

DOI: 10.15393/j9.art.2020.7662

УДК 821.161.1.09“18”

В. М. Головки*Северо-Кавказский федеральный университет
(Ставрополь, Российская Федерация)*

vmgolovko@mail.ru

Дихотомия созерцательного и действенного отношения к миру в онтологии человеческой жизни И. С. Тургенева

Аннотация. Предметом научной рефлексии являются «созерцание» и «действие» как способы отношения человека к миру, к бытию, обоснованные и реализуемые в онтологии человеческой жизни И. С. Тургенева, мыслителя и художника. Наличие «мысли» и «воли», сознания и деяния, познания и преобразования рассматривается писателем в качестве фундаментальной характеристики человеческого способа существования. Это смысловое ядро философско-антропологической концепции в статье-речи «Гамлет и Дон-Кихот» (1860), основополагающей для исследований тургеневского творчества на уровне исторической поэтики. Деятельностный подход к человеку, укрепившийся на рубеже классического и неклассического этапов развития философской мысли — времени формирования мировоззрения Тургенева, обуславливает сближение сущностей противоположных «коренных типов», переход их идеального бытия в сферу бытия реального, их в равной мере значимое противостояние «злу и лжи». В результате в интерпретации Тургенева образы Гамлета и Дон-Кихота объединяются «служением истине» и «понятием о высоком достоинстве» личности, в чем объективируется «природа» и «сущность человека». Следовательно, анализ эйдоса гамлетизма и донкихотства мог осуществляться Тургеневым только в парадигме универсального социально-космического закона взаимосвязи противоположностей «центростремительных» и «центробежных сил природы» и их направленности к синтезу. «Трагическая сторона человеческой жизни», порождаемая недостижимостью данного синтеза, преодолевается на путях постижения «истины», «истинного смысла природы». Более того, онтологическая идея «разрешения и примирения всего существующего в Другом», аргументированная Тургеневым на воззренческом и эстетическом уровнях, является основой определения смысла жизни человека. Этот смысл обретается в соотношении содержания всей его жизни с миром, обществом, с другими людьми во имя воплощения «идеала», «водворения истины» и «справедливости». В результате созерцание и действие как формы нравственно ответственного отношения к жизни в художественной онтологии Тургенева непосредственно связаны с проблемой «высших уровней» и качества человеческого бытия.

Ключевые слова: Тургенев, философия литературы, онтология человеческой жизни, художественная антропология, созерцание, действие, истина, достоинство, Другой, сюжетология, характерология

Об авторе: Головки Вячеслав Михайлович — доктор филологических наук, профессор кафедры отечественной и мировой литературы, Северо-Кавказский федеральный университет (ул. Пушкина, 1, г. Ставрополь, Российская Федерация, 355017).

Дата поступления: 25.09.2019

Дата публикации: 28.02.2020

Для цитирования: Головки В. М. Дихотомия созерцательного и действенного отношения к миру в онтологии человеческой жизни И. С. Тургенева // Проблемы исторической поэтики. — 2020. — Т. 18. — № 1. — С. 211–238. DOI: 10.15393/j9.art.2020.7662

Историко-функциональную специфику художественных произведений Тургенева определяет воплощенная в них предрасположенность писателя-мыслителя к высокосложным типизациям при изображении жизни в контексте онтологической рефлексии, в процессе осмысления натурфилософских проблем. Это проявляется во всех его созданиях, начиная с юношеской поэмы «Стено» и заканчивая поздними «Стихотворениями в прозе».

«Философическое убеждение каждого есть его создание», — писал Тургенев в письме М. А. Бакунину и А. П. Ефремову 27–29 августа (8–10 сентября) 1840 г.¹ Эта мысль конкретизируется им: «Выработать философское убеждение значит создать величайшее творение искусства» (П., I: 196). Хотя такие афоризмы и максимы появляются в текстах Тургенева времени его увлечения классической немецкой философией, когда в кружке Станкевича философия провозглашалась «высочайшей из всех (наук. — В. Г.), служащей им основанием, душою и целью...»², представление писателя о философичности «поэзии» было одним из определяющих в его эстетике. Творческий процесс Тургенев интерпретировал именно как процесс художественного философствования. Авторская рефлексия, по глубокому убеждению Тургенева, опредмечивается в образе и не только не противоречит природе прекрасного, но, напротив, является одним из факторов, его определяющих. «Без образности нет поэта, — писал он в 1875 г., спустя четыре десятилетия после философских дискуссий в кругу, по словам

Павла Петровича Кирсанова, «гегелистов»; — а она дается столько же природой — сколько размышлением» (П., XI: 130). По сути, здесь сформулирована та же идея, что и в высказывании 1847 г.: «Прекрасные вещи создаются <...> головою вместе с сердцем» (П., I: 442).

Процесс художественного философствования в творчестве Тургенева осуществлялся в системе корреляций с идеями других текстов, относящихся к рядом протекающей литературной деятельности писателя. Имеются в виду эпистолярное наследие, статьи, рецензии, мемуарные жанры, биографические очерки, речи, корреспонденции, открытые письма и т. д., дающие представление о философском дискурсе классика русской и мировой литературы. Вместе с художественными произведениями они рассматриваются в рамках единого метатекста Тургенева.

Писатель, в полной мере осознававший значение философских систем для формирования воззренческих концепций бытия, для понимания «основных законов, начал жизни», высоко ценивший «способность мыслить отвлеченно» (С., VI: 262; XIV: 29), отвергал попытки «систематизирования» в не-теоретическом философствовании, в художественном творчестве. «Системами дорожат только те, которым вся правда в руки не дается...» — эта сентенция из его письма Л. Н. Толстому от 3 (15) января 1857 г. (П., III: 75) вовсе не означала отрицания системного подхода в философско-теоретическом осмыслении бытия.

Вывод, к которому приходил Тургенев, сопоставляя «поэзию» с «философией», примечателен не только с точки зрения различия, но и сближения им теоретических и эстетических форм познания. Мысль Станкевича о том, что «благородное чувство» можно пробудить «в одних — путем отвлечения, в других — путем поэзии, которою облечена философия в целости»³, сохраняла для него значимость категориального значения. В цитированном выше письме Бакунину и Ефремову он писал: «Собственно, здесь искусство перестает быть искусством — оно растворяется в философии» (П., I: 532). Точно также «философия» литературно-критических, философских, мемуарных, публицистических и т. д. статей Тургенева «растворялась» в феноменах его «искусства».

Тургенев не был и не мог быть систематиком, не был «последователем» каких-либо философских систем, отрицал абсолютизацию любых догматов. Его критика в адрес, скажем, «Мыслей» Паскаля в этом отношении очень показательна: в «этюде» «Довольно» писатель подкреплял идею человеческого достоинства образом-концептом французского мыслителя, называвшего «человека мыслящим тростником» (С., IX: 117), а при этом в письме П. Виардо от 20 июня 1859 г. сетовал на то, что он «попирает все самое дорогое, что есть у человека»⁴, пытаясь подменить разум религиозной верой. В данном письме Тургенев противопоставляет идее Паскаля мысль, которую выразит через год в статье-речи «Гамлет и Дон-Кихот»: «...Человек имеет право стоять на своих ногах даже перед полубогом» (С., VIII: 185).

И.-В. Гёте в этом смысле был для него хорошим примером: «...Гёте как поэт, — писал Тургенев в рецензии на перевод «Фауста» М. П. Вронченко, — вовсе не дорожил своими воззрениями и системами; он легко и свободно покидал их... его, в сущности, занимало одно: жизнь, возведенная в идеал поэзии <...> жизнь во всех ее проявлениях» (С., I: 227).

Художественно-философское мирозерцание Тургенева с точки зрения синергетического подхода имеет свои доминантные принципы самоорганизации, характеризуется целостностью, что не исключает его внутренней конфликтоорганизованности. Доминантные оппозиции человека и природы, личности и истории, определяющие эту целостность, были не просто объектом философских раздумий Тургенева, а предметом познавательного, созерцательного, чувственно-эстетического отношения художника к миру, к бытию. Этот способ существования человека в соотношении его с бытием, как и творение, действие, труд, дело, рассматривался и утверждался им в качестве необходимой, составной части онтологии человеческой жизни.

Представление о том, что сознание и действие, созерцание и преобразование, «размышление» и «дело» — это специфические способы отношения человека к миру, лежит в основе, по определению самого Тургенева, «дуализма» (С., VIII: 184) антропологической концепции статьи-речи «Гамлет и Дон-Кихот» (1860), являющейся «матрицей» системы персонажей литературных

произведений писателя. Анализ художественно-философской интерпретации в творчестве Тургенева категорий «созерцания» и «действия» как специфических способов существования человека, как форм активного познавательного отношения к бытию [Головко, 2013: 171–175; Головко, 2015: 35–46; Головко, 2018: 46–61] открывает перспективу дальнейшего изучения эстетической концепции онтологии человеческой жизни писателя-мыслителя, в которой актуализируются проблемы природы и сущности человека, натурфилософского обоснования связи онтологического и этического, стремлений «человеческого духа» к «осуществлению истины», диалектики «идеального» и «реального» бытия личности, относительности самой противоположности «созерцания» и «действия» в процессе философского обоснования гуманистической идеи преобразования реальности. Освещение тургеневской типологии Гамлета и Дон-Кихота в такой перспективе, являющееся целью данной работы, наполняет конкретным смыслом ту задачу, которую ставил перед исторической поэтикой А. Н. Веселовский, — задачу «проследить, каким образом новое содержание жизни, этот элемент свободы, приливающий с каждым новым поколением, проникает старые образы, эти формы необходимости, в которые неизбежно отливало всякое предыдущее развитие» [Веселовский: 41].

В этом функциональном аспекте анализ данной типологии приобретает важное значение для рассмотрения проблем «философии в литературе» [Maskey], жанровой концепции человека/личности (см.: [Головко, 2010: 40–45]) тургеневских произведений, их характерологии и сюжетологии, то есть «ключевых категорий» исторической поэтики (см.: [Захаров: 9]). Изучение тургеневской художественной онтологии человеческой жизни приобретает, таким образом, методологическое значение для анализа содержательности поэтики его произведений на уровне формирования их философских смыслов.

Определяющими признаками архетипов в статье-речи Тургенева является то, что Гамлеты «разрабатывают», а Дон-Кихоты «находят» (С., VIII: 189, 176, 180). То, что в «Рудине» герой размышляет об «общей связи» явлений, об «общем законе мировом», трактуется автором не как проявление его

пассивности, бездеятельности, а как «служение мысли» (С., VI: 298, 367), реализация «поступка мыслью», как факт нравственно-ответственного поступающего сознания; то что в «Накануне» Елена Стахова стремится «делать добро» (С., VIII: 80), а герои «Переписки», «Странной истории» или «Пунина и Бабурин» — «жертвовать собою» во имя того, что «считают правдой» (С., VI: 172; X: 176, 185); то, что эти и подобные герои — рефлексирующие Гамлеты и энтузиасты Дон-Кихоты — «анализируют» или «оставляют за собою дела» (С., VIII: 185, 180), — все это «необходимое и существенное звено» созерцания и действия, включаемых в «онтологию человеческого бытия» [Рубинштейн: 85]. Именно в результате такого художественного осмысления бытия произведения Тургенева, в частности, его романы, приобретали философско-исторический смысл, становились формой выражения социально-философской прогностики писателя [Жукова: 162–174].

Сущности Гамлета и Дон-Кихота, выделяемые на основе отношения человека к идеалу, — это то, что относится к сфере идеального бытия. Эти сущности воплощают «две коренные, противоположные особенности человеческой природы» (С., VIII: 184, 172) — «дух рефлексии и анализа» «разрабатывающей себя личности», скептицизм, «начало отрицания», направленного на поиски истины, и самопожертвование, «крепость <...> нравственного состава», «бескорыстный энтузиазм», чувство долга. Это «оба конца той оси», которые в тургеневской концептосфере определяются понятиями «мысль» и «воля» (С., VIII: 182, 172–174, 180, 172, 183).

Как подчеркивал Тургенев, сущности Гамлета и Дон-Кихота укоренены в универсалиях природы (С., VIII: 184); они рассматриваются им в абстрагированном виде, как «крайние выражения двух направлений, вехи <...> на двух различных путях», к которым «стремится жизнь, никогда их не достигая» (С., VIII: 189). Научная идентификация этих сущностей как проблема «модуса существования человека по отношению к бытию» [Рубинштейн: 7] в парадигме философии литературы возможна и целесообразна именно в таком абстрагированном виде, то есть на уровне дефиниций антропологии писателя, на уровне его «умственного созерцания».

Исследование «философской основы художественного творчества», то есть «изучение путей пересечения и взаимовлияния литературы и философии», по справедливому утверждению О. В. Шалыгиной, возможно при использовании синхронного подхода, то есть «с опорой на другие философские системы, с которыми мы начинаем сравнивать, сопоставлять, каким-то образом описывать художественный мир» [Шалыгина: 247]⁵, или асинхронного подхода, при котором исследователь «выбирает те или иные философские взгляды из прошлого других культур, народов, эпох <...> и экстраполирует на художественную систему, существовавшую в конкретно-историческом литературном и общественном окружении» [Шалыгина: 248]. В данном случае в качестве инструмента познания выбирается принцип имманентного прочтения статьи-речи «Гамлет и Дон-Кихот» с одновременным использованием возможностей «синхронного подхода» в целях аутентичной интерпретации философского смысла этого литературного произведения.

Ко времени начала литературной деятельности Тургенева уже обозначилась та «идея человека» (то есть философско-эстетическая трактовка природы и сущности человека), в основе которой лежал тип «практически-деятельного мироотношения» [Москвина, Мокроносов: 145, 190]. Какими объективными факторами стимулировались эти эстетические процессы? Исторически обусловленный «подъем чувства личности» значительно трансформировал общую социокультурную ситуацию в России к середине XIX в. Тип практически-деятельного мироотношения прорабатывался как философией, публицистикой, наукой, так и художественной литературой времени Тургенева, Достоевского, Толстого [Москвина, Мокроносов: 190]. Это был контекст развития философско-эстетического сознания эпохи классического реализма, когда укреплялась идея причастности человека миру, осуществляемой через познание и действие, когда в материалистическом направлении шло осмысление диалектики личности и общества (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев и др.).

Материалистическое обоснование и утверждение деятельностного подхода в теоретическом человековедении для отечественной литературы было тем более значимо, что, по словам А. Ф. Лосева, «почти вся русская философия являла собой <...> сверх-логическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений» [Лосев: 68]. Не случайно философы начала XX в. противопоставляли рационализму европейских систематиков интуитивно-аксиологически постигаемый Логос: «Логос есть принцип, имманентный вещам, и всякая res таит в себе скрытое сокровенное Слово. И в то же время Логос извечно существует в себе», — писал, например, В. Ф. Эрн [Эрн: 20].

Для понимания философской специфики тургеневской трактовки деятельностной природы человека, проявляющейся как в действенном, так и познавательном способах существования человека в мире, показательным его отношение не только к ratio (разуму), но и к Логосу как к базовой категории метафизики. По словам А. Ф. Лосева, «ratio есть человеческое свойство и особенность; Логос метафизичен и божествен» [Лосев: 76].

Учитывая это, необходимо обратить внимание на то, что Тургенев в «Письмах из Берлина» 1847 г. рассматривал Логос как сущностную категорию тех же самых европейских систематиков и весьма иронично отзывался о «спорах и распрях» разных философских школ, о «борьбе» идей, подчеркивая, что к этому времени «литературная, теоретическая, философская, фантастическая эпоха германской жизни, кажется, кончена»: «Вы легко можете себе представить, — писал в этом очерке Тургенев, — какие смешные и странные виды принимает иногда, говоря словами Гегеля, Логос (или Мысль, или Дух, или прогресс, или человечество — названий много в вашем распоряжении), добросовестно, медленно и тяжело развиваемый германскими умами...» (С., I: 315). Здесь важно само отношение Тургенева к Логосу как к категории «чистого мышления», «чисто спекулятивной философии» (С., I: 314).

Имея в виду контекст формирования тургеневской онтологии человеческой жизни, уместно сказать о том, что деятельностный подход к человеку, отрефлексированный уже философией Возрождения, утвердившийся в Новое время настолько,

что обосновывался в системах мыслителей механистического материализма (Ламетри, Гельвеций, Дидро и др.) и представителей классической немецкой философии, в 1840-е гг. уже рассматривался, в философии А. И. Герцена, например, в диалектико-материалистической парадигме. К «людям эпохи сороковых годов», к поколению «людей сороковых годов», Тургенев относил себя. Писатель очень хорошо знал философские работы А. И. Герцена 1840-х гг., в антропологическом аспекте их натурфилософии было гораздо больше сближений, чем отталкиваний [Головко, 2015: 20–27].

Концепция личности Тургенева, в основе которой лежало признание деятельностной природы человека как его родовой сущности, складывалась в контексте формирования диалектического объяснения законов развития природы и «жизни народов» (С., XIV: 40), о чем он писал в «Воспоминаниях о Белинском».

Родовую природу человека писатель, подобно Герцену, трактовал как проявление общесоциального: «...Мы знаем, — писал Тургенев в статье о переводе М. П. Вронченко «Фауста» Гёте, — что краеугольный камень человека не есть он сам, как неделимая единица, но человечество, общество, имеющее свои вечные, неизблемые законы. <...> Счастлив тот, кто может свое случайное создание <...> возвести до исторической необходимости, означить им одну из эпох общественного развития...» (С., I: 235, 239). Эта же мысль лежит в основе философского романа А. И. Герцена «Кто виноват?», написанного два года спустя после статьи И. С. Тургенева о «Фаусте» Гёте, в 1847 г. Герой этого романа, включаясь в диалог с Гегелем, с его философией истории, напряженно размышляет о судьбах тех, кто «занадобился» или, напротив, «не занадобился истории».

Мысли об общественной природе человека высказывал И.-Г. Гердер, что могло учитываться Тургеневым (см.: [Тиме: 121]). Положение, согласно которому «все, что есть существенного в душе человека, вырастает в нем общественно», что «он действует не один и не для одного себя», утверждалось и славянофилами, в частности, И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым (они, как показал В. В. Зеньковский, восприняли эту идею от Чаадаева и «французской социальной романтики»), но интерпретация

этого положения в духе «идей Церкви», является прямо противоположной по отношению к основным постулатам философской антропологии Тургенева⁶. Писатель поддерживал философские аргументации общественной природы человека Белинского, и одновременно (объективно!) дистанцировался от наметившейся у критика апелляции к персоналистической онтологии. В художественно-философской антропологии Тургенева деятельностная сущность человека актуализируется как важнейший ценностный критерий.

Признание общественной, деятельностной природы человека было внутренне сопряжено с идеей развития, обеспечивавшей пристальный интерес писателя к эволюции типа общественного деятеля, определявшей «живое отношение к современности», в чем критика его времени, как известно, усматривала «самую жизненную сторону таланта» Тургенева⁷. В аксиологии его художественных произведений актуализируются категории самосознания, целеполагания, потребностей (мотивационного стимула), деятельности. При этом компетенция данных категорий распространяется в равной степени на сферы основных форм отношений человека к миру, то есть действованию и созерцательности.

Вот почему противопоставление Гамлета и Дон-Кихота в статье-речи Тургенева, а следовательно, при изображении героев гамлетовского и донкихотского склада в его произведениях, не абсолютно: в «коренных типах» в равной мере проявляется деятельностная сущность личности. Но востребованность форм реализации этой сущности определяется временем, характером эпохи. Потому для Тургенева, «слово» героя гамлетовского типа, например, Рудина или Алексея Петровича из «Переписки», было не проявлением «индифферентизма» (если использовать терминологию статьи-речи «Гамлет и Дон-Кихот»), а напротив, — выражением его «силы» (С., VIII: 183), активности, нравственно-ответственного отношения к жизни. Такое проявление «размышляющей и зарабатывающей себя личности» (С., I: 187) рассматривалось писателем как исторически обусловленная форма непримиримой вражды с ложью, как форма вступления «в ожесточенный бой» со «злом» (С., VIII: 183).

В этом, как подчеркивал Тургенев, «состоит <...> значение и достоинство» Гамлета (С., VII: 183). Писатель объективно создавал ту традицию, которая в современной онтологии человека формулируется как «задача этики». Ее суть заключается в «строительстве высших уровней человеческой жизни», в «борьбе за высший уровень человеческого существования», то есть в борьбе со «злом», включающей как нравственный, так и социальный аспекты (см.: [Рубинштейн: 87–88]).

«Цель <...> существования», «идеал» Гамлета «находится в нем самом», Дон-Кихота — «вне его» (С., VIII: 172), но то, что оба они противостоят своим «исконным врагам» — «злу и лжи» (С., VIII: 183), говорит о разных, в равной мере самоценных формах выражения их деятельностного потенциала (С., VIII: 176, 180). Здесь идеальное бытие сущностей Гамлета и Дон-Кихота переходит в сферу бытия реального.

В статье-речи «Гамлет и Дон-Кихот» это положение конкретизируется. Значимо то, что в интерпретации «коренных типов», символизирующих, казалось бы, противоположные силы природы, наличествует не только оппозиция, но и то, что роднит эти архетипы. Служение истине и «понятие о высоком достоинстве человека» — вот что объединяет Дон-Кихота и Гамлета (С., VIII: 173, 183, 190), несмотря на то, что первый свято верит в истину, а второй «не может вполне поверить» в нее (С., VIII: 173). «Значение и достоинство» Гамлета заключается в том, что он, «не веря в современное, так сказать, осуществление истины, непримиримо враждует с ложью и тем самым становится одним из главных поборников <...> истины...» (С., VIII: 183). «К водворению истины» стремится и Дон-Кихот, подчиняя этому «самую жизнь свою» (С., VIII: 173). Концепты «истина» и «достоинство» в философско-эстетическом мире Тургенева фиксируют человеческую потребность, говоря словами А. И. Герцена, понимания «высшего единства рода с собою»⁸.

В самой вере Дон-Кихота «в истину» как «в нечто вечное, неизблемое» (С., VIII: 173) и в «осуществлении истины» Гамлетом (С., VIII: 183), в том, что каждый из них по-своему пишет «книгу истории» (С., VIII: 181), — в этом объективируется и реализуется «природа» и «сущность человека». Важно увидеть проблемную

связь категорий «истина», с одной стороны, «природа человека» и «сущность человека» — с другой, а также подчеркнуть, что Тургеневым актуализировался десубстанциональный, процессуальный подход к человеку. В отличие от Фейербаха или от представителей современного фрейдизма, прагматизма и т. д. писатель дифференцировал понятия «природа» и «сущность человека». В его философской рефлексии собственно человеческое бытие сопрягается с «идеями», «духовным началом», «мышлением» и является аспектом, находящимся в компетенции категории «природа человека» (П., I: 436). «...Все духовное в природе соединилось в одну светлую точку, которая называется “Я”», — писал Тургенев Бетине Арним в конце 1840 г: «Тесная связь человеческого духа с природой» проявляется в том, что «природа — единое чудо и целый мир чудес: таким же должен быть каждый человек — таков он и есть» (П., I: 436). «Тесная связь человеческого духа с природой» открывает путь к познанию истины. По словам Тургенева, «истина есть не что иное, как природа человека» (П., I: 436).

В понятии «природа человека» Тургенев акцентировал идею не пантеистического отождествления, а изоморфности «природы» и человеческого «я», идею природного основания человеческой экзистенции. Стремление к осуществлению истины заложено, по Тургеневу, в самой природе человека.

Сосредоточим вначале внимание на первом аспекте этого проблемного тезиса. Герцен, словно продолжая мысль Тургенева, идею связи человека и природы сформулировал таким образом: «Все стремления и усилия природы завершаются человеком; к нему они стремятся, в него впадают они, как в океан. <...> последний вывод, венчающий все развитие природы, — человеческое сознание...»⁹. Понимая «природу человека» как единство противоположных, но неразрывно связанных друг с другом начал — «природы» и «духа» («мысли», «сознания», «культуры»), Тургенев в этом единстве усматривал стартовые возможности человека, то, что возвышает человека над природой, Вселенной, что определяет «веру в истину» как родовое свойство человека¹⁰. «Сущность человека» как ценностная категория в трактовке Тургенева неотрывна от идеи «существования», жизнедеятельности. «Сущность»

человека в качестве собственно человеческого бытия у него, как и у Герцена, раскрывается в плане наличия у человека сознания и действия, проявляется в формах реализации нравственного выбора личности. «Сущность человека» в феноменах тургеневского искусства объективируется в стремлении героев к «истине», к свободе, к творчеству (деятельности), к самоактуализации, проявляется в осуществлении главной жизненной цели человека — в самоотверженном служении общественно-нравственному долгу.

В трактовках «сущности человека» как важнейшей аксиологической категории Тургенев, связуя эпохи, предвосхищал экзистенциализм, феноменолого-герменевтическую антропологию, в определенной мере марксизм и т. д., для которых характерны не только дифференциация категорий «природа» и «сущность человека», но и рассмотрение «сущности человека» с точки зрения «должного», «возможного» [Кириленко, Шевцов: 545], в качестве идеала или регулятивного, оценочного понятия.

Категория «сущность человека» в тургеневских текстах концептуализируется не в идее «счастья», а в категории «достоинство человека» (С., VI: 179; VIII: 241; IX: 117). «Но не должно забывать, что не счастье, а достоинство человеческое — главная цель в жизни» (С., VI: 179), — такое утверждение героя гамлетовского типа из повести «Переписка» (1854), со всей неизбежностью влекло за собой мечту «о благе всего человечества, о благе родины» (С., VI: 190). «Самопожертвование» Дон-Кихота выражается в жизни «вне себя, для других, для своих братьев, для истребления зла, для противодействия враждебным человечеству силам» (С., VIII: 174). «Скептицизм», «анализ», самосознание Гамлета и «стоицизм», «самоотвержение» Дон-Кихота, их созерцательность и действие в итоге рассматриваются как формы выражения собственных «понятий о высоком достоинстве человека» и как условие выполнения ими главного предназначения — оставлять после себя, что принципиально для тургеневской онтологии человеческой жизни, «добрые дела» (С., VIII: 190, 191).

В то же время нельзя не видеть того, что «мысль», «сознание» в таком произведении, как «Довольно», связываются

с «достоинством сознания» человеком «собственного ничтожества». Возникает ситуация диалога писателя о компетенциях категории «достоинство» не только с представителями иной философской традиции, но и с самим собою. Философская и этическая категория «достоинство», включенная в натурфилософскую парадигму, становится релятивной, воспринимается и рассматривается героем «Довольно» с отсылкой на «Мысли» Паскаля как «слабое достоинство», поскольку оно «уничтожается <...> собственной малостью <...> краткостью» человека (С., IX: 117, 118).

Но обратим также внимание и на то, что в письме к П. Виардо от 7 (19) декабря 1847 г. в провозглашении «своего собственного ничтожества», в «уничтожении всего, что составляет достоинство человека перед божественною волею», Тургенев усматривал новое «торжество для человеческого разума»: «...Существо <...>, — писал он, — тем самым возвышается до равенства с этим фантастическим божеством, игралищем которого человек признает себя» (П., I: 449). Но если учесть, что для Тургенева «божество — <...> само создание <...> рук» человека, как он говорит в том же письме (П., I: 449), то в данном случае существенна паскалевская, по сути, идея, то есть идея величия человека в самом осознании «совершения» над ним «каких-то вечных, неизменных, но глухих и немых законов» бытия, о чем писал Тургенев графине Е. Е. Ламберт в 1862 г. (П., V: 70). Онтология Тургенева со всей очевидностью не вписывалась в христианскую картину мира, которая в культуре того времени репрезентировала господствующее мировоззрение.

Именно потому в понимании природы и сущности человека Тургенев отличался, например, от почитаемого им Фейербаха (см.: П., I: 190, 445; С., I: 315), в философии которого Бог предстает как «сущность человека», абстрагируемая от индивидуума и не сводимая к нему, являющаяся тем, что присуще всем людям во все времена. При этом сущность человека в учении младогегельянца Фейербаха трактовалась как «разум», «воля», «сердце». Тургенев внимательно и заинтересованно читал книгу Фейербаха «Philosophie und Christenthum» (Mannheim, 1839) (П., I: 190), но выводы делал иные.

Есть все основания полагать, что концепция «достоинства человеческого» Тургенева-художника формировалась с учетом созерцательного опыта европейских философов: не только Паскаля, но и Канта, обосновывавшего в учении о добродетели идею осознания человеком ценности самого себя как существа нравственного, Фихте, связывавшего данный этический комплекс с развитием самосознания как творческой деятельности, направленной на самого себя («О достоинстве человека», 1795 г.). Тургеневская концепция формировалась также и в процессе полемического переосмысления положений этики А. Шопенгауэра о несостоятельности утверждений моральных обязанностей человека перед самим собой.

У Тургенева онтологический план осмысления основных отношений человека к миру непосредственно связан с планом этическим. Не случайно Гамлет и Дон-Кихот являются выражением «центростремительной силы природы» и ее «центробежной силы» (С., VIII: 184). Этика является связующим звеном природного и социального в художественно-философской антропологии Тургенева, и она отрефлексирована в свете того, что социализация, которая вовсе не сводится лишь к проявлениям общественного активизма, определяет уровень личностного бытия.

Анализ эйдоса Гамлета (мысль, самосознание, созерцательность) и Дон-Кихота (воля, действие) в статье Тургенева осуществляется в парадигме универсального социально-космического закона взаимосвязи противоположностей и их устремленности к синтезу, а сами архетипы, еще и с этой точки зрения, являются относительной противоположностью.

Казалось бы, данное положение отрицается в статье-речи Тургенева тем, что бинарная оппозиция Гамлета и Дон-Кихота персонифицирует «трагическую сторону человеческой жизни». Трагическое заключается в том, что «мысль» Гамлета и «воля» Дон-Кихота, как пишет Тургенев, «разъединились и с каждым днем разъединяются более...» (С., VIII: 183). Почему эта «трагическая сторона» проявляется в человеческой жизни?

Если иметь в виду не только социально-исторический аспект проблемы, то есть условия, со всей неизбежностью формирующие, не гармоническую, а одностороннюю личность гамлетовского

или донкихотского типа, если иметь в виду не только конкретно-историческую характеристику общественных деятелей времени Рудиных, Базаровых или героев «Нови», но и онтологический аспект, то речь идет о вечной поляризации и вечной взаимосвязи основных человеческих способов существования в мире.

«Центростремительные» и «центробежные силы природы» — силы «эгоизма» и «жертвенности», «силы косности и движения, консерватизма и прогресса», воплощенные в Гамлете и Дон-Кихоте, писатель представлял как «суть основных сил всего существующего»: «...они объясняют нам растение цветка, и они же дают нам ключ к уразумению развития могущественнейших народов» (С., VIII: 184). Иначе говоря, компетенция этих сил распространяется и на природную, и на социальную, историческую сферы. Следовательно, с онтологической точки зрения оппозиция Гамлета и Дон-Кихота действительно является относительной противоположностью. Почему же тогда Тургенев говорит о трагизме разъединения «мысли» и «воли», о невозможности достижения «гармонии» «духа рефлексии <...> анализа» и «чувства долга» (С., VIII: 185, 187) в человеческой жизни?

Достижения гармонии действия и сознания, «мысли» и «воли» как константного состояния быть не может, потому что «коренной закон всей человеческой жизни <...> есть не что иное, как вечное примирение и вечная борьба двух непрестанно разъединенных и непрестанно сливающихся начал» (С., VIII: 184). «...Люди, по-видимому, не могут жить без “примирения жизненных противоречий”...», — писал Тургенев в статье о «Фаусте» Гёте в переводе М. Вронченко (С., I: 237). Но того, по словам писателя, «действительного примирения, того окончательного аккорда, в котором разрешались бы все <...> диссонансы» (С., I: 225), мы не находим в антропологическом аспекте натурфилософии Тургенева.

Таким образом, диалектическая трактовка проблемы двух способов существования человека в мире не отрицала и не исключала трагического начала в онтологии человеческой жизни Тургенева. Какие пути и формы обоснования ценности человеческого существования намечены в этой философии

трагического у Тургенева, мыслителя и художника? И намечены ли?

Вернемся к тургеневскому определению «природы человека», актуализируя второй аспект этой категории. «Истинный смысл природы» Тургенев вслед за Гёте усматривал в «общей, бесконечной гармонии», рождаемой из «разъединения и раздробления» (П., II: 124–125). Для достижения союза с природой человек должен «быть таким же правдивым, как сама природа, чтобы каждый замысел природы, каждое ее движение претворились в человеческой душе непосредственно в сознательные мысли и духовные образы» (П., I: 436). Только в этом случае он не отчуждается от «истины», от «истинного смысла природы» (П., II: 124). Еще раз подчеркнем: стремление к осуществлению истины заложено, по Тургеневу, в самой природе человека («истина есть не что иное, как природа человека» (П., I: 436)), оно проявляется и в основных способах отношения человека к миру, поскольку эти способы укоренены в универсалиях природы. Достоинство Гамлета и Дон-Кихота, как мы видели, определяется служением этой истине.

На этой основе зиждется концепция связи природного и социального, концепция социальности Тургенева-художника, его онтология человеческой жизни.

Социально-историческое бытие — эта та сфера существования, в которой человек обретает некий смысл жизни, преодолевает, по словам повествователя «Поездки в Полесье», «свое одиночество, свою слабость, свою случайность»: «ему легче в этом мире, им самим созданном, здесь он дома, здесь он смеет <...> верить в свое значенье и в свою силу» (С., VII: 51–52). Эта философская увертюра «Поездки в Полесье» имеет универсальный характер, фиксируя внутренние связи «космического» («природного») и «социального», понимание социального как части космического. «Сфера человеческой действительности» (С., I: 238) оказывается, таким образом, лишь частью «великого, стройного целого», «бесконечной гармонии» мира, моментом в вечном «созидании» и «разрушении», и она тоже «должна в свое время уступить место другому», потому что природа «создает, разрушая», в том

числе и «человеческое», «искусственное», которое «силится быть неизменным и бессмертным» (С., V: 415; IX: 120).

Но в этой части «великого стройного целого» многое определяется способами существования человека в мире. При рассмотрении данной проблемы в философской диалектике постклассического периода аргументируется положение о том, что в процессе выявления «двух основных отношений к миру — сознания и действия» создается такое бытие, которое преобразует реальность. Изменяя ситуацию, человек и себя выявляет, реализует, преобразует; тем самым отрицается его наличное бытие, его завершенность и конечность [Рубинштейн: 83, 86]. Эта диалектика субъективного и объективного, единичного и всеобщего, конечного и бесконечного освещается следующим образом: «Человек — конечное существо — включается в мир, в его бесконечное бытие как: 1) бытие, преобразующее реальность, и 2) как переходящее в форму идеального существования. Процесс осознания бытия есть переход бытия вне человека в идеальную форму сущности субъекта <...>. Эта проблема сознания, сознательного способа существования выступает как проблема приобщения конечного человека к бесконечному бытию и идеального представительства бытия в человеке, перехода первое во второе. <...> Так, <...> реально конечное включается в бесконечное» [Рубинштейн: 83–84].

В таком плане трактовал суть проблемы Герцен в начале 1840-х гг.: «В разумном, нравственно свободном и страстно энергическом деянии человек достигает действительности своей личности и увековечивает себя в мире событий. В таком деянии человек вечен во временности, бесконечен в конечности, представитель рода и самого себя, живой и сознательный орган своей эпохи»¹¹. Тургенев тоже ставит вопрос о наличном бытии «живого человека», о преобразовании наличного бытия (Dasein, Exsistenz) в результате действий, которыми человек включается в бытие: этот вопрос является предметом философской рефлексии не только в романах, где всякий раз представлялся тип общественного деятеля, но и в «Довольно», «Senilia» и других произведениях писателя.

Осмысливая проблему существования в рамках определения Тургеневым различных форм, аспектов бытия, важно

подчеркнуть, что, утверждая идею достоинства человека, писатель актуализировал поиски тех нравственно-философских оснований, которые бы обеспечивали относительность представлений об «уничтожении» «достоинства» человека его «собственной малостью» и «краткостью» (С., IX: 118).

Нельзя не видеть, что «умственное созерцание» И. С. Тургенева проявлялось в философском снятии трагизма разъединения «мысли» и воли» на уровне проблемы «смысла жизни» как социально-философской проблемы. «Добрые дела» оказываются именно тем, что не обесценивает человеческое существование даже перед Природой, Вселенной, Вечностью: «...Добрые дела не разлетятся дымом; они долговечнее самой сияющей красоты», — писал И. С. Тургенев в статье «Гамлет и Дон-Кихот» (С., VIII: 191).

То, что для Тургенева оппозиция «природного» и «социального», естественного и нравственного, общественного и индивидуального сохраняла свою остроту и не прикрывалась никакой, по его словам из письма П. Виардо от 28 июля 1849 г., «спекулятивной философией» (П., I: 481), отмечалось исследователями разного времени, обращавшимися к проблеме тургеневского историзма. Но важно видеть и другое, то положение, которое фиксируется в рецензии Тургенева 1853 г. на «Записки ружейного охотника» С. Т. Аксакова. Здесь поднимается та же проблема действия «центростремительных» и «центробежных сил природы» как проявления законов универсума: «Бесспорно, вся она (Природа. — В. Г.) составляет одно великое, стройное целое — каждая точка в ней соединена со всеми другими, — но стремление ее в то же время идет к тому, чтобы каждая именно точка, каждая отдельная единица в ней существовала исключительно для себя¹², почитала бы себя средоточием вселенной, обращала бы все окружающее себе в пользу, отрицала бы его независимость, завладевала бы им как своим достоянием. <...> из этого разъединения и раздробления, в котором, кажется, все живет только для себя, — <...> выходит <...> общая, бесконечная гармония...»¹³ (С., V: 415–416). Натурфилософское обоснование «общей, бесконечной гармонии, в которой <...> все, что существует, — существует для другого, в другом только достигает своего примирения или

разрешения — и все жизни сливаются в одну мировую жизнь» (С., V: 415–416), Тургенев пытался распространить и на область человеческих отношений, то есть на социальную сферу, поскольку она часть «мировой жизни». В этой диалектике единичного и всеобщего, «центростремительного» и «центробежного» и заключается «истина», «истинный смысл природы» как «великого, стройного целого», это одна из ее «открытых тайн, которые мы все и видим и не видим», и к которым можно приблизиться «через любовь», через «существование для другого», как отмечает писателем в этой рецензии (С., V: 415, 416). Это объективная истина.

Не случайно в «Гамлете и Дон-Кихоте», когда речь идет о вере Дон-Кихота в истину, автором подчеркивается: в «истину, находящуюся *вне* отдельного человека» (С., VIII: 173). Тургенев выделяет слово «вне», подчеркивая тем самым, что речь идет об объективной истине, фиксирующей именно этот «истинный смысл природы» (С., V: 415). В свою очередь Гамлет, «не веря в современное <...> осуществление истины», тем не менее служит ей, более того, является «одним из главных поборников <...> истины» (С., VIII: 183). Показательно, что в художественной философии Тургенева нет оппозиции «истины» и «правды», «справедливости», потому что «истина» выступает как онтологическая величина, то есть не сводится к «истине действительности»¹⁴, а ее компетентность универсализируется, выходит далеко за пределы «коллективной исторической памяти»¹⁵.

В чем проявляется преданность идее Дон Кихота и Гамлета? Дон-Кихот, реализуя идеал истины и справедливости, «весь живет <...> для других», «для истребления зла» (С., VIII: 174, 173), Гамлеты, отрицая «зло», как подчеркивает писатель, «образуют и развивают людей» (С., VIII: 190), то есть имеет в виду Другого. В конечном итоге, реализуя идею включения этики в онтологию, Тургенев отмечал, что оба они не просто существуют ради Другого: смысл их жизни «определяется только в соотношении содержания всей жизни с другими людьми» [Рубинштейн: 88], а это в «новой онтологии» сопрягается со «смыслом истории», без чего «и жизнь отдельного человека не может быть осмысленной»¹⁶. Эта философская, онтологическая идея фиксируется в статье-речи

Тургенева при характеристике Дон-Кихота следующим образом: свою жизнь Дон-Кихот «ценит настолько, насколько она может служить средством к воплощению идеала, к водворению истины, справедливости на земле» (С., VIII: 173), то есть смысл жизни определяется только в причастности всего жизненного процесса личности к миру, к обществу, к другим людям (С., VIII: 174), к социальному и духовно-нравственному прогрессу. Как писал Тургенев в рецензии на перевод М. П. Вронченко «Фауста» Гёте, человеку необходимо выйти «из тесного кружка своего милого я» (С., I: 230). В такой модальности рассматривал писатель проблему свободы, свободного выбора, предоставляемого индивиду его «природой» и собственным существованием. Примечательно, что в романе «Рудин» сопряженными понятиями оказываются «истина» и самоотвержение во имя Другого. В диалоге с Пигасовым, утверждавшим, что «философы не знают», «что такое истина», что «ее вовсе и нет на свете», Рудин формулирует тезис-ответ своему оппоненту: истина доступна только тому, кто «свою личность приносит в жертву общему благу», может «надломить упорный эгоизм своей личности, чтобы дать ей право себя высказывать!» (С., VI: 267).

В этом плане Тургенев со всей очевидностью предвосхищал то различие общей онтологии и онтологии дифференциальной, которое характерно уже для философии XX столетия. В этой парадигме этика рассматривается как предмет дифференциальной онтологии, смысл которой заключается, по словам С. Л. Рубинштейна, в «утверждении существования человека в его отношении к другому человеку, к людям», в результате чего осуществляется «вбирание общественного человека внутрь частного лица, снимается дуализм индивидуального и общественного» [Рубинштейн: 86].

Оценка «высшего уровня жизни» осуществляется с точки зрения того, что усвершенствуется в Другом, в жизни общества, а «оценка поступков» — с точки зрения того, возвышают ли они «достоинство человека», утверждают ли «ценности морального уровня его жизни для других людей» [Рубинштейн: 88]. «Добрые дела», которые оставляют за собою люди гамлетовского и донкихотского склада, в онтологии человеческой жизни писателя-мыслителя рассматриваются

именно как «содержание жизни человека». Этика у Тургенева потому включается в сферу онтологии, что действие и созерцание как формы человеческого существования непосредственно связаны с проблемой качества человеческого бытия.

Итак, общепользуную деятельность в ее действенной и созерцательной формах Тургенев считал неперемнным условием исторического, общественного и экзистенциального бытия личности. В письме к Т. Шторму в 1870 г. он писал: «Корабль истории поднимается очень высоко — надо крепко держаться, чтобы не быть смытым прочь», что, по его убеждению, вполне реально грозит человеку, если он в «собственной деятельности <...> скован» (П., VIII: 387). Конкретные формы деятельности писатель выводил из социальных условий. Понимая, что в бездействии личность может потерять себя, Тургенев, например, советовал молодежи времени кризиса революционно-народнического движения не демонстрировать противоречие идеала и действительности, а последовательно претворять «специальный, единственно живой» идеал в реальную практику: «Специальный идеал, — подчеркивал он в письме А. Н. Вельяминову от 3 (15) апреля 1882 г., — не только не противоречит общему, но оплодотворяется им и взаимно дает ему жизнь» (П., XIII, кн. 1: 230). Целеполагание — важный момент в представлении Тургенева о деятельностной сущности человека: «Такой идеал, — писал он, — и свойственную ему деятельность указывает человеку то, что называется его прирожденною способностью (то есть природой человека. — В. Г.), талантом, говоря проще: охотой, расположением к известному делу». Любого человек, отмечал писатель в том же письме, «одарен такого рода талантом» (П., XIII, кн. 1: 230).

Не только действие, но и «жизнь на высотах духовного созерцания» он считал неперемнным условием искания «истины» (С., XIV: 53), — о чем и писал в «Воспоминаниях о Белинском». Между «созерцанием и <...> мыслью» нет «разрыва», — убеждал Тургенев в конце 1840 г. Беттину Арним, опять-таки подчеркивая то, что «природа человека» проявляется в «открытости» «духа <...> для природы» (П., I: 436). Это основывалось на понимании того, что «в онтологии человека наличие», по словам Тургенева, «двух коренных направлений человеческого духа»

(С., VIII: 192), то есть «действенного» и «познавательного, созерцательного отношения к миру составляет важнейшую характеристику человека» [Рубинштейн: 87]. Важно еще и уточнить, что задолго до «новой онтологии» постклассической философии XX века Тургенев обосновал и раскрыл представление о сознании не как о частном виде деятельности (например, познавательной, коммуникативной и т. д.), а как о специфическом типе бытия. В мире идей и образов Тургенева закономерно актуализировались деятельность и созерцательность как способы нравственно ответственного человеческого существования, как «силы» «всеобщей» и человеческой жизни.

Примечания

- ¹ Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 28 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР (Наука), 1960–1968. Т. I. Письма. С. 196. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием серии С. (Сочинения), П. (Письма), номера тома и страницы в круглых скобках.
- ² Станкевич Н. В. Избранное. М.: Советская Россия, 1982. С. 151.
- ³ Там же. С. 136.
- ⁴ Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Письма: в 18 т. Т. 4. М.: Наука, 1987. С. 411. Комментаторы данного письма А. Я. Звигильский и Н. П. Генералова воспринимают и трактуют это высказывание Тургенева как его реакцию на аллюзии в «Мыслях» Паскаля из «Первого послания к Коринфянам святого апостола Павла», на 18 и 19 ст. из главы III: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом...». Писателя — и это очевидно — не удовлетворял вывод Паскаля: «Кто же упрекнет христиан за то, что они не могут обосновать рассудком свою веру<...>. Они заявляют, что в мирском смысле это глупость, *stultitia*...» (Там же. С. 478–479). Употребленное даже в христианском смысле слово «*stultitia*» (*лат.* — глупость, неразумие, скудоумие, недомыслие) в сочинении французского мыслителя воспринималось писателем как попытки усомниться в силе человеческого разума.
- ⁵ Как отмечает О. В. Шалыгина, «это могут быть *синхронные философские системы*, распространенные в тот или иной конкретный культурно-исторический период или признаваемые в качестве доминирующих» [Шалыгина: 247].
- ⁶ См.: Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: в 2 т. / под ред. М. О. Гершензона. М.: Путь, 1911. Т. 1. С. 254, 270; [Зеньковский: 255].
- ⁷ Добролюбов Н. А. Когда же придет настоящий день? // Тургенев в русской критике. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1953. С. 149.
- ⁸ Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Сочинения: в 9 т. Т. 2. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1955. С. 138.

- ⁹ Там же. С. 131. Типология мировоззренческих основ философской антропологии Тургенева и Герцена обусловила сходство приведенных суждений Тургенева и Герцена, первое из которых относится к концу 1840 — началу 1841 г. (письмо Тургенева к Беттине Арним), второе — к 1845 г. (Второе «Письмо» из «Писем об изучении природы» Герцена).
- ¹⁰ Н. Н. Мурзин, интегрируя в тургеньевском понятии «человеческая природа» общечеловеческое, исторически-временное, природно-региональное и народное, под «природой» понимает «скорее психологию, или даже идеологию — мотивацию, мировоззрение, саморефлексию: исконное самоопределение человека как сознательного, мыслящего существа» [Мурзин: 182–183].
- ¹¹ Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Герцен А. И. Собр. соч.: в 9 т. Т. 2. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1955. С. 72.
- ¹² Ср. со стихотворением в прозе И.-В. Гёте «Природа»: «Каждому из ее (Природы. — В. Г.) созданий дана особая сущность, каждое ее явление — обособленное понятие, все вместе, однако, — единое целое» (Гёте И.-В. Природа // Гёте И.-В. Избранное. М.: Детгиз, 1963. С. 488. Перев. Н. Ман).
- ¹³ Эти идеи, безусловно, восходят к философии природы Лейбница, к учению о «всеобщей гармоничности Вселенной» в целом и индивидуальном, о ее динамичности (Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г.-В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 127; Лейбниц Г.-В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом // Там же. С. 279), к положению Гёте о Вечно-Едином, о том, что «все есть гармоническое единое», «целое», но при этом утрачивают религиозную окраску. Сходные идеи, но в материалистическом плане, формулировал в «Письмах об изучении природы» А. И. Герцен: «...Природа не только внешность для нас <...> ее мысль сознательная, пришедшая в себя — не в ней, а в другом (то есть в человеке); напротив, родовое значение человека — быть истинною себя и другого». Он раскрывал диалектику «всеобщего единства», противоречивую взаимосвязь «целости каждой точки» и «целости природы» (Герцен А. И. Письма об изучении природы. С. 130, 110). Тургенева и Герцена в равной мере отталкивал пантеизм натурфилософии раннего Шеллинга, хотя Герцен и «мыслил в линиях виталистической философии (в духе Шеллинга)» [Зеньковский: 333, 331], и привлекал «глубокий реализм» Гёте, несмотря на его отождествление Бога и Природы (Герцен А. И. Письма об изучении природы. С. 118). «Реальное, истинное понимание природы» немецкого поэта-мыслителя, для которого «природа — есть сама жизнь», импонировало Тургеневу в такой же мере, как и Герцену, считавшему, что «человеческое сознание» «венчает все развитие природы» (См.: П., I: 437; Герцен А. И. Письма об изучении природы. С. 118, 131).
- ¹⁴ Об «истине действительности», «истине имеющего место положения дел» см.: [Черников: 174].
- ¹⁵ О философско-историческом аспекте анализа «истины» и «правды» см.: [Никифоров, Соколова: 81–85].

- ¹⁶ Гартман Н. К основоположению онтологии (1935). [Электронный ресурс]. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5683/5685> (дата обращения: 17.07.2019).

Список литературы

1. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. — М.: Высшая школа, 1989. — 406 с.
2. Головки В. М. Историческая поэтика русской классической повести: учебное пособие. — М.: Флинта: Наука, 2010. — 280 с.
3. Головки В. М. Действие и созерцание как составляющие онтологии человеческого существования в интерпретации И. С. Тургенева // Вестник Северо-Кавказского федерального университета. — 2013. — № 6. — С. 171–175.
4. Головки В. М. Философский дискурс И. С. Тургенева как значимое целое / 2-е изд., стер. — М.: Флинта: Наука, 2015. — 253 с.
5. Головки В. М. И. С. Тургенев: искусство художественного философствования. — М.: Флинта, 2018. — 344 с.
6. Жукова О. А. Тургенев в философской перспективе: российский дискурс // Вопросы философии. — 2019. — № 7. — С. 162–174.
7. Захаров В. Н. Снова о перспективах изучения исторической поэтики // Проблемы исторической поэтики. — 2018. — Т. 16. — № 1. — С. 7–16.
8. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. — М.; Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. — Т. 1. — 544 с.
9. Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философия. — М.: АСТ, 2009. — 672 с.
10. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. — М.: Советский писатель, 1990. — 320 с.
11. Москвина Р. Р., Мокроносов Г. В. Человек как объект философии и литературы. — Иркутск: Изд-во Иркутск. ун-та, 1987. — 200 с.
12. Мурзин Н. Н. Природа великих литературных героев в критическом наследии И. С. Тургенева // Часы Ивана Тургенева. Международная конференция «Иван Сергеевич Тургенев: философствующий писатель и политический философ. К 200-летию со дня рождения». Всемирный день философии, 15 ноября 2018 года [Институт философии РАН] / отв. ред. С. А. Никольский. — М.: Голос, 2018. — С. 175–193.
13. Никифоров А. Л., Соколова Т. Д. Правда и истина как ключевые понятия философии истории: к эпистемологической оценке исторических сочинений // Вопросы философии. — 2018. — № 12. — С. 81–85.
14. Рубинштейн С. Л. Человек и мир. — СПб.: Питер, 2012. — 224 с.
15. Тиме Г. А. Россия и Германия: философский дискурс в русской литературе XIX–XX веков. — СПб.: Нестор-История, 2011. — 456 с.
16. Черников М. В. Концепты «правда» и «истина» в русской культурной традиции // Общественные науки и современность. — 1999. — № 2. — С. 164–175.
17. Шалыгина О. В. К вопросу выработки подходов к изучению философии писателя (на материале чеховедения) // Русская литература и философия:

пути взаимодействия / отв. ред. и сост. Е. А. Тахо-Годи. — М.: Водолей, 2018. — С. 241–260. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 1)

18. Эрн В. Ф. Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. — М.: Путь, 1912. — 342 с.
 19. Mackey L. An Ancient Quarrel Continued: The Troubled Marriage of Philosophy and Literature. Lanham: University Press of America, 2002. — 292 p.

Vyacheslav M. Golovko

*North-Caucasus Federal University
 (Stavropol, Russian Federation)*

vmgolovko@mail.ru

The Dichotomy of the Contemplative and Active Attitude to the World in I. S. Turgenev's Ontology of Human Life

Abstract. The subject of scientific reflection is the contemplation and action as ways of the human attitude to the world, existence, substantiated and accomplished in the ontology of human life by I. S. Turgenev, thinker and artist. The presence of a “thought” and “will”, consciousness and action, knowledge and transformation is considered by the writer as a fundamental characteristic of the human way of existence, which becomes the semantic core of the philosophical and anthropological concept of the article-speech “Hamlet and Don Quixote” (1860), fundamental for the research on Turgenev’s creative work at the level of historical poetics. The activity approach to the person, strengthened at the turn of the classical and non-classical stages of development of philosophical thought, — the time of formation of Turgenev’s world outlook, explains converging of the points of opposite “native types”, their transition from the ideal existence into the real one, their equally weighted opposition to the “evil and lies”. As a result, according to Turgenev’s view the images of Hamlet and Don Quixote come together on the ground of “worship to the Truth” and the “idea of high merits” of the individual, in which the human “nature” and “quintessence” are objectified. Therefore, the analysis of the hamletian and don-quixotian types could be carried out by Turgenev just within the universal socio-cosmic lay of the interrelation of the opposites inherent in centripetal and centrifugal natural forces and their tendency to synthesis. The “tragic aspect of human life” engendered by the inaccessibility of such synthesis may be overcome by means of comprehension of the Truth, the “true meaning of nature”. Moreover, Turgenev’s ontological idea of the “Conciliation and absorption of everything existing in the other”, argued at the attitudinal and aesthetic levels, is the basis for the definition of the meaning of human life. This meaning is found in the balance between the content of all human life and the world, society, other people in the name of the “ideal”, establishment of the truth and justice. Hence, contemplation and action as forms of a morally responsible attitude to life in

Turgenev's artistic ontology are directly related to the problem of "high levels" and quality of human existence.

Keyword: Turgenev, philosophy of literature, ontology of human life, action, contemplation, the essence of man, truth, dignity, the Other, subjectology, characterology

About the author: Golovko Vyacheslav M. Doctor of Philology, Full Professor of the Department, North-Caucasus Federal University (ul. Pushkin 1, Stavropol, 355017, Russian Federation).

Received: 25 September, 2019

Date of publication: 28 February, 2020

For citation: Golovko V. M. The Dichotomy of the Contemplative and Active Attitude to the World in I. S. Turgenev's Ontology of Human Life. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2020, vol. 18, no. 1, pp. 211–238. DOI: 10.15393/j9.art.2020.7662 (In Russ.)

References

1. Veselovskiy A. N. *Istoricheskaya poetika [Historical Poetics]*. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1989. 406 p. (In Russ.)
2. Golovko V. M. *Istoricheskaya poetika russkoy klassicheskoy povesti [Historical Poetics of the Russian Classic Story]*. M., Flinta: Nauka Publ., 2010. 280 p. (In Russ.)
3. Golovko V. M. Action and Contemplation as Parts of Ontology of Human Existence in I. S. Turgenev's Interpretation. In: *Herald of North Caucasus Federal University*, 2013, no. 6, pp. 171–175. (In Russ.)
4. Golovko V. M. *Filosofskiy diskurs I. S. Turgeneva kak znachimoye tseloye [I. S. Turgenev's Philosophical Discourse as a Significant Whole]*. M., Flinta: Nauka Publ., 2015. 253 p. (In Russ.)
5. Golovko V. M. *I. S. Turgenev: iskusstvo hudozhestvennogo filosofstvovaniya [I. S. Turgenev: The Art of Artistic Philosophizing]*. M., Flinta Publ., 2018. 344 p. (In Russ.)
6. Zhukova O. A. *Turgenev v filosofskoy perspektive: rossiyskiy diskurs [Turgenev in Philosophical Perspective: Russian Discourse]*. In: *Philosophy Issues*. 2019, vol. 7, pp. 162–174. (In Russ.)
7. Zakharov V. N. *Revised Prospects of Studying Historical Poetics*. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2018, vol. 16, no. 1, pp. 7–16. (In Russ.)
8. Zen'kovskiy V. V. *Istoriya russkoy filosofii: v 2 t. [History of Russian Philosophy: in 2 Vols.]*. M.; Rostov-on-don, Phoenix Publ., 1999, vol. 1. 544 p.
9. Kirilenko G. G., Shevtsov E. V. *Filosofiya [Philosophy]*. M., AST Publ., 2009. 672 p. (In Russ.)
10. Losev A. F. *Strast' k dialektike: Literaturnye razmyshleniya filosofa [Passion for Dialectics: Literary Thoughts of a Philosopher]*. M., Sovetskiy pisatel' Publ., 1990. 320 p. (In Russ.)
11. Moskvina R. R., Mokronosov G. V. *Chelovek kak ob'yekt filosofii i literatury [Man as an Object of Philosophy and Literature]*. Irkutsk, Irkutsk State University Publ., 1987. 200 p. (In Russ.)

12. Murzin N. N. *The Nature of Great Literary Heroes in the Critical Heritage of I. S. Turgenev*. In: *Chasy Ivana Turgeneva. Mezhdunarodnaya konferentsiya "Ivan Sergeevich Turgenev: filosofstvuyushchiy pisatel' i politicheskiy filosof. K 200-letiyu so dnya rozhdeniya"*. *Vsemirnyy den' filosofii*, 15 noyabrya 2018 goda. Institut filosofii RAN [Ivan Turgenev's Clock. International Conference "Ivan Sergeevich Turgenev: Philosophizing Writer and Political Philosopher. To the 200th Anniversary of the Birth". *World Philosophy Day, 15 November 2018*. Institute of Philosophy RAN]. M., Golos Publ., 2018, pp. 175–193. (In Russ.)
13. Nikiforov A. L., Sokolova T. D. *Reality and the Truth as Key Concepts of Philosophy of History: More on the Epistemological Assessment of Historical Works*. In: *Questions of Philosophy*, 2018, vol. 12, pp. 81–85. (In Russ.)
14. Rubinshteyn S. L. *Chelovek i mir [Man and the World]*. SPb., Piter Publ., 2012. 224 p. (In Russ.)
15. Time G. A. *Rossiya i Germaniya: filosofskiy diskurs v russkoy literature XIX–XX vekov [Russia and Germany: Philosophical Discourse in Russian Literature of XIX–XX Centuries]*. SPb., Nestor-Istoriya Publ., 2011. 456 p. (In Russ.)
16. Chernikov M. V. *Kontsepty «pravda» i «istina» v russkoy kul'turnoy traditsii. Obshchestvennyye nauki i sovremennost' [The Concepts of "Reality" and "Truth" in the Russian Cultural Tradition]*. In: *Social Sciences and Modernity*, 1999, vol. 2, pp. 164–175. (In Russ.)
17. Shalygina O. V. *K voprosu vyrabotki podkhodov k izucheniyu filosofii pisatelya (na materiale chekhovedeniya) [On the Issue of the Working out of Approaches to the Study of the Writer's Philosophy (Based on the Materials of Chekhov Studies)]*. In: *Russkaya literatura i filosofiya: puti vzaimodeystviya [Russian Literature and Philosophy: Ways of Interaction]*. M., Vodoley Publ., 2018, vol. 1, pp. 241–261. (In Russ.)
18. Ern V. F. G. S. *Scovoroda. Zhizn' i uchenie [G. S. Scovoroda. Life and Teaching]*. M., Put' Publ., 1912. 342 p. (In Russ.)
19. Mackey L. *An Ancient Quarrel Continued: The Troubled Marriage of Philosophy and Literature*. Lanham, University Press of America, 2002. 292 p. (In English)