зависимости и мой взгляд на историю – не случайный парадокс, – писал Толстой историку М.П.Погодину. – Мысли эти – плод всей умственной работы моей жизни...» (18, т. 18, с. 673).

Толстой отвергает претензии историков до конца понять причины исторических событий. «Рассматривая историю с общей точки зрения, мы убеждены в предвечном законе, по которому совершаются события. Глядя с точки зрения личной, мы убеждены в противном» (18, т. 7, с. 364). Каждый, в том числе и тот, кто облечён властью, следуя разумным решениям, лишь воображает, что принимает их свободно и что он может стать повелителем мира. Свобода выбора миллионов его подданных имеет такое же значение. Это множество воль не может не иметь обратного влияния на

ход событий и на судьбу принятых решений. Чем выше претензии власти, тем больше она зависима: «неразрывная связь с другими людьми в своем истинном значении есть только наибольшая зависимость от них <...>, и чем меньше наша деятельность связана с другими людьми, тем она свободнее...» (18, т. 7, с. 365). Необходимость здесь имеет прямое и обратное воздействие.

«Поэтому, – пишет Толстой, – для истории признание свободы людей, их воли как силы, влияющей на исторические события, то есть не подчиненной законам, – есть то же, что для астрономии признание свободной силы движения небесных тел <...>. Если история имеет предметом изучения движения народов, а не описание эпизодов из жизни людей, то она должна, отстранив понятие причин, отыскать законы, общие всем равным и неразрывно связанным между собой бесконечным малым элементам свободы» (18, т. 7, с. 352–353). В событиях 1807–1812 гг. Толстой видел эту малую свободу в свободно выбранном волении всего русского народа, сопоставляя ее с предопределением. Вот почему медлительный Кутузов не мешал естественному ходу событий, а деятельный Наполеон не мог дождаться точного исполнения строгих приказов и указаний.

Шопенгауэр к философии истории не обращался, а к историческим событиям своего времени, которые как раз описывал Толстой, относился весьма скептически, называя их «дракой на танцплощадке». Толстой показал значение и взаимодействие индивидуального и массового воления, реализующего на событийной арене историческую закономерность. Он пытался соединить хотения и решения героев романа, подчиненных стремительным историческим событиям, воля которых однако не сломлена, общему порыву. Здесь тем более и речи нет об отрицании воли к жизни.

Имя Шопенгауэра до самой смерти Толстого постоянно встречается в сочинениях, рукописях, письмах. Но его мысль не была гомогенна шопенгауэрской. В поисках собственного пути он сплошь и рядом осправивал постулаты немецкого мыслителя. Так, в «Анне Карениной» можно найти эхо «Мира как воли...», например, в некотором пессимизме Левина, который он хотел преодолеть: нельзя жить, подчиняясь только фактам и рассудку; нужно интуитивно найти путь выхода из пессимистического взгляда на мир.

В вечном вопросе – интимные отношения мужчины и женщины – также просматривается стихийная, не просто перекличка с Шопенгауэром, а несогласие с его взглядом наиковую любовь. Шопенгауэрская ос-

нова воли к жизни – половое чувство как зов рода – сочетается в этом романе с осознанием писателем пагубности раскованной сексуальности, не сдерживаемой нравственными скрепами (в данном случае браком, освященным религиозными заповедями). Не случайно он сделал эпиграфом к роману: «Мне отмщение, и Аз воздам».

Страсть – любовь Анны и Вронского не обрела родственной близости. В романе есть ключевая фраза: «Вронский не мог желать ее так же часто, как раньше». На нее не обращают внимания, но в ней заключается источник трагедии взаимного непонимания двух страстно любящих сердец. Вспомните, Вронский, пытается отдалиться, Анна, не понимая, что происходит, видит в том его охлаждение.

На самом деле, коварная природа (или Бог) дала женщине ненасытность, мужчине же – вожделение, реализация которого ограничена его физической и половой конституцией, его психологическими особенностями и многими житейскими обстоятельствами. Когда любовь основана главным образом на взаимном половом влечении (а у Анны и Вронского это было именно так), очень скоро возникает разрыв между хотением и возможностями их удовлетворения, и начинается та самая жизнь, которая причиняет самые глубокие страдания. То же может случиться и в браке, но породненность в доверии, несводимая к интиму, не может ослабить семейные узы из-за необходимого воздержания или немощи близкого человека. Любовь-агапе, сосуществующей с эротикой, известны самые разные ограничения, не препятствующие единению двоих в любви, в браке, в семье и в Боге. У Анны и Вронского фактически выбора не было, не было места и реальному состраданию, поскольку не было доверия: ведь не мог же блестящий Вронский признаться в своей несостоятельности, да и Анна вряд ли смогла бы понять его. Толстой был одарен гениальной способностью к пониманию тайн полового поведения не только мужчины, но и женщины.

Не менее остро эта проблема затрагивает и семью. В повести 80-х годов «Дьявол» Толстой повествует о драме мужа, который не мог найти утоления полового влечения у любящей его и любимой им жены; его неотвратимо влекло к легкого поведения красавице-крестьянке. Жена, воспитанная как «барышня», была, как можно понять, в постели несведущей до невинности. В «Крейцеровой сонате» представлена трагедия мужа, несостоятельность которого уггадывается в истеричности жены, ведущей к ссорам, взаимной ненависти, к тяжким мукам его ревности и, в конце концов, – к преступлению.

Шопенгауэр глубоко не вникал в превратности любви, называя страсти, вздохи к трагедии иллюзорными перед зовом рода. Толстой же видел в этих трагедиях огромную нравственную проблему, он провозглашал воздержание, особенно для мужчин, и апеллировал к равноправию женщины и мужчины в браке и в общественной жизни. В XX в. женщина получила равные права с мужчиной (в некоторых отношениях она даже стала «равнее» мужчины «я и баба и мужик, я и лошадь, я и бык». Но проблема эта в результате так называемой сексуальной революции (равное право женщины на наслаждение и пр.) лишь приобрела большую остроту.

В 80-е годы Толстой отверг шопенгаузерский пессимизм как софистику. Метафизические принципы философии больше его не привлекали. В «Исповеди» он оспаривал отрицание Шопенгауэром смысла жизни и ее разумности. Он считал побудительной силой человека в поисках смысла жизни не теоретический разум, а нечто более истинное, своего рода сознание жизни, т.е. разумение (понимание), находящееся в соответствии с фактом своего собственного бытия; он отрицал двойственность сознания.

Такое сознание противостоит утверждениям о бессмысленности жизни, главный аргумент которых смертность человека. Доказать как истину эти утверждения нельзя, это в некотором роде вера, которая стала Толстому чуждой. Свое понимание веры он почерпнул из собственного опыта, самокритики собственного жизненного пути, зла которого, как он пишет, состояло в эпикурействе, в потакании собственным похотям.

Такого рода воля к жизни, иллюзорная и феноменальная, угрожает жизни в ее истине. С подобными манифестациями воли следует бороться. Перед лицом смерти жизнь предстает как дар, которыйдается «в удел» каждому и всем людям вместе, и в благодарность за этот дар люди не должны проводить жизнь во зле: нужно творить жизнь, придавая ей смысла, а ее сокровенный смысл – любовь как источник нравственной связи с миром и другими людьми даже перед лицом смерти.

В «Смерти Ивана Ильича» в момент мучительной смерти ужас одиночества, страха и ненависти к живым здоровым людям вдруг просветлился сознанием сопричастности Ивана Ильича к своим близким, жалостью к ним и желанием сделать так, «чтоб им не больно было <...> Он искал <...> привычного страха смерти и не находил его <...> Страха никакого не было, потому что и смерти не было».

Поздний Толстой в своей моральной проповеди соединяется с Шопенгауэром, отрицающим волю. Подавление витальности, нравствен-

ное перерождение героев путем аскезы и самопожертвования («Отец Сергий», «Воскресенье») стали его любимыми темами. Вл.Соловьев упрекал Толстого за абстрактное морализирование, а Розанов видел в этом начало толстовства, которого совершенно не принимал. В конце жизни эта позиция распространилась и на учение Толстого о непротивлении злу, что резко критиковал И.Ильин. Исключением стал «Хаджи-Мурат» (1904, опубликован посмертно) – гимн жизнелюбию и воле.

В созданную незадолго до смерти хрестоматию «Путь жизни» (аналогичную «Кругу чтения» и «Мыслям мудрых людей на каждый день») Толстой включил множество пересказанных им по-своему отрывков из сочинений Шопенгауэра, в которых усилил мотивы любви к людям и сострадания.

\* \* \*

Особую роль играла философия Шопенгауэра в становлении и развитии русского модернизма. Характерной чертой для многих интеллектуалов конца XIX в. стал культ красоты, искусства для искусства, отказ от реализма как поверхностного изображения жизни; поэтическим инструментарием провозглашалась мистическая интуиция; сновидения считались ближе к истинному облику мира, чем реальность: аргументы искали у Шопенгауэрса. В поэзии доминировали интуитивные элементы, пренебрежение логикой и рационализмом.

Рост индивидуализма и нарциссизма, внимание к мистическому опыту, галлюцинациям, демонизму, жгучий интерес к сексуальным отклонениям находили поддержку в своеобразном преломлении философии Шопенгауэра. Литераторы и критики Серебряного века Д.Мережковский, В.Брюсов, А.Волынский, Ю.Айхенвальд, А.Горнфельд, А.Белый и другие принимали его метафизику в целом, и особенно гносеологию и этику. Их увлекала мысль о здешнем мире как тени и сне, отрижение рационального знания, антиисторизм, утверждение негативных аспектов человеческого существования.

К авторитету Шопенгауэра добавилось распространение произведений Ницше (первая его книга на русском языке «Так говорил Заратустра» вышла в 1898 г., затем появились «Происхождение трагедии из духа музыки» и другие сочинения, а в 1900—1903 гг. уже собрание сочинений в 10-ти томах, изданное дважды). В 1893 г. Мережковский в статье «О причинах упадка и новых тенденциях в современной русской литературе» обратил внимание на роль Шопенгауэра в формировании новых течений.

В первую очередь, это относится к символистам, испытавшим такое же влияние Шопенгауэра, какое в свое время пережил Ницше.

Андрей Белый представлял себя как «дитя Шопенгауэра», и в своем творчестве стремился развивать линию Шопенгауэр-Ницше-Вагнер. Он щедро цитирует (но также и спорит) с Шопенгауэром в ряде работ, объединенных в 1910 г. в книге «Символизм. Книга статей». По его мнению, Шопенгауэр – величайший художник среди философов, обладающий глубиной, подлинной мудростью и художественной силой убеждения. Благодаря Шопенгауэру и Ницше символисты, считает он, стали подлинными наследниками великого Канта. Понимание художника как творца, задача которого быть посредником между двумя реальностями, становление неоромантического художника как высоконравственного человека – его великая заслуга и его сила, помогающая укреплению символизма. Платоновское понимание мира как мира теней, критика рационализма, высокий статус музыки в его эстетике помогают преодолению зла этого мира. С помощью Шопенгауэра Белый определяет символ как «словесную связку», посредством которой поэтический текст становится символом, когда в нем проглядывает платоновская идея. Такое познание идеи раскрывает вечные аспекты временных феноменов здешнего мира. Но к 1912 г. Белый отошел от Шопенгауэра, став горячим приверженцем Р.Штайнера и пропагандистом антропософии.

После революции 1905 г., когда началось оживление политической жизни, продолжались индустриализация и модернизация экономических отношений, активизировались оппозиционные и революционные силы, считавшие преобразования слишком медленными, либо вообще неприемлемыми, надежда на возможность реформ отвлекала умы от пессимистических настроений. Аполитичность и невовлеченность в общественный процесс, связываемые с именем Шопенгауэра, ослабевали даже среди либерально настроенного общества.

Розанов еще в 90-е годы удивлялся всеобщему увлечению, многочисленности переводов, присутствию в газетах и журналах шопенгауэрских мотивов, удивлялся, отчасти, потому, что ненавидел пессимизм. О пессимизме Шопенгауэра он выражался весьма неодобрительно, называя философа «духовным мертвецом и духовным камнем» (13, с. 214), а поборников русского пессимизма поносил за их пустоту (В «Мимолетном»: «Ничего в нем нет. Никого в нем нет. Я говорю о склепе <...> И наши «ницшеанцы» <...> И представители «пессимизма» в России <...> Какое кладбище. Какие могилы...» (15, с. 222).

Розанов иронизирует по поводу собственного первого впечатления от «Мира как воли и представления». Признаваясь в отсутствии склонности к вдумчивому чтению («вырываю из рук книги», «когда дойти до книги и раскрыть ее, чтобы справиться, труднее, чем написать целую статью»), Розанов в качестве аргумента приводит утверждение Шопенгауэра, что вообще «мир есть мое представление». На это «признанное положение все дали свое согласие», – пишет Розанов. И далее поясняет: «Из Шопенгауэра (перевод Н.Страхова) я прочел только первую половину первой страницы <..>, но на ней-то первою строкою и стоит это: «Мир есть мое представление». Вот это хорошо, подумал я по-обломовски. «Представим, что дальше читать очень трудно и для меня, собственно, не нужно» (17, с. 81). В этой шуточной самокритике ясно просматривается отрицательное отношение к субъективизму немецкого философа. Вместе с тем у Розанова можно встретить утверждения, свидетельствующие о серьезном отношении к этому мыслителю и о принятии некоторых его положений.

В 1890 г. Розанов посвятил большую статью рассмотрению роли европейского философствования в русской духовной жизни, где существенное внимание уделил философии Шопенгауэра (См. 14). Тревожная расстроенность текущей литературы «в силе суждения», ее неспособность оценить силу чужой аргументации и слабость собственной, – такова, полагает Розанов, причина высокого авторитета философии Шопенгауэра в России.

Но дело не только в этом. Речь идет о критике позитивизма, которой отмечена философия Шопенгауэра. Позитивизм бесплоден для философии и бесполезен для точных наук. «Кто умеет чувствовать помимо прямого и точного смысла слов тот дух и то настроение, с которым писатель произносит их, тот увидит первые симптомы того чувства, которое в последние годы с такой силой охватило европейские общества и обусловило принятие и распространение философии Шопенгауэра и Гартмана...» (14, с. 17). Влияние позитивизма, считает Розанов, наполовину вытеснено их философией, особенно после книги С.Соловьева «Кризис западной философии».

Розанов упрекает русских публицистов и философов в том, что освобождение, обновление и возрождение нового интереса к философии нешло самостоятельным путем, а отразило в себе движение западно-европейской мысли: широкое распространение в ней пессимистической философии получило господство и в России. Правда, он видит особенно-

сти этой рецепции в осуждении пессимизма и поэтому надеется, что на слуху он будет недолгим, ибо пессимизм таит в себе угрозу. Пессимизм приняли не из-за объективной истинности, а из соответствия тем особым настроениям, которые в последние годы охватили европейские общества.

В России пессимизм стал противовесом узкому самодовольству и самоуверенности позитивизма, и в этом смысле такая философия может стать даже и плодотворной. Но слишком быстро спустившись в «низменные» слои читающего общества и получив там особую и неприятную окраску, она не оправдала больших ожиданий, хотя и не в своем собственном философском отношении. Верно, что страдание очищает душу, но «когда оно очень сильное и истинное», когда человек уходит в свой внутренний мир, не живет более для других, когда раскрываются его силы и пробуждается истинное и глубокое понимание религиозной и нравственной жизни. Суетный и шумный пессимизм не имеет ничего общего с просветлением человеческого духа» (14, с. 30). Избыток шумливого успеха более всего губит философию Шопенгауэра.

Недостаток, присущий позитivistской философии, считает Розанов, повторяется в пессимистической: она не способствует лучшему пониманию природы и общества, набрасывая на них покров, вытканный в субъективном духе, получая тем самым окраску сомнительного достоинства. Ее ценность ограничена различием нескольких видов причинности и объяснением некоторых явлений в художественном и религиозном творчестве. Розанов, заключая, отмечает, что мы до сих пор не поняли самые богатые в метафизическом отношении философские системы – Аристотеля и Лейбница, потому что «более питали чувство общего уважения к философии, нежели вникали в смысл ее: мы стояли перед храмом, но не входили в него» (14, с. 35).

\* \* \*

После Октября 1917 г. открытость зарубежному опыту была прервана, отечественная мысль обеднена с изгнанием либо гибеллю в ГУЛАГе лучших голов России, их наследие ушло в подполье, а отечественная марксистско-ленинская философия превратилась в служанку идеологии: марксизм, пришедший из Германии в конце XIX в., был не только освоен, но и преображен, а в XX в. стал руководством к действию. В послеоктябрьское время издавались произведения филосо-

фов-идеалистов лишь домарксистской эпохи. Философы второй половины XIX столетия практически оставались недоступными читателю. Запреты коснулись и литературы: долгое время сочинения Достоевского не переиздавались. В наши дни такая же судьба постигла идею социализма и социальной справедливости, а заодно и весь марксизм, и теоретическое наследие В.И.Ленина, и «моральный кодекс» («десять заповедей») строителей коммунизма, а вместе с ними и саму мораль, и еще многое другое, так что нам теперь неведомо, кто мы, что мы и зачем мы здесь, на этой земле.

Артуру Шопенгауэру в нашей стране особенно не повезло. Странным образом его причислили к идеалистам послемарксистской эпохи. Поэтому его сочинения не переиздавались, а если его и упоминали, то только в негативном смысле, сопровождая бранные слова упреками в субъективизме, пессимизме, иррационализме, волонтаризме, реакционности, враждебности к революционным преобразованиям мира и прочем. За 70 лет вышла единственная небольшая монография о мыслителе (Б.Э.Быховского), защищена едва ли не единственная диссертация (А.А.Чанышева).

Ныне эпохе информационной, экономической и политической глобализации, претензиям построить новый мировой порядок на основе однополярного мира, связанными также с попытками духовной экспансии для унификации культурных норм, противостоят антиглобалистские движения и стремление народов к национальной и региональной, в том числе и культурной, независимости. А что же мы? У России «особенная статья»: в XX в. нас дважды пытались лишить не только национальной памяти, но и национальной идентичности; поэтому, у нас, как нигде, злободневна задача дня – возрождение культурной традиции. Здесь работы – непочатый край. К счастью, мы присутствуем при возрождении оставшейся живой отечественной традиции. На этом пути имеются определенные трудности и определенные достижения. Сначала был бум изданий не только отечественных, но и зарубежных литературных и философских классиков, в советские годы недоступных читателю и исследователю. В начале нового века появились фундаментальные исследования, в которых творчество русских мыслителей и литераторов представлено в европейском контексте. К сожалению, утраченное за годы советской власти уважение к чистоте историографического исследования и негативное отношение к национальному достоянию, заставляет некоторых из

авторов отрицать духовную самобытность отечественной культуры, либо игнорировать важные элементы ее своеобразия.

Место философии Шопенгауэра и других авторитетных имен в отечественной философии и литературе нуждается в более глубоком осмыслении: как выразился недавно молодой русский ученый В.В.Ванчугов, «сначала нас кастрировали, а теперь хотят, чтобы мы рожали». Будем надеяться, что это – вопрос времени.

### Список литературы

1. Батюто А. Тургенев — романист. — М., 1972. — 389 с.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы. — М., 1989. — 607 с.
3. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. — М., 1994. — 542 с.
4. Гулыга А.В. Эстетика в свете аксиологии. — М., 2000. — 447 с.
5. Гусейнов А., Скрипник А. Пессимистический гуманизм Артура Шопенгауэра // Шопенгаузер А. Свобода воли и нравственность. — М., 1992. — С. 5—18.
6. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — М., 1973 сл.
7. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. — СПб., 2000. — Т. 1. — 415 с.
8. Ильин И.А. Дневник. Письма. Документы (1903—1938). — М., 1999. — 608 с.
9. Курляндская Г.Б. Таинственные повести Тургенева // Третий международный Тургеневский конгресс. — Орел., 1971. — С. 3—71.
10. Курляндская Г.Б. Эстетический мир И.С.Тургенева. — Орел., 1994. — 220 с.
11. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. — М., 1996. — 447 с.
12. Пумпянский Л. Группа таинственных повестей // Тургенев И.С. Полн. собр. соч. — М.; Л., 1929. — Т. 8. — С. V—XX.
13. Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. —М., 1995. — 462 с.
14. Розанов В.В. Заметки о важнейших течениях в русской философской мысли в связи с переводной литературой по философии // Философия и психология. — М., 1890. — Кн. 3, ч. 1. — С. 1—36.
15. Розанов В.В. Мимолетное. — М., 1994. — 541 с.
16. Розанов В.В. Среди художников. — М., 1994. — 494 с.
17. Розанов В.В. Уединенное. — М., 1990. — 543 с.
18. Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. — М., 1974 сл.
19. Тургенев И.С. Полн. собр. соч.: В 30 т. — М., 1978 сл.
20. Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. — М., 1991. — Т. 1. — 800 с.

21. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1 // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Критика кантовской философии. – М., 1993. – Т. 1. – С. 125–501.
22. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2 // Шопенгауэр А. О воле в природе. Мир как воля и представление. Т. 2. – М., 1993. – Т. 2. – С. 125–626.
23. Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М., 1992. – С. 20–126.
24. Шопенгауэр А. О свободе воли // Там же. – С. 46–124.
25. Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. – М., 1910. – Т. 4: Этика. Теория цветов. Новые паралипомены. Эристическая диалектика. – С. 311–652.
26. Baer T. Arthur Schopenhauer und russische Literatur des späten XIX und frühen XX. Jahrhunderts. – München., 1981. – 247 S.
27. Lutkehaus L. Schopenhauer: Metaphysische Pessimismus und soziale Frage. – Bonn., 1980. – 66 S.
28. McLaughlin S. Schopenhauer in Russland ; Zur literarischen Rezeption bei Turgenev. – Wiesbaden, 1984. – 361 S.