

---

---

# РУКОПИСИ И ПЕРЕВОДЫ

---

---

## МОСКОВСКИЙ СОБЕСЕДНИК АРТУРА ШОПЕНГАУЭРА\*

**П.В. Резвых**

Институт гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева  
Национальный исследовательский университет — Высшая школа экономики  
*ул. Петровка, 12-302, Москва, Россия, 107031*

В статье впервые публикуется и анализируется фрагмент дневника путешествия К.А. Зедергольма по Германии в 1858 г., документирующий его беседу с философом А. Шопенгауэром.

**Ключевые слова:** Шопенгауэр, Зедергольм, немецкий идеализм, русская философия.

В истории многочисленных немецких знакомств Карла Альбрехта Зедергольма его встреча с Артуром Шопенгауэром заслуживает особого внимания по многим причинам. Во-первых, Зедергольм принадлежит к числу весьма немногих посетителей из России, принятых философом.

Так же, как и при описании других случаев воздействия идей немецких философов на русскую культуру, при исследовании российского восприятия философии Шопенгауэра внимание до сих пор обращалось прежде всего на довольно широкую рецепцию текстов, тогда как вопрос о наличии и характере прямых личных контактов философа с представителями российского образованного общества, насколько мне известно, систематически не изучался. Даже прямое свидетельство самого философа, упомянувшего в своем письме к Дэвиду Эшеру от 22 октября 1857 г., визит к нему «двоих русских из Москвы и из Петербурга» [1. S. 419], до сих пор не обратило на себя внимания биографов. Конечно, Зедергольма трудно назвать представителем российской культуры в полном смысле этого слова, однако и сознательно принятая им на себя роль посредника во взаимодействии между немецкой и русской культурами, и его чрезвычайно широкий круг общения в среде московской интеллигенции 1820—1850-х гг. побуждают отнести к его

---

\* Статья написана в рамках научного проекта № 14-01-0030, выполненного при поддержке Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013—2014 гг.

общению с Шопенгауэром внимательно, поскольку есть все основания полагать, что впечатления от этой встречи устно передавались им многим московским собеседникам. Во-вторых, встреча эта, как мы увидим, оставила неожиданный след и в творческом наследии самого Шопенгауэра — случай достаточно редкий для человека столь нелюдимого и малообщительного.

Хотя о самом факте встречи Зедергольма и Шопенгауэра было известно довольно давно, детали их встречи долгое время оставались тайной. Еще в 1941 г. немецкий историк философии Эрих Фуррег опубликовал в «Шопенгауэровском ежегоднике» статью «Шопенгауэр и Швеция», где, опираясь на свидетельство самого философа (о нем речь пойдет ниже), идентифицировал Карла Зедергольма в качестве предполагаемого собеседника философа, реконструировал основные моменты его биографии и попытался восстановить обстоятельства, при которых могла иметь место беседа пастора с Шопенгауэром. «Зедергольм предпринял два путешествия в Германию, первое в 1837 г, второе в 1858 г. — писал Фуррег. — От этих поездок остались подробные записки, т.е. дневники, которые Зедергольм, вкупе с прочими своими рукописями, завещал своему сыну, монаху Клименту, тогда как некоторые сочинения, предназначенные в печать, отошли его дочери Надин. В уже упомянутом (кстати, также написанном по-немецки) письме сына Климента последний приводит список оставшихся рукописей, где под номером 11 значатся „Отрывки из путешествия по Германии в 1837 году доктора Карла Зедергольма (рукопись 362 стр.)“, а под номером 13 — „Дневник моего отца во время его путешествия по загранице в 1858 году“ [...] Обнаружение последнего дневника представляло бы большую ценность для изучения Шопенгауэра; ибо в нем Зедергольм, естественно, описал и свой визит к Шопенгауэру, что позволило бы установить и дату посещения. К сожалению, дневник этот следует считать утраченным» [2. 272].

Ссылаясь на биографический очерк В. Болина, Фуррег сообщал, что после смерти иеромонаха Климента Зедергольма в 1878 г. монастырская община не выдала на просмотр никаких рукописных материалов, кроме переписки отца и сына. Именно сообщение Болина побудило Фуррега к предположению о том, что дневник безвозвратно утрачен.

К счастью, дневник последнего заграничного путешествия Карла Зедергольма все же сохранился. Нам удалось обнаружить его в составе семейного архива Зедергольмов, переданного на хранение в Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Этот чрезвычайно интересный культурный документ содержит весьма подробный отчет о впечатлениях пастора от встреч со множеством весьма значимых фигур в немецкой науке и культуре того времени. Хотя основная цель поездки была деловой (закончив работу над своим последним крупным философско-религиозным сочинением «Духовный космос», пастор при финансовой поддержке своих сыновей отправился в Германию для переговоров с лейпцигским издателем Гертелем об издании трактата), Зедергольм воспользовался этой возможностью, чтобы посетить целый ряд немецких городов (прежде всего университетских), нанести визиты тем немецким ученым, с которыми уже ранее под-

держивал регулярные контакты, и завязать новые знакомства среди университетских профессоров, церковных деятелей, литераторов и т.п. В частности, в Берлине Зедергольм общался с философами-гегельянцами Гёшелем и Вердером; в Халле — с философом-правогегельянцем Иоганном Эдуардом Эрдманном, в Йене — со знаменитым впоследствии философом и историком философии Куно Фишером, историком Иоганном Дройзенем, теологами Леопольдом Иммануэлем Рюккертом и Карлом фон Хазе; в Марбурге — с теологом Генрихом Тиршем. Из Марбурга путь пастора лежал через Франкфурт, где он и посетил Шопенгауэра. Приведенный неполный список зедергольмовских контактов недвусмысленно свидетельствует о его стремлении по возможности познакомиться со всеми сколько-нибудь значительными фигурами, которым можно было нанести визиты по пути следования. Поэтому нет ничего удивительного в том, что среди тех, кого он вознамерился посетить во Франкфурте, оказался и Шопенгауэр, последний оставшийся в живых крупный немецкий философ первой половины XIX в., чье творчество как раз в середине 1850-х гг. постепенно становилось все более популярным.

Вот как описал в дневнике свою встречу с философом сам Зедергольм. Текст приводится в моем русском переводе, сделанном с выполненной мною транскрипции рукописного оригинала (НИОР РГБ, Ф.107, оп.1, картон 9, лл. 12 — 13):

«4 июня. Франкфурт.

[...] Затем я посетил философа и пессимиста Артура Шопенгауэра, очень остроумного и живого 70-летнего старика. Сначала он в юмористическом тоне изложил мне историю о споре между Богом и дьяволом, как она рассказана в книге Иова и у Гёте. Тогда Бог проиграл пари, но, как и положено мужчине, нарушил данное им дьяволу слово. Тут, однако, Богу пришлось на ум самому стать человеком, чтобы перехитрить дьявола. Ему это даже удалось, ведь, предав Бога смерти, тот нарушил условия соглашения и проиграл. Впрочем, вот с этим все куда проще, продолжал он и с этими словами взял со стоявшей в углу подставки небольшую, высотой в две пяди, фарфоровую фигурку человека, сидящего, поджав под себя ноги, и поставил передо мною на стол. Вы его должны знать, вскричал он. Я отрицал сие. Это Будда, сказал он и начал излагать мне буддийское учение о злосчастии (это называлось как-то вроде «паршана») и блаженстве, нирване. Четыре злосчастия суть рождение, болезнь, старость, смерть, блаженство же — возвышение над земными аффектами. Я прервал его, попросив разрешения закурить сигару. Он дал мне огня, и я, раскурив сигару, снова перебил его, задув свечу прямо перед идолом и заметив, что не хотел бы, чтобы пламя, затепленное перед образом Будды, стало с моей стороны знаком его почитания. Тут он начал так неудержимо хохотать, что покатывался на диване от смеха. Он совершенно открыто объявил себя буддистом, и мне стало очень жутко от этого мрачного сумасбродства — воспитанный в средоточии христианского мира пронизательный мыслитель, определенно не душевнобольной, может со всей серьезностью предпочитать Будду Христу! Причиной тому, должно быть, безмерное тщеславие, да он и в самом деле по-детски тщеславен. Например, в разговоре он постоянно возвращался к тому,

что в совершенстве владеет английским языком. Возможно, его буддийское сумасбродство — только подражание тому англичанину, который в Индии официально перешел в язычество, соблюдал все обряды и повсюду таскал с собою изображения своих божков. Ш. также очень тщеславится тем, что философия его, как он говорит, только теперь начинает пробиваться в свет. Я покинул его с желанием однажды вновь встретиться с ним — но не в нирване Будды».

Рассказ Зедергольма, записанный под непосредственным впечатлением от встречи (о чем свидетельствуют характерные особенности рукописи), интересен в нескольких разных отношениях. Примечательно, что в рассказе зафиксирован, собственно, только один центральный эпизод беседы, связанный с обсуждением философско-религиозной тематики. Это обстоятельство побуждает к предположению, что Зедергольм записал не всю беседу, а только самое главное, наиболее его поразившее — ведь трудно представить себе, чтобы беседа двух совершенно не знакомых друг другу людей сразу оказалась направленной в русло обсуждения столь серьезных вопросов. Впрочем, внимание именно к принципиальным философским темам характерно для Зедергольма, убежденного в собственной религиозно-философской миссии и стремившегося повсюду заручиться поддержкой в ее осуществлении.

Вместе с тем, как видно из первого предложения приведенного фрагмента, пастор, будучи знаком в общих чертах с основными положениями философии Шопенгауэра, отнюдь не ожидал от него сочувствия в деле возрождения христианской религии. Со своей стороны, Шопенгауэр, по свидетельству Зедергольма, в достаточно демонстративной, если не сказать провокационной форме, выразил свое критическое отношение к христианскому вероучению, прежде всего — к христианской теодицее. В этом отношении любопытна не столько открыто выраженная им симпатия к буддизму (о ней читающая публика могла узнать из «Мира как воли и представления»), сколько записанная Зедергольмом ироническая интерпретация христианской теодицеи со ссылками на библейскую книгу Иова и «Пролог на небесах» из «Фауста» Гёте.

В опубликованных сочинениях Шопенгауэра, который, как известно, высоко ценил творчество Гёте, трагедия «Фауст» упоминается неоднократно; в частности, в «Мире как воле и представлении» образ Маргариты интерпретируется как одно из наиболее совершенных художественных воплощений отрицания воли к жизни [3. С. 486]. Однако среди этих высказываний ни разу не встречается содержательная оценка общей концепции трагедии, получающей свое завершение в сцене спасения Фауста. В запечатленных Зедергольмом репликах Шопенгауэра ясно видно, что положенную Гёте в основу концепции «Фауста» рискованную связь логики пари с диалектикой спасения он сознательно проецирует на евангельские события. На первый взгляд, такое провокационное толкование Евангелия представляется демонстративной реакцией философа, известного своей резко антиклерикальной позицией, на посещение представителя духовенства. Однако оно вполне соответствует интерпретациям христианской теодицеи, развиваемых Шопенгауэром.

эром в неопубликованных рукописных набросках. Например, в рукописи «Spici-legia» мы находим такую заметку, сделанную не ранее 1851 г: «Собственно, по учению ранних отцов церкви и Августина дело обстоит вот как: вследствие грехопадения мир подпал под власть дьявола; поэтому он и зовется князем мира сего. Однако его владычеству придет конец, если он убьет того, кто не сделал ничего, чем бы заслужил смерть, то есть того, кто безгрешен. Для этой цели Бог и воплощается в качестве Иисуса Христа. Последний свободен не только от всякого личного греха, но и от греха первородного, поскольку не был зачат *per delectationem carnalem*. Его дьявол подвергает преследованиям, искушает и, наконец, умерщвляет на кресте, и так вина оказывается уничтожена, или, скорее, дьявол оказывается лишен своего владычества обманом. Такова истинная христианская мифология» [4. S. 296]. Нетрудно увидеть прямые параллели между этой заметкой и высказыванием, которое записал Зедергольм.

Вместе с тем тот факт, что при обсуждении христианского вероучения Шопенгауэр в беседе с пастором обращается к сюжету «Фауста», связано и с определенными биографическими обстоятельствами. Именно в тот период, на который пришелся визит Зедергольма, начиная с января 1858 г., философ активно переписывался с лейпцигским преподавателем английского языка Дэвидом Эшером, воодушевленным сторонником учения Шопенгауэра, работавшим в то время над книгой, где развивал истолкование «Фауста» Гёте с точки зрения шопенгауэровского учения о мировой воле (см., в частности, [1]). Поэтому напрашивается предположение, что в разговоре с Зедергольмом нашли отражение размышления, спровоцированные диалогом с Эшером.

Вторая часть беседы, посвященная буддизму, представляет интерес больше в плане характеристики личности философа, нежели в отношении содержания его высказываний. Зедергольм явно не стремился особенно вникать в детали шопенгауэровского изложения буддизма, и даже употребленное им санскритское слово толком не расслышал: контекст беседы подталкивает к предположению, что словом, которое пастор записал как «паршана», было, вероятнее всего, санскритское «даршана», обозначающее «учение» (впрочем, в корпусе текстов Шопенгауэра это слово, в отличие от употребляемого более 30 раз слова «нирвана», ни разу не встречается). Вероятно, что и Шопенгауэр, со своей стороны, не ожидал от своего посетителя сколько-нибудь интересных суждений на этот счет, но явно спровоцировал собеседника. Поэтому антагонизм религиозных установок собеседников нашел выражение не в содержательной дискуссии, а в описанном Зедергольмом обмене демонстративными жестами.

Для пастора этот явный антагонизм оказался тем более значим, что ряд общеполитических установок Шопенгауэра — прежде всего резко критическое отношение к гегелевской системе — ему, несомненно, были близки. В других пассажах своего дневника Зедергольм регулярно сетует на то, что многие немецкие философы и теологи находятся под пагубным, по его мнению, гегелевским влиянием. По-видимому, экстравагантный прием, оказанный ему Шопенгауэром, воспрепят-

ствовал обсуждению этой общей для собеседников темы (в противном случае Зедергольм, несомненно, зафиксировал бы это в своем дневнике, так же, как фиксировал отношение к Гегелю других своих немецких собеседников, в частности Куно Фишера).

Впрочем, свое единодушие с Шопенгауэром в этом вопросе, невзирая на фундаментальные религиозные разногласия, Зедергольм позднее открыто продемонстрировал в своих опубликованных работах. Так, в статье «К великому вопросу философии религии», опубликованной в 1865 г. в «Журнале философии и философской критики», Зедергольм, в соответствии с базовыми установками своих главных трудов, выдвигает направленный прежде всего именно против гегельянства тезис: «Философия должна поэтому расстаться с роковым самообманом, что она якобы способна достичь понимания вещей с помощью комбинирования лишенных сущности понятий независимо от всякого опыта» [5. S. 190].

В сноске к этому предложению Зедергольм подкрепляет свой тезис именно ссылкой на авторитет Шопенгауэра: «Разве не бессмысленно, говорит *Шопенгауэр*, что тот, кто говорит о природе вещей, не обращает внимания на сами вещи, а держится только известных абстрактных понятий? Философия есть скорее не что иное, как правильное универсальное понимание самого опыта, *истинное истолкование его смысла и содержания*. — Опыт в своей совокупности подобен тайнописи, а философия — ее расшифровке, правильность которой подтверждается тем, что она сообщает всему связь. Если эта совокупность постигается достаточно глубоко и к внешнему опыту присоединяют внутренний, то она может быть истолкована и раскрыта из себя самой. Золотые слова!» [5. S. 190].

В этом примечании, представляющем собой монтаж трех слегка видоизмененных цитат из главы 17 «О метафизической потребности человека» второго тома трактата «Мир как воля и представление» (первое, второе и третье предложения примечания соответствуют [6. С. 253], [6. С. 256] и [6. С. 255]), Зедергольм явно берет Шопенгауэра в союзники в борьбе с гегелевским логицизмом. Любопытно, что амбивалентное отношение Зедергольма к Шопенгауэру совершенно аналогично описанному нами в другой статье его отношению к Шеллингу: единодушие в негативно-полемиическом пафосе сочетается здесь с радикальными расхождениями в позитивном решении принципиальных религиозно-философских вопросов.

Наконец, чрезвычайно интересно личное замечание Зедергольма о тщеславии Шопенгауэра, воодушевленного растущей популярностью его учения о мировой воле. Как мы вскоре увидим, это наблюдение не является только продуктом субъективной оценки личности философа. Об этом мы узнаем из тех немногочисленных и скудных, но вместе с тем красноречивых свидетельств, которые оставил нам о встрече с Зедергольмом сам Шопенгауэр.

Посещение Зедергольма упоминается Шопенгауэром несколько раз. В письмах посещение московского пастора фигурирует дважды, и всякий раз — именно как свидетельство стремительно растущей известности и популярности его филосо-

фии. Так, 24 июля 1858 г. Шопенгауэр в письме к уже упомянутому выше Дэвиду Эшеру после обсуждения цитирования его сочинений различными авторами, свидетельствующего о растущем влиянии его идей, сообщает в этой связи и о визите Зедергольма: «Недавно посетили меня один доктор из Вены и потом один протестантский проповедник из Москвы» [1. S. 429]. В аналогичном контексте тот же визит упоминается почти два месяца спустя в письме к издателю Брокгаузу от 22 сент. 1858 г.: «Однако сочинения мои уже произвели взрыв, и притом так, что шум повсюду. Вся Европа их знает. Из Москвы и Упсалы являются ко мне посетители. И будет еще лучше: еще в течение очень многих лет» [1. S. 436].

Эти высказывания недвусмысленно свидетельствуют о том, что Зедергольм в глазах Шопенгауэра выступал скорее в качестве посланца экзотической далекой страны, нежели в качестве серьезного партнера в философском диалоге. Однако в нашем распоряжении имеется также и третья, наиболее интересное свидетельство, оставленное Шопенгауэром в его личных рабочих заметках. Из него мы узнаем об одной любопытной теме состоявшейся беседы, о которой Зедергольм умолчал.

Среди поздних рукописных заметок философа, объединенных под наименованием *Senilia*, есть такая запись: «Доктор Зедергольм, пастор из Москвы, владеющий шведским языком, говорит, что „блаженный“ (*seelig*) происходит не от „душа“ (*Seele*), а от шведского слова *Sal*, которое означает полноту, величие, блаженство (*Glücksäligkeit*), но не в богословском смысле, и которое сохранилось в немецком языке лишь в производных от него „печаль“ (*Trübsal*), „судьба“ (*Schicksal*) и т.д., так что вместо *seelig* следует писать *sälig*» [7. S. 30].

Чтобы правильно оценить содержание этой записи, нужно принять во внимание два важных обстоятельства. Во-первых, специфическое правописание, подтверждение которому философ находит в сведениях, предоставленных Зедергольмом, уже давно было для Шопенгауэра предметом особой заботы. В частности, он специально указывал на принципиальное значение именно такого правописания в написанном предположительно 7 сентября 1843 г. письме к наборщику книги «Мир как воля и представление»: «Я пишу *trübsälig, glücksälig* и т.д.» [8. S. 65]. Поэтому логично было бы предположить, что разговор о семантике этого германского корня, скорее всего, был инициирован самим Шопенгауэром (не исключено, что произошло это в контексте светской беседы об иностранных языках, давшей философу повод похвалиться перед пастором своим совершенным знанием английского).

Во-вторых, заметка Шопенгауэра дает этому правописанию содержательно-философское обоснование, находящееся в любопытном контрасте с тем источником, из которого ему получено подтверждение: из беседы с пастором философ почерпает аргумент, с помощью которого понятие блаженства не только обособляется от метафизико-теологического понятия души, но и получает изначально неморальный смысл. Стоит отметить, что этимологическое рассуждение Шопенгауэра и по содержанию, и по аргументативной технике прямо предвосхищает попытки реконструкции изначально неморального значения моральных поня-

тий, предпринятые Ф. Ницше в знаменитом первом разделе «К генеалогии морали» (1).

Тот факт, что из всего разговора с Зедегергольмом Шопенгауэр счел достойным записи именно этот эпизод, легко объясним: если высказывания пастора на религиозные темы были для него и предсказуемыми, и малоинтересными, то неожиданно полученное подтверждение собственной языковой интуиции явно представляло для философа самостоятельную ценность, безотносительно к религиозной ангажированности собеседника.

Сравнивая друг с другом впечатления от беседы, документированные обоими участниками, мы получаем возможность сопоставить две различные перспективы, каждая из которых определяется прежде всего соответствующими мировоззренческими предпочтениями. По существу, для каждой из сторон диалога значимым в высказываниях собеседника оказывается то, что хорошо встраивается в уже сложившуюся систему представлений.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Удивительно, что это соображение не нашло себе места в дискуссии о лингвистической компетентности Шопенгауэра, развернувшейся в 1920—1921 гг. на страницах «Германороманского ежесеместричника». Если Лео Шпитцер в статье «Шопенгауэр и языкознание» объяснял шопенгауэровские обоснования отклонений от общепринятого правописания обыкновенным лингвистическим невежеством [9. S. 269], то Еллинек в своем полемическом отклике на нее пытался спасти рациональный характер языковых предпочтений философа, ссылаясь на диалектные особенности его произношения: «В этом же контексте стоит и шопенгауэровское *sälig*. Этимологическая премудрость пастора Зедегергольма... едва ли побудила бы его к такому правописанию, если бы оно не соответствовало его произношению» [10. S. 250]. При этом ни Шпитцер, ни Еллинек не приняли во внимание не только то, что стандарт научности в языкознании со времен Шопенгауэра сильно изменился, но и то, что приводимые Шопенгауэром этимологические аргументы прямо продолжают традицию романтической этимологии и одновременно подготавливают генеалогические исследования Ницше.

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] Schopenhauer A. *Gesammelte Briefe*. Hg. von Arthur Hübscher. 2. Aufl. Bonn 1987.
- [2] Furreg E. Schopenhauer und Schweden // *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*. Bd. 28. Heidelberg, 1941. S. 258—276.
- [3] Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. 1: Критика кантовской философии. М.: Наука, 1993.
- [4] Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlaß*. Hg. v.A. Hübscher. Bd. 4,1: Die Manuskriptbücher der Jahre 1830—1852. München, 1985.
- [5] Sederholm K.A. Zur großen Frage der Religionsphilosophie // *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Hg. v. J.H. Fichte, H. Ulrici, J. Wirth. Sieben und vierzigster Band. Halle. 1865. S. 177—225.
- [6] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. М.: Наука, 1993.
- [7] Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlaß*. Hg. v.A. Hübscher. Bd. 4,2: Letzte Manuskripte. München, 1985.

- [8] Das Buch als Wille und Vorstellung. Arthur Schopenhauers Briefwechsel mit Friedrich Arnold Brockhaus. Hg. v. L. Lüthkehaus. München, 1996.
- [9] Spitzer L. Schopenhauer und die Sprachwissenschaft // Germanisch-Romanische Monatsschrift. Hg. v. H. Schröder, F.R. Schröder. VIII. Band. Heidelberg, 1920. S. 258—272.
- [10] Jellinek M. Schopenhauer und die Sprachwissenschaft // Germanisch-Romanische Monatsschrift. Hg. v. H. Schröder, F.R. Schröder. IX. Band. Heidelberg, 1921. S.246—250.

## **MOSCOW INTERLOCUTOR OF ARTHUR SCHOPENHAUER**

**P.V. Rezvykh**

Humanities Institute for Theoretical and Historical Studies. AV Poletaeva  
National Research University — Higher School of Economics  
*Petrovka str., 12, Moscow, Russia, 107031*

The article was first published and analyzed fragment K.A. Zedergolma travel diary in Germany in 1858, documenting his conversation with the philosopher A. Schopenhauer.

**Key words:** Schopenhauer, Zedergolm, German idealism, Russian philosophy.

### **REFERENCES**

- [1] Schopenhauer A. Gesammelte Briefe. Hg. von Arthur Hübscher. 2. Aufl. Bonn 1987.
- [2] Furreg E. Schopenhauer und Schweden // Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. Bd. 28. Heidelberg. 1941. S. 258—276.
- [3] Shopengaujer A. O chetverojakom korne zakona dostatochnogo osnovanija. Mir kak volja i predstavlenie. T. 1. Kritika kantovskoj filosofii. M.: Nauka, 1993.
- [4] Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlaß. Hg. v. A. Hübscher. Bd. 4,1: Die Manuskriptbücher der Jahre 1830—1852. München. 1985.
- [5] Sederholm K.A. Zur großen Frage der Religionsphilosophie // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Hg. v. J.H. Fichte, H. Ulrici, J. Wirth. Sieben und vierzigster Band. Halle. 1865. S. 177—225.
- [6] Shopengaujer A. Mir kak volja i predstavlenie. T. 2. M.: Nauka, 1993.
- [7] Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlaß. Hg. v. A. Hübscher. Bd. 4,2: Letzte Manuskripte. München. 1985.
- [8] Das Buch als Wille und Vorstellung. Arthur Schopenhauers Briefwechsel mit Friedrich Arnold Brockhaus. Hg. v. L. Lüthkehaus. München. 1996.
- [9] Spitzer L. Schopenhauer und die Sprachwissenschaft // Germanisch-Romanische Monatsschrift. Hg. v. H. Schröder, F.R. Schröder. VIII. Band. Heidelberg. 1920. S. 258—272.
- [10] Jellinek M. Schopenhauer und die Sprachwissenschaft // Germanisch-Romanische Monatsschrift. Hg. v. H. Schröder, F.R. Schröder. IX. Band. Heidelberg. 1921. S. 246—250.