

## Любовь и смерть (По мотивам творчества Артура Шопенгауэра)

*Г. В. Лобастов*

*Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет) — МАИ, Москва, Россия*

*lobastov.g.v@yandex.ru*

Обсуждается проблема пределов чувственно-смыслового отношения человека к действительности, в которых фокусируются абсолютные моменты объективной и субъективной жизни человечества, их внутренняя взаимосвязь, историческая судьба и ее отображение в философско-художественной культуре. Дана рефлексия этой проблемы через призму и критику представлений Артура Шопенгауэра.

*Ключевые слова:* любовь; смерть; чувство; мышление; воля к жизни; природные и исторические основания бытия; диалектика всеобщего и единичного в чувстве; природа и нравственность; истина чувств.

## Love and Death (Themed on Arthur Schopenhauer's Works)

*G. V. Lobastov*

*Moscow Aviation Institute (National Research University), Moscow, Russia*

*lobastov.g.v@yandex.ru*

The author discusses the problem of limits for human sense relation to reality in which the absolute moments of humanity's objective and subjective life are fixed, along with their inner interrelation, historical destiny and its repercussions in philosophical and artistic culture. The author has given this problem's reflection through the prism and the criticism of Arthur Schopenhauer's insights.

*Keywords:* love; death; sense; thinking; will to live; natural and historical foundations of existence; dialectics of the universal and the individual in sense; nature and ethical life; senses' truth.

У Юрия Буйды есть такие слова: «Наверное, бывает такая минуточка, когда стыд, любовь, свобода, жизнь и смерть сходятся в какой-то одной точке и сливаются где-то там, наверху, во что-то одно, темное и радостное, но кто же знает, когда это бывает и что это за точка...» [1, с. 57].

Патрик Зюскинд сводит в единую точку только любовь и смерть. «Критическая точка, в которой наше понимание кончается, а наш интерес резко снижается, уступая место чуть ли не отвращению, — это когда Эрот так страстно бросается в объятия Танатоса, как будто хочет слиться с ним воедино, то есть когда в смерти любовь видит свое ярчайшее и благороднейшее проявление и даже смысл» [2, с. 360]. Тому масса эмпирических подтверждений, ярчайшее, пожалуй, именно тот случай, на который Зюскинд и указывает. Но указывает не как на случайность, а как на единичное проявление некой всеобщей тенденции, в которой себя обнаруживает любовь. Для Гете, чувствовавшего тут проблему, это явление облакалось в образ бабочки, «неудержимо влекомой к открытому огню и летящей навстречу своей смерти» [2, с. 365]. Генрих фон Клейст, случай которого Зюскинд приводит, « всю свою жизнь одержим навязчивой идеей самоубийства — совместного самоубийства как высшего проявления интимности и взаимной верности — в конце концов совершает его, видя в нем своего рода особый эротический, выражаясь на современном жаргоне, супермегакайф» [2, с. 363]. «Клейст в своих последних письмах, уже нацелившись на самоубийство, чуть не лопается от радости бытия и эротического возбуждения. Он несколько месяцев носился как маньяк по округе в поисках женщины, которая согласилась бы вместе с ним умереть» [2, с. 361].

Любопытно, что это была женщина, не имеющая никакого отношения к Клейсту, просто смертельно больной человек, и речь тут потому идет не о взаимной любви, уходящей в смерть. Не о том чувстве, с которым, взявшись за руки, прыгают со скалы в бушующий океан. «Влюбленные пары часто склонны к совместному аутизму... или

совместному высокомерию. И в том и в другом случае для мира они потеряны» [2, с. 356]. И, казалось бы, что о них говорить.

И в самом деле, никакая наука не говорит об единичностях, ее предмет — всеобщее, т. е. явление (форма), которое воспроизводится в единичном и наука определяет условия этого воспроизведения. Хорошо, если она ставит задачей определить природу этой всеобщности. Однако если она это сделать не в силах, то эта задача оказывается в руках метафизики. Эриксимах в Платоновском «Пире», говорит Зюскинд, сегодня бы, «вероятно, определил любовь как одно из бесчисленных проявлений действия ферментов, гормонов или аминокислот. Нам это кажется чересчур прозаической точкой зрения. И не очень утешительной. И еще менее убедительной. Ибо определять — значит не обобщать, а, напротив, выделять, отграничивать от общего. Если мы говорим о любви, которая, как нам кажется, есть нечто особенное, то нам мало чем поможет утверждение, что она представляет собой некий универсальный основополагающий принцип, которому в равной мере подчиняются и приливы, и органы пищеварения. С таким же успехом автор подобного утверждения мог бы сказать нам, что смерть есть термодинамический феномен, в равной мере касающийся и амёб, и черной дыры в созвездии Пегаса. То есть ничего не сказать» [2, с. 342].

Так говорит художник слова и тонкий психолог Патрик Зюскинд, постмодернист по умунастроению, который «даст фору» в методологии любому с усмешкой относящемуся к постмодерну. Прочитайте его «Кино — это война, мой друг!», и вы поймете в творческом процессе больше, чем у всех тех, кто пытается нам профессионально объяснить творчество. Вот попробуйте свести

постмодернизм к тем формулам, которые мы находим в анализах этого явления! Постмодернизм сознательно и бессознательно вскрывает такие пласты бытия, которые раньше и не были проблемой. Способы анализа и решения этих проблем нас могут не удовлетворять. И тогда скрещивают копыя уже философская логика и мировоззренческие принципы.

Вот, скажем, утверждение Зюскинда, что определение — это выделение из общего, отграничение от него. А Шопенгауэр, например, не только в этой теме, но и во всем своем творчестве ищет всеобщий принцип и пытается его увидеть в проявлениях многообразных форм. Все есть воля к жизни, и все, что есть, есть ее проявления. Сама она, правда, есть вещь в себе, и это обстоятельство весьма любопытно в трактовке им метафизики любви. Если, однако, отбросить «занудство» детализации анализа философско-методологических противоречий постмодернизма и философии жизни, то легко заметить, что тонкая поэтическая натура Зюскинда здесь, в толковании определения, лишь акцентирует внимание *на точке схождения, на фокусе всех составляющих человеческого бытия*. На том огромном содержании, которое схватывается чувством здесь и теперь. И попробуй убедить его Шопенгауэр, что здесь проявляется бессмысленная объективная воля к жизни, а не сама жизнь в ее наивысшей точке.

В любви мотивы и образы даны в полноте сознания, и они в полном объеме могут противостоять природным определениям жизненного процесса. Ведь и сам Шопенгауэр утверждает, что подобные противостояния «в существе дела вытекают из относительной слабости нашего интеллекта, который уступает воле там, где он должен был бы без помехи с ее стороны

неумолимо исполнять свою функцию предъявления мотивов» [3, с. 131]. Такого рода утверждение вытекает из кантовской позиции Шопенгауэра как бы само собой, но сила интеллектуального долженствования с самого начала ставится в зависимость от воли. «Противоположное страстности благоразумие характера, сдержанность заключается собственно в том, что воле никогда не осилить интеллекта настолько, чтобы помешать ему в правильном исполнении его функции, т. е. в отчетливом, законченном и ясном предъявлении мотивов, абстрактно — для разума, конкретно — для фантазии. Эта власть интеллекта может иметь своей причиной либо умеренность и уступчивость воли, либо силу самого интеллекта. Необходимо только то, чтобы последний был достаточно силен относительно, т. е. по сравнению с данной волей; другими словами, необходимо, чтобы интеллект и воля находились между собою в надлежащем соотношении» [3, с. 131]. Разрешить это противоречие природы (воли) и свободы (интеллект) Шопенгауэр, как видим, не может, да он и не ставит такой задачи, ибо и интеллект, в конечном счете, есть проявление воли. Самостоятельного, независимого от воли к жизни бытия духа нет.

Половая же страсть, хотя и выступает «победимой склонностью», является чувством, непосредственно выражающим волю к жизни, «при известных условиях может возрасти на степень такой страсти, которая мощью своею превосходит всякую другую, и объятые ею люди отбрасывают прочь всякие соображения, с невероятной силой и упорством одолевают все препоны и для ее удовлетворения не задумываются рисковать своею жизнью и даже сознательно отдают эту жизнь, если желанное удовлетворение оказывается

для них вовеки недостижимо» [4, с. 89]. Интеллект, предназначение которого раскрывать мотивы, здесь явно уступает мощи «полового инстинкта», хитростью природы преобразованного в иллюзию любви. Но движение к смерти этой сознающей себя страсти явно выступает как свое собственное поражение внутри реальных обстоятельств, и даже сознательность этого действия не выглядит как свободное нравственное решение.

Анализ Шопенгауэра не проявляет внутри всего известного спектра возможностей «субъективных сил» те *пределы*, схождения которых образуют для мысли одну «точку», т. е. то конкретное целое, внутренние определения которого дают возможность *беспричинно* (без внешней причины) определить его бытие и способ движения. Ведь заслуга Гегеля как раз и заключается в том, что он показал собственное своеобразие каждой целостной формы и природу становления этой целостности. Это и есть чистые формы бытия (у Платона — идеи), которые для Шопенгауэра непостижимы, но утверждаются как бесосновные. Понимание диалектики развития дает возможность проводить четкие границы между ними, а потому и видеть столь же четкие их связи, их внутреннюю последовательность, а следовательно, и временное бытие их.

При таких логических условиях, какие «исповедует» Шопенгауэр, отделить животные формы бытия от человеческих просто невозможно. Ибо бессознательно начинает отождествляться разнородное, потому что в широкой абстракции (обобщении) жизни «все кошки серы». Поэтому у него человеческая любовь просто *форма иллюзии*, которую создает природа для *сознательных* форм половой жизни. Хотя Шопенгауэр хорошо видит, что исчезновение человеческой чувственности обращает любовь в безразличный половой акт

с «бесмысленными глазами» животного. Без всяких иллюзий, фантазий, романтики — без всяких чувств, кроме *бессознательного осуществления воли к жизни*, продолжения рода.

Миропредставление Артура Шопенгауэра, весьма широкое по проблемно-предметному содержанию, явно тяготеющее к материалистическому монизму в его попытке анализа всякого содержания через образ природы (воля к жизни — только *метафизическая метафора*, выраженная через субъективистское представление), интересно не само по себе, не как философская система. Оно богаче, чем те устоявшиеся штампы, которые уже двести лет сопровождают его философию.

Это, кстати, общее правило: ведь далеко не только тот принцип, авторство которого сохранилось за философом, был смыслом его философско-теоретических исследований — сам способ анализа, методология этого исследования представляет для человеческой культуры всеобщий интерес, и на этом основании ум философа (Шопенгауэр это или Спиноза, Декарт или Маркс) бессознательно входит в мыслительную культуру, диалектически снимается движением реального процесса жизни.

Вот, скажем, сюжеты, сквозь которые проводит свою мысль Зюскинд, явно «вычитаны» из психологии Фрейда. Хотя легко допустить, что он его мог не читать. Культура имеет дело с явлениями, а явления культуры далеко не только существуют в слове и через слово. Почитайте Шопенгауэра, и вы поймете, с какой «железной» необходимостью должен был появиться Зигмунд Фрейд. Нас будто бы должно удивить, что многие, читавшие Шопенгауэра, не стали психоаналитиками или авторами «Крейцеровой сонаты»? А разве нас удивляет, что при всей начитанности и даже способные к риторике

больше чем референтами — по существу дела — не становятся? А откуда сам Шопенгауэр? Вот некое его признание: «Из каждой страницы Давида Юма можно почерпнуть больше, чем из полного собрания философских сочинений Гегеля, Гербарта и Шлейермахера, вместе взятых» [5, с. 21].

Давно, однако, известно, что в актах самосознания мы далеки от истины и часто попадаем в ситуацию торговли из гегелевского памфлета «Кто мыслит абстрактно?». Энергичный гнев Шопенгауэра, фиксируя некий объективный момент бытия, однако оказывается далеким от истины. «Кричали, — возмущается он, — что моя философия меланхолична и безотраднa; но это объясняется просто тем, что я, вместо того чтобы в виде эквивалента грехов изображать некоторый будущий ад, показал, что всюду в мире, где есть вина, находится уже и нечто подобное аду; кто вздумал бы отрицать это, тот легко может когда-нибудь испытать это на самом себе.

И этот мир, эту сутолоку измученных и истерзанных существ, которые живут только тем, что пожирают друг друга; этот мир, где всякое хищное животное представляет собою живую могилу тысячи других и поддерживает свое существование целым рядом чужих мученических смертей; этот мир, где вместе с познанием возрастает и способность чувствовать горе, способность, которая поэтому в человеке достигает своей высшей степени, и тем высшей, чем он интеллигентнее, — этот мир хотели приспособить к лейбницеvской системе оптимизма и продемонстрировать его как лучший из возможных миров. Нелепость вопиющая!..» [5, с. 19—20].

Так в каких книжках мог вычитать это Шопенгауэр? И не эта ли картина объективно была дана глазам, например, и Ницше, и Маркса? Говорят,

А. Ф. Лосев открыто и публично заявлял, что он идеалист. И что — на растерзание его людям, недоделанным «умом» образовательной системы, которые в нем больше ничего не находят? Это ведь тоже обычная картина, и в сталинские времена заглядывать нет нужды.

И сам Фрейд никак не мог обойти Шопенгауэра. Найти их, эти сюжеты, можно, задним числом, и в естественно-научных представлениях, где зачатие и смерть не просто философско-теоретически выверенные пределы бытия, но и эмпирически находимые живые формы, разведенные объективно, но лишенные временно́го самостоятельного существования: породивший сразу умирает. Или оплодотворенное съедает оплодотворившего. Стремятся к этому и общественные системы.

Эти факты — лишь эмпирически-наглядный намек на диалектическую форму снятия, через которую обнаруживается новое качественное бытие. В человеческой практике, которая почти всю свою историю пытается имплантировать брачно-половые отношения в семью и оттуда их не выпускать, образование семьи сразу меняет отношения между полами, до убийства здесь доходит не всегда, но «окультуренные формы взаимопоедания» налицо, и судебная система работает безостановочно, как гильотина в годы Великой французской революции. Половая энергия сублимирует во все возможные углы культурного пространства. Здесь трудно сказать, что проявляет себя именно воля к жизни, выглядывающая из трансцендентного окна вещи в себе, но с полной определенностью можно видеть принцип частной собственности, изуродовавший «мурло» обывателя-мещанина.

Подобного рода сюжеты, списанные с эмпирического бытия, сами по себе мало, однако, объясняют нам существо

наличествующих здесь высоких и трагических чувств. Шопенгауэр дает прозрачную и здравому смыслу понятную картину эмпирической типологии отношений полов. Где картина разворачивается от примитивных форм естественных отношений полов, через иллюзию человеческой любви до любви к Богу. У того же Буйды один из героев говорит: «Знаете ли, иногда мне кажется, что любовь, даже любовь Бога к человеку, — это грех. Уж слишком она неразумна, необъяснима, абсурдна. Иногда мне кажется, что это настоящий ад и находится он в самом горячем месте Господня сердца. Жить этим нельзя. Но прожить без этого — невозможно» [6, с. 201]. В миллионах вариантов прокручены эти отношения в сознании человечества, воспеты в стихах и в музыке, изображены на полотнах, явлены в реальных отношениях, где Бог — всего лишь форма осознания господства жизненного принципа над индивидом. Для Шопенгауэра таким господствующим жизненным принципом является воля к жизни — и это гораздо определеннее, нежели Бог, ибо эта воля есть принцип самой жизни, в каких бы формах она ни разворачивалась.

И этот принцип легко эмпирически фиксируем, — так что Шопенгауэр его находит (как принцип своей философии) элементарным эмпирическим обобщением. То, что он, этот принцип (воля к жизни), оказывается вещью в себе и пределом своим имеет трансцендентное — это не просто отголоски шопенгауэровского кантианства, а достаточно строгое обоснование самого принципа жизни. Открытый субъективизм этой позиции без проблем объясняет все формы сознательного (и психологически бессознательного) жизненного движения — этические, эстетические, познавательные. А антропологические ходы его мысли давно стали расхожими

штампами и научного, и обыденного сознания. Их и сегодня вполне можно рекомендовать и гадалкам, и сводницам — всем, кто на авторитете великих любит делать «большие и чистые» деньги.

Сама «Метафизика половой любви» — это содержательно развернутый экскурс в схематизмы воли к жизни. Что воля к жизни у Шопенгауэра есть особая форма движения, кажется, ясно. Определить жизнь, скажем, по Энгельсу, как форму существования белковых тел, мало что сказать. Ибо это просто эмпирическая констатация, хотя и основанная на достижениях науки. Шопенгауэр бы сказал, что за этой формой (или в этой форме) лежит воля к жизни. Чтобы *понять*, т. е. теоретически развернуть, требуется осуществить генезис явления, которое хотят постичь. Начала жизни у Шопенгауэра спрятаны в трансцендентном мире и прикрыты уже давно расхожим понятием вещи в себе. Двести лет спустя ни наука, ни философия не приоткрыли завесу кантианства — при всей мощной исторической критике его. Современной наукой создаются «концепты», объясняющие жизнь ничуть не лучше шопенгауэровских, а со стороны метода наука могла бы много чего позаимствовать у самого Шопенгауэра, — последний был достаточно логически образован и даже занимался логическими штудиями.

Вопрос о его явно негативном отношении к Гегелю оставлю открытым, хотя этим намекаю, что при всех прочих обстоятельствах ему бы слушать и читать Гегеля стоило максимально внимательно: там, где Гегель нащупал и проработал принципиальные тупики предшествующей философии, Шопенгауэр красиво и с негодующим увлечением обошел их, приписывая самой природе не только антропологические свойства и функции, но и вполне развитые формы

культурно-исторической деятельности человека. «На самом же деле мир представляет собою неразрешимую проблему, так как даже в самой совершенной философии всегда будет еще некоторый необъясненный элемент, подобно неразложимому химическому осадку или тому остатку, который всегда получается в иррациональном отношении двух величин. Поэтому, когда кто-нибудь решается задать вопрос, почему бы этому миру лучше вовсе не существовать, то мир не может ответить на это, не может оправдать себя из самого себя, не может найти основания и конечной причины своего бытия в самом себе и доказать, что существует он ради самого себя, т. е. для собственной пользы. Согласно моей теории, это объясняется, конечно, тем, что принцип бытия мира не имеет решительно никакого основания, т. е. представляет собою слепую волю к жизни, а эта воля, как вещь в себе, не может быть подчинена закону основания, который служит только формой явлений и который один оправдывает собою всякое “почему?”» [5, с. 17].

Безбожник Шопенгауэр не хочет отождествить абсолютное, «не имеющее вне себя никакого основания», но обосновывающее все существующее, начало с Богом, которому религиозной культурой приписаны атрибуты человеческого бытия и которые задним числом объясняют само это бытие. Из всего состава «божественной атрибутики» он берет только волю, — тоже в качестве принципа имеющую эмпирическое происхождение. Но воля к жизни — наиболее полное проявление вещи в себе, ее отражение в действительности, потому можно сказать, не существует до жизни. Потому же она безосновна и не подчиняется познанию в логических формах, во всем требующему обоснованности. Этого принципа для Шопенгауэра

достаточно, чтобы, не касаясь этой вещи в себе, все остальное объяснять из эмпирического положения вещей. Бог может умереть — мир сохраняет себя; но со смертью воли к жизни умирает сама жизнь. Истина не то, что можно доказать, а то, чего нельзя избежать, заметил Антуан де Сент-Экзюпери. Она всегда опирается на абсолютное. Этот момент и видит Шопенгауэр и потому *пытается* выявить пределы мыслимого.

Однако одного странного обстоятельства здесь нельзя не заметить. Ведь Шопенгауэр читал Спинозу, Гегеля слушал, а, создавая свою систему, легко выдает — как свою собственную мысль — давно разработанный в философии принцип. И воля к власти Ф. Ницше, и антропный принцип современного физикалистского мировоззрения, и все подобное — все это образы абсолютного. И умный поп всегда скажет, что наука и философия лишь раскрывают человечеству явленное содержание божественного бытия, но никогда умом его не постигнут, — ибо оно совпадает с трансцендентным, с кантовской вещью в себе. Либо Бог принимается чувством без всяких оснований и тем самым совпадает с бытием, превосходящим всю совокупность возможностей и действительных форм человеческого существования, либо вы навсегда остаетесь в неразрешимых противоречиях своей мысли. Отсюда и пессимизм и иррационализм Шопенгауэра. И мистика.

Однако Шопенгауэр столь глубоко проник своим принципом живую действительность бытия, что Л. Н. Толстой, который был склонен ломать голову над означенной нами проблемой любви и смерти, очертя голову ушел туда, «куда глаза не глядели». Ну, кто кроме безумных влюбленных с оптимизмом смотрит и в жизнь, и в смерть? Смерть, с самого начала вхождения в нее, без

всяких райских обещаний, несет в себе счастье, — но жизнь ни в коей мере не создана для последнего. Смерть — великое ничто, равное нерасчленимому ощущению оргазма. Абсолютный свет и абсолютная тьма тождественны — хотя бы здесь Шопенгауэру следовало прислушаться к Гегелю.

Что всякая форма исторического бытия имеет свое некое объективное начало, кажется, это ясно. И оно, это начало, так или иначе исторически окультуривалось, — это наука знает и объясняет. Но никакие объяснения бытия не утверждают его как бытие, оно и без всякой науки *есть*. Однако человеческая духовность не есть только сознание в ясно выраженной рациональной форме. Образы бытия, которые вырабатывает история, занимают в культуре, в человеческой жизни не менее значимое положение, чем сама необъясненная жизнь. Исторически развивающиеся чувства и их отражения в сознании — факт самой духовной культуры, и люди погружены в них не меньше, чем в реальные бытийные формы. Если не сказать больше: эти формы как раз и есть истинное человеческое бытие, ибо смысл же бытия не в самой производственной практике, «служащей цивилизации тела» индивида, — это лишь условия собственно человеческой культурно-духовной жизни.

Естественно-индивидуальные чувства в культурно-историческом процессе становятся «человеческими» как в субъективном, так и в объективном смысле. Глаз стал *человеческим* глазом точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека. <...> Ясно, что *человеческий* глаз воспринимает и наслаждается иначе, чем грубый нечеловеческий глаз, человеческое ухо — иначе, чем грубое, неразвитое ухо, и т. д. <...> *Чувства* общественного человека суть *иные* чувства, чем

чувства необщественного человека. <...> Не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т. д.), — одним словом, *человеческое* чувство, *человечность* чувств, — возникают лишь благодаря наличию *соответствующего* предмета, благодаря *очеловеченной* природе» [7, с. 120—123].

И эта, уже внутри духовной культуры (в первую очередь, в искусстве) развиваемая чувственность, погружается в бытие, становится основанием бытийных форм. Уходит в основание, как сказал бы Гегель. Иначе говоря, духовная культура (бытие в отраженных формах и потому как бы за рамками реального бытия) формирует образ бытия реальной действительности. Обособленность форм сознания и форм бытия возникает и снимается самим жизненно-деятельным процессом. И любовь не есть бытие полового инстинкта в культуре и не есть окультуривание его — она есть сама культура, интегрально-синтетическая форма проявления культуры чувств. Широкое историческое пространство человеческих чувств сворачивается в точку — там, где я обнаруживаю в отдельном индивиде полноту человеческого содержания. Нет, говорит Маркс, «соответствующего предмета», нет и чувства.

Человеческий образ действительности формируется вместе со способностью видеть предмет глазами всего человечества. Человеческая чувственность и есть способность чувствовать другого человека во всей полноте его не разлагаемых в образе свойств — как то интегральное целое, уникальность которого проявляет и мою индивидуальность. Разрозненные суждения всего человечества, живущие во мне, ни на йоту не способны определить меня в особенностях наших отношений. Это обстоятельство как раз и подчеркивает Патрик Зюскинд в уже

цитированной мысли: для мира мы «потеряны». Здесь осуществляется «божественное безумие, исполненное неведомого ума», способное полагать все начала и концы. И предстает оно в телесной чувственности человеческого бытия, и осуществляется в реальных формах человеческой действительности. В этих формах и представлено тождество бытия и сознания, души и тела, образа (сознания) бытия и бытия в человеческом образе. В здесь-и-теперь ощущения — ощущение бесконечности и свободы. Свободы как абсолютной независимости, как бытия во всем, т. е. ни в чем и нигде. Что и рисует нам образ смерти.

Поэзия чувств, их музыка удерживает собой любое культурно-историческое проявление человека. Смерть — это не физиологическое явление. Смерть — это существенный момент человеческого бытия, предел и зеркало жизни. Это не точка исчезновения жизни — это окультуренная в жизни форма, как окультурен прием пищи, половой акт и т. д. Если во всем этом видеть только дящееся через культуру природное определение, то мы снова не выйдем за пределы методологии Шопенгауэра. В бытии мы не увидим развития, в развитии — не увидим принципиальные переходы в «другое». Переходы, втягивающие в себя свою собственную историю. Понять человеческое отношение к смерти и отношение к «половому инстинкту» в их историческом развитии без теории развития нельзя. Смерть живет в жизни не только своим реальным бытием, но и своим *образом*, многообразными представлениями о себе, вписанными в контекст живой человеческой действительности. Через точку ее физического осуществления проходят общественные чувства и ими же ее образ удерживается. И попробуйте отделить ее как от жизни самого умирающего, так и от культурно-исторической жизни человечества.

Человек не завершается в смерти. Смерть не страшит творящего в любви. Творение превосходит смерть, оно оставляет ее позади. Любовь — это подлинность человеческого бытия, истиной она измеряет себя и истину утверждает в мире. Она творит вечность, понятие чего всегда прячется за образом смерти. И речь далеко не только об отношении к смерти в религиозном сознании, где существуют самые различные ее представления и этими представлениями регламентируется сама реальная жизнь.

Вы не скажете того же о Плюшкине или Гобсеке, «странная» любовь которых, конечно же, порождена волей к жизни, но которая лишена человеческой истинности. И здесь ой как хочется процитировать Маркса: «...Деньги являются... всеобщим извращением индивидуальностей, которые они превращают в их противоположность и которым они придают свойства, противоречащие их действительным свойствам».

В качестве этой извращающей силы деньги выступают затем и по отношению к индивиду и по отношению к общественным и прочим связям, претендующим на роль и значение самостоятельных сущностей. Они превращают верность в измену, любовь в ненависть, ненависть в любовь, добродетель в порок, порок в добродетель, раба в господина, господина в раба, глупость в ум, ум в глупость.

Так как деньги, в качестве существующего и действующего понятия стоимости, смешивают и обменивают все вещи, то они представляют собой всеобщее смешение и подмену всех вещей, следовательно, мир навыворот, смешение и подмену всех природных и человеческих качеств.

Кто может купить храбрость, тот храбр, хотя бы он и был трусом. Так как деньги обмениваются не на какое-нибудь одно определенное качество, не на какую-нибудь одну определенную

вещь или определенные сущностные силы человека, а на весь человеческий и природный предметный мир, то, с точки зрения их владельца, они обменивают любое свойство и любой предмет на любое другое свойство или предмет, хотя бы и противоречащие обмениваемому. Деньги осуществляют братание невозможностей; они принуждают к поцелую то, что противоречит друг другу.

Предположи теперь человека как человека и его отношение к миру как человеческое отношение: в таком случае ты сможешь любовь обменивать только на любовь, доверие только на доверие и т. д. Если ты хочешь наслаждаться искусством, то ты должен быть художественно образованным человеком. Если ты хочешь оказывать влияние на других людей, то ты должен быть человеком, действительно стимулирующим и двигающим вперед других людей. Каждое из твоих отношений к человеку и к природе должно быть определенным, соответствующим объекту твоей воли проявлением твоей действительной индивидуальной жизни. Если ты любишь, не вызывая взаимности, т. е. если твоя любовь как любовь не порождает ответной любви, если ты своим жизненным проявлением в качестве любящего человека не делаешь себя человеком любимым, то твоя любовь бессильна, и она — несчастье» [8, с. 620]. Кажется, даже комментарий не требуется.

Любовь во всех формах ее творяще-созидающих действий, действий, исполненных многообразных обстоятельств и субъективных интенций, остается чувством, *вывернутым наружу своей собственной необходимостью*. «Ибо невозможно, чтобы нечто, природе человеческой чуждое и ей противоречащее, т. е. какой-то из воздуха сотканный призрак, постоянно и неустанно вдохновляло поэтический гений и в его созданиях

находило себе неизменный прием и сочувствие со стороны человечества...» [4, с. 88].

Потому любым сознанием она и видится как нечто абсолютно независимое от конкретных форм ее объективного обнаружения и субъективного осмысления. Не говоря уже о реальном чувственном переживании. Потому ей легко можно придать (и придается) смысл всеобщего основания (*Фейербах*). По форме своего существования она и в самом деле легко сравнима со смертью, которая как угодно может сознанием интерпретироваться, но которая есть столь же, как и любовь, всеобщий «мировой» факт. Есть живые «мертвые люди», люди, в которых человеческое не родилось. Поэтому, если вы скажете, что смерть есть абсолютный факт человеческого бытия, а любовь — случайное и редкое определение человеческой жизни, то правда тут только в том, что в этом сравнении понятие человеческой жизни подменяется «формой существования белковых тел». Если не любил, говорит поэт, значит, не жил. Высота этого чувства настолько же захватывает полноту человеческого бытия, насколько она теряется в смерти. Можно умертвить тело, личность бессмертна. Смерть же личности, превращение ее в безликость, может быть даже полезной воле к жизни — как слепому принципу.

Потому смерть любви и столь трагична, и если утрата этого чувства не ставит на грань смерти бытие как таковое, то это такая же дешевка, как колбаса из туалетной бумаги. Истина — это соответствие вещи своему понятию. Потому и чувство свое я соизмеряю не случайными обстоятельствами, а теми всеобще-объективными пределами, в которые меня эти обстоятельства с необходимостью ставят. Что эта позиция имеет *абсолютно нравственный смысл* и выступает прямой

противоположностью воли к жизни, — это Шопенгауэр видит. Там, где мышление ищет своего соответствия силе воли, чувство любви вне всякого размышления ее превосходит. Потому это и не есть иллюзия, создаваемая «половым инстинктом». Метафизическое совпадение любви и смерти — это акт бессознательного понимания тех нравственных измерений, за рамками которых смерть — лишь как *мера* чувства и лишь как последняя гарантия моего *человеческого* существования. Смертью я гарантирую бытие своей личности в качестве личности.

Смерть держит жизнь на пределе человеческого бытия, любовь достигает предела, если она чувствует свое бессмертие. Потому она и выходит за рамки «телесности», есть *идеальное* чувство. Глупо измерять платоническую любовь мерами бытовых представлений. Но это идеальное чувство поднимает и озаряет собой тот ночной мрак бытия, где воля к жизни ищет своего осуществления в банальностях полового акта. Рационально выразить идеальность этого чувства представляется настолько сложным, что ему неслучайно придается трансцендентный характер.

Потому сознание легко отделяет животное от человеческого и столь же легко их отождествляет. В жизненной реальности они могут никогда не встретиться, и мимо любви проходят так же, как мимо человеческого в человеке. «Не все золото, что блестит, говорим мы и проходим мимо самородков», — замечает писатель Сергей Алексеев. И определено это — увывы — не физиологией или биологией, а разделяющей силой общественной организации исторического производства человеком самого себя. Потому есть раб и есть господин, есть проституция и есть утонченность платонической любви. Потому любовь легко может показаться

сумасшествием — как чем-то вышедшим за пределы ума. Эта тема всегда была проблемой искусства, — того настоящего искусства, которое умеет проникать в тонкости жизни человеческой души, где нити трагически рвутся непонятным для здравого смысла образом. «Мы привыкли видеть, что поэты занимаются преимущественно изображением половой любви. Она же обыкновенно служит главной темой всех драматических произведений, как трагических, так и комических, как романтических, так и классических, как индусских, так и европейских; не в меньшей степени является она сюжетом гораздо большей половины лирической поэзии, а равно и эпической...» [4, с. 88].

Сознание исчезает как в высшей точке любви, так и в самом начале смерти. «...Смерть имеет еще ту хорошую сторону, что она — конец жизни, и в страданиях жизни мы утешаем себя смертью и в смерти утешаем себя страданиями жизни. Истина же в том, что и смерть, и жизнь с ее страданиями представляют одно неразрывное целое — один лабиринт заблуждений, выйти из которого так же трудно, как и желательно» [5, с. 16—17].

Не было бы этой диалектики, любовь не была бы столь трагичной. Но в любой трагедии представлен человеческий смысл, свободные и необходимые жизненные формы. В пошлостях повседневного бытия этого не найти. Пошлости же долго не умирают, говорит В. М. Гаршин, и сила их, добавим мы, в способности разложения человеческой действительности. Вот почему возникают «блестящие» формы организации человеческого бытия, в которых есть уверенность, что золото все, что блестит, и которые это золото тупо видят в дерьме. Вот почему такая жизнь и была названа «загнивающей», вот почему возбужденный глаз

интеллигентствующего пошляка, поскольку он сам весь блестит человеческой фальшью, никак не мог увидеть скрытую тут гниль. Хотя далекое чувство, отголоском напоминающее «волю к человеческой жизни», заставляет, как говорит поэт, «морщины прятать под румяны». И здесь — очистительная сила смерти. И не будь в мире смерти как необходимой формы всего преходящего — умерла бы сама жизнь.

Но все преходящее несет в себе смысл бесконечного и потому сохраняется в снятой форме — в том, во что переходит. Историческое сознание бессознательно пытается этот факт сохранить. И создает миф жизни после жизни. То ли в образе потустороннего мира, то ли в форме идеи переселения душ. Шопенгауэр был внимателен к буддийской философии.

Многое остается за рамками сознания и даже не доходит до него. Более того, само сознание исчезает, как только его предмет теряет свою внутренне противоречивую форму. Здесь активная форма переходит в навык, теряет свою субъектность, становится формой подчиненной, низведенной до уровня простого операционного средства. Любовь легко превращается в форму регламентированной «человеческой патологии», а в религиозном сознании начинает мыслиться только именно как средство продолжения жизни, навязывая подмену человеческого чувства любовью к Богу. Шопенгауэр выглядит более грубым, определяя любовь как иллюзию: «...то, к чему ведут любовные дела, это ни более ни менее, как *создание следующего поколения*» [4, с. 91].

Попытки осмыслить любовь как половую потребность уходят в далекие времена, но еще задолго до Платона она окультурируется на Востоке. Суть этого окультурирования — в преобразовании всех естественных форм отправления органических функций. Иначе говоря,

эти функции принимают «культурную» форму, т. е. форму, общественно вырабатываемую и так или иначе согласованную с внешними обстоятельствами их осуществления. И тем самым регламентированную. Сама общественность, субстанция общественности, как бы она ни понималась, в общественных условиях *для индивида* становится внутренней формой.

Производство индивидуальной жизни является условием рода, как и наоборот, родовая жизнь есть условие и основание бытия индивида. Возникающая частная собственность с самого начала вклинивается в естественно-половые отношения, — и дети значимы не только для королей, но везде, где через естественную форму кровнородственных взаимосвязей осмысливается (и осуществляется) право на жизнь другого. И собственность как фундаментальное производственное отношение, ничего общего с естественной природой не имеющее, начинает проявлять себя как внутренняя форма естественно-родовых отношений. Так выстраивается семья, подчиняя себе кровнородственные отношения. Так кровнородственные отношения становятся формой выражения отношений общественных. Потому короли озабочены рождением детей. Потому Николай II был расстрелян. И король тащит на плаху королеву не по причине половой измены.

Окультуривание «полового инстинкта», его табуирование и регламентация исторически разрушало эту естественно-природную форму и превращало в человеческое отношение человека к другому человеку — с возникновением и развитием всех тех нравственных начал, которые выражали и сохраняли отношение к абсолютному содержанию в составе человеческой индивидуальности. Всеобщее природно-родовое отношение

в общественной форме бытия приобретает совершенно другой образ. Вот что пишет молодой Маркс: «Непосредственным, естественным, необходимым отношением человека к человеку является *отношение мужчины к женщине*. В этом *естественном* родовом отношении отношение человека к природе есть непосредственным образом его отношение к человеку, а его отношение к человеку есть непосредственным образом его отношение к природе, его собственное *природное* предназначение. Таким образом, в этом отношении *проявляется в чувственном* виде, в виде наглядного *факта* то, насколько стала для человека природой человеческая сущность, или насколько природа стала человеческой сущностью человека. На основании этого отношения можно, следовательно, судить о ступени общей культуры человека. Из характера этого отношения видно, в какой мере *человек* стал для себя *родовым существом*, стал для себя *человеком* и мыслит себя таковым. Отношение мужчины к женщине есть *естественнейшее* отношение человека к человеку. Поэтому в нем обнаруживается, в какой мере *естественное* поведение человека стало *человеческим*, или в какой мере *человеческая* сущность стала для него *естественной* сущностью, в какой мере его *человеческая природа* стала для него *природой*. Из характера этого отношения явствует также, в какой мере *потребность* человека стала *человеческой* потребностью, т. е. в какой мере *другой* человек в качестве человека стал для него потребностью, в какой мере сам он, в своем индивидуальнейшем бытии, является вместе с тем общественным существом» [8, с. 587].

Да, быть человеком значит *быть только в общественно-культурной форме*.

Поэтому далеко не половой инстинкт и не иллюзорная модификация его в образ любви (Шопенгауэр) владеет

человеком, такового инстинкта у человека вообще нет: отношение к другому полу формируется культурой. Шопенгауэр через деятельность воли к жизни пытается объяснить явление «нетрадиционной», как нынче говорят, ориентации, находя в этом природную хитрость. То, что это на сто процентов вещь социально-историческая, понять не трудно, если вообще понимается социально-историческая природа и сущность человека. Списать на природу то, что формируется нами, человеческой культурой, проще простого. Ведь именно с этой «простотой» мы ищем способности индивида в мозгах, генах, мочевой кислоте и т. д. Или в расположении звезд — в момент зачатия, в момент рождения. И т. д. Шопенгауэр чувствует здесь проблемы, пытается, не нарушая своей методологии, объяснять все через необходимость действия воли к жизни, — на самом же деле объясняет весь круг известных ему явлений через природную причинную связь. Потому и те вещи, которые явно в причинный природный ряд не укладываются, он объясняет хитростью самой природы, к чему она вынуждена прибегать, осуществляя волю к жизни. Воля к жизни, как вещь в себе, лежит за границей причинности.

Здесь, конечно, лежат корни и мистики, и иррационализма. Имея дело с явлениями, человеческое чувство одновременно видит (рефлексия) и нечто неявленное — и в этом оно выходит за свои пределы. Но поскольку последних пределов бытия субъект не достигает и мышлением, образ целого остается загадкой, которую, оставив в открытой форме все допустимые возможности, можно и не разгадывать, а можно и интерпретировать как некую *явленную* в бессознательном чувстве полноту бытия. Здесь мое чувство есть моя *интуиция*, здесь интуиция равна чувству

целостности. Здесь предмет дан в его логической нерасчлененности. Здесь понятие дано в его *неразвернутой и бессознательной* форме. Суждение о целом здесь высказывает чувство. Суждение, не обнаруживающее себя в логической форме, но представляющее в чувственной форме восприятия, представления, воображения, фантазии, одним словом, в форме *иррационального* образа.

Не этот ли иррациональный (одно-временно интегрально-интуитивный) образ удерживает в одной точке мое всеобщее-человеческое *переживание и сопереживание с другим* мистическое ощущение бытия. То ощущение, которое ничего общего не имеет с его гносеологической трактовкой, но содержит в себе возможность различных модификаций и модальностей, развитых в культуре и вошедших в меня столь же бессознательно, сколь бессознательно их полнота свернулась в эту точку ощущения. Не эта ли точка выражена в сознании как «любовь с первого взгляда»? И не она ли разворачивается во всем моем субъективном пространстве чувств чувством любви?

Любовь *скрывает и открывает* связь с абсолютно-всеобщим содержанием человеческого бытия. Но наличное современное мышление требует опоры на вещественность причины. А не найдя ее в вещественности, тут же попадают в метафизику трансцендентного. «Ибо всякая влюбленность, какой бы эфирный вид она себе ни придавала, имеет свои корни исключительно в половом инстинкте; да, в сущности, она и не что иное, как точно определенный, специализированный, в строжайшем смысле слова индивидуализированный половой инстинкт. И вот, если твердо помня это, мы подумаем о той важной роли, которую половая любовь, во всех своих степенях и оттенках, играет не только в пьесах и романах,

но и в действительности, где она после любви к жизни является самой могучей и деятельной из всех пружин бытия, где она беспрерывно поглощает половину сил и мыслей молодого человечества, составляет конечную цель почти всякого человеческого стремления, оказывает вредное влияние на самые важные дела и события, ежечасно прерывает самые серьезные занятия, иногда ненадолго смущает самые великие умы, не стесняется непрошеной гостьей проникать со своим хламом в совещания государственных мужей и в исследования ученых, ловко забирается со своими записочками и локонами даже в министерские портфели и философские манускрипты, ежедневно поощряет на самые рискованные и дурные дела, разрушает самые дорогие и близкие отношения, разрывает самые прочные узы, требует себе в жертву то жизнь и здоровье, то богатство, общественное положение и счастье, отнимает совесть у честного, делает предателем верного и в общем выступает как некий враждебный демон, который старается все перевернуть, запутать, ниспровергнуть, если мы подумаем об этом, то невольно захочется нам воскликнуть: к чему весь этот шум? к чему вся суeta и волнения, все эти страхи и горести?» [4, с. 90—91].

Если вместе с пониманием своего отношения к предмету не сохраняется чувство, значит, предмет оказался не соразмерен масштабу отношения к нему, не соразмерен субъективности относящегося, его душе. Вспомним тут снова Маркса. Вот потому истинная любовь есть функция культуры (а не создаваемая природой «полового инстинкта» иллюзия, как говорит Шопенгауэр) — и по способу происхождения, и по форме существования. И несложно заметить, что в чувстве тонут все определения действительности, чувство

интегрально-синтетически удерживает предмет всей полнотой своего чувствующего осмысленного бытия. Потому здесь и ставка — сама жизнь.

Потому здесь и ослепление, и безумие. Утрата рассудка в действиях. Глаза, которые видят то, чего будто бы нет, глаза, которые не улавливают различия мировой ночи и божественного света человеческого бытия. Потому здесь убивают и идут на смерть. Здесь полнота бытия тождественна его небытию. Здесь тот предел, та точка, в которой любовь и смерть сходятся.

И здесь же — мотив бытия. Шопенгауэр, объясняя жизнь, не может объяснить ее природу, абсолютное в составе ее существования. История знает много форм сознательного индивидуального конца жизни (от изуверского насильственного убийства до «нежной» формы суицида — эвтаназии; от любви к Родине, безжалостно убивающей ее врагов, до самоубийства предателей), — и все они имеют историческое объяснение. И некое историческое оправдание. Христианская религия самую жизнь считает священной, понимая, что начала ее принадлежат не человеку. Человек изливает тонны спермы (не обязательно за правительственные деньги) не потому, что он, просвещенный в сфере половых отношений, тут начинает думать, родить ему или не родить. Он знает, что это дело не его, как Шопенгауэр знает, что таким путем осуществляет себя безликая воля к жизни, родовой ее инстинкт, который в персонифицированных формах приобретает иллюзию любви, — хитрость, к которой прибегает природа. Но мотив *быть*, быть в жизненных формах, в развитых культурно-исторических условиях мало опирается на эту религиозную или естественно-природную антропологическую форму. Он порождается и живет только в культурно-исторических

условиях — даже если они мыслятся как божественная благодать или некий другой метафизический образ.

Однако в явлении суицида сквозит открытое пренебрежение этими обстоятельствами. Это не личностная патология, иначе и любовь придется признать патологическим чувством. Инстинкт смерти, на появление в старости которого указывает Илья Мечников, столь же мало биологическая форма. То, что Мечников называет инстинктом смерти, — это вполне сознательная, общественно-культурная и нравственно-ответственная форма отношения к миру, в котором сделаны все возможные дела. Это ситуация, в которой отвлеченная «выцветшая пустота» кому-то кажется инстинктом смерти, кому-то — мудростью. Если кто не способен больше ни на что другое, как только согласно родовому инстинкту воли к жизни эту волю осуществить, то смысл его бытия тем самым заканчивается. Не на этом ли возникает идея «золотого миллиарда»? В «дотехнологические» времена в стаде всегда был бык-производитель, — рогатый представитель трансцендентного начала «воли к жизни». Понятный в своем явлении и, одновременно, вещь в себе, неведомую силу которой он только проявляет.

В культуре, однако, возникает и существует некий предел, определяющий контуры личностного бытия. Это та всеобщая форма, столь же мало уловимая, как и воля к жизни, но явно предстающая как *свободный мотив быть человеком*. Это — непосредственное отношение человека к человеку. Нравственность. То, по поводу чего я выше цитировал Маркса.

Интересно, что, по Гегелю, абсолютная нравственность «не совокупность, а безразличие всех добродетелей. Она проявляется не как любовь к отечеству,

народу, к законам, а как абсолютная жизнь в отечестве и для народа. Она есть абсолютная истина, ибо неистина состоит лишь в фиксировании определенности, в “вечном” же народа снимается всякая единичность. Нравственность есть абсолютное образование, ибо в вечном наличествует реальное эмпирическое уничтожение всех определенностей и изменение всех. Она есть абсолютное бескорыстие, ибо в вечном нет ничего собственного. Она, и каждое из ее движений, есть высшая свобода и красота, ибо реальное бытие и оформление вечного есть красота. Ей чуждо страдание, она блаженна; ибо в ней снято всякое различие и всякая боль. Она есть божественное, абсолютное, реальное, существующее, сущее, ничем не прикрытое и не такое, что его можно было бы выделить лишь в идеальность божественного и извлечь лишь из явления и эмпирического созерцания, напротив, она непосредственно является абсолютным созерцанием» [9, с. 330—331]. Убивать и видеть глаза убиваемого поэтому не может без содрогания никто, даже палач. Сравните это с ситуацией полового насилия, где через *нравственную человеческую смерть* (переход через предел) утверждается шопенгауэровская воля к жизни.

И потому же здесь необъясняемая глубина мировой боли. Здесь граница человеческого, граница нравственности. Но граница является точкой, которая, как говорит Гегель, и смыкает две сферы бытия и «отделяет их друг от друга, так как каждое из них отрицает иное» [10, с. 188].

Это — из логики. Логика фиксирует абсолютное в его чистой форме. Без опоры на такую логику нельзя понять таких форм культурно-исторического бытия, как нравственность, искусство, религия. А в самосознании человечества эти формы претендуют на абсолютные

смыслы: смерть и воскресение Иисуса Христа; искусство трагедии, ведущее героя к смерти; глаза врага перед смертью, в которых я отражаюсь как человек, соразмерный ему; благоговение перед жизнью, которое религия делает краеугольным камнем своих представлений; земная жизнь, где распятие выражает жизненную судьбу и вечную связь с абсолютным. Здесь как бы дается возможность видеть — и не только чувством, но и разумом — внутреннюю границу, разрывающую и связывающую бытие в тождество его нравственно-эстетического содержания. Распятие Христа как глубокий многомерный образ оказывается стихийно найденным символом *точки схождения абсолютных сфер человеческого бытия* — вспомним Буйду и Зюскинда. Снимите с этого символа религиозный миф, и вы увидите искусство, которое *в формах красоты выражает отношение человека к человеку*, которое дает мыслящему разуму созерцать нравственную истину человеческого бытия.

Истина любви — вхождение в некий предел, *утрата и одновременно обнаружение себя в чувстве*, в чувстве как естественно-природной форме, *втянувшей в себя всю полноту наличной и доступной человеческой культуры*, обнаруживающей себя в нравственности как непосредственном отношении человека к человеку. Чем выше, тоньше и полнее эта культура, тем тоньше, полнее и глубже чувство. Истина смерти — *полное исчезновение чувства*, предел, на который чувство в своем движении наталкивается и без всяких субъективных *ощущений* выходит за пределы самого себя.

В трагедии любви, идущей к своей смерти, рождается человек — как чувственно-реальное и как метафизическое существо, возрождающее в себе Любовь — как духовное начало чувствующей человеческой природы.

К счастью, это не иллюзия, создаваемая, по Шопенгауэру, природным инстинктом.

«Все разговоры о половом инстинкте, — говорит еще один писатель, — чепуха... Господь Бог придумал кое-что похитрее: в объятиях любимого существа человек хоть на мгновение чувствует себя бессмертным, вечным, неуничтожимым — и ради этого упоительного заблуждения готов на все» [11, с. 109].

Созвучия в унисон.

И Шопенгауэру, и Зюскинду...

### Литература

1. **Буйда Ю.** Третье сердце: роман // Женщина в желтом: сб. / Ю. Буйда. М.: Эксмо, 2015. С. 5—152. (Большая литература. Проза Юрия Буйды).
2. **Зюскинд П., Дитль Х.** О поисках любви: киносценарии. СПб.: Азбука-классика, 2006. 381 с.
3. **Шопенгауэр А.** Под завесой истины: сборник произведений. Симферополь: Реноме, 1998. 496 с. (Интеллектуальная б-ка).
4. **Шопенгауэр А.** Метафизика половой любви // Малое собрание сочинений / А. Шопенгауэр; пер. с нем. Ю. Айхенвальда, Ф. Черниговца. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. С. 88—126.
5. **Шопенгауэр А.** О ничтожестве и горестях жизни // Малое собрание сочинений / А. Шопенгауэр; пер. с нем. Ю. Айхенвальда, Ф. Черниговца. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. С. 9—28.
6. **Буйда Ю.** Женщина в желтом: рассказ // Женщина в желтом: сб. / Ю. Буйда. М.: Эксмо, 2015. С. 192—202. (Большая литература. Проза Юрия Буйды).
7. **Маркс К.** Экономическо-философские рукописи 1844 года // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 41—174.
8. **Маркс К., Энгельс Ф.** Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. 689 с.
9. **Гегель Г. В. Ф.** Политические произведения. М.: Наука, 1978. 500 с. (Памятники философской мысли).
10. **Гегель Г. В. Ф.** Наука логики: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 501 с.: портр. (Философское наследие).

11. **Поляков Ю. М.** Демгородок // Левая грудь Афродиты: повести, пьесы, рассказ / Ю. М. Поляков. М.: Мол. гвардия, 2001. С. 5—122.

Поступило 21.08.2018

**Лобастов Геннадий Васильевич** — доктор философских наук, профессор; профессор кафедры философии Московского авиационного института (национальный исследовательский университет) — МАИ (Россия, 125993, Москва, Волоколамское ш., 4), президент Российского философского общества «Диалектика и культура», [lobastov.g.v@yandex.ru](mailto:lobastov.g.v@yandex.ru)

### References

1. Buida Yu. *Tret'e serdtse, roman* (Third Heart, a Novel), *Zhenshchina v zheltom*, sb., by Yu. Buida, M.: Eksmo, 2015, pp. 5—152, Bol'shaya literatura. Proza Yuriya Buidy.
2. Zyuskind P. (Süskind P.), Dilt' Kh. (Dietl H.) *O poiskakh lyubvi, kinostsenarii* (About the Looking for and the Finding of Love, Film Scripts), SPb., Azbuka-klassika, 2006, 381 p.
3. Shopengauer A. (Schopenhauer A.) *Pod zavesoi istiny, sbornik proizvedenii* (Behind a Veil of Truth, Collected Works), Simferopol', Renome, 1998, 496 p., Intellektual'naya b-ka.
4. Shopengauer A. (Schopenhauer A.) *Metafizika polovoi lyubvi* (Metaphysics of Love), *Maloe sobranie sochinenii*, by A. Shopengauer (A. Schopenhauer), per. s nem. Yu. Aikhenval'da, F. Chernigovtса, SPb., Azbuka, Azbuka-Attikus, 2018, pp. 88—126.
5. Shopengauer A. (Schopenhauer A.) *O nichtozhestve i gorestyakh zhizni* (On Misery and Sorrows of Life), *Maloe sobranie sochinenii*, by A. Shopengauer (A. Schopenhauer), per. s nem. Yu. Aikhenval'da, F. Chernigovtса, SPb., Azbuka, Azbuka-Attikus, 2018, pp. 9—28.
6. Buida Yu. *Zhenshchina v zheltom, rasskaz* (Woman in Yellow, a Story), *Zhenshchina v zheltom*, sb., by Yu. Buida, M.: Eksmo, 2015, pp. 192—202, Bol'shaya literatura. Proza Yuriya Buidy.
7. Marks K. (Marx K.) *Ekonomicheskio-filosofskie rukopisi 1844 goda* (Economic and Philosophical Manuscripts of 1844), *Sochineniya*, by K. Marks (K. Marx), F. Engels, 2-e izd., T. 42, M., Politizdat, 1974, pp. 41—174.
8. Marks K. (Marx K.), Engels F. *Iz rannikh proizvedenii* (The Early Writings), M., Gospolizdat, 1956, 689 p.
9. Gegel' G. V. F. (Hegel G. W. F.) *Politicheskie proizvedeniya* (Political Works), M., Nauka, 1978, 500 p., Pamyatniki filosofskoi mysli.

10. Gegel' G. V. F. (Hegel G. W. F.) *Nauka logiki*, v 3 t. (Science of Logic, in 3 Vols.), T. 1, M., Mysl', 1970, 501 p., portr., Filosofskoe nasledie.

11. Polyakov Yu. M. Demgorodok (Democratic Town), *Levaya grud' Afrodity, povesti, p'esy, rasskaz*, by Yu. M. Polyakov, M., Mol. gvardiya, 2001, pp. 5—122.

**Lobastov Gennadiy V.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; professor of Philosophy Department, Moscow Aviation Institute (National Research University) — MAI (4, Volokolamskoe shosse, Moscow, 125993, Russia), Chairman of the “Dialectics and Culture” Philosophical Society, [lobastov.g.v@yandex.ru](mailto:lobastov.g.v@yandex.ru)

Submitted 21.08.2018