

Министерство образования и науки Российской Федерации  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«САРАТОВСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ Н.Г.ЧЕРНЫШЕВСКОГО»

Кафедра теоретической и социальной философии

**Влияние индийских философских систем на философию  
А. Шопенгауэра**

АВТОРЕФЕРАТ БАКАЛАВРСКОЙ РАБОТЫ

Студента 4 курса 411 группы направления 47.03.01 Философия философского  
факультета Архипова Артура Александровича

Научный руководитель  
профессор кафедры  
теоретической и социальной философии,  
доктор философских наук, доцент

\_\_\_\_\_ С.М. Малкина

Заведующий кафедрой  
теоретической и социальной философии,  
кандидат философских наук, доцент

\_\_\_\_\_ С.А. Данилов

Саратов 2026

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Философская система Артура Шопенгауэра до сих пор является одной из самых влиятельных философских систем в современной философии и занимает особое место в европейской мысли. Будучи не принятой сразу, находясь в тени гегельянства и неокантианства философия Шопенгауэра, все-таки нашла свое место в истории и обрела популярность в качестве альтернативы классическому рационализму и антропоцентризму. Одной из наиболее интересных тем в контексте исследования философии Шопенгауэра является тема того, какое влияние оказала индийская философия на становление его системы мира как воли и представления, его аскетического учения и прочего, что было создано Шопенгауэром; поскольку многие из его наработок могут выглядеть как прямая интерпретация индийских доктрин, переработанных им. Данное исследование изучает вопрос наличия в философии Шопенгауэра корней индийской философии, так как в современном мире в процессе глобализации набирает обороты диалог между западом и востоком, в частности в рамках философии.

**Степень научной разработанности проблемы.** О влиянии индийской философии, в частности буддизма и того, что Шопенгауэр называл «брахманизмом», известно уже из собственных работ Шопенгауэра, так же данный аспект становления его системы рассматривался как отечественными авторами (В.Г. Аванесова, А.Я. Сыркин, А. А. Савенкова, В.Г. Лысенко, В.С. Лепехов), так и зарубежными, среди которых можно отметить работы В. Хальбфасса, П. Абельсена, Дж. Этвелла, Д. Жаке и Бхиккху Нанадживако. Не смотря на обилие отечественных и зарубежных исследований влияния индийской философии на философию Шопенгауэра, проблема остается недостаточно раскрытой в контексте современного диалога западной и восточной философии.

**Цель работы** – выявить степень, формы и философский смысл влияния индийской мысли на систему взглядов А. Шопенгауэра, а также оценить обоснованность утверждаемого им самим родства между его учением и традициями брахманизма и буддизма.

Для достижения цели поставлены следующие **задачи**:

1. Рассмотреть взаимосвязь жизненного пути Шопенгауэра и становления его философии.
2. Рассмотреть контекст знакомства Шопенгауэра с индийскими философскими системами.
3. Выявить и систематизировать основные смысловые схождения между концепциями Шопенгауэра и восточными традициями (Упанишадами, буддизмом и Ведантой)
4. Оценить историографическую полемику о вопросе характера взаимосвязи Шопенгауэра и востока.
5. Определить значение контекста индийской философии для интерпретации метафизики, гносеологии и этики Шопенгауэра

**Объект исследования** – философская система Артура Шопенгауэра.

**Предмет исследования** – влияние индийских философских систем на формирование и развитие ключевых концепций философии Шопенгауэра, а также рецепцию Шопенгауэром идей этих индийских систем.

**Методологическая основа исследования.** В работе использованы следующие методы: историко-философский анализ для реконструкции генезиса идей в контексте того времени; сравнительный метод для выявления смысловых параллелей между мыслями Шопенгауэра и восточной традицией; а также, герменевтический подход для интерпретации текстов Шопенгауэра в контексте философии немецкого мыслителя и восточной философии и метод концептуального анализа.

**Научная новизна** заключается в попытке разобрать философию Шопенгауэра в контексте индийской философии, разобрать влияние последней на первого и на рецепцию Шопенгауэром индийской философии и восприятие данного различия и сходства последующими исследователями.

### **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ**

В настоящей работе исследуется философия Артура Шопенгауэра в контексте её восприятия и сопоставления с индийскими философскими

традициями – буддизмом и брахманизмом (ведантой). Анализируются биографические и интеллектуальные предпосылки обращения Шопенгауэра к индийской мысли, выявляются основные точки сходства и различия между его учением о воле и центральными доктринами индийской философии, а также оценивается роль индийских влияний в формировании и эволюции его системы. Особое внимание уделяется вопросу о том, насколько правомерно сам Шопенгауэр усматривал родство своих взглядов с индийскими учениями и какие цели преследовал, постоянно ссылаясь на них в своих сочинениях.

В первой главе «Жизненный путь Шопенгауэра и его знакомство с индийской философией» рассматриваются ключевые этапы биографии философа, формирование его взглядов под воздействием Платона и Канта, а также история его знакомства с индийскими текстами. Определяется степень осведомлённости Шопенгауэра об индийских учениях и характер их рецепции – от восторженного признания до двойственных заявлений об оригинальности собственной мысли.

В § 1 «Жизненный путь Шопенгауэра и обзор его работ» даётся развёрнутая характеристика философской судьбы Шопенгауэра, долгое время остававшегося «чужаком» в академической среде. Описывается его раннее образование под руководством отца-космополита, европейское путешествие, во время которого будущий философ утратил веру в Бога, столкнувшись с массовыми страданиями. Анализируются драматические обстоятельства смерти отца (вероятно, самоубийство) и окончательный разрыв с матерью Иоганной, успешной писательницей. Показано, как личный опыт страдания и одиночества повлиял на пессимистическую окраску его философии. Подробно рассматриваются основные сочинения: диссертация «О четвероюм корне закона достаточного основания», где Шопенгауэр анализирует принцип объяснения и утверждает, что восприятие есть продукт рассудка; работа «О зрении и цветах», в которой он развивает физиологическую теорию цвета, предвосхищая некоторые позднейшие открытия; и, наконец, главный труд «Мир как воля и представление». Ядро системы Шопенгауэра раскрывается через четыре книги этого труда: мир как представление (эпистемология, трансцендентальный идеализм), мир как воля

(слепое иррациональное стремление как вещь-в-себе), эстетическое созерцание как «лучшее сознание», позволяющее постигать платоновские Идеи, и, наконец, этика сострадания и отрицание воли к жизни как путь к спасению. Отмечается, что основной труд, опубликованный в 1818 году, остался незамеченным, провал лекционного курса в Берлине (назначенного одновременно с лекциями Гегеля) и последовавшие годы депрессии, переводы, эссе о свободе воли и основе морали, а также поздний успех «Parerga and Paralipomena» (1851), который принёс философу мировое признание. Завершается параграф перечнем мыслителей и художников, испытавших влияние Шопенгауэра (Ницше, Вагнер, Фрейд, Витгенштейн, Беккет, Кафка, Пруст и многие другие).

В § 2 «Знакомство Шопенгауэра с индийской философией и её рецепция» исследуется, каким образом и из каких источников (прежде всего латинского перевода Упанишад Анкетиль-Дюперрона, который Шопенгауэр предпочитал английским и немецким версиям) философ черпал знания о брахманизме и буддизме. Уже к 1815 году он был знаком с ведущими востоковедами, такими как Фридрих Майер. Отмечается его глубокое восхищение этими традициями, проявившееся в многочисленных ссылках, хранении бюста Будды в кабинете и даже в имени собаки («Атма»). Анализируется двойственная позиция Шопенгауэра: с одной стороны, он признаёт, что его учение едва ли могло бы возникнуть без одновременного влияния Упанишад, Платона и Канта, и что «самое лучшее» в его философии обязано индусам; с другой стороны, он решительно отрицает, что его мысль содержится в Упанишадах, и заявляет, что не находился под влиянием буддизма. Выявляются основные причины столь частого обращения Шопенгауэра к индийским учениям. Во-первых, он полагал, что западные философские традиции (включая платонизм и христианство) имеют индийское происхождение, а ранние формулировки учений наиболее «утончённые». Во-вторых, ссылка на миллионы последователей буддизма и брахманизма служила аргументом против западного «оптимизма» и здравого смысла. В-третьих, индийская литература богата конкретными примерами святых и аскетов, иллюстрирующими абстрактное понятие «отрицания воли». В-

четвёртых, мистическая мудрость Индии позволяет выйти за пределы кантовских границ мышления. Шопенгауэр, однако, часто трактует индийские учения как «мифы», лишь намекающие на истины, которые его философия выражает буквально (например, учение о перерождении).

Вторая глава «Сравнительный анализ философии Шопенгауэра и индийской философии» посвящена непосредственному сопоставлению ключевых элементов системы Шопенгауэра с доктринами буддизма и веданты, а также оценке правомерности и глубины проводимых им параллелей с учётом критики со стороны современных исследователей.

В § 1 «Интерпретация буддийской философии в контексте философии Шопенгауэра» проводится систематическое сравнение учения Шопенгауэра с Четырьмя Благородными Истинами буддизма. Устанавливается, что знаменитый «пессимизм» Шопенгауэра (восприятие мира как «места покаяния», «наихудшего из возможных миров») полностью соответствует первой истине о всеобщности страдания. Учение о воле, или «воле к жизни», как источнике страдания – причём Шопенгауэр прямо называет её «неутолимой жаждой» – параллельно второй истине о происхождении страдания от жажды (танха). Концепция отрицания воли к жизни, ведущая к прекращению страдания, сопоставима с третьей истиной об угасании жажды. Особое внимание уделяется четвёртой истине – «пути» спасения, который у Шопенгауэра связан с особым знанием, преодолевающим «майю» (покрывало обмана). Подробно разбираются три аспекта этого знания: различение реальности и видимости (вещь-в-себе vs представление); осознание того, что принцип индивидуации применим лишь к феноменальному миру, тогда как на уровне реальности нет подлинных различий (формула Упанишад «tat tvam asi» – «Ты есть то»); признание границ познания и того, что после отрицания воли остаётся лишь «ничто», которое не поддаётся концептуализации. Шопенгауэр, однако, не принимает буквально учения о карме и перерождении, называя их «мифами», но признаёт, что они мифически выражают ту же истину о необходимости выхода из круговорота страдания. Делается вывод о глубоком

структурном родстве между буддийской сотериологией и метафизикой Шопенгауэра.

В § 2 «Оценка воспринимаемого родства с ведантской философией» анализируются критические замечания в адрес Шопенгауэра, касающиеся его интерпретации веданты. Рассматривается возражение индийского философа С. Радхакришнана, согласно которому Шопенгауэр (вслед за Дойссеном) ошибочно истолковывает майю как полную иллюзорность мира, тогда как в веданте речь идёт о его относительной, зависимой реальности: мир эмпирически достоверен, хотя и не окончательно реален. Показывается, что, несмотря на упрощения, позиция Шопенгауэра имеет точки соприкосновения с адвайта-ведантой, особенно в тезисе о том, что после достижения мистического постижения Брахмана феноменальный мир предстаёт как «сон» или иллюзия. Далее рассматривается критика П. Абельсена, утверждавшего, что у Шопенгауэра спасение обусловлено волей, а не знанием, тогда как в буддизме освобождение есть дело знания. Данный тезис отвергается на том основании, что сам Шопенгауэр многократно подчёркивает: «Сама воля не может быть упразднена ничем, кроме знания», – и что морально благородный человек обнаруживает глубочайшее знание. Абельсен противопоставляет «интеллектуальное постижение» и «экзистенциальное» состояние, вытекающее из сострадания, однако в буддийской традиции (особенно в литературе Праджняпарамиты) мудрость и сострадание нераздельны, так что противопоставление снимается. Отмечается, что главный недостаток сравнительного анализа Шопенгауэра – его схематичность и неспособность провести точные доктринальные параллели. Например, отождествление Брахмана с волей мало правдоподобно (Брахман – блаженство и цель единения, тогда как воля – алчный монстр). Различение пракрити и пуруши в санкхье также не вполне соответствует различению воли и познающего субъекта. Шопенгауэр долгое время смешивал буддизм и брахманизм, не замечая фундаментального расхождения: индуизм утверждает единую Самость (Атман), буддизм – «не-самость» (анатман). Однако в поздних сочинениях Шопенгауэр начинает различать их, отдавая предпочтение буддизму

как более строгой и честной «негативной» религии, понимающей нирвану как «ничто» и избегающей пантеистических утешений. В этом он предвосхищает современные интерпретации буддизма, противостоя «утешительным» прочтениям XIX века.

В § 3 «Причины сосредоточиться на отношении Шопенгауэра к индийской философии» обосновывается актуальность и эвристическая ценность изучения связей Шопенгауэра с индийской мыслью не только для историко-философского, но и для систематического анализа его собственной философии. Выделяются три основные причины. Во-первых, обращение к индийским источникам помогает прояснить спорные вопросы об эволюции взглядов Шопенгауэра между первым и вторым изданиями «Мира как воли и представления». Рассматривается дискуссия о статусе «вещи-в-себе»: некоторые комментаторы (М. Николлс) полагают, что в поздних работах Шопенгауэр отходит от отождествления вещи-в-себе с волей, и этот сдвиг может быть объяснён его растущим увлечением индийской метафизикой, описывающей абсолют как «целостное и неделимое». Аналогично, изменение аргументации в пользу распространения понятия воли на весь космос (от аналогии к утверждению «строгой числовой тождественности» между нашей волей и сущностью космоса) может быть связано с усвоением формулы Упанишад «tat tvam asi». Во-вторых, индийские параллели позволяют уточнить общий тон его философии. Вопреки ярлыку «пессимизм», у Шопенгауэра обнаруживается телеологическая перспектива: спасение (отрицание воли) как конечная цель временного существования. Это сближает его с индийским пониманием сансары как необходимой предпосылки освобождения: только погружение в страдание порождает знание, ведущее к спасению. Кроме того, склонность Шопенгауэра называть эмпирический мир «майей», «иллюзией», «сродни сну» – более радикальный идеализм, чем у Канта, – несомненно вдохновлена индийскими текстами, в частности аргументом Шанкары о том, что для мистика обычный мир подобен сну. В-третьих, анализ индийских источников Шопенгауэра выявляет внутренние слабости его системы, в частности неудовлетворительное описание состояния человека после отрицания воли.

Шопенгауэр утверждает, что для такого человека «всё безразлично», но это противоречит примеру Будды, который продолжал активно действовать. На основе буддийских представлений о «пустоте» (взаимозависимом происхождении) и различии «самореферентных» желаний (ревность, честолюбие) от естественных потребностей (голод) предлагается возможная реконструкция более связного описания просветлённого существования: это жизнь, свободная от эгоцентрической прагматики, где вещи переживаются в их «пустоте» и взаимозависимости, а не как объекты желания. Таким образом, изучение индийских источников Шопенгауэра позволяет не только понять генезис его идей, но и критически доработать его собственную философию в согласии с её внутренней логикой.

### **Заключение**

В ходе проведённого исследования была достигнута поставленная цель: выявлен характер и философский смысл влияния индийских традиций на формирование системы взглядов Артура Шопенгауэра, а также аргументирована целесообразность рассматривать это взаимодействие не как прямое доктринальное заимствование, а как глубокую структурно-тематическую конвергенцию, получившую оригинальное теоретическое оформление в западноевропейском контексте.

По результатам первой главы установлено, что знакомство Шопенгауэра с индийской философией носило системный и эмоционально значимый характер. Уже в ранний период интеллектуального становления он опирался на латинский перевод Оурнекхат Анкетиля-Дюперрона, а позже активно изучал доступные в XIX в. буддийские и ведантские источники. Несмотря на заявления об «отсутствии влияния», сам философ стратегически использовал отсылки к индийской мысли для легитимации собственной системы в противовес немецкому идеализму, позиционируя брахманизм и буддизм как «мифических носителей» той же фундаментальной истины, которую он стремился выразить в строгих философских терминах. Его личная вовлечённость, отражённая в автобиографических заметках и оформлении кабинета, свидетельствует о том, что

восточная традиция стала для него не просто академическим интересом, но экзистенциальным ориентиром.

Вторая глава продемонстрировала, что ядро воспринимаемого родства между философией Шопенгауэра и индийскими системами структурно соответствует логике Четырёх Благородных Истин: диагностика мира как страдания (пессимизм), выявление воли-к-жизни как источника жажды, возможность прекращения страдания через отрицание воли и путь к этому состоянию посредством «изменённой формы знания». Критический анализ полемики (Радхакришнан, Абельсен, Николлс, Жаке и др.) показал, что попытки противопоставить шопенгауэровскую метафизику индийской онтологии или свести его сотериологию исключительно к «экзистенциальному акту воли» оказываются некорректными. Шопенгауэр действительно настаивает на том, что воля упраздняется знанием, а не волевым усилием, что полностью согласуется с буддийским принципом нераздельности мудрости и сострадания. Расхождения носят преимущественно терминологический и систематизирующий характер: Шопенгауэр переводит индийские интуиции в язык трансцендентального идеализма, *voluntaristic metaphysics* и европейской этики, сохраняя при этом их сотериологический пафос.

Выявлено, что учёт индийского контекста принципиально важен для корректной интерпретации трёх спорных аспектов шопенгауэровской системы:

1. «Пессимизм» Шопенгауэра не является нигилистическим или антивитальным в обыденном смысле. Это онтологический и сотериологический диагноз, предполагающий, что осознание трагической природы бытия является необходимым условием для прорыва к «чистому познанию» и этическому преображению.
2. Идеализм Шопенгауэра, часто характеризующийся как «радикализованный кантовский», обретает свою специфику именно через аналогию с концепцией майи и буддийской шуньяты. Эмпирический мир трактуется не как галлюцинация, а как функциональная проекция воли, распадающаяся при изменении познавательной позиции субъекта.

3. Этика сострадания получает метафизическое обоснование через принцип *tatvam asi*: преодоление *principium individuationis* позволяет воспринимать страдание другого как собственное, что трансформирует мораль из сферы долга в сферу онтологической солидарности.

Таким образом, индийская философия выступила для Шопенгауэра не источником эклектических цитат, а концептуальным катализатором, позволившим сформулировать универсальную модель преодоления страдания, актуальную для постсекулярной мысли. Его творчество демонстрирует ранний и глубокий пример межкультурного философского диалога, в котором восточные традиции не «подгоняются» под западные схемы, а участвуют в пересборке самой проблематики бытия, знания и ценности.