

Галина А. Тиме

Немецкая литературно-  
философская мысль  
XVIII-XIX веков  
в контексте творчества  
И. С. Тургенева (генетические и  
типологические аспекты)

---

**Verlag Otto Sagner München · Berlin · Washington D.C.**

Digitalisiert im Rahmen der Kooperation mit dem DFG-Projekt „Digi20“  
der Bayerischen Staatsbibliothek, München. OCR-Bearbeitung und Erstellung des  
eBooks durch den Verlag Otto Sagner:

<http://verlag.kubon-sagner.de>

© bei Verlag Otto Sagner. Eine Verwertung oder Weitergabe der Texte und  
Abbildungen, insbesondere durch Vervielfältigung, ist ohne vorherige schriftliche  
Genehmigung des Verlages unzulässig.

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH

**ISBN 3-87690-637-7**

©

**by Verlag Otto Sagner, München 1997.  
Abteilung der Firma Kubon & Sagner,  
Buchexport/import GmbH, München  
Offsetdruck: Kurt Urlaub, Bamberg**

97 1 87690

**Vorträge und Abhandlungen**

**zur**

**Slavistik**

herausgegeben von Peter Thiergen (Bamberg)

**Band 31**

**1997**

---

**VERLAG OTTO SAGNER \* MÜNCHEN**

100

101

102

103

104

105

106

107

108

109

110

111

112

113

114

115

116

117

118

119

120

121

122

123

124

125

126

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

157

158

159

160

161

162

163

164

165

166

167

168

169

170

171

172

173

174

175

176

177

178

179

180

181

182

183

184

185

186

187

188

189

190

191

192

193

194

195

196

197

198

199

200

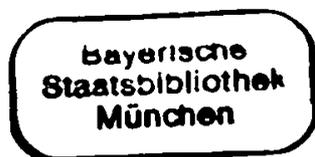
**Галина А. Тиме**

**Немецкая литературно-философская мысль  
XVIII–XIX веков в контексте  
творчества И. С. Тургенева  
(генетические и типологические аспекты)**

97.

18387

*Моим коллегам и друзьям  
в России и Германии,  
поддержавшим это начинание*



## От автора

Начало работы над темой «Тургенев и Германия» относится еще к моим студенческим годам в Ленинградском государственном университете, где она нашла поддержку у А. Б. Муратова, ныне профессора, заведующего кафедрой русской литературы Санкт-Петербургского университета. Я продолжила свои занятия в качестве научного сотрудника Института русской литературы (Пушкинский дом) Российской академии наук (Санкт-Петербург), участвуя в издании *Полного собрания сочинений и писем И. С. Тургенева*, а затем работая в Секторе взаимосвязей русской и зарубежных литератур.

В 1992 году, благодаря поддержке кафедры славянской филологии под руководством профессора П. Тиргена, я получила возможность пройти научную стажировку в университете г. Бамберга, где в течение 3-х месяцев смогла углубленно заниматься немецкими источниками и заложить реальную основу настоящего исследования.

В 1993 году Министерство науки и научных исследований земли Баден-Вюртемберг присудило мне стипендию им. Гельдерлина, благодаря которой я смогла провести в общей сложности один год во Фрайбурге и, пользуясь поддержкой директора Славянского семинара Фрайбургского университета профессора Э. Вейера и непосредственной помощью профессора Э. Шоре, завершить свою работу. Во время занятий в семинаре и в библиотеке университета, чтения курса лекций на тему «И. С. Тургенев. Биографические, литературные и философские связи с Германией» окончательно определилось и главное направление моего исследования, преследующего не только компаративные, литературоведческие, но и философские задачи.

Такое направление впоследствии нашло поддержку у сотрудников Сектора взаимосвязей русской и зарубежных литератур – докторов филологических наук Р. Ю. Данилевского, П. Р. Заборова, Ю. Д. Левина и др., а также у заведующего Сектором доктора филологических наук В. Е. Багно.

Предлагаемая монография является частью исследования *Творчество И. С. Тургенева и немецкая литературно-философская мысль XVIII-XIX веков (генетические и типологические аспекты)*, которое было защищено в качестве докторской диссертации (Habilitationsschrift) на философском факультете Санкт-Петербургского университета в октябре 1995 года.

Всем вышеназванным лицам, организациям и инстанциям я приношу свою сердечную благодарность.

Особую признательность хочу выразить доктору филологических наук Р. Ю. Данилевскому (Санкт-Петербург) за постоянную научную и человеческую поддержку, профессору Э. Шоре (Фрайбург), личное участие которой позволило мне завершить работу и осуществить первоначальный компьютерный набор рукописи, и профессору П. Тиргену (Бамберг) за многолетнюю помощь, научные консультации и возможность включить мою монографию в издаваемую им серию исследований по славистике.

Галина Тиме  
Санкт-Петербург  
декабрь 1995 года

.

.

## Содержание

<b>Введение</b> .....	1
<b>Немецкая философская мысль в контексте творчества</b>	
<b>И. С. Тургенева</b> .....	14
1. «Философское убеждение каждого есть его создание...» .....	14
2. Человек как личность и «природа» .....	31
3. « <i>Идеализм</i> только в области <i>практической философии</i> » .....	54
4. Человек как «Единственный» и «animal metaphysicum» .....	75
5. «Инстинкт гениальности» и «здравый дюжинный рассудок» .....	88
6. Пути примирения философских противоречий: <i>безымянная Русь</i> и феномен <i>серого человека</i> .....	101
<b>Заключение</b> .....	120
<b>Список литературы</b> .....	127
<b>Указатель имен</b> .....	138



## Введение

Тема «Тургенев и Германия», пожалуй, никогда не вызывала и не вызывает у исследователей сомнений в её правомерности. Творческие и личные связи И. С. Тургенева с этой страной широко известны, и уже многие ученые сделали свой вклад в их изучение. Вместе с тем, если обратиться к конкретным работам по названной теме, то обнаруживаются следующие обстоятельства. Практически все тургеноведы, монографически изучавшие творчество писателя, так или иначе касались данной проблематики. Среди российских трудов особо следует выделить книги Аднана Салима<sup>1</sup>, А. И. Батюто<sup>2</sup>, Г. А. Бялого<sup>3</sup>, Н. Ф. Будановой<sup>4</sup>, М. О. Гершензона<sup>5</sup>, В. Н. Горбачевой<sup>6</sup>, Г. Б. Курляндской<sup>7</sup>, А. Б. Муратова<sup>8</sup>, В. М. Марковича<sup>9</sup>, Е. С. Шаталова<sup>10</sup> и др.; среди западных – монографии общего характера, авторами которых являются П. Бранг<sup>11</sup>, Дж. Вудворд<sup>12</sup>, Р. Д. Клуге<sup>13</sup>, Х. Коттман<sup>14</sup>, В. Кошмаль<sup>15</sup> и др.

В большинстве исследований, обращающихся к вопросам мировоззрения Тургенева, в той или иной мере фигурируют и немецкие философские источники. В целом, надо подчеркнуть, что в последние десятилетия интерес к изучению идейного содержания

- 
- 1 Аднан Салим: *Тургенев – художник, мыслитель*, М. 1983.
  - 2 Батюто, А. И.: *Тургенев-романист*, Л. 1972; он же: *Творчество И. С. Тургенева и критико-эстетическая мысль его времени*, Л. 1990.
  - 3 Бялый, Г. А.: *Тургенев и русский реализм*, М.- Л. 1962.
  - 4 Буданова, Н. Ф.: *Достоевский и Тургенев. Творческий диалог*, Л. 1987.
  - 5 Гершензон, М. О.: *Мечта и мысль Тургенева*, М. 1919.
  - 6 Горбачева, В. П.: *Молодые годы Тургенева*, Казань 1926.
  - 7 Курляндская, Г. Б.: *Художественный метод Тургенева-романиста*, Тула 1972; она же: *Структура повести и романа И. С. Тургенева 1850-х годов*, Тула 1977; она же: *Эстетический мир И. С. Тургенева*, Орел 1994.
  - 8 Муратов, А. Б.: *И. С. Тургенев после «Отцов и детей» (60-е годы)*, Л. 1972; он же: *Повести и рассказы И. С. Тургенева 1867-1871 годов*, Л. 1980; он же: *Тургенев-новеллист (1870-1880-е годы)*, Л. 1985.
  - 9 Маркович, В. М.: *Человек в романах И. С. Тургенева*, Л. 1975; он же: *И. С. Тургенев и русский реалистический роман XIX века (30-50-е годы)*, Л. 1982.
  - 10 Шаталов, С. Е.: *Проблемы поэтики И. С. Тургенева*, Л. 1969; он же: *Художественный мир И. С. Тургенева*, М. 1979.
  - 11 Brang, P.: *I. S. Turgenew. Sein Leben und sein Werk*, Wiesbaden 1977.
  - 12 Woodward, J. B.: *Metaphysical Conflict. A Study of the Major Novels of Ivan Turgenew*, München 1990 (*Slavistische Beiträge* Bd. 261).
  - 13 Kluge, R.-D. (unter Mitwirkung von R. Nohejl): *Ivan S. Turgenew. Dichtung zwischen Hoffnung und Entsagung*, München 1992.
  - 14 Kottmann, H.: *Ivan Turgenews Bühnenwerk*, Frankfurt a. M. 1984.
  - 15 Koschmal, W.: *Vom Realismus zum Symbolismus. Zu Genese und Morphologie der Symbolsprache in den späten Werken I. S. Turgenews*, Amsterdam 1984.

классической русской литературы с учетом достижений западно-европейской, и в значительной мере, немецкой мысли – заметно усилился. В. В. Кожинов, характеризуя особенности русского литературного творчества XIX века, в частности указывает, что к 1840-м годам немецкая философия и литература «уже насквозь пропитали духовную жизнь России», а русский роман стал, в значительной мере, *ответом* на немецкую философию, ее дальнейшим *развитием* и одновременно ее диалектическим *отрицанием*.<sup>16</sup> В этом отношении следует отметить обращающиеся к философским и мировоззренческим вопросам русской литературы труды Г. М. Фридендера о Ф. М. Достоевском и других русских писателях<sup>17</sup>, а также книги Г. Я. Галаган и Е. И. Рачина о философско-этических исканиях Л. Н. Толстого, В. И. Мельника о мировоззрении И. А. Гончарова и др.<sup>18</sup> О. Н. Осмоловский в книге *Достоевский и русский психологический роман* подчеркнул даже определённую «философскую заданность», которая придаёт, по его мнению, «целостность» как романам Достоевского, так и Тургенева.<sup>19</sup>

В последнее время наблюдается тенденция рассматривать проблемы творчества Тургенева именно с философской точки зрения, что особо подчеркнула в своей книге Е. Каган-Канс.<sup>20</sup> Так, философский ракурс приобретает анализ изображения природы (М. Нирле),<sup>21</sup> проблема веры в тургеньевских произведениях (Р. Дессэ).<sup>22</sup>

Известную традицию имеет и изучение воздействия немецких философских идей на русского писателя. До сих пор остаются ак-

<sup>16</sup> Кожинов, В. В.: *Немецкая классическая эстетика и русская литература*, в: *Традиция в истории культуры*, М. 1978, с. 193, 196–197; он же: *Размышления о русской литературе*, М. 1991, с. 154-160; ср. *Western Philosophical Systems in Russian Literature*, Los Angeles 1979.

<sup>17</sup> Фридендер, Г. М.: *Литература в движении времени*, М. 1983; он же: *Достоевский и мировая литература*, Л. 1985.

<sup>18</sup> Галаган, Г. Я.: *Л. Н. Толстой. Художественно-этические искания*, М. 1981; Рачин, Е. И.: *Философские искания Льва Толстого*. М. 1993; Мельник, В. И.: *Релизм И. А. Гончарова*, Владивосток 1985; он же: *Этический идеал И. А. Гончарова*, Киев 1991.

<sup>19</sup> Осмоловский, О. Н.: *Достоевский и русский психологический роман*, Кишинёв, 1985, с. 113.

<sup>20</sup> Kagan-Kans, E.: *Hamlet and Don Quixote: Turgenev's Ambivalent Vision*, The Hague/Paris 1975, p. 7.

<sup>21</sup> Nierle, M.: *Die Naturschilderung und ihre Funktionen in Versdichtung und Prosa von I. S. Turgenev*, Bad Homburg 1969.

<sup>22</sup> Dessaix, R.: *Turgenev: The Quest for Faith*, The Australian National University, Canberra 1980.

туальными книга К. Шютц об «образе Гете» у Тургенева,<sup>23</sup> работы Д. Чижевского о Тургеневе и его современниках, штудировавших Гегеля, в сборнике *Гегель у славян*.<sup>24</sup> Особый вклад в изучении роли наследия Шиллера в тургеневском творчестве принадлежит П. Тиргену, который в издаваемой им серии *Доклады и труды по славистике*, выпустил уже не одну монографию о русском писателе.<sup>25</sup> В своей последней работе ученый в связи с рассмотрением проблемы нигилизма у Тургенева обратился к наследию немецких материалистов.<sup>26</sup>

Как и прежде, большое внимание продолжает привлекать отражение идей Шопенгауэра в тургеневских произведениях. В 1984 году данной проблеме была посвящена обширная монография С. Мак-Лауглин.<sup>27</sup> Этим же вопросом активно занимается и российский ученый В. М. Головкин.<sup>28</sup> Наряду с монографиями, необходимо упомянуть и содержательную статью Г. Дудека, внесшего свой вклад в изучение вопроса «Тургенев и Фейербах».<sup>29</sup>

Несомненные достижения российского и западного тургеневедения позволили П. Брангу еще в 1984 году объявить «немецкую тему» у Тургенева достаточно исследованной.<sup>30</sup> Однако, как мы имели возможность наблюдать, названная тема, в особенности её философские аспекты, обычно предстаёт в двух выражениях: либо проходит в монографиях, часто фрагментарно, как одна из многих, не менее важных тем; либо рассматривается в работах, посвященных конкретным, более узким вопросам.

Немалое количество ценных частных сведений содержат комментарии к двум академическим *Полным собраниям сочинений и писем И. С. Тургенева*, последнее из которых еще не завершено.<sup>31</sup> В

<sup>23</sup> Schütz, K.: *Das Goethebild Turgenyevs*, Bern/Stuttgart 1952.

<sup>24</sup> Tschizewskij, D.: *Hegel in Rußland*, in: *Hegel bei den Slaven*, Darmstadt 1961, S. 145-397.

<sup>25</sup> Thiergen, P.: *Turgenyevs 'Rudin' und Schillers 'Philosophische Briefe'*, Giessen 1980 (*Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik* Bd. 1).

<sup>26</sup> Thiergen, P.: *Zum Problem des Nihilismus in I. S. Turgenyevs Roman 'Väter und Söhne'*, in: *Die Welt der Slaven* 38 (2) 1993, S. 343-359.

<sup>27</sup> McLaughlin, S.: *Schopenhauer in Rußland. Zur literarischen Rezeption bei Turgenyev*, Wiesbaden 1984 (*Opera Slavica. Neue Folge* Bd. 3).

<sup>28</sup> Головкин, В. М.: *Художественно-философские искания позднего Тургенева (изображение человека)*, Свердловск 1989.

<sup>29</sup> Dudek, G.: *Turgenyev und Ludwig Feuerbach*, in: *Zeitschrift für Slawistik* 31(2) 1986.

<sup>30</sup> Brang, P.: *Tourguéniev et l'Allemagne*, en: *Cahiers Iwan Tourguéniev, Pauline Viardot, Maria Malibran*, 1983, N. 7, p. 73-82.

<sup>31</sup> Тургенев, И. С.: *Полн. собр. соч. и писем в 28-ми томах*, Л. 1960-1968; он же: *Полн. собр. соч. и писем в 30-ти томах*, М. 1978ff. Ссылки на это последнее издание в дальнейшем даются в тексте с указанием: С-сочинения, П-письма, номер тома и страницы.

1953 году Э. Хоком была предпринята попытка исследования *Тургенев и немецкая литература*.<sup>32</sup> Собственно, это была диссертация, которая, насколько известно, так и не появилась в печати. Э. Хок впервые широко и определённо обозначил тему, попытался обобщить и охарактеризовать личные и литературные контакты Тургенева с немецкими литераторами. Вторая попытка относится к 1965 году, когда Г. Цигенгейст начал задуманное в качестве многотомного издание *Тургенев и Германия*. Появился лишь первый том<sup>33</sup>, в который вошли многие ценные статьи на разные темы, но целостная картина опять не могла возникнуть – уже в силу самого замысла сборника статей и материалов разных авторов.

В настоящее время, благодаря несомненным успехам тургеноведения, создалась довольно благоприятная ситуация для обобщающей работы, преследующей уже не историко-биографические цели (эта область представляется наиболее разработанной), но именно философское и художественное направления. Вследствие достаточной изученности фактического материала, а также некоторых частных аспектов философского содержания такая постановка вопроса вполне назрела.

Приступая к исследованию, посвященному изучению явления русской литературы в его взаимосвязях с немецкой литературно-философской мыслью, следует обозначить те методологические положения, из которых мы намерены исходить. Они закономерно связаны с направлением современной компаративистики как дисциплины, всё более ориентирующейся на изучение конкретных вопросов национальных литератур. Однако самое мощное направление этой отрасли знания, особенно на Западе, долгое время определялось и теперь еще определяется, в основном, установкой на *теоретическое* изучение *общности* социально-литературных явлений и процессов в различных странах и у различных народов, лишь время от времени сосредоточиваясь на рассмотрении личных и творческих контактов крупных писателей, а также вопросах иностранной рецепции их творчества. В позднейших теоретических работах, как например, в монографии З. Константиновича (1988), такой подход называется «контактологией».<sup>34</sup>

Здесь следует сделать короткий экскурс в недавнюю историю компаративистики, напомнив, что в программных трудах А. Ди-

<sup>32</sup> Hock, E.: *Turgenev und die deutsche Literatur*, Göttingen 1953 (Phil. Diss., masch.).

<sup>33</sup> I. S. *Turgenev und Deutschland. Materialien und Untersuchungen*, hg. von G. Ziegengest, Bd. 1, Berlin 1965.

<sup>34</sup> Konstantinović, Z.: *Vergleichende Literaturwissenschaft. Bestandsaufnahme und Ausblicke*, Bern 1988, S.10 (*Germanistische Lehrbuchsammlung* Bd. 81).

мы<sup>35</sup> и Д. Дюришина<sup>36</sup> был поднят вопрос о направлениях её развития. Уже тогда, в конце 1960-х – начале 1970-х годов, речь шла о «пресыщенности в разработке влияний», о том, что постановка только таких глобальных задач, как поиск общих истоков литературных явлений, ведёт к завышенной оценке внелитературных факторов, а в конечном итоге – к *фактографии*.<sup>37</sup> Этот вопрос продолжал интересовать ученых и в 1980-е годы. Характерно, в частности, заявление Дизеринка о современном поколении филологов, которое «почти упускает из поля зрения большие возможности самостоятельной компаративистики», в то время как «новое переосмысление целей и возможностей этой научной дисциплины стало уже неизбежным».<sup>38</sup>

Пользуясь обозначенной В. М. Жирмунским и Д. Дюришиным, весьма распространённой классификацией связей между литературными явлениями, обратим внимание на те из них, которые характеризуются как *типологические*.<sup>39</sup> В отличие от генетических, тесно связанных с упомянутой контактологией (терминологическое значение определения «генетический» не вполне соответствует буквальному) и подразумевающих прямые и не прямые контакты, *фактически доказуемые* влияния и заимствования, типологические связи, опираясь на факты конкретных взаимосвязей, демонстрируют сходства и различия, *обусловленные* не только контактами, но именно общественными, философско-психологическими и внутрилитературными факторами. Заметим, однако, что между генетическими и типологическими связями далеко не всегда можно провести четкую границу. Так, например, при изучении тургеневского творчества относительно немецких источников, генетические связи могут быть установлены благодаря прямым свидетельствам самого писателя или его окружения о знакомстве с теми или иными произведениями, а также при обраще-

<sup>35</sup> Дима, А.: *Принципы сравнительного литературоведения*, М. 1977 (Первое издание, Бухарест 1969).

<sup>36</sup> Āurišin, D.: *Vergleichende Literaturforschung. Versuch eines methodisch-theoretischen Grundrisses*, Bratislava 1972.

<sup>37</sup> Дима 1977, с. 137; Āurišin 1972, S. 27.

<sup>38</sup> *Internationale Bibliographie zu Geschichte und Theorie der Komparatistik*, hg. von H. Dyserinck gemeinsam mit M. Fischer, Stuttgart 1985, S. XI u. a.

<sup>39</sup> Подчеркнём, что изучение именно типологических связей в последних работах компаративистов рассматривается как актуальное и перспективное. Ср. Zima, P. V.: *Komparatistik*, Tübingen 1992, S. 94. В новой монографии Д. Дюришина *Что такое мировая литература?* (Братислава 1992) типологическое изучение хотя и признается «недостаточным», однако в исследовании «межлитературного процесса» структурно-типологическим связям отводится важная роль.

нии к содержанию орловской библиотеки Тургенева.<sup>40</sup> Вместе с тем, довольно редки случаи, позволяющие с полной уверенностью указать на хронологическое совпадение знакомства с соответствующим источником и рождением художественного замысла. Значительно чаще прочитанное лишь поступает в творческий «запас» писателя и находит отражение в произведениях более позднего времени, причем, как правило, в достаточно изменённом виде, соприкасаясь с иными исканиями и новыми читательскими интересами. Здесь на первый план выступают категории мышления самого писателя, который далеко не всегда следует прочитанному или спорит с ним, но нередко предвосхищает идеи других авторов или же оригинально развивает их. Подобные связи скорее характеризуются как типологические, но ведь в «чистом» виде они устанавливаются лишь при полном отсутствии данных о вероятности рецепции.

Поэтому, изучая тургеневское творчество, в большинстве случаев наиболее правомерно обозначить подобные связи как *генетико-типологические*. Такой подход особенно оправдан, когда наблюдаемое сходство хотя и объясняется кругом чтения писателя в целом, но не имеет конкретного хронологического и иного свидетельства о влиянии или заимствовании. Вообще именно соединение двух аспектов – генетического и типологического – предполагает наиболее полное, *системное* изучение литературного явления, ибо даже «чистая» типология имеет свой генезис.<sup>41</sup>

Важно подчеркнуть, что для нас также наиболее важна тенденция не столько к *обобщению*, сколько именно к *изучению* конкретных вопросов творчества писателя с привлечением возможностей компаративистики; в частности, изучение идейно-философской основы творчества, метода и жанра Тургенева посредством привлечения к анализу явлений из области немецкой литературы и философии, то есть в более широком контексте.<sup>42</sup> При этом, ко-

<sup>40</sup> Научно-библиографическое описание иностранного отдела этой библиотеки пока не опубликовано, однако существует картотека, дающая представление о круге чтения писателя. В этой связи автор приносит благодарность за содействие научному сотруднику музея И. С. Тургенева, заведующей тургеневской экспозицией в Орле Л. А. Балыковой.

<sup>41</sup> См. Кулешов, В. И.: *О методологическом единстве генетического и типологического изучения литературы*, в: *Методология литературоведческих исследований*, Прага 1982, с. 13-14.

<sup>42</sup> Заметим, что Дизеринк в указанном выше сочинении вовсе не склонен считать такое изучение компаративистикой, расценивая широкий интернациональный контекст в качестве необходимого и само собой разумеющегося фактора истинно профессионального исследования литературы. Относительно терминологии вопрос, конечно, спорный; необходимость же такого изучения – правомерна.

нечно, выявляются как общие закономерности, так и различия. О последних следует сказать особо. «Вопрос о чертах различия в их исторической обусловленности не менее важен, чем вопрос о сходстве», – писал В. М. Жирмунский.<sup>43</sup> Действительно, именно различия в философской и идейно-художественной трактовке писателями своих сюжетов, непременно отражающиеся на их творческом методе, позволяют увидеть не только национальное своеобразие произведения, но и оттенить его самобытность, одновременно учитывая исторический и социальный облик эпохи в целом и данной страны в частности.

Подчеркнём в этой связи, что Дизеринк, соглашаясь с Дюришиным в том, что компаративистика не должна заниматься лишь «накоплением на будущее» фактов литературных влияний и заимствований, предлагает считать центром приложения её усилий *имагологию*, то есть изучение духовного образа народа с точки зрения иного национального сознания. По его мнению, литература, хотя и не единственный, но основной предмет компаративистики, так как в литературном творчестве с наибольшей очевидностью обозначаются «модели мышления».<sup>44</sup>

Пользуясь тезисом Дизеринка о «моделях мышления», можно придти к выводу: конечным предметом компаративистики всё-таки и является изучение особенностей конкретной национальной литературы. Если наибольшее внимание уделяется различиям, – а в его толковании – именно они определяют национальные «модели мышления», то и наиболее тщательному анализу подлежит воплощение этих моделей в литературном творчестве. Так даже, казалось бы, самые общие, несколько отвлеченные требования компаративистики неожиданно упираются в совершенно конкретные литературоведческие задачи. С этим связана и одна из самых острых проблем современной компаративистики, которая, затрудняясь в определении общего предмета и метода, допускает, как, например, А. Нивель, «методологический плюрализм».<sup>45</sup> По мнению автора одной из позднейших теоретических работ М. Рота, причина всякой неопределенности в компаративистской науке кроется именно в частом стремлении её представителей «фиксировать новую дисциплину», а не изучать литературу, что, как бы там ни было, является главной задачей и обычного, и сравни-

---

<sup>43</sup> Жирмунский, В. М.: *Проблемы сравнительно-исторического изучения литератур*, в: *Взаимосвязи и взаимодействия национальных литератур*, М. 1961, с. 60.

<sup>44</sup> Vgl. *Internationale Bibliographie*, S. XI u. a.

<sup>45</sup> Nivelle, A.: *Wozu vergleichende Literaturwissenschaft?*, in: *Vergleichende Literaturwissenschaft. Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1981, S. 180.

тельного литературоведения, то есть и его конечным предметом.<sup>46</sup>

Всё сказанное представляется важным и для русистики, которая именно благодаря такому подходу получает наиболее широкие и глубокие возможности для изучения многих явлений национальной литературы. С одной стороны, такое изучение творчества писателя даёт о нём наиболее полное знание, включает его в международный литературный процесс, но с другой – нельзя не признать – выбор подлежащего сравнительному изучению явления определяется, по выражению Дюришина, принципом «адекватности»<sup>47</sup>. Наиболее благоприятны те случаи, когда писатель в силу не только общих, объективных предпосылок и закономерностей, но вследствие причин частного характера (особенностей биографии, образования, образа жизни, творческих особенностей и т.п.) оказывается как бы включенным в сложную систему произвольных и произвольных коммуникаций с иноязычными литературными явлениями.

Всё сказанное даёт основание утверждать, что подобный подход к изучению творчества И. С. Тургенева явился бы наиболее продуктивным. Упомянутый нами «принцип адекватности» определяется здесь множеством причин частного характера. Как известно, Тургенев половину жизни прожил в Европе и, в общей сложности, десять лет провёл в Германии. Именно в Берлине получил он философское образование, ставшее на всю жизнь одним из главнейших идейных источников его творчества. Всё это позволило писателю считать Германию своим «вторым Отечеством» (С,10,351) и даже порой называть себя «немцем».

Следует, однако, подчеркнуть, что попытка выделить в творческом мировоззрении Тургенева *только* немецкие влияния и соответствия, носит, в какой-то мере, условный характер. В мировоззрении писателя можно обнаружить и созвучия с другими явлениями западной мысли, например, с учением Спинозы, со взглядами Паскаля или же Зенона, что, в частности, уже анализировалось в указанных нами работах А. Батюто и В. Головки. Тургенев, как известно, был одним из образованнейших людей своего времени, и эрудиция его поистине огромна. Вместе с тем, особая роль именно немецкой мысли в формировании его мировоззрения позволяет, на наш взгляд, обратиться к такому, в известной степени, имманентному изучению, – тем более, что тургеневское творчество представляет для него чрезвычайно

---

<sup>46</sup> Roth, M.: *Selbstverständnis der Komparatistik. Analytischer Versuch über die Programmatik der vergleichenden Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M. 1987, S. 143-145 (*Europäische Hochschulschriften*, Reihe 18: *Vergleichende Literaturwissenschaft* Bd. 46).

<sup>47</sup> Đurišin 1972, S. 110.

богатый и обширный материал.

Для подобного исследования представляются наиболее оправданными по крайней мере, три подхода к избранному материалу: 1) конкретно-рецептивный, имеющий в виду имманентное рассмотрение взаимодействий тургеневской мысли с учениями Гегеля, Канта, Фейербаха и др.; 2) чисто проблемный, вычленяющий важнейшие мировоззренческие проблемы творчества писателя (такие, как Природа, Бог, Личность и т.п.) и 3) проблемно-хронологический, позволяющий проследить не только развитие идей во времени, но и сложное их взаимодействие между собой, а также с различными философскими источниками. Отметим сразу, что отношение к ним не оставалось постоянным – оно очень часто менялось – как с точки зрения приоритетов, так и положительного или же, наоборот, критического, даже полемического восприятия.

Чрезвычайно сложный и многообразный материал, представляющий собой предмет данного исследования, делает любой из подходов более или менее уязвимым, думается, однако, что последний из них, обозначенный нами как проблемно-хронологический, предлагает на более благоприятные возможности. Ведь любое вычленение какой бы то ни было *одной* проблемы или *одного* взаимодействия приобретает особенно искусственный и даже насильственный характер, ибо все они неразрывно связаны и так или иначе всё равно требуют хронологического рассмотрения.

При этом не менее важно, что и немецкий литературно-философский материал, рассмотренный в контексте художественного творчества русского писателя, нередко получает неожиданное освещение, как будто даже новое содержание. Это еще раз свидетельствует о *неформальном* обращении Тургенева к немецким источникам, которое ни в коем случае нельзя рассматривать в качестве простой интерпретации или же эклектического изложения философских идей разных мыслителей. В первую очередь, Тургенев был не философом, но истинным художником, обладавшим большой философской эрудицией, поэтому всё прочитанное и усвоенное им становилось не только органичной, но и оригинальной особенностью его собственного мировоззрения. Ведь именно в искусстве, согласно известному положению шеллинговской философии тождества, уравниваются объективное и субъективное начала. Сказанное выше хотя и значительно усложняет задачу исследователя, но одновременно делает её особенно привлекательной и перспективной.

Ведь Тургенев всегда был неравнодушен ко *всем* своим героям – даже к тем из них, кто не был ему полностью близок. Определённый период своего времени писатель жил их жизнью, думал их мыслями, чувствовал, как они. Известно, например, что перед тем,

как написать *Отцы и дети* Тургенев вёл дневник от имени Базарова.<sup>48</sup> А если учесть, что кроме конкретных прототипов, которых довольно часто имели тургеневские персонажи (такая «непридуманность» – тоже характерная особенность его творчества), – эти персонажи очень часто являлись и носителями определённых, зачастую глубоких философских идей, то авторская, хотя бы временная, «идентичность» героям приобретает особый смысл.

Следует подчеркнуть, что в данном исследовании мы намеренно будем стремиться именно к мировоззренческому, а не только к филологическому анализу. Впрочем, такая тенденция оправдывается и еще одной особенностью тургеневского творчества, где, по замечанию Д. Н. Овсяннико-Куликовского, «фактическая действительность» часто уступает место «отвлеченной действительности общих идей и законов мира».<sup>49</sup> Современная наука также не без основания подчеркивает в нём известное расхождение «образной логики» и «философского осмысления». «Образная логика не доходит до обнажения тех связей, тех закономерностей, которые предложены в авторских отступлениях», – писал, в частности, И. И. Виноградов. «Именно поэтому в читательском восприятии, для которого всего важнее именно образная логика, эта сторона идейного смысла [...] обычно пропадает, не улавливается, хотя она, безусловно, есть.»<sup>50</sup>

Вообще малое внимание историков философии к творчеству Тургенева представляется несколько парадоксальным. Имя писателя, как правило, отсутствует в философских справочниках, в то время как снова и снова делаются попытки восстановить и систематизировать философские взгляды Гоголя, Достоевского, Л. Толстого и даже литераторов гораздо менее значительных. Достаточно большое внимание уделяется обычно взглядам Белинского, развитию в его статьях идей немецкой философии, хотя последний мог судить о ней лишь по переводам и пересказам друзей, среди которых едва ли не первая роль принадлежала молодому Тургеневу. И неслучайно – ведь именно он, практический единственный из русских писателей такого масштаба, получил систематическое философское образование, причем именно в Германии.

Карьера профессора философии, к которой в молодости стремился будущий писатель, не могла осуществиться по объективным обстоятельствам. Тургенев занялся художественным творчеством,

<sup>48</sup> См. Кропоткин, П. А.: *Из «Записок революционера»*, в: *И. С. Тургенев в воспоминаниях современников в 2-х томах*, т. 1, М. 1983, с. 399.

<sup>49</sup> Овсяннико-Куликовский, Д. Н.: *Этюды о творчестве И. С. Тургенева*, Харьков 1896, с. 32.

<sup>50</sup> Виноградов, И. И.: *Проблемы содержания и формы литературного произведения*, М. 1958, с. 115.

однако закономерно, что его философская образованность, склонность к философии в целом не исчезли бесследно, но словно «растворились» в художественных произведениях. Поэтому совершенно естественно, что первые шаги в изучении философского мировоззрения Тургенева были сделаны именно филологами, – об их вкладе в этом отношении мы уже упоминали. Но следует подчеркнуть: подобное изучение, сочетающее историко-философский и литературоведческий аспекты, непременно требует их определенной сбалансированности. Ведь философское мировоззрение художника довольно затруднительно представить в его, условно говоря, абсолютном значении, без учета многих и различных частных, конкретных обстоятельств. Так, не совсем верным представляется сводить почти все содержание творчества писателя к чисто метафизическому противостоянию человека и Вселенной, ее космических законов. Такая тенденция намечается, например, в указанной выше книге Дж. Вудворта 1990 года. Представляется, что подобное свойство мышления вряд ли можно отнести как к особенностям русской мысли в целом, так и к тургеневскому творчеству в частности.

Пожалуй, ближе всех к анализу собственно философских категорий в произведениях писателя, и именно с учетом русских обстоятельств, подошла Г. Б. Курляндская. Однако и она, подчеркивая важность для тургеневского мировоззрения категорий частного и всеобщего, связывая «сферу Всеобщего» с абсолютной идеей, ограничивалась лишь указанием на «школу гегелевской диалектики», пройденную Тургеневым, не обращалась в достаточной мере последовательно и систематически к конкретным немецким философским источникам. В книгах Курляндской *Художественный метод Тургенева-романиста* (1972), *Структура повести и романа И. С. Тургенева 1850-х годов* (1977) и *Эстетический мир И. С. Тургенева* (1994), о которых идет речь, с наибольшей наглядностью проявились характерные тенденции проблемного, в особенности российского тургеневедения: ощущение глубинного философского содержания изучаемого материала, даже обозначение в этой связи определенных философских категорий – с одной стороны; и осторожный невыход за границы филологического анализа – с другой.

И действительно, выход в иную исследовательскую область (в данном случае, в область философского и историко-философского изучения) требует и иной методологической предпосылки, которая может определяться, как уже было показано, именно компаративным подходом, дающим перспективные возможности как в литературоведческой, так и в историко-философской областях изучения. Такой подход позволяет проследить собственно философские истоки тургеневского миропонимания, систематизировать его,

придать ему, по возможности, логическую завершенность.

Конкретные обращения к текстам немецких источников, которые определённо читал или с большой долей вероятности мог читать Тургенев, позволяют сделать интересные сопоставления, выявляющие генетические и типологические мировоззренческие связи, в свою очередь, наглядно демонстрирующие творческое переосмысление прочитанного и тем самым национальное своеобразие идейно-художественного наследия русского писателя.

Основная задача настоящего исследования состоит в создании первой обобщающей и вместе с тем концептуальной работы, хронологически и системно прослеживающей на конкретном – как русском, так и немецком материале – тенденции бытования и развития немецкой литературно-философской мысли в творчестве Тургенева. Немецкая мысль включается в его контекст и одновременно обнаруживает свои новые аспекты, связанные, в значительной мере, и с особенностями толкования философских систем в России.

Присутствие явных и скрытых немецких цитат в тургеневских произведениях заново ставит вопрос о содержании тех или иных философских текстов. Как известно, Тургенев знакомился с ними в оригинале. Но обращаясь к наиболее широкой читательской аудитории – и в первую очередь, к славистам и русистам, – мы намеренно отказываемся от возможности ограничиться приведением цитат только на немецком языке, вследствие чего неизбежно сталкиваемся со сложной и деликатной проблемой *философского перевода*, которая, по сути дела, является, особой проблемой философии. Категории немецкой классической философии уже давно стали составной частью не только европейской, но и русской духовной культуры. Поэтому, наряду с прошедшими проверку временем переводами, мы предполагаем приведение в оригинале наиболее значительных и показательных с интересующей нас точки зрения цитат; в необходимых случаях – с коротким комментарием.

В русле развития и движения идейно-философских тургеневских концепций несомненно оказываются и вопросы метода и жанра. Всё это не означает, однако, что исследование предполагает чисто метафизический подход. Учет исторических и социальных факторов также представляется совершенно необходимым при изучении мировоззрения Тургенева, на которое они, несомненно, оказали достаточно сильное влияние. Следует однако подчеркнуть, что такие факторы скорее оттеняют национальное и персональное своеобразие автора, нежели играют единственно ведущую роль. Представляется, что в значительном большинстве работ, относящихся к советскому периоду тургеневедения, в первую очередь подчеркивалась именно социально-историческая основа творчества

писателя; в то время как западные исследователи иногда увлекались отвлеченными, в том числе, и структуральными задачами. Вместе с тем, обе тенденции несли в себе и много положительного, что позволяет в настоящее время не только сделать попытку обобщения, но и попробовать соотнести эти два направления изучения.

В ходе данного исследования будут привлекаться, по возможности, все основные тургеневские произведения. Несомненно, однако, что любая работа, обратившаяся к столь сложной и противоречивой проблематике, да еще в пределах всего творческого пути писателя, не может быть исчерпывающей. Заявленная здесь точка зрения такова, что некоторых произведений придётся коснуться лишь бегло или почти вовсе не касаться (как, например, тургеневской драматургии, имеющей в жанровом отношении больше французских, нежели немецких аналогий, а с точки зрения философского содержания не представляющей ничего принципиально нового по сравнению с романами и повестями).

Обобщающее исследование предлагаемого типа становится возможным благодаря состоянию изучения проблемы «Тургенев и Германия» в целом, что даёт самые благоприятные предпосылки для анализа творчества писателя именно с учетом современных тенденций компаративистики.

# Немецкая философская мысль в контексте творчества И. С. Тургенева

«Я бросился вниз головою в «немецкое море», долженствующее очистить и возродить меня, и когда я наконец вынырнул из его волн – я всё-таки очутился «западником» и остался им навсегда.»

«...я полагаю, напротив, что нас хоть в семи водах мой, -нашей, русской сути из нас не вывести.»

И. С. Тургенев

## 1. «Философское убеждение каждого есть его создание...»

Философские основы творчества И. С. Тургенева обозначились довольно рано. Они определялись, во многом, не только знакомством с соответствующими, в значительной мере, немецкими источниками, но и особенностями их переосмысления в России.

Будучи студентом Берлинского университета (1838-1840), Тургенев, как и другие русские студенты, с воодушевлением слушал лекции профессора Вердера, излагавшего систему гегелевской философии, и даже брал у него уроки (П,1,154). Свои впечатления от усвоения метафизических понятий и построений Тургенев прекрасно выразил в одном из берлинских писем. «Вердер дошел до *Grund* в отделении о *Wesen* – и я могу сказать, что я изведаль хоть *l'avant-goût* того, что он называет – *die spekulativen Freuden*», – писал он Т. Н. Грановскому. «Вы не поверите, с каким жадным интересом слушаю я его чтения, как томительно хочется мне достигнуть цели, как мне досадно и вместе радостно, когда всякий раз земля, на которой думаешь стоять твёрдо, проваливается под ногами – так мне случалось при *Werden, Dasein, Wesen etc.*» (П,1,143)

О личности профессора берлинского университета Карла Вердера (1806-1893) следует сказать подробнее. Это был чувствительный, романтически настроенный и литературно одарённый человек. Его толкование Гегеля весьма гармонировало с русскими

философскими настроениями 1830-х годов, когда интерес к Гегелю сочетался с характерным для России почитанием Шеллинга. Как известно, Шеллинг стал одним из главных кумиров русских Любомудров; разработанная ими философская эстетика была по преимуществу шеллингианской.<sup>51</sup> Учение Шеллинга импонировало отсутствием сухого схематизма и панлогизма, гармоническим сочетанием субъективного и объективного. В то же самое время в оригинальных русских умах, вне зависимости от немецких влияний, уже проявлялась и тенденция к иному миропониманию. Так, в 1855 году Н. Г. Чернышевский, характеризуя диссертацию Н. И. Надеждина о романтической поэзии, отметил, что её автор «пошел далее Шеллинга и приблизился, силою самостоятельного мышления, к Гегелю...»<sup>52</sup>.

Вначале Вердер полностью оправдывал ожидания своих русских учеников. Объясняя положения гегелевской философии, он пытался сообщить отвлеченным формулировкам «жизнь и поэзию» – в частности, цитировал литературные произведения, причем, особенно часто – вторую часть гетевского *Фауста*.<sup>53</sup> Вердер словно «смешивал» Гегеля с Шеллингом<sup>54</sup> и был, по свидетельству товарища Тургенева по занятиям философией в Берлине Н. Станкевича, «selbständig» (самостоятелен) в своих воззрениях: Гегелю не противоречил, но «сделал систему своею и умел нам представить её живою».<sup>55</sup>

Появившееся позднее скептическое отношение к Вердеру, во многом, было связано с тенденциями толковать Гегеля с «левых» позиций. По этой причине «разошелся» с Вердером другой университетский товарищ Тургенева – М. А. Бакунин. Примечательно, что В. Г. Белинский констатировал это обстоятельство в

<sup>51</sup> См. Манн, Ю.: *Русская философская эстетика (1820-1830-е годы)*, М. 1969, с. 301.

<sup>52</sup> Чернышевский, Н. Г.: *Собр. соч.*, т. 3. М. 1947, с. 159. Заметим, что Ю. Манн считает сходство идей Надеждина с гегельянством более «типологическим», т. к. русский мыслитель всё же утверждал восстание «частного «я» против абсолютного способа суждения.» – См. Манн, Ю.: *Факкультеты Надеждина*, в: Надеждин, Н. И.: *Литературная критика. Эстетика*, М. 1972, с. 13.

<sup>53</sup> См. Гутьяр, Н.: *И. С. Тургенев в Берлинском университете (1838-1840)*, в: *Русская старина*, 1904, т. 119, с. 558.

<sup>54</sup> См. Нохейль, Р.: *Тургенев и философские течения XIX века*, в: *И. С. Тургенев: мировоззрение и творчество, проблемы изучения*, Орёл 1991. с. 14. Характерно определение русской мысли как пытавшейся соединить рационализм Гегеля с «пантеизмом» Шеллинга в стремлении к некому «синтетизму». – См. Буланов, А. М.: *Рациональное и сердечное в теории познания и в эстетике славянофилов*, в: *Славянофильство и современность*, СПб. 1994, с. 78.

<sup>55</sup> *Переписка Николая Владимировича Станкевича 1830-1840*, М. 1914, с. 466.

письме 1842 года рядом с упоминанием о «жалком, заживо умершем романтике Шеллинге».<sup>56</sup>

Иронически отзывается о «сентиментальном» Вердере и его студент Эдгар Бауэр в письме 1841 года к своему брату Бруно Бауэру – одному из главных «вождей» левых гегельянцев.<sup>57</sup> Заметим, что экземпляр изданной в 1844 году *Переписки* братьев Бауэров сохранился в тургеневской библиотеке. Всё сказанное позволяет утверждать, что Тургенев проявлял интерес к левому направлению гегельянства уже в годы учения в Берлине. К началу 1840-х годов относится и его восторженный отзыв о Фейербахе: «...прочел *Philosophie und Christenthum* Фейербаха! О славный человек, ей-богу, этот Ф[ейербах]!» (П,1,155)

Но этим философские интересы Тургенева далеко не ограничивались. К данному периоду относится его знакомство со многими другими, в том числе и немецкими мыслителями: «...вчера съел за один присест Декарта, Спинозу и Лейбница; Лейбниц у меня ещё бурчит в желудке – а я себе на здоровье скушал Канта – и принялся за Фихте...» (1842 – П,1,192), – так характеризует он свои занятия в письмах к Грановскому и Бакуниным. В круг его чтения входит Шиллер (П,1,142,222), и особенно Гете. «Я всё не перестаю читать Гете. Это чтение укрепляет меня в эти вялые дни. Какие сокровища я беспрестанно открываю в нём!» – признаётся Тургенев в письме к Грановскому в конце 1839 года (П,1,144).

Существуют сведения, что к концу 1840-х годов писатель опосредованно познакомился с идеями Шопенгауэра, а в начале 1850-х годов и сам прочел его сочинения.<sup>58</sup> «Шопенгауэровские» темы и идеи представляют особый интерес именно с точки зрения типологического изучения, так как о времени точного знакомства Тургенева с теми или иными произведениями философа ученые, как правило, высказываются предположительно. Сам Тургенев лишь бегло упоминал этого философа в переписке с А. Фетом, когда поэт взялся за перевод на русский язык главного труда философа *Мир как воля и представление*, но лишь в 1862 году в письме к Герцену посоветовал «поприлежнее» читать Шопенгауэра (П,5,124). Феномен Шопенгауэра в России – особенное тяготение

<sup>56</sup> Белинский, В. Г.: *Собр. соч.*, т. 12, М. 1956, с. 114. В 1841 году, уже в отсутствие Тургенева, Шеллинг начал выступать в берлинском университете с курсом лекций, отражающим новый этап его творчества – «философию откровения». Лекции Шеллинга не имели успеха у слушателей.

<sup>57</sup> *Bruno Bauer und Edgar Bauer. Briefwechsel während der Jahre 1839-1842 aus Bonn und Berlin*, Berlin 1844, S. 132.

<sup>58</sup> McLaughlin 1984, S. 48-55. Как показывает автор, мнения исследователей о времени первого знакомства Тургенева с идеями и сочинениями Шопенгауэра расходятся.

многих русских писателей, в том числе и Тургенева, к этому немецкому мыслителю объясняется разными причинами как социально-политического, так и собственно мировоззренческого характера, – в частности, особой ролью в русском обществе *поэта-мыслителя*.<sup>59</sup>

Таким образом, тургеневские философские штудии с самого начала отличались широтой, а убеждения достаточной сложностью. Собственное высказывание Тургенева в письме 1840 года: «Философское убеждение каждого есть его создание» – в полной мере отражает это обстоятельство (П,1,163-164). Здесь молодой писатель попытался обозначить собственную философскую позицию. Развивая далее свою мысль в письме, написанном по-русски, он буквально на середине фразы переходит на немецкий язык, отстаивает «посредничество [...] чистой мысли» (*Vermittlung des reinen Denkens*), осуждает нешеллингианцев за «глубокую аспирацию души», которая порождает, по его мнению, только абстракцию (П,1,164,462). О некотором разочаровании в Шеллинге свидетельствует и упоминание Тургеньевым уже в 1839 году в письме к Т. Н. Грановскому книги Мишле (*Michelet*) *Шеллинг и Гегель* (П,1,141)<sup>60</sup> наряду со стоящими внимания литературными новостями.

Автор этой полемической работы профессор философии берлинского университета К. Л. Мишле не только утверждал, что единственная заслуга Шеллинга как *оригинального* мыслителя – его философия тождества, но даже упрекал в присвоении идей Гегеля в период выпуска ими совместного журнала в Йене в начале 1800-х годов. По мнению Мишле, основные положения трактата *Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (*Об отношении философии природы ко всеобщей философии*) принадлежат Гегелю, в то время как Шеллинг использовал и развил их как собственные в дальнейших трудах, в том числе в работе *Философия и религия*<sup>61</sup>. С этим сочинением Шеллинга издания 1804 года<sup>62</sup> Тургеньев был также знаком – книга сохранилась в его библиотеке, как и книга Г. А. Габлера 1827 года, написанная в защиту «чистоты» именно метафизического содержания учения Гегеля, которое, по мнению автора, подвергается разного рода

<sup>59</sup> См. Thiergen, P.: *Probleme der russischen Schopenhauer-Rezeption*, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen* 1986, Jg. 238, H. 3/4, 241-253; ders.: *Schopenhauer in Rußland*, in: *Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongreß in Sofia 1988*, Köln/Wien 1988, S. 581-591.

<sup>60</sup> Michelet, C. L.: *Schelling und Hegel oder Beweis der Aechtheit der Abhandlung: Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, Berlin 1839.

<sup>61</sup> Ebenda, S. 9-17, 26 u. a.

<sup>62</sup> Schelling, F. W. J.: *Philosophie und Religion*, Tübingen 1804.

искажениям.<sup>63</sup>

Но выступая на стороне Гегеля, Тургенев далее развивает свою мысль о «философском убеждении» всё-таки в романтическом ключе. «Eine philosophische Überzeugung fassen ist das höchste Kunstwerk – und die Philosophen sind die größten Meister und Künstler. Eigentlich hört hier die Kunst auf – Kunst zu sein – sie löst sich auf in der Philosophie», – заявил он (П,1,164)<sup>64</sup>. Отвергая неошеллингианцев, Тургенев, однако, не противоречил шеллинговской философии искусства, где именно последнее объявлялось высшей формой философии, примиряющей все её антиномии. Идея «объединения» философии и поэзии свойственна немецкому романтизму в целом<sup>65</sup>.

Тургеневское рассуждение перекликается и с романтическими размышлениями Беттины фон Арним, автора *Переписки Гете с ребёнком* (1835), второе издание которой, вышедшее в 1837 году, Тургенев имел в своей библиотеке. По представлению Арним, не только искусство, поэзия, но и мышление, философия даруются свыше как божественное откровение. Философия для неё – «символ страсти между человеком и Богом» (Symbol der Leidenschaft zwischen Gott und dem Menschen). Но такая философия, как признавала сама Арним, ссылаясь опять-таки на Шеллинга – «unbewußte Philosophie» (бессознательная философия)<sup>66</sup>.

Молодой Тургенев был лично знаком с Беттиной фон Арним, состоял с ней в переписке и вероятно неслучайно именно в это время (конец 1840 - начало 1841 года) обратился к ней с длинным немецким посланием, по стилю напоминающим сочинения самой писательницы. Здесь он выразил восхищение способностью её личности буквально слиться с самой природой, особо подчеркнув отсутствие «разрыва» между созерцанием и мыслью (es verging keine Zeit zwischen Ihrem Sehen und Ihrem Denken) (П,1,182,352), а также высказал стремление «освободиться от собственной личности и обрести её вновь именно в духе» (Keine Persönlichkeit zu haben, und grade in dem Geist [...] erst persönlich sein) (там же).

<sup>63</sup> Gabler, G. A.: *Das System der theoretischen Philosophie*, Erlangen 1827.

<sup>64</sup> «Выработать философское убеждение значит создать величайшее творение искусства, и философы – величайшие мастера и художники. Собственно, здесь искусство перестаёт быть искусством – оно растворяется в философии» (П,1,462).

<sup>65</sup> Ср. Шлегель, Ф.: *Об изучении греческой поэзии*, в: *Литературные манифесты западноевропейских романтиков*, М. 1980, с. 54.

<sup>66</sup> Arnim, Bettina von: *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde*, Bde. 1-3, Jena 1906, Bd. 3, S. 93; Bd. 2, S. 56.

Сложность и неоднозначность взглядов молодого писателя нашли отражение и в магистерском сочинении, где он выступил с критикой младогегельянства и пантеизма. В основном, сочинение было выдержано в гегелевском духе, однако в нем проявились важные тенденции, которые обнаружили изначальную философскую противоречивость восприятия мира, во многом предопределившую трудность достижения гармоничной целостности мироощущения и в дальнейшем.

Изучая Гегеля, Тургенев внутренне противился пониманию любого единичного явления или предмета лишь как отражения мировой идеи или же Бога, присутствовавших в нём. В центре размышлений писателя всё время оказывается *индивидуальное сознание*, которое тщится решить вопросы о высших причинах и значении жизни, и конечно же, не находит ответа, а поэтому сосредоточивается на её конкретных бытовых проявлениях.<sup>67</sup> Вместе с тем, дословно следуя Гегелю, Тургенев не приемлет утверждения «Всё-Бог» именно потому, что отказывается воспринять в качестве Бога бумагу, на которой он пишет, и перо, которое держит в руке. В лекциях по философии религии Гегель писал: «Когда говорят: Бог есть всё *это*, например, эта бумага и т.п., то это и есть пантеизм...».<sup>68</sup> Важно, что Гегель рассматривал такое единство как подразумевающее отсутствие различия между добром и злом, более того, считал, что оно «отменяет» Бога вообще («wenn wirklich *alles* Gott wäre, so wäre Gott aufgehoben»)<sup>69</sup> В ходе же тургеневских рассуждений далее следовало: либо Бог вне природы, а значит, вне человека, но тогда нет цельности и нет пантеизма; либо же Бог материален, что в конечном итоге может означать «обоготворение личности». Очевидно, между этими крайними утверждениями и «балансирувало» долгое время сознание Тургенева.

Несмотря на гегелевскую постановку вопроса и даже вопреки ей, в магистерском сочинении, по верному замечанию Д. Чижевского, чувствовалась смутная «симпатия» к пантеизму, а через него – к Фейербаху.<sup>70</sup> Для Чижевского это означало, что автор «потерял философию», на месте которой осталось лишь пред-

<sup>67</sup> Муратов, А. Б.: *О философских взглядах И. С. Тургенева*, в: *Zeszyty naukowe. Nauki humanistyczne*, S. A., Z. III, Siedlce 1977, S. 76–77.

<sup>68</sup> Гегель, Г. В. Ф.: *Философия религии в 2-х томах*, т. 1, М. 1975, с. 278-279. Vgl. „Sagt man: ‚Gott ist alles, er ist dies Papier‘ usf., so ist dies Pantheismus“ (Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bde 1-2, Hamburg 1974 (*Philosophische Bibliothek* Bd. 59), Bd.1, S. 195).

<sup>69</sup> Ebenda, S. 197.

<sup>70</sup> Tschizewskij, D.: *Russische Literaturgeschichte des 19 Jahrhunderts*, 2. *Der Realismus*, München 1967, S. 49.

ставление о «немилосердной судьбе». <sup>71</sup> Это может быть верным лишь в том смысле, что Тургенев «потерял» единую философскую систему как данность и вступил на путь создателя собственного, достаточно неоднозначного, мировоззрения. Именно на этом этапе наметился, по сути дела, основной философский конфликт тургеневского творчества: противостояние «обоготворённой» личности (как единичного) – безликому, всеобщему целому. Сразу подчеркнём, что, по Гегелю, как раз подобный конфликт и не является действительным, ибо излишнее «почитание бесконечного» (*Respekt vor dem Unendlichen*) – лишь «чистая абстракция, первая абстракция бытия» (*reine Abstraktion, die erste Abstraktion des Seins*). <sup>72</sup> К тому же тенденция к «обоготворению личности» сочеталась у Тургенева с невысказанной потребностью в «Боге живом», что связывается опять-таки с Шеллингом, – тем более, что Фейербах к концу 1830-х годов (то есть ко времени написания тургеневской работы) уже отделял философию от религии. <sup>73</sup>

Здесь нашли отражение и особенности восприятия философских учений в России, в частности, подчеркнутая самим Тургеневым неспособность (его личная и как бы русского человека вообще) «мыслить отвлечённо, чисто, на немецкий манер...» (С,11,27). Вспоминая о занятиях молодых русских людей 1840-х годов философией Гегеля, Тургенев иронически заметит: «Если бы кто-нибудь шепнул тогда молодым философам, что Гегель *не всё существующее признаёт за действительное*, – много бы умственной работы и томительных прений было сбережено...» (С,11, 26). А далее писатель характеризует еще одну важную черту своих мыслящих соотечественников – их свойство непременно жизненно-заинтересованно, на личном опыте, а не абстрактно и отвлеченно воспринимать любой философский вывод: «Немец старается исправить недостатки своего народа, убедившись размышлением в их вреде; русский еще долго будет сам болеть ими» (С,11,29).

Гегелевский тезис о ложности первоначальной, естественной гармонии и необходимости достижения, – уже путём разума – гармонии истинной, играл очень важную роль часто не только в творческой, но и в личной судьбе тургеневских современников, увлекавшихся Гегелем. Так, по любопытному наблюдению немецкого исследователя, попытка В. Г. Белинского следовать жесткой идеалистической системе в реальной жизни, грозила превратить её в произвольное мучение, что и создало предпосылки для «самопреодоления» идеализма. <sup>74</sup> Понимание пути к истинной гармонии

<sup>71</sup> Ebenda, S. 50.

<sup>72</sup> Hegel, Bd. 1, S. 214.

<sup>73</sup> Нохейль 1991, с. 23.

<sup>74</sup> Billig, J.: *Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus bei den russischen Roman-*

как пути к Богу, предопределяло почти религиозное отношение к самой системе Гегеля, что и произошло в определённый период жизни М. А. Бакунина.

Это весьма характерные приметы развития философского мышления в России. «Две духовные силы стояли у колыбели русского национального самосознания: греко-православная религиозность и немецкая философия (романтизм и Гегель). Я подчёркиваю: *религиозность, а не церковь, не теология*, – писал Чижевский. – [...] Так, с одной стороны находилось непосредственное религиозное ощущение, живое религиозное переживание – и с другой – величайшие системы новейшей философии».<sup>75</sup> Следует однако заметить, что обозначенные «духовные силы» не столь противостояли друг другу, как это может показаться на первый взгляд. Ведь по Гегелю, именно христианская религия, пребывающая в чувстве (Gefühl), и явилась причиной разрушения «естественной цельности духа, единства человека с природой» (natürliche Einheit des Geistes, [die] Einheit des Menschen mit der Natur), обусловила «раздвоенность субъекта» (Entzweiung des Subjekts) и в то же время заключила в себе самой потребность в единении (Vereinigung) и примирении (Versöhnung).<sup>76</sup>

Философские занятия Тургенева неизбежно соприкасались с вопросами религии. Это определялось не только обозначенным кругом его чтения (гегелевские лекции о философии религии, *Философия и религия* Шеллинга, *Философия и христианство* Фейербаха и др.), но и реальными тенденциями в развитии философских идей конца 1830-х - начала 1840-х годов. Едва ли не главным вопросом для мыслителей этого времени стал вопрос об отношении науки и религии, знания и веры. Если для Гегеля он не заключал в себе непримиримого противоречия, то для «левых» толкователей его учения стал пафосом нового мировоззрения, утверждавшего взаимоисключаемость этих двух проявлений духовной жизни человека. Дискуссия о несовместимости веры и критического разума велась уже в известной Тургеневу переписке братьев Бауэров.<sup>77</sup> В 1842 году Бруно Бауэр выступил с книгой *Доброе дело свободы и моё личное дело*, где объявил «судией убеждений» исключительно науку и историю.<sup>78</sup> Как упоминалось, к концу 1830-х годов резко разграничил науку и религию Л. Фейербах. В то

---

*tikern* (Belinski, Bakunin), Berlin 1930, S. 29 u. a.

<sup>75</sup> Tschizewskij 1961, S. 163. Здесь и далее при отсутствии иных указаний перевод мой – Г. Т.

<sup>76</sup> Hegel, Bd. 1, S. 23.

<sup>77</sup> Bruno und Edgar Bauer 1844, S. 38 u. a.

<sup>78</sup> Bauer, B.: *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zürich 1842, S. 4.

же время Шеллинг, читавший в начале 1840-х годов в Берлине лекции о «философии откровения» утверждал истину вне разума, как доступную лишь религиозному познанию.

Обозначенные нами направления немецкой мысли особенно важны для развития философских концепций в России, где около 1845 года произошло размежевание западников и славянофилов<sup>79</sup>. Одной из его главных причин оказалось различное отношение к рационализму (науке) и вере (религии). Как правило, это сочеталось соответственно с предпочтением Гегеля (разум, логика) или Шеллинга (чувство, интуиция). Такое предпочтение было, конечно же, условным, хотя и достаточно принципиальным. В этом отношении показательно высказывание И. Киреевского 1840 года, который вслед за своим более ранним соображением: «дух» Шеллинга «интереснее буквальности», констатировал: мысль «приходит в зрелость» лишь тогда, когда «разовьётся до невыразимости».<sup>80</sup>

Исходя из русской православной традиции, современные исследователи отмечают связь «имманентной модели» философского мышления в России именно со славянофильским направлением, тогда как западническая модель носит более «внешний» характер<sup>81</sup>. А. Ф. Лосев, характеризуя русскую философию XIX века, также назвал ее «мистическим творчеством», которое «насквозь интуитивно». «Русская самобытная философия представляет собою непрекращающуюся борьбу между западноевропейским *ratio* и восточнохристианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом» – писал Лосев и заключал: «русская философия никогда не занималась чем-либо другим, помимо души, личности и внутреннего подвига».<sup>82</sup>

Всё сказанное актуально и для творчества Тургенева, мировоззрение которого рано обозначилось как «западническое», но вместе с тем естественным образом впитало в себя особенности развития оригинальной русской мысли, её реакции на немецкие философские системы. Достойными особого внимания представляются вольные и невольные схождения и противоречия, воз-

<sup>79</sup> См. Цимбаев, Н. И.: *Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века*, М. 1986, с. 59.

<sup>80</sup> Киреевский, И. В.: *Полн. собр. соч. в 2-х томах*, т. 1, М. 1911, с. 48, 67.

<sup>81</sup> См. Хоружий, С. С.: *Философский процесс в России как встреча философии и православия*, в: *Вопросы философии* 1991, № 5, с. 27.

<sup>82</sup> Лосев, А. Ф.: *Философия, мифология, культура*, М. 1991, с. 209, а также 217, 227.

никающие в тургеневском сознании при соприкосновении категорий европейской (по преимуществу, немецкой философии), с исконными русскими понятиями, коренящимися, как правило, всё-таки в православном христианском сознании, которое ставилось во главу угла славянофилами.

Как упоминалось, одним из центральных вопросов всего творчества Тургенева, общую проблематику которого некоторые современные исследователи склонны даже считать скорее «метафизической», нежели жизненно-конкретной<sup>83</sup>, и является вопрос о соотношении и даже противостоянии личного начала, индивидуального Я, и всеобщего, универсального начала. Причем, последнее выступало не только в качестве идеи Бога или же «равнодушной» к «конечному» индивидууму Природы (гегелевское противопоставление и единство: Unendliches – Endliches), но, что особенно характерно для российских обстоятельств, в качестве некой высокой идеи общественной справедливости. С ней неизбежно связывалась и проблема «эгоизма» личности, не желающей быть социальной.

Особенно ярко это выразилось в рецензии молодого Тургенева на перевод *Фауста* Гете, появившейся в середине 1840-х годов, где, наряду с осуждением «эгоизма» социально не ориентированного поэта, подчеркивалось, что всё-таки «на развалинах систем и теорий остаётся одно неразрушимое, неистребимое: наше человеческое я, которое [...] само не может истребить себя...» (С,1,218).

Эти тургеневские рассуждения указывают на уже упомянутое знакомство с учением Фихте и буквально перекликаются с работой Шеллинга *Система трансцендентального идеализма*, где автор подчеркивал, что, даже удаляя из «я» индивидуальность, невозможно уничтожить его основной особенности, в силу которой оно одновременно является объектом и субъектом для самого себя<sup>84</sup>. Обращаясь к личности великого «язычника» Гете, Тургенев хотя и восхищается цельностью его природы, однако считает ее возможной лишь у «поэта-эгоиста», равнодушного к большим вопросам реальной жизни. Не без влияния Белинского, писатель отвергал такой «эгоизм» как неприемлемый для России с ее острыми социальными проблемами. Важно, что тема «эгоизма» появилась у Тургенева очень рано, причем, в связи с размышлениями о природе. «То, что мы не живём в истине, так легко видеть!» – замечает он около 1840 года. «Стоит только выйти в открытое поле, в лес – и если, несмотря на всё радостное состояние души, чувствуешь всё же в сокровенной её глубине какую-то сдавленность, внутреннюю скованность, которая появляется как раз в тот

<sup>83</sup> Vgl. Woodward 1990, p. VI.

<sup>84</sup> Шеллинг, Ф. В. И.: *Система трансцендентального идеализма*, Л. 1936, с. 200.

миг, когда природа овладевает человеком, – тогда узнаёшь свои пределы, ту тень, которая не хочет исчезнуть в ярком свете самозабвенья, тогда скажешь себе: «Ты всё еще эгоист!» – признавался он в уже цитированном письме к Беттине фон Арним (П,1,352; 182) – «проповеднице евангелия природы» (Naturevangelium), как её называл сам Гете<sup>85</sup>.

Цельность природы Гете очевидно связывалась в сознании Тургенева и с пантеистическим мировоззрением немецкого гения, которое притягивало внимание русского писателя всю его жизнь (неслучайно он называл себя «заклятым гетеанцем» (С,10,298)), но одновременно вызывало внутренний протест, во многом связанный с вопросом о правомерности «эгоизма» творческой личности. Заметим, что романтик Ф. Шлегель считал любого художника «изолированным эгоистом» в своей эпохе и среди собственного народа<sup>86</sup>, а Г. Гейне заявил в *Романтической школе* (1834) о социальной бесплодности гениальных идей Гете. Указанные нами соответствия могут быть охарактеризованы как генетико-типологические, определяющиеся кругом чтения, интересов и общения русского писателя.

В 1879 году, за несколько лет до своей кончины, Тургенев напишет стихотворение в прозе *Монах*, лирический герой которого, явно выражающий авторскую позицию, завидует монаху, добившемуся того, что аскетической жизнью и беспрестанной молитвой «уничтожил себя, свое ненавистное Я». «...но ведь и я – не молюсь не из самолюбия. Мое Я мне, может быть, еще тягостнее и противнее, чем его – ему», – продолжал автор (С,10,171).

В начале и в конце творческого пути присутствует одна и та же тема – сперва в философском и литературно-социальном контексте; впоследствии – соприкасаясь с религиозным, даже фанатичным сознанием. В том или ином виде она явно проходит через все тургеневское творчество, проявляясь как в авторских высказываниях, так и в изображении мировоззрения и судеб героев. Связь с гегелевским представлением о пути человеческого духа от естественности к высшей гармонии через свободу здесь несомненна. «...примирение (Versöhnung) совершается, однако,[...] посредством отречения», – писал философ: «отречься следует от своей особенной воли, от своих вожделений и природных стремлений (Naturtriebe)»<sup>87</sup>.

В этом своём ощущении Тургенев не был одинок; более того, подобный вопрос занимал многих его современников, изучавших

<sup>85</sup> В. v. Arnim, Bd.2, S. 85.

<sup>86</sup> Шлегель, Ф.: *Эстетика. Философия. Критика*, М. 1983, т. 1, с. 107.

<sup>87</sup> Гегель 1975, т. 1, с. 398. Vgl. „Man soll seinem besondern Willen, seinen Begierden und Naturtrieben entsagen“ (Hegel, Bd. 1, S. 276).

Гегеля и придерживавшихся самой разной ориентации. Об этом размышлял Герцен в начале 1840-х годов в цикле статей *Капризы и раздумье*. Полагая необходимым сохранить индивидуальность и «всё частное», он считал целью бытия «развить эгоистическое сердце во всех скорбящее, обобщить его разумом и в свою очередь оживить им разум...».<sup>88</sup> Позднее, уже в 1864, году Ф. М. Достоевский сделал следующую запись: «...высочайшее употребление которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я, – это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье».<sup>89</sup> Идея полноты и цельности сознания играла важную роль в мировоззрении как западников, так и славянофилов, являясь одной из центральных идей русской философской мысли XIX века вообще.<sup>90</sup> Однако толкование её было различным. Так, славянофилы видели в основе цельности чувство и веру, критикуя рационалиста Гегеля и его последователей за то, что те приняли за «целость духа» *рассудок*<sup>91</sup>. Категории философского анализа (рефлексии) и чувства (веры) связывались, как правило, с собственной волей и активностью человека с одной стороны, и его добровольным подчинением высшей воле и необходимости – с другой. Категории немецкой философии соприкасались с понятиями русского православного мирозерцания, обнаруживая как известные соответствия, так и противостояния.

Еще Кант, несмотря на признание определённой роли божественного промысла в судьбе человека, всё-таки утверждал необходимость его активности, подчеркивая, что счастье и несчастье в конечном итоге зависят о него самого<sup>92</sup>. Не обстоятельства, а поступки человека творят его жизнь – считал Гегель<sup>93</sup>. Причиной же трагической нецельности природы человека и его жизни, по мнению Шиллера, явился «всеразъединяющий рассудок» (*alles trennende[r] Verstand*)<sup>94</sup>. Однако этот же рассудок и определил, сформировал человека как личность, способную преодолеть грубую материю в своем «побуждении к форме» и достичь высокого идеала гармонии. Шиллер долгие годы был властителем

<sup>88</sup> Герцен, А. И.: *Собр. соч. и писем в 30-ти томах*, М. 1954, т. 2, с. 63-64.

<sup>89</sup> Достоевский, Ф. М.: *Полн. собр. соч. и писем в 30-ти томах*, Л. 1980, т. 20, с. 172.

<sup>90</sup> См. Зеньковский, В. В.: *История русской философии*, тт. 1-2, т. 1, Париж 1989, с. 19.

<sup>91</sup> Ср. Хомяков, А. С.: *Полн. собр. соч.*, т. 1, М. 1900, с. 299.

<sup>92</sup> Кант, И.: *Трактаты и письма*, М. 1980, с. 450.

<sup>93</sup> Гегель 1975, т. 1, с. 355, 397; 1977, т. 2, с. 109.

<sup>94</sup> Шиллер, Ф.: *Собр. соч.*, М. 1957, т. 6, с. 265. Vgl. Schiller, F.: *Sämtliche Werke*, München 1959, Bd. 5, S. 583.

дум русских писателей и мыслителей, которых притягивало в нём сочетание критицизма в духе Канта с «наивной» одухотворённостью поэта<sup>95</sup>. Во времена учебы Тургенева в России и Германии идеи Шиллера стали одним из главных предметов дискуссий в научных аудиториях Москвы, Петербурга и Берлина. «Энтузиастами» Шиллера были Беттина фон Арним, Карл Вердер, а также русские товарищи Тургенева: Н. Станкевич, Т. Грановский, М. Бакунин и многие другие.<sup>96</sup>

Важно подчеркнуть, что декларированная немецкой классической философией мысль об активности и свободе личностного начала в сознании человека почти не входила в противоречие даже с религией, – в первую очередь, конечно же, с протестанством. Однако российские мыслители, особенно славянофильской и почвеннической ориентации, считали западное христианство «искаженным» именно в силу «влияния насильственности романо-германского характера»; «вся сущность религии, по протестанскому воззрению, необходимо сводится на одно лишь личное субъективное чувство. Но субъективная религия, то есть верование тому, чего хочется, или, пожалуй, чему верится, есть отрицание [...] религии вообще, которая немислима без полной достоверности, подчиняющей себе весь дух человека, подобно тому как достоверность логическая подчиняет себе один его ум», – писал Н. Я. Данилевский в книге *Россия и Европа*<sup>97</sup>. Тургенев безусловно проявлял интерес к этим проблемам, о чем свидетельствует, например, задуманная им в 1847 году статья *Славянофильство и Реализм*, которая, правда, так и осталась ненаписанной (П,1,231).

Непризнание пантеизма Гете, для которого пантеизм, в первую очередь, выражался в ощущении идентичности человека и природы, означало отрыв от неё; человек почувствовал себя покинутым, что, по заключению Ф. Шеллинга, определяло побуждение к христианству.<sup>98</sup> Одна же из центральных идей русского («восточного») христианства – опять-таки цельность: цельность сознания, общности людей, самой церкви. Это важная принадлежность известной идеи русской соборности. В связи с упоминанием о восточной природе православия весьма уместно вспомнить заключение Гегеля: «гений Запада» – анализ, интерес к частности; «гений Востока» – синтез и единство.<sup>99</sup>

Как видим, гегелевская идея синтеза и единства, отражающая

<sup>95</sup> Vgl. Thiergen 1980, S. 5.

<sup>96</sup> Ebenda, S. 11-12.

<sup>97</sup> Данилевский, Н.Я.: *Россия и Европа*, СПб. 1888, с. 215.

<sup>98</sup> Шеллинг, Ф.: *Философия искусства*, М. 1966, с. 127.

<sup>99</sup> *Аналитико-критический разбор курса эстетики Фр. Гегеля Бернардом, профессором философии в Париже*, кн. 1-3, М. 1847-1860, кн. 3, с. 69.

основные тенденции классической немецкой философии в целом, нашла отголосок или просто соответствие, как в русском сознании западной ориентации, так и в теориях славянофилов. А ведь достижение синтеза мыслилось Гегелем даже путём подавления индивидуального. Так, предполагая возможное несовпадение мыслимой и действительной справедливости, философ вполне допускал возможность «умерщвления» индивидуального, как жертвы, приносимой всеобщему.<sup>100</sup> Идея синтеза, воссоединения, полноты чрезвычайно важна для немецких романтиков, религиозные искания которых импонировали русским славянофилам.<sup>101</sup> Тургенева, как мы уже наблюдали, интересовало, в первую очередь, другое направление романтической мысли, а именно – возможность гармонического слияния философии и поэзии, что, впрочем, романтики считали возможным лишь при условии основания «новой религии»<sup>102</sup>.

Исходя из сказанного можно заключить, что в тургеневское время мировоззренчески определились по крайней мере три возможности воплощения личного начала в человеке: 1) активная, свободно творящая собственную судьбу личность, преодолевающая сопротивление материи в движении к идеалу гармонии; 2) индивидуальность, являющая собою гармоническую часть природы и даже идентичная ей; 3) индивидуальность, подчиненная идее русской соборности, свобода которой, по типичному определению славянофилов, «как в хоре» – без подчеркивания своей исключительности и без «эгоизма». Понятие «хорового» начала в искусстве и в жизни также определяется у Гегеля именно как противостоящее началу индивидуальному. «Герои [...] те, кто хочет и действует на свой страх и риск, они возвышаются над хором, спокойным, постоянным, не раздвоенным нравственным течением событий», – писал философ и заключал: «У хора нет судьбы, он ограничен обычной жизненной сферой и не возбуждает против себя ни одной из нравственных сил».<sup>103</sup> Любопытно здесь вспомнить и замечание Гегеля о том, что восточные религии «не

<sup>100</sup>Гегель 1975, т. 1, с. 121.

<sup>101</sup>См. Степун, Ф.: *Немецкий романтизм и русское славянофильство*, в: *Русская мысль* 1910, № 3, с. 72 и др.

<sup>102</sup>См. *Переписка Новалиса и Ф. Шлегеля*, в: *Манифесты западноевропейских романтиков*, с. 150.

<sup>103</sup>Гегель 1977, т. 2, с. 154. Vgl. „der Chor ist [...] dem tragischen Schicksal entnommen; er bleibt im ruhigen Gange der sittlichen Ordnung, im gewöhnlichen Lebenskreise beschränkt und erregt nicht das Sittliche selbst zu einer feindlichen Macht gegen sich. [...] Die Heroen dagegen sind die Individuen, die besonders der Notwendigkeit unterworfen und tragisch sind. [...] sie [...] stehen über dem Chor, dem ruhigen, stetigen, unentzweiten sittlichen Verlauf“ (Hegel, Bd. 2, S. 155).

доводят» индивидуальности до личности.<sup>104</sup>

Обращает на себя внимание известное соответствие между двумя понятиями: «природным» пантеизмом и русской соборностью. По всей видимости, оно не случайно – ведь по наблюдениям современной науки, – истоки исконной русской философии, которая всегда была тесно связана с религией, именно в древнем «наивном пантеизме».<sup>105</sup> Н. Бердяев в книге *Душа России* выразил эту мысль особенно образно: «Вселенский дух Христов, мужественный вселенский Логос пленён женственной национальной стихией, русской землёй в её языческой первородности. Так образовалась религия растворения в матери земле, в коллективной национальной стихии, в животной теплоте.»<sup>106</sup>

Однако в подобной общей тенденции важно определить именно позицию Тургенева. Нельзя не заметить, что в тех случаях, где речь идет о пантеизме или соборности, синтез представляется как данность, которую требуется лишь осознать. Современные исследователи русской мысли нередко выделяют созерцание в качестве своего рода «философии внутренней работы души» – национального способа мыслить, условно называя его «обломовщиной» и соотнося даже с буддизмом или индуизмом.<sup>107</sup> Такая характеристика русского сознания была намечена самим Гончаровым в связи с образом Обломова: «Ему всего более по вкусу пришлась жизнь браминов», – заметил писатель – «сидеть на солнышке, поджав ноги под себя и глубокомысленно созерцать кончик собственного носа».<sup>108</sup> В ином, активном варианте, идея синтеза – скорее устремленность, стимул к действию.

Это имеет принципиально важное значение. Тургенев так или иначе отдал дань каждому из обозначенных направлений. У него довольно рано появился глубокий интерес к русской национальной сути, к православной вере; его несомненно привлекал, хотя и вызывал возражения, гетевский пантеизм. Однако наиболее близка писателю всё-таки активная позиция, связанная с попыткой человеческого духа с помощью собственного разума достичь гармонии и цельности. Именно такая позиция, в отличие от первых двух, подразумевает гармонию не как данность, а именно как стимул к действию и устремлённость. Это доверие к собственному разуму, потребность во внутреннем духовном движении, а не в созерцании,

<sup>104</sup>Там же, т. 2, с. 459.

<sup>105</sup>Dahm, H.: *Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts*, München 1979, S. 11.

<sup>106</sup>Бердяев, Н. А.: *Душа России*, Л. 1990, с. 10.

<sup>107</sup>Goerdts, W.: *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg/München 1984, S. 252.

<sup>108</sup>Гончаров, А. И.: *Обломов*, Л. 1987, с. 415.

– с одной стороны, и несомненное признание личности, её собственного «Я» наивысшей ценностью – с другой, – отличают тургеневское сознание как западническое. Всё это остаётся действенным, пока сознание не переходит из области метафизической в реальную или даже социальную, как это случилось, например, уже в эссе *Гамлет и Дон-Кихот*.

«Многие получают свой идеал уже совершенно готовым, в определённых, исторически сложившихся формах; они живут, сообразая жизнь свою с этим идеалом, иногда отступая от него под влиянием страстей или случайностей, – но они не рассуждают о нём, не сомневаются в нём; другие, напротив, подвергают его анализу собственной мысли», – напишет здесь Тургенев (С,5,331). Его положительное отношение к обладающему «готовым» идеалом и вместе с тем активному, действующему и способному к самопожертвованию Дон-Кихоту вступит в противоречие с обычно принятой, чисто философской оценкой подобного типа сознания.<sup>109</sup> Подчеркнём, что Гегель именно мыслительный процесс обозначал как «деятельность Всеобщего» (*das Denken ist die Tätigkeit des Allgemeinen*).<sup>110</sup> В эссе *Гамлет и Дон-Кихот* особенно ярко проявилось характерное для русской мысли и признанное самим Тургеневым смешение метафизического и реального мировосприятия. И в этом смысле современная критика вполне правомерно выделяет в качестве наиболее болезненного и одновременно плодотворного противоречия в мировоззрении писателя сосуществование потребностей в самоотдаче и в самосохранении индивидуальности.<sup>111</sup>

Подводя итог первым рассуждениям общего характера, подчеркнём еще раз, что именно категории немецкой классической философии, в особенности, гегелевская система с её противоположением и единством конечного и бесконечного, частного и всеобщего в значительной мере определили конфликтообразующую мировоззренческую основу творчества Тургенева в целом. Вместе с тем, в его «философском убеждении» обозначились и характерные для русского мышления тенденции: поэтическая интуитивность и чувственная конкретность. Эти тенденции долгое время привлекали русские умы к Шеллингу, который, как выразился А. И. Герцен в работе *Дилетантизм в науке* (1842-1843), «более обладает поэтическим созерцанием, чем диалектикой [...] и испугался океана всеобщего»<sup>112</sup>. Утверждение конкретного, част-

<sup>109</sup>Mann, Ju.: *Turgenevs 'Гамлет и Дон-Кихот' (1860) in der europäischen ästhetischen Tradition*, in: *Zeitschrift für Slawistik* 1986, 36 (2), S. 208-211.

<sup>110</sup>Hegel, Bd. 1, S. 143.

<sup>111</sup>McLaughlin 1984, S. 151.

<sup>112</sup>Герцен, т. 3, с. 74.

ного «Я», его нежелание полностью раствориться во всеобщем определённо связано с интересом к младогегельянцам, к Л. Фейербаху. В своей критике философии Лейбница, издание которой, относящееся к 1838 году, сохранилось в тургеневской библиотеке, Фейербах, развивая не противоречащую Гегелю мысль о цели человеческой жизни как преодолении «безразличия индивидуального существования» (*Gleichgültigkeit unseres individuellen Daseins*), особо подчеркнул, что человек тем не менее «хочет и должен стать чем-то *особенным*» (*etwas Distinktes werden*)<sup>113</sup>.

Сложное сочетание и взаимодействие различных идей в мировоззрении Тургенева не может быть названо простым философским эклектизмом уже по двум причинам. Во-первых, таков был «фон эпохи», и аналогичные искания стали типичными для многих мыслящих людей как в Германии, так и в России<sup>114</sup>. Во-вторых, (мы упоминали об этом во Введении) –Тургенев как *мыслящий художник*, хотя и желавший в молодости стать профессиональным философом<sup>115</sup>, органично и самобытно воплощал в своём творчестве огромное множество идей и впечатлений, не только не жертвуя при этом собственной индивидуальностью, а напротив, выражая её через их посредство с наибольшей полнотой. Остаётся подчеркнуть, что именно в 1830-1840-е годы, особенно во время учебы в Германии, в значительной мере, составила философская библиотека писателя, заложились основы его «философского убеждения». В круге обозначившейся здесь проблематики оказались впоследствии очень многие произведения разных периодов творчества Тургенева, о чем и пойдет речь в следующих главах настоящей книги.

---

<sup>113</sup>Feuerbach, L.: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, Leipzig 1848, S. 191.

<sup>114</sup>См. Нохейль 1991, с.16.

<sup>115</sup>См. Попов, Н. А.: *И. С. Тургенев, попытка его получить степень магистра философии в 1842 году*, в: *Русская старина* 1880, № 5, с. 146-147.

## 2. Человек как личность и «природа»

В раннем творчестве Тургенева тема «Природы» несомненно занимает важное место. Именно она выступает здесь как символ гармонии и цельности, которым противостоит и к которым стремится рефлектирующий индивидуум. Важно отметить, что интерес к этой проблематике появился у писателя еще до его серьезных занятий философией, обнаруживая, с одной стороны – характерные тенденции его собственного мышления; и с другой – особый дар антиципации – предвосхищения определённых идей и настроений.

Уже в самых первых тургеневских произведениях наметились, условно говоря, два типа героев: цельная природная натура (гармония как данность) и герой с болезненно-разорванным сознанием, рефлектирующий (гармония как возможная цель). Учитывая знание Тургеновым Шиллера, особо широкую известность в России этого немецкого поэта и мыслителя, а также его сильное влияние на русскую мысль, которую, по заключению В. В. Зеньковского, даже Шеллинг и Гегель «вдохновляли [...] в рамках шиллеруанства»<sup>116</sup>, можно с большой долей уверенности провести параллель между двумя типами тургеневских героев и шиллеровскими категориями «природного» и «морального»; «наивного» и «сентиментального». М. Гершензон даже увидел в этой шиллеровской предпосылке ключ к тургеневскому мировоззрению в целом. «Понять философию Тургенева [...] нельзя иначе, как сведя её всю к одному вопросу и ответу на этот вопрос: должен ли человек быть «природою» или личностью?» – писал он.<sup>117</sup> Важными категориями при сопоставлении упомянутых тургеневских типов являются категории веры и безверия; чаще в философском, но порой и в традиционном, конфессиональном выражении.

Еще в 1836 году в заметке *Путешествие по святым местам русским* юный Тургенев написал: «Какое неизъяснимо величественное явление представляет нам история христианства! [...] И этому причиною было могущество истины, непреодолимая сила веры на *простые, неиспорченные души...*» (С,1,173. Курсив мой – Г. Т.). Однако уже в первых подражательных произведениях рядом с такими «простыми душами» явились и иные герои – гордые, мечу-

<sup>116</sup>Зеньковский, т. 1, с. 246.

<sup>117</sup>Гершензон 1919, с. 111. Подчеркнем, что в разделении типов на наивный и сентиментальный подразумевается не только противопоставление древнего и нового искусства, не только жанров, но, главное, *непосредственного и опосредованного* воплощений. – Ср. Гулыга, А. В.: *Немецкая классическая философия*, М. 1986, с. 153.

щиеся, пытающиеся, как сказано в драматической поэме *Стено* (1834), утвердить «волю человека» (С,1,357). Потеряв веру в Бога, Стено словно потерял сердце, а значит, способность любить и быть счастливым. У героя остался лишь «жалкий ум», и он «полюбил разрушение». Любопытно, что монах Антонио, с которым беседует Стено, с одной стороны – жалеет его, а с другой – все-таки восхищается: «Он выше стал меня и глубже/ Проник в грудь мира. Но – безумец! Он жизнь купил страданья. Нет,/ Такого знания не хочу я...» (С,1,369). Стено надменно возражает: «О, лучше быть раздавленным, Антонио,/ Чем побежденным, и не стал я верить» (С,1,371). Важно, что уже здесь появляется существенный и для зрелого тургеневского творчества вопрос: «...Вечный круг/ Есть твой символ, Природа. [...] Какое жалкое творенье человек!...[...] О, для кого же жизнь? [...] Им, столь ничтожным? им, столь низким? [...] Как будто бы мы пасынки судьбы/ А эти люди ее дети!» (С,1,379,381).

Здесь можно отметить известную литературную неоригинальность шестнадцатилетнего автора, однако страстность, с которой написано произведение, свидетельствует о том, насколько глубоко задевали его подобные проблемы. «Сыны» и «пасынки» Природы и судьбы отныне – центральные герои его произведений. С ЭТИМ закономерно связывается проблема индивидуализма.

Почти через десять лет в уже упоминавшейся нами рецензии на перевод гетевского *Фауста* Тургенев выступит во всеоружии знания немецкой философии, подчиняя ход своей мысли гегелевской логике, хотя и явно под некоторым воздействием традиций русской социальной критики, в особенности, В. Г. Белинского. «Последним словом всего земного для Гете (так же, как и для Канта и Фихте) было человеческое я...» – заключает Тургенев (С,1,206). Считая такую «апофеозу личности» «эгоизмом» и «романтизмом», молодой автор добавляет: «но только тот из нас действительно заслуживает название человека, кто сумеет выйти из этого волшебного круга и пойти далее, вперед, к своей цели». «Для Фауста не существует общество, не существует человеческий род», – продолжает Тургенев с некоторым осуждением, – «он весь погружается в себя; он от одного себя ждет спасения» (С,1,202,206).

В то же самое время в одном из тургеневских писем 1847 года читаем: «...я [...] предпочитаю Сатану, образец возмущения и индивидуализма. Как бы мал я ни был, я сам себе владыка; я хочу истины, а не спасения; я чаю его от своего ума, а не от благодати» (П,1,377,244). Так сказывается первое увлечение Фейербахом, для которого «дьявол с правдой» тоже лучше, нежели «ангел с ложью».<sup>118</sup> Однако нельзя не заметить и почти дословных пере-

<sup>118</sup>Фейербах, Л.: *Сущность христианства*, Лейпциг/СПб. 1906, с. VI; ср.: Дудек

кличек с текстами не только рецензии на *Фауста*, но даже поэмы *Стено*. Это еще раз свидетельствует о глубоко личном, внутреннем, а не только творчески заимствованном Тургеневым противоречии в его мировоззрении: осуждение индивидуализма и, одновременно, тяготение к нему. Здесь словно соседствуют, еще не совсем разделившись, но уже противореча друг другу, «западническое» утверждение человеком «своего ума» и славянофильское скептическое отношение к такой позиции.

Темой индивидуализма закономерно обуславливается проблема рефлексии, представляющей в качестве разъединяющего начала. Человек, сознающий себя как личность, словно противостоит самой Природе и тем самым разрушает собственную природную сущность. Однако непосредственно в рефлексии заложено и стремление к достижению гармонии с природным началом. Здесь снова обнаруживается гегелевское диалектическое противостояние конечного и бесконечного, единичного и всеобщего. Вместе с тем, по Гегелю, «разъединяющая рефлексия» способна достичь лишь «*конечного единства*» (*Die Reflexion ist selbst das Trennende; sie kommt zwar hier zur Einheit, aber zu einer, die nur endliche Einheit ist*).<sup>119</sup>

Сказанное весьма актуально для тургеневского раннего творчества в особенности, где рефлектирующий герой, как правило, – герой лирический и, одновременно, – предмет критической оценки, связанной с неприятием «эгоизма» разума, который не способен достичь истинной гармонии и счастья.

«Присутствие элемента отрицания, «рефлексии», в каждом живом человеке составляет отличительную черту нашей современности», – заметил Тургенев в рецензии на *Фауста* – и добавил: «рефлексия – наша сила и наша слабость, наша гибель и наше спасенье... Рефлектировать значит по-русски: «размышлять о собственных чувствах»» (С,1,224). Здесь высказывание молодого рецензента созвучно мнению Белинского, который писал: «наш век есть по преимуществу век рефлексии».<sup>120</sup> Понятие рефлексии как «размышления над собственными чувствами» в отвлеченном смысле соотносится с определением «философствования» вообще как «неуклонного созерцания самого себя» (*ein beständiges Selbst-*

---

1986, с. 175-177 и др.

<sup>119</sup>Hegel, Bd. 1, S. 139.

<sup>120</sup>Белинский, т. 4, с. 254. Следует особо подчеркнуть, что в указанной нами последней монографии А. И. Батюто (1990) картина отношений между Белинским и Тургеневым получила дополнительное, очень существенное освещение, отразив *взаимные* влияния между этими двумя по-своему выдающимися личностями. Прежде, как правило, предполагалось, что начинающий писатель лишь находился под воздействием уже знаменитого критика.

*anschauen*), сформулированным Шеллингом в *Системе трансцендентального идеализма*<sup>121</sup>. Но делая акцент на рефлексии как качестве *современного* человека, Тургенев, подобно Шиллеру, словно противопоставляет ему человека прежних времён – еще естественного и цельного, связанного с природой.<sup>122</sup>

В 1847 году писатель опубликовал очерк *Хорь и Калиныч*, положив начало *Запискам охотника*. Именно здесь типы «наивный» и «сентиментальный» с прямой очевидностью впервые изображаются в народной среде, наиболее близкой законам природы. Представляя центральных персонажей, Тургенев в этом смысле закономерно сопоставил в первоначальном варианте Хоря с Гете, а Калиныча с Шиллером. «Хорь был человек положительный, практический, административная голова, рационалист; Калиныч, напротив, принадлежал к числу идеалистов, романтиков, людей восторженных и мечтательных [...] Калиныч стоял ближе к природе; Хорь же – к людям, к обществу; Калиныч не любил рассуждать и всему верил слепо; Хорь возвышался даже до иронической точки зрения на жизнь» (С,3,14-15). Однако при анализе изображения этих характеров мы сталкиваемся с довольно примечательным явлением. «Ироническая точка зрения на жизнь», свойственная Хорю, как будто определяет его как тип «сентиментальный», тогда как Калиныч, который близок к природе и «не любит рассуждать» – характер «наивный». Однако «сентиментальный» Хорь предстаёт рационалистом, человеком, ближе стоящим к обществу, а «наивный» Калиныч относится автором к идеалистам и романтикам. Таким образом, в первом очерке *Записок охотника*, восторженно встреченном Белинским, мы наблюдаем намеренное или случайное смещение смыслового содержания указанных философских категорий при изображении оригинальных русских характеров. И в этом отношении отказ писателя от их сравнения с Гете и Шиллером совершенно закономерен.

Ещё в самом начале 1840-х годов Тургенев размышлял над особенностями русской природы по сравнению с западной в *Записке о русском хозяйстве и русском крестьянине* (1842). Считая, что «сокровенный смысл славянской народности недоступен западным учёным», – писатель, однако, заключал: «Мы народ не только европейский; мы недаром поставлены посредниками между Востоком и Западом; недаром наши границы касаются древней Европы, Китая и Северной Америки, трёх самых различных выражений общества» (С,1,430). Любопытно, что в приведённом

<sup>121</sup>Schelling 1800, S. 11.

<sup>122</sup>Ср. Шиллер, т. 6, с. 263-264.

отрывке Тургенев почти буквально следует рассуждениям П. Я. Чаадаева, за исключением сделанных выводов. «А ведь, стоя между двумя главными частями мира, Востоком и Западом, упираясь одним локтём в Китай, другим в Германию, мы должны были бы соединить в себе оба великих начала духовной природы: воображение и рассудок...» – писал Чаадаев в первом из своих *Философских писем*, – и добавлял: «Но не такова роль, определённая нам Проведением»<sup>123</sup>. В размышлениях Тургенева угадывается проблематика полемики, развернувшейся в 1840-е годы между западниками и славянофилами. В центре её особенно часто оказывались последствия реформ Петра I, их влияние на самобытное национальное развитие.

Выведя в первом рассказе *Записок охотника* противоположные народные типы и обозначив поначалу их западноевропейские аналоги, повествователь, под впечатлением от общения со своими героями, вынес характерное убеждение: «Петр Великий был по преимуществу русский человек, русский именно в своих преобразованиях. Русский человек так уверен в своей силе и крепости, что он не прочь и поломать себя: он мало занимается своим прошедшим и смело глядит вперёд» (С,3,16). Славянофилы, напротив, отказывали царю-реформатору в православном мировоззрении, полагая, что «личный дух Петра был склонен к протестантизму»<sup>124</sup>. Тургеневское определение Петра как «русского в своих преобразованиях» может быть объяснено обозначившейся в *Записках охотника* тенденцией рассматривать простого русского человека как выделившуюся из «хора» критическую личность<sup>125</sup>. Н. Л. Бродский, однако, связывал такую личность более с сектантством, нежели православной традицией, что и подчеркнул, например, в образе главного героя из рассказа *Касьян с Красивой Мечи*. А сектанство, раскол, которые «дали волю всякому личному мнению, всякому мечтанию» как раз и ассоциировались в славянофильском мировоззрении с протестантизмом<sup>126</sup>. Здесь снова угадывается противоречие, которое наметилось при попытке соотнести немецкие личностные категории с конкретными русскими характерами из народа. Позднее Тургенев утвердился во мнении, что русский человек, будучи предоставлен самому себе, «неминуемо» становится «старообрядцем»<sup>127</sup>. Размышления писателя о природе и вере снова возвращают нас не только к гегелевской философии религии, но и вызывают ассоциации с другими немецкими

<sup>123</sup>Чаадаев, П. Я.: *Сочинения и письма*, New York 1972, с. 116.

<sup>124</sup>См. Самарин, Ю. Ф.: *Сочинения*, т. 5, М. 1880, с. 247.

<sup>125</sup>См. Бродский, Н. Л.: *И. С. Тургенев и русские сектанты*, М. 1922, с. 8, 22 и др.

<sup>126</sup>Самарин 1880, т. 5, с. 56.

<sup>127</sup>См. Муратов 1980, с. 20.

учениями.

В 1847 году появился рассказ *Смерть*, который, по мнению исследовательницы творчества Тургенева и Шопенгауэра Мак-Лауглин, ознаменовал первое возможное обращение русского писателя к этому философу.<sup>128</sup> Важно, что Мак-Лауглин, говоря о подходах к Шопенгауэру, упоминает и поэму *Стено*, где уже предпринималась попытка противопоставления рефлексии и наивной природности и даже обозначилась тенденция к их объединению.<sup>129</sup> В монографии Р. Клуге о творчестве Тургенева предвосхищение шопенгауэровской темы отмечается даже значительно раньше – в стихотворении *Вечер* 1838 года – как стремление к кажущемуся недостижимым единению с природой.<sup>130</sup> Это наглядные примеры уже упоминавшейся нами тургеневской антиципации и, по преимуществу, типологических соответствий.

Но возвратимся к рассказу *Смерть*, в котором сказанное выступает с наибольшей очевидностью. С одной стороны, действительно, именно Шопенгауэр видел в качестве закономерной «цели жизни» смерть, наступающую вслед за тяжкими трудами и лишениями, умерщвляющими плоть. «А между тем гораздо правильнее принимать за цель нашей жизни труд, лишение (*Entbehrung*), нужду и страдание, увенчанное смертью. [...] Так и поступает истинное христианство» – писал философ.<sup>131</sup> С другой стороны, эпизод, нарисованный в данном рассказе, чрезвычайно нагляден и конкретен. «Удивительно умирает русский мужик! Состояние его перед кончиной нельзя назвать ни равнодушием, ни тупостью; он умирает, словно обряд совершает: холодно и просто», – замечает Тургенев (С,3,200). Писателя особенно поражает именно покорная простота умирающего: словно спокойное возвращение в лоно природы и бессловесная покорность высшей (божественной?) воле. По всей видимости, Тургенев задумался именно над православным веропослушанием, так как все время повторяет слово

<sup>128</sup>McLaughlin 1984, S. 55. Отметим, что позиция исследовательницы не является бесспорной, особенно с точки зрения изучения генетических связей. – Ср. Thiergen 1986, S. 260-261.

<sup>129</sup>Ebenda, S. 56.

<sup>130</sup>Kluge 1992, S. 25, 141; ср. Клуге, Р. Д.: *Сектантство и проблема смерти в «Записках охотника» И. С. Тургенева*, в: *Slavica XXIII*, Debrecen 1986, с. 25-36.

<sup>131</sup>Шопенгауэр, А.: *Афоризмы и максимы*, СПб. т. 1. Изд. 2-е. (1900), 2 (1892), 3 (1895). Т. 2, с. 285. Vgl. „während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unsers Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhismus, und auch das ächte Christenthum thun)“ – *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden*, Zürich 1988, Bd. 2, S. 680. Как видим, в старом русском переводе опущено характерное для Шопенгауэра соизоставление христианства с брахманизмом и буддизмом, содержание которых определено лишь как «умерщвление плоти».

«русский»: «удивительно умирает русский мужик», «вообще удивительно умирают русские люди» и т.п. Примечательно здесь, однако, беглое упоминание о Гегеле с характерным замечанием: «Дела давно минувших дней, как видите...» (С,3,205), в то время как именно в гегелевской философии религии обнаруживаются весьма важные замечания на этот счет.

Гегель, в частности, указывает на то, что, страх перед смертью объясняется осознанием конечным существом своей ничтожности перед лицом бесконечности, в то время как смерть и является «снятием конечности», залогом единения с бесконечным, а значит, благом и «справедливостью» (*Gerechtigkeit*).<sup>132</sup> Авторское сознание в рассказе *Смерть* обозначает себя как рефлектирующее, ибо рефлектирующий рассудок обычно исходит из предпосылки конечности и признает за ней абсолютную значимость.<sup>133</sup> Тем самым, согласно Гегелю, такой рассудок возлагает на себя «двойную ношу» (*Verdoppelung*) собственного Я, сознающего уже не только «природную конечность» (*natürliche Endlichkeit*), но и конечность своего сознания (*die des Bewußtseins*).<sup>134</sup>

Как видим, Тургенев все-таки объективно оставался в круге гегелевских идей, хотя субъективная его устремленность в этот период была иной. Ведь к 1847 году относится и восторженная оценка Фейербаха – он для Тургенева не больше и не меньше, чем «единственный человек, единственный характер и единственный талант» (П,1,374,239). Но если Гегель признал за *религией соединяющую и примиряющую* роль, то Фейербах, утверждая человека и его счастье на земле, отчуждал Бога как часть человеческой сущности – и тем самым представлял *религию как символ ее раздвоенности*.

Но неизменным в тургеневской концепции остаётся одно: желание освободиться от страдающего рефлектирующего Я – либо путём признания безусловной ценности бесконечного (умерщвление плоти), либо же, наоборот, отказа от метафизической (бесконечной) сущности человека, утверждения его лишь как земного, конечного явления. Тургенев делает вывод в пользу реальности: «Ах, я не выношу неба, – но жизнь, действительность, её капризы, её случайности, её привычки, её скоротечную красоту, – всё это я обожаю. Что до меня – я прикован к земле», – заявит он в письме к П. Виардо в начале 1848 года (П,1,392;262). Это весьма существенный момент в творческой биографии писателя, который именно теперь сближается с натуральной школой, желая

<sup>132</sup>Гегель 1975, т. 1, с. 341, 347; Hegel, Bd. 2, S. 155.

<sup>133</sup>Там же, т. 1, с. 327.

<sup>134</sup>Hegel, Bd. 1, S. 146.

наблюдать и осязать реальные формы жизни.

Традиционная русская тема: противопоставление отвлеченного философствования и конкретной жизни появляется в рассказе *Гамлет Щигровского уезда*, где, однако, получает и дополнительное толкование. «...скажите на милость, какую пользу мог я извлечь из энциклопедии Гегеля? Что общего, скажите, между этой энциклопедией и русской жизнью? И как прикажете применить ее к нашему быту, да не ее одну, энциклопедию, а вообще немецкую философию... скажу более – науку?» (С,3,260) – вопрошает герой этого произведения, написанного в том же, 1848 году. Но и здесь внимательный читатель снова обнаружит не столько ненужность Гегеля для русской жизни, сколько характерные особенности бытования его учения в России: без понимания того, что, по уже приводимым словам Тургенева, Гегель «не все существующее признает за действительное» (С,11,26). Ведь щигровский «гамлет» желал бы именно реального, конкретного приложения философских знаний (вспомним тургеневское мнение о неспособности русских мыслить «отвлеченно, на немецкий манер»!). Кроме того, герой сетует на загубленную в философских кружках молодость. В сознании русского «гамлета» как раз и встретились две взаимоисключающие тенденции, которые подорвали его психику и разрушили нормальную жизнь: с одной стороны, потребность в коллективизме, общинности; и с другой – характерная для западного сознания претензия на собственную индивидуальность и личную свободу. Такое столкновение двух образов жизни и мышления приводит героя к краху: «...кружок – да это гибель всякого самобытного развития; кружок – да это безобразная замена общества, женщины, жизни [...] это пошлость и скука под именем братства и дружбы...» (С,3,262).

Вообще проблема рефлектирующего Я и связанные с ней понятия «обыкновенного» и «необыкновенного» человека весьма существенны для тургеневских повестей и рассказов 1840-х-1850-х годов. Характерно, что их герои уже более точно могут быть соотнесены с типами «наивным» и «сентиментальным», нежели персонажи из народной среды. Причем эти понятия получают толкование и с нравственной точки зрения.

Еще в 1844 году в *Андрее Колосове* писатель изображает героя, который, по его собственным словам, «принадлежит [...] к числу людей, которые любят размышлять о собственных ощущениях...» (С,4,30). (Вспомним тургеневское определение из рецензии на перевод *Фауста* Гете: «Рефлектировать значит по-русски: размышлять о собственных чувствах»). Важно, что повествование ведется в рассказе от первого лица. Антагонист рассказчика, Колосов, не размышляет о жизни по преимуществу, а именно живёт – естественно и просто. Таков он и в любви. «Пока я любил её, я

весь принадлежал ей; я не думал о будущем и всем, всей жизнью своей делился с нею...» – рассказывает Андрей историю своей любви к Варе и продолжает: «Теперь эта страсть во мне погасла... Что ж? Ты мне прикажешь притворяться, прикидываться влюбленным, что ли?» (С,4,24). Рефлектирующий рассказчик пытается исправить, как ему кажется, жестокий и дурной поступок своего приятеля, однако следствием этого становится еще бо́льшая подлость. Иначе и быть не могло, потому что «взирал» он на жизнь и на свою будущую невесту, «как говорят философы, объективным оком, то есть как сытый человек смотрит на кушанья» (С,4,32). Кстати, по Гегелю, любовь «снимается» именно рефлексией.<sup>135</sup> Причем, еще бо́льшую подлость герой совершил, по сути дела... «из чувства долга».

Здесь, пожалуй, впервые прямо называется столь важная для тургеневского творчества проблема, которая впоследствии предстанет в самых разных своих ипостасях. Как следует толковать «чувство долга»? Всё время оценивая себя со стороны, герой данного произведения, видимо, хотел бы следовать нравственному императиву, который понимался им как самопожертвование. Тургенев очень хорошо знал Канта. Об этом свидетельствуют и сохранившиеся в его библиотеке книги с пометами писателя – *Критика практического разума* (1792) и *Метафизические основы учения о добродетели* (1803). Здесь Кант писал о «природных побуждениях» (*Naturneigungen*), которые «спорят» с долгом. Однако условием *сознательного* исполнения человеком долга являлось, по Канту, его моральное здоровье (*Zustand der Gesundheit im moralischen Leben*), в то время как фанатичная добродетель ведёт к тирании.<sup>136</sup>

В шиллеровском учении о долге, по сравнению с кантовским категорическим императивом, эта идея несколько смягчена – здесь нравственно развитый человек исполняет долг даже радостно, хотя заметим, что, и по Шиллеру, поистине счастливый человек все-таки «никогда не встречается лицом к лицу с долгом» (*Der ununterbrochen glückliche Mensch sieht also die Pflicht nie von Angesicht*)<sup>137</sup>. Тургеневский герой «встретился с долгом» произвольно: его поведение более диктуется рефлексией, нежели реальными жизненными обстоятельствами. И в этом смысле его добродетель – «нездоровая», даже жестокая по отношению к оставленной Колосовым девушке. И в конце-концов поступки героя оцениваются ... в духе Фейербаха: долг, исполняемый

<sup>135</sup>Гегель 1975, т. 1, с. 149.

<sup>136</sup>*Kant's Werke*, Bd. 6, Berlin 1907, S. 394, 409.

<sup>137</sup>Шиллер, т. 6, с. 384; Schiller, Bd. 5, S. 693.

насильственно (действительно, рефлексия совершила здесь насилие над натурой) не есть благо, а скорее напоминает «поступок обезьяны» (so handle ich eigentlich als Affe)<sup>138</sup>.

В середине 1830-х годов сходные размышления, возникавшие под влиянием чтения немецких философов, находим у Н. Станкевича и М. Бакунина. Так, Станкевич считал повиновение долгу, «наложенному извне», отречением от единства бытия и его гармонии<sup>139</sup>, а М. Бакунин призывал следовать не «нелепым законам долга», а собственным мыслям и чувствам<sup>140</sup>. Идеи Фейербаха, позднее развитые Н. Чернышевским, как раз и предписывали человеку заботиться, в первую очередь, о собственном счастье, которое и может быть залогом счастья других, то есть обосновывали «разумный эгоизм»<sup>141</sup>. «Долг предписывает отречение? Как это глупо! Долг предписывает нам наслаждаться! – писал Фейербах и позднее добавлял: Кто без необходимости приносит жертву, тот дурак и лицемер».<sup>142</sup> В восприятии рефлектирующего героя, Андрей Колосов, не делающий усилий над своей натурой, кажется особенным. «В известные лета быть естественным – значит быть необыкновенным...» – таково заключение рассказчика (С,4,33).

Большой интерес представляют тургеневские штудии названных типов. Писатель словно варьирует их, наделяя одного выборочными качествами другого. «Необыкновенный» естественный человек вдруг предстает в самом неожиданном ракурсе, особенно, если речь идет о своевольном русском характере. В рассказе *Бретёр* 1846 года сталкиваются два типажа – немецкий и русский. У мягкого деликатного немца Кистера – полочки книг с бюстами Шиллера и Гете; у Лучкова, драчуна и задиры, – «Печорина без лоска» (С,4,567) – ничего за душой, кроме необразованности, дикости, неистовой жажды самоутверждения. В известной мере, сюжет *Бретера* – это *Андрей Колосов* наоборот. Кистер, повинувшись чувству долга, гибнет; Лучков, давая волю своей дикой натуре – губит. Причем, губя Кистера, губит и себя самого. По всей видимости, не случайно в качестве носителя «чувства долга» Тургенев вы-

<sup>138</sup>Фейербах, Л.: *Избранные философские произведения*, т. 1-2, М. 1955, т. 1, с. 378. Vgl. Feuerbach, L.: *Gesammelte Werke*, Berlin 1971, Bd. 10, S. 290.

<sup>139</sup>*Переписка Николая Владимировича Станкевича*, 1914, с. 609.

<sup>140</sup>Бакунин, М. А.: *Избранные философские сочинения и письма*, М. 1987, с. 64.

<sup>141</sup>Vgl. „Deine erste Pflicht ist, dich selbst glücklich zu machen. [...] so machst du auch andere glücklich“ (Feuerbach, Bd. 10, S. 180).

<sup>142</sup>Фейербах, т. 1, с. 250, 373. Vgl. „Die Pflicht geböte die Entsagung? Wie töricht! Die Pflicht gebietet den Genuß. Wir sollen genießen.“ (Feuerbach, Bd. 10, S. 162) „Wer ohne Not und Drang ein Opfer bringt, ist ein Narr oder Heuchler“ (Feuerbach, Bd. 10, S. 286).

вел в данном случае именно немца. Вспомним замечание В. Г. Белинского: «только в знании и соприкасается немец с миром и жизнью». <sup>143</sup> «Мой долг [...] предупредить Марью Сергеевну [...] Какое право имею я вмешиваться в чужие дела, в чужую любовь? [...] Я сам виноват...я потерял друга...[...] Какой я гадкий эгоист!» – без конца мучается сомнениями благородный Кистер (С,4,60) и оказывается полностью беззащитным в столкновении с грубой реальностью – в данном случае – с примитивной, дикой, но действующей натурой.

Изображение натур «хищной» и «кроткой» почти традиционно для русской литературы и критики середины XIX века и связывается в первую очередь с именами Ап. Григорьева, А. Н. Островского и Ф. М. Достоевского. У Тургенева они получают собственное звучание, во многом определяющееся его философскими, особенно немецкими штудиями. Истоки хищного «буйства» Тургенев, как правило, тоже видит в традициях помещичьего быта XVIII века, где зачастую один человек – всемогущий властелин, а другой – ничтожный раб. В 1846 году, размышляя о Гоголе, Тургенев писал: «Да, русская старина нам дорога, дороже, чем думают иные [...] мы изучаем ее в живой связи с действительностью, с нашим настоящим и нашим будущим, которое совсем не так оторвано от нашего прошедшего, как опять-таки думают иные.» (С,1,250). Это находит выражение и в рассказах 1840-х - начала 1850-х годов – *Три портрета* (1845) и *Муму* (1852).

Для нас особенно важно, что тема русской старины связывается у Тургенева с проблемой русской «эмансипирующейся личности», которая именно в этот период, вследствие приобщения к западноевропейской культуре, теряла свою «старозаветную цельность»: именно XVIII век сформировал особый тип дворянина, в характере которого европейская образованность сочеталась с психологией крепостника. Заметим, что, в отличие от Тургенева, у Достоевского, в частности, в романе *Преступление и наказание*, находим иное толкование «обыкновенного» и «необыкновенного» типов – первый обречен на принадлежность к «массе», второй – претендует на сверхчеловеческую сущность. В концепции же Ап. Григорьева Ю. Леманн не без основания подчеркивает связь «хищного» типа с абсолютизацией собственного Я, превращающего себя, а не действительность в объект познания, и обозначает стремление к смиренному типу именно как *процесс* в развитии духовной жизни России. Это соотносится и с различными толко-

---

<sup>143</sup>Белинский, т. 6, с. 614.

ваниями понятия свободы.<sup>144</sup>

Проявления русской «воли», вернее, своеволия, в сочетании с западным философским понятием свободы, явно занимают и Тургенева, хотя в несколько ином аспекте. Белинский еще в 1837 году называл свободу в русском понимании «волей», что в свою очередь значило для него «озорничество».<sup>145</sup> Герой рассказа *Два приятеля* (1853) Крупицын рассуждает: «На что она, эта хваленая свобода, человеку? Человек свободный – это дело известное – либо скучает, либо дурачится» (С,4,334). Действие рассказа определяется тем, что приятели заняты поисками невесты для одного из них – Вязовнина. Во время этих поисков на ум ему то и дело приходят строки из *Евгения Онегина*. Вязовнин слишком разборчив, ироничен, противится любой пошлости. Сюда явно примыкает и гетевская тема *Фауста*, и снова в пушкинской интерпретации: «Мне скучно, бес. – Что делать, Фауст? [...] Вся тварь разумная скучает...»<sup>146</sup>. Вместе с тем тургеньевская мысль снова соприкасается с Шопенгауэром, для которого, как известно, есть два состояния человека: горе и скука (Noth und Langeweile)<sup>147</sup>, и человек вынужден выбирать между одиночеством и пошлостью<sup>148</sup>.

В итоге Вязовнин остается со своим одиночеством, а размеренное семейное счастье обретает именно Крупицын, недоумевавший, зачем человеку свобода. «Петр Васильевич, его жена, все его домашние проводят время очень однообразно – мирно и тихо; они наслаждаются счастьем... потому что на земле другого счастья нет» (С,4,379). Здесь напрашивается несколько ассоциаций. Во-первых, прекрасный пример тургеньевской антиципации (правда, через пушкинскую тему): ранняя поэма *Параша* (1843). Кроме пушкинской, там угадывалась и гетевская мысль. Герой *Парашы*, наделенный «душой самолюбивой и холодной», хоть и «допускал возможность исключений, но в пошлость верил твердо и всегда». И вот подобный герой, тоже жених, который, кстати, «метил в бесы» – «но русский бес не то, что черт немецкой» – достиг своих мечтаний (С,1,78,84). «...сбылося всё... и оба влюблены.../ Но все ж мне

<sup>144</sup>См. Халфина, Н. Н.: *XVIII век на страницах И. С. Тургенева*, в: *Писатель и жизнь*, М. 1981, с. 114-121; Ammer, V.: *Gottmenschentum und Menschgotium. Zur Auseinandersetzung von Christentum und Atheismus im russischen Denken*, München 1988 (*Slavistische Beiträge* Bd. 228), S. 108; Lehmann, J.: *Der Einfluß der Philosophie des deutschen Idealismus in der russischen Literaturkritik des 19. Jahrhunderts*, Heidelberg 1975 (*Beiträge zur neueren deutschen Literaturgeschichte*, Dritte Folge Bd. 23), S. 165-166, 169 и др.

<sup>145</sup>Белинский, т. 11, с. 148.

<sup>146</sup>Пушкин, А. С.: *Полн. собр. соч.*, т. 2 (1), М. 1947, с. 434.

<sup>147</sup>Vgl. Schopenhauer, Bd. 5, S. 268.

<sup>148</sup>Шопенгауэр, т. 1, с. 31.

слышен хохот сатаны», – заключает автор и делает более широкое обобщение: «...я вижу беса...[...] Мне кажется, он смотрит не на них –/ Россия вся раскинулась, как поле,/ Перед его глазами в этот миг.../ [...] И страшная улыбка проползла/ Медлительно вдоль губ владыки зла...» (С,1,90). Во-вторых, несомненно созвучие с шопенгауэровским пониманием земного счастья только как пошлости и монотонности, ибо «все эмпирические течения жизни человека во всех своих событиях, крупных и мелких, так же строго предначертаны, как движения часового механизма» (Uhrwerk). Поэтому человек «остаётся обречённым на чувственные удовольствия, на тихую жизнь в семейном кругу, на низменную общительность и вульгарное времяпровождение». <sup>149</sup>

Однако если Шопенгауэр считал монотонную жизнь, подобную «ходу часового механизма», неизменной и единственно данной от природы, то Шиллер толковал современную ему «механическую жизнь», также сходную, по его словам, с работой «искусного часового механизма» (das verwickeltere Uhrwerk), как следствие потери ее гармоничности и цельности, то есть, по сути дела, естественности <sup>150</sup>. Шиллеровский возвышенный идеал счастья, как и утерянная гармония цельного существования, практически недостижимы – явствует уже из ранних тургеневских произведений.

В рассказе *Три встречи* (1851) лирический герой словно следует за ускользающим призраком красоты и любви, который каждый раз таинственно исчезает, а будучи достигнутым, обрачивается обычной любовной историей какого-то офицера, красавца и соблазнителя. «...целую жизнь отыскивал я свою Дульцинею – и не мог найти ее, и не потерплю, чтобы вы нашли свою...» (С,4,225) – слышит герой во сне голос таинственного дворового Лукьяныча, являющегося ему в облике Дон-Кихота. Лукьяныч вскоре кончает жизнь самоубийством. Характерно, что лирический герой сам не хочет ничего узнать о реальной жизни поразившей его воображение красавицы, хотя мог бы это сделать. «...эта женщина появилась мне как сновидение – и как сновидение прошла мимо и исчезла навсегда», – заключает он (С,4,245).

И романтический герой *Трех встреч*, и таинственный дворовый Лукьяныч, и наивный, даже примитивный Петушков из рассказа, названного его именем (1847) не имеют иного выбора – либо идеальность и одиночество, либо реальность и пошлость.

Этой дилеммой мучаются и молодые люди – герои повести

<sup>149</sup>Шопенгауэр, т. 1, с. 378-379 и 8. Vgl. „Demnach ist der ganze empirische Verlauf des Lebens eines Menschen, in allen seinen Vorgängen, großen und kleinen, so nothwendig vorherbestimmt, wie der eines Uhrwerks“ (Schopenhauer, Bd. 5, S. 205).

<sup>150</sup>Шиллер, т. 6, с. 265.

*Переписка.* Она была опубликована в 1854 году, но задумана на десять лет раньше. Герой, которого в молодости занимало опять-таки «одно его милое я» и «разработка личности» (С,5,24,27), пытается учить жить и вообще духовно поддержать девушку, не желающую, подобно своей сестре, выйти замуж за банального человека. «А ведь она счастлива: мать семейства, любит мужа, муж в ней души не чает... «Я как все», – говорит она мне иногда, – «а ты?»» И она права: я ей завидую», – признается героиня (С,5,35). «Вы стали выше её; но душа ваша надломлена, её – цела. Ниспуститься до нее, нагнуться к ней вы можете, но природа прав своих не уступит и надломленное место не зарастёт [...] Но не должно забывать, что не счастье, а достоинство человеческое – главная цель в жизни,» – поучает её товарищ по переписке (С,5,37).

Как известно, жизнь разрушила его высокие теории, превратив в раба, который «как собака» принадлежал ничтожной женщине (С,5,46). В итоге тургеневский герой (в данном случае важно, что в этой повести много автобиографических моментов, связанных с отношениями самого писателя с Т. А. Бакуниной) разочаровывается во всех «прочих идеальностях, придуманных на досуге немецкими профессорами» и заключает: «жизнь только того не обманет, кто не размышляет о ней...» (С,5,47,48). Говоря иными словами – естественно живет и не боится при этом быть «пошлым».

Характерно, что несмотря на явное осуждение рефлексии и связанного с ней «эгоизма», сознание лирического героя, как причастное ей, всё-таки обозначает «наивный», не размышляющий тип человеческого существа в качестве обреченного на пошлость в реальной жизни. Причем, подобный тип даже сопоставляется с наиболее примитивными из живых существ, не наделёнными рассудком вообще – в частности, с насекомыми. Счастье в таком случае опять-таки соотносится с исчезновением «сознания личности».

«Когда человеку очень хорошо, мозг его, как известно, весьма мало действует. Спокойное и радостное чувство, чувство удовлетворения, проникает всё его существо; он поглощен им; сознание личности в нем исчезает – он блаженствует, как говорят дурно воспитанные поэты [...] Счастливый человек – что муха на солнце,» – записывает в свой *Дневник лишнего человека* (1849) другой тургеневский герой, изъеденный рефлексией и умирающий от чахотки (С,4,179). «О природа! природа! Я так тебя люблю, а из твоих недр вышел неспособным даже к жизни», – продолжает он (С,4,169). Размышления «лишнего человека» явно соответствуют положению шопенгауэровской философии о «негативной» природе человеческого счастья, которое лишь тогда имеет место, когда человек

менее всего ощущает собственное существование<sup>151</sup>.

Однако и мысль о преимуществе небытия (или безличного существования) перед бытием вызывает у тургеневского героя протест. В отличие от «простых» людей, в том числе из народа, «личности умирают с надрывом».<sup>152</sup> Что же касается возникшего здесь упоминания о «мухе» в сравнении ее с человеком, то оно появится у Тургенева ещё не раз, особенно в *Записках ружейного охотника* (1852), причем в очень важном для писателя контексте: «...ничего не может быть труднее человеку, как отделиться от самого себя и вдуматься в явления природы...», – признается Тургенев в этом произведении (С,4,518). Стремление лучше понять суть тургеневского отношения к Природе неизменно возвращают нас и к личности Гете<sup>153</sup>.

Как известно, Гете декларировал свою полную приверженность и даже идентичность Природе. Напомним некоторые из наиболее характерных строк из его стихотворения *Природа*. «Она ввела меня в мир, она же и уведет меня из него. Я ей доверяюсь. Пусть распоряжается мною. Она не возненавидит свое творение... Она добра. Я славлю ее во всех ее творениях», – провозгласил Гете, не столько покорившийся власти Природы, сколько сознательно и гордо разделивший с ней ее величие.<sup>154</sup> Гете-естествоиспытатель дополнил свою поэтическую хвалу Природе практическим советом человеку, который «должен очистить опыт до ясного, как сама природа, переживания, что он является таким же творением природы, как и всё то, что считается им объектами, но при этом он есть *высшее* её творение; это значит, что в своих мыслях, чувствах и волениях он исходит из природы, имманентен ей, что ей он и обязан ими, что, даровав ему способность чувствования и мышления природа лишь довела *себя в нем* до более высокой точки развития [...] и сделала это отнюдь не для того, чтобы возгордившись полученными дарами, он забыл свое первородство и отрёкся от неё, а для того, чтобы достичь в нем самосознания»<sup>155</sup>.

Подобное настроение Тургенев пережил в годы юности, когда

<sup>151</sup>Шопенгауэр, т. 2, с. 271. Vgl. „alles Glück nur negativer, nicht positiver Natur ist, [...] eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung seyn kann“ (Schopenhauer, Bd. 1, S. 417).

<sup>152</sup>Курляндская 1977, с. 35.

<sup>153</sup>Подробно см.: Тиме, Г. А.: «Заклятье гетеанства» (*Диалектика субъективного и объективного в творческом сознании И. С. Тургенева*), в: *Русская литература* 1992, № 1, с. 30-42.

<sup>154</sup>Гете, И. В.: *Избранные произведения*, М. 1960, с. 676.

<sup>155</sup>См. Свасьян, К.: *Философское мировоззрение Гете*, Ереван 1983, с. 149-150. Ср. Гете 1964, с.429, 457 и др.

он с увлечением занимался философией Гегеля. «Природа – *единое* чудо и целый мир чудес: таким же должен быть каждый человек – таков он и есть; и что он именно таков, открыли нам великие люди всех времён. Разве напрасно мы люди? Разве напрасно всё духовное в природе соединилось в одну светлую точку, которая называется «Я?»» – писал Тургенев Беттине фон Арним в уже цитированном письме конца 1840 - начала 1841 года (П,1,352;182-183). Однако в то же самое время появляются и ранние, характерные именно для тургеневской личности, сомнения. «Природа улыбалась мне. Я всегда живо чувствовал её прелесть, веяние Бога в ней; но она, прекрасная, казалось, упрекала меня, бедного, слепого, исполненного тщетных сомнений...» – признавался он в письме к М. Бакунину и А. Ефремову (П,1,163).

В рецензии на *Записки ружейного охотника С. Аксакова* мы также найдём гимн Природе, во многом перекликающийся с гетевским: человек «связан с ней тысячью неразрывных нитей: он сын её». Соглашаясь с Гете, Тургенев протестует и против восприятия природы как «пьедестала» для человека, указывает на равноценность и равноправность в природе любого её творения – от мухи и комара до человека. Но если у Гете цельность и гармоничность природы этим не нарушается, то Тургенев обеспокоен тем обстоятельством, что, по его мнению, «стремление ее в то же время идет к тому, чтобы каждая именно точка, каждая отдельная единица в ней существовала исключительно для себя, почитала бы себя средоточием вселенной, обращала бы все окружающее себе в пользу...» (С,4,516). Нетрудно заметить, что в этом отрывке невольно подразумевается, в основном, всё-таки рефлектирующий человек, а не муха, которая хотя и может «существовать исключительно для себя» и «обращать все окружающее себе в пользу», но уж никак не способна «почитать себя средоточием вселенной».

Любопытно, что «покорившийся» природе Гете все-таки выделяет человека как высшее ее проявление, Тургенев же подчеркивает его идентичность мухе. Именно понимание Природы как всеобщего, бесконечного, притом цельного и гармоничного начала вызывает размышления о возможности гармоничного сосуществования в ней великого множества конечных противоречивых явлений. «Как из этого разъединения и раздробления, в котором, кажется, всё живёт только для себя, – как выходит именно та общая, бесконечная гармония, в которой, напротив, всё, что существует, – существует для другого, в другом только достигает своего примирения или разрешения – и все жизни сливаются в одну мировую жизнь, – это одна из тех «открытых» тайн, которые мы все и видим и не видим» (С,4,517) – заключает Тургенев.

В более поздних произведениях, например в *Поездке в Полесье* (1857, задумано в начале 1850-х годов) ощущение одиночества и

обречённости человека достигает апогея: «Трудно человеку, существу единого дня, вчера рожденному и уже сегодня обреченному смерти, – трудно ему выносить холодный, безучастно устремлённый на него взгляд вечной Изиды [...] он чувствует, что последний из его братьев может исчезнуть с лица земли – и ни одна игла не дрогнет на этих ветвях; он чувствует свое одиночество, свою слабость, свою случайность...» (С,5,130).

Тургеневские размышления о природе типологически соответствуют концепции Шиллера. «...природа [...] в своём самовольном, свободном шествии с одинаковым равнодушием (Achtlosigkeit) попирает создания мудрости и случая; [...] увлекает в одном гибельном потоке важное и мелочное, благородное и пошлое; [...] здесь оберегает муравейник, а там давит и душит в исполинских объятиях своё прекрасное создание – человека...», – писал он<sup>156</sup>. «С человеком она [природа] поступает не иначе, чем с животным [...] жизнь и смерть индивидуума для неё безразличны» (gleichgültig), – отметит позднее Шопенгауэр.<sup>157</sup> Однако в тургеневском пессимистическом чувстве покорности природе нельзя не заметить скрытого бунтарства. Во всяком случае, подобный пессимизм только и может явиться следствием непокорности духа, бунта индивидуального сознания.

Гете, как известно, отождествлял Природу с Богом, предпочитая познание божественного существа, только в конкретных предметах и посредством их<sup>158</sup>. Таким образом, вопрос о Боге в его христианском понимании мог упираться для Тургенева в данном случае и в гетевский пантеизм. Природа-Бог, ее невозмутимость дразнили рефлектирующую мысль, возбуждали мефистофелевское желание «сращения». Ведь именно так можно истолковать тургеневскую повесть *Фауст* (1856). Это произведение довольно мно-

<sup>156</sup>Шиллер, т. 6, с. 500. Vgl. „Eben der Umstand, daß die Natur, im großen angesehen, aller Regeln, die wir durch unsern Verstand ihr vorschreiben, spottet, daß sie auf ihrem eigenwilligen freien Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub tritt, daß sie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in *einem* Untergang mit sich fortreißt, daß sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme faßt und zerschmettert“ (Schiller, Bd. 5, S. 804). Важно подчеркнуть, что у Шиллера природа предстаёт даже не в качестве «равнодушной», как явствует из русского перевода, но даже более того – *пренебрегающей* человеком силы.

<sup>157</sup>Шопенгауэр, т. 2, с. 128. Vgl. „Sie hält es mit dem Menschen nicht anders, als mit den Thieren. [...] Leben oder Tod des Individuums sind ihr gleichgültig“ (Schopenhauer, Bd. 2, S. 550).

<sup>158</sup>См. Аникст, А.: *Творческий путь Гете*, М. 1986, с. 459.

гозначно и поддается самым разным толкованиям. Выберем наиболее интересные с нашей точки зрения. Тема «совращения» героини интерпретируется в *духовном* плане, причем *Фауст* Гете появляется в повести как *символ искусства*.<sup>159</sup> В тургеневском произведении выразилось сомнение в устойчивости рационального существования, которое подрывается иррациональным (искусством, сильной страстью), однако иррационализм тоже не гарантирует гармонии и счастья<sup>160</sup>.

Главная героиня повести (хотел этого автор или же нет) устойчиво ассоциируется с невозмутимым природным началом. Оно естественно: бабушка героини, по происхождению итальянка, – воплощение дикой, роскошной силы жизни. «Но что за лицо было у итальянки! сладострастное, раскрытое, как расцветшая роза, с большими влажными глазами навывкате и самодовольно улыбавшимися, румяными губами! Тонкие чувственные ноздри, казалось, дрожали и расширялись, как после недавних поцелуев; от смуглых щек так и веяло зноем и здоровьем, роскошью молодости и женской силы... Этот лоб не мыслил никогда, да и слава богу!» (С,5,118 – Курсив мой – Г. Т.)<sup>161</sup>.

Но природное начало в главной героине приняло и некоторый искусственный характер, связанный с тем, что её мать, напуганная страшной смертью своей родительницы, погубленной страстями, даёт дочери сугубо рациональное воспитание с установкой на разумно-биологическое существование: поддержание жизни, деторождение, пестование потомства. Кстати, по Шопенгауэру, – единственно возможное на земле «счастье». Вера придерживается этого образа жизни на удивление спокойно и невозмутимо: «Она, казалось, ни о чем не хлопотала, не тревожилась, отвечала просто и умно, слушала внимательно. Выражение ее лица было искреннее и правдивое, как у ребёнка, но несколько холодно и однообразно, хотя и не задумчиво» (С,5,97).

Героиня, без сомнения, абсолютно лишена той разъедающей душу рефлексии, которой томится герой, порой призывающий себе «на помощь» Мефистофеля. Веру же Мефистофель «пугает не как черт, а как «что-то такое, что в каждом человеке может быть»...» (С,5, 112). «Я начал толковать ей, что это «что-то» мы называем рефлексией; но она не поняла слова рефлексия в немецком смысле», – заметил автор (там же). Итак, рефлексия разбужена в сознании героини искусством и любовью. «Природная» Вера (может быть, эта

<sup>159</sup>Стеффенсон, Э.: *Гете и Тургенев (анализ рассказа Тургенева «Фауст»)*, в: *Славянские культуры и мировой культурный процесс*, Минск 1985, с. 227-229.

<sup>160</sup>Thiergen, P.: *Ivan Turgenjews Novelle ‚Faust‘*, in: *Faust-Rezeption in Rußland und in der Sowjetunion*, Faust-Museum Knittlingen. Sonderausstellung 1983, S. 68.

<sup>161</sup>Ср. *Римские элегии* Гете.

игра слов и не совсем случайна!) от попытки духовного «сращения» умирает. Оно оказывается невозможным: природная сущность человека либо существует в своем первоначальном виде, либо гибнет. «Чего хочет он на освященном месте, / Этот... вот этот...» – шепчет Вера перед смертью «страшным голосом» строки из гетевского *Фауста* (С,5,128).

Сам Тургенев словно поясняет эту мысль в *Поездке в Полесье*: «Тихое и медленное одушевление, неторопливость и сдержанность ощущений и сил, равновесие здоровья в каждом отдельном существе – вот самая её [природы – Г. Т.] основа, ее неизменный закон, вот на чем она стоит и держится. Всё, что выходит из-под этого уровня – кверху ли, книзу ли, все равно, – выбрасывается ею вон, как негодное. Многие насекомые умирают, как только узнают нарушающие равновесие жизни радости любви; больной зверь забивается в чашу и угасает там один: он, как бы чувствует, что уже не имеет права ни видеть всем общего солнца, ни дышать вольным воздухом, он не имеет права жить ...» (С,5,147). Сравним запись из *Дневника лишнего человека*: «Уничтожаясь, я перестаю быть лишним... Ах, как это солнце ярко! Эти могучие лучи дышат вечностью...» (С,4,215). Важно отметить, что подобные мысли появились у Тургенева довольно рано, причем, даже в связи не с природным, а с божественным началом, якобы наказующим обособившуюся, думающую личность. В 1840 году, под впечатлением слишком ранней смерти Н. Станкевича, молодой писатель признается: «До сих пор казалось – мысль была святотатством, и наказание неотразимо ожидает всё, превышающее блаженную посредственность» (П,1,158). В гегелевской *Энциклопедии философских наук*, которую внимательно штудировал Тургенев (её третье издание 1803 года сохранилось в его библиотеке) содержатся размышления о Боге в связи с образом Немезиды, как некоей «выравнивающей силы» (*gleichmachende Macht*)<sup>162</sup>. По Гегелю, ощущение «завистливости» (*neidisch*) божественного существа обуславливается языческим миропониманием. Подобное «язычество» могло ассоциироваться в тургеневском сознании с «природным» пантеизмом Гете.

Гетевский *Фауст* весьма органично вплетается в тургеневскую повесть с тем же названием. Ей предшествует и эпиграф из Гете: «Отречься должен ты, отречься» (*Entbehren sollst Du, sollst entbehren*); но все-таки, как уже говорилось, значение его более символического свойства. Вероятно, это символ искусства, но всякого ли искусства? Если речь идет о рефлексии, бунте индиви-

<sup>162</sup>Hegel G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hamburg 1991 (*Philosophische Bibliothek* Bd. 33), S. 446.

дуального сознания, то это, по преимуществу и без сомнения, искусство романтическое. Характерно, что герой тургеневского *Фауста*, размышляя о выборе чтения для Веры, признаётся: «...я раскаивался, что назвал именно *Фауста*; для первого раза Шиллер гораздо бы лучше годился, уж коли дело пошло на немцев» (С,5,105).

Справедливым представляется мнение, что гетевский эпиграф толкуется в произведении Тургенева скорее в шиллеровском смысле.<sup>163</sup> Действительно, если герой Гете должен «отречься», поставить на карту собственную жизнь для того, чтобы получить возможность изведать все на свете, жить максимально полно, то тургеневский герой словно страшится реальной жизни, уходит от неё в рефлексию, прячется за идею «долга». По признанию Белинского, он одно время «ненавидел» Шиллера именно за «субъективно-нравственную точку зрения, за страшную идею долга, за абстрактный героизм, за прекраснуюдушную войну с действительностью».<sup>164</sup> Тургеневская идея долга несколько отличалась от шиллеровской, которая всё-таки не была столь аскетичной в своем стремлении к высшему идеалу, – в данном случае было бы вернее вспомнить Канта – но привлекала русского писателя, по всей видимости, возможностью преодолеть индивидуализм. Вероятно в силу этих противоречий, Тургенев чувствовал и особый интерес к античному искусству, что в очередной раз выявило в нём «гетеанца».

Почитание античности для Гете-просветителя было традиционным. Её, как известно, высоко ценили Винкельман и Лессинг, а Гердер подчёркивал не только неразрывную связь античной культуры с культурой народной, но и её неразрывное единение с самой природой, что и обуславливало, по его мнению, высшую степень естественности произведений античного искусства. Всё это было чрезвычайно привлекательно для Гете, восхищенного не только величием античной красоты, но, в основном, целостностью античного мироощущения. «Древние школы и древние философы больше всего меня прельщали именно тем, что поэзия, религия и философия у них сливались воедино...», – заметил он в *Поэзии и правде*.<sup>165</sup> Важным для Гете было и то обстоятельство, что для древнего грека, например, «субъективность мысли в нашем смысле является [...] совершенной бессмыслицей»<sup>166</sup>. Кстати и по Шопенгауэру, красота античных произведений искусства в

<sup>163</sup>Vgl. Kluge, R.: *Iwan Turgenevs Faust*, in: *Faust-Rezeption in Rußland*, S. 62, а также: Курляндская 1977, с. 151-152.

<sup>164</sup>Белинский, т. 11, с. 385.

<sup>165</sup>Гете, И. В.: *Собр. соч.*, т. 3, М. 1976, с. 187.

<sup>166</sup>Ср. Свасьян 1983, с. 53.

высшей степени органична: «они так просто и наивно выражают то, чем они назначены быть и чему служить. [...] Чувствуется, что если бы природа производила вазы, амфоры, лампы, столы, стулья, шлемы, щиты, панцири и т.п., то они имели бы именно такой вид». В ходе дальнейших рассуждений о близости искусства природе, Шопенгауэр заключил, что в этом смысле самым «объективным» поэтом является Гете.<sup>167</sup>

Без сомнения, тема античности соприкасалась в сознании Тургенева с темой природности. Весьма любопытно, что в повести 1854 года *Затишье* мы также наблюдаем сюжет «духовного совращения», подобный тому, который изображён в повести *Фауст*: прекрасная героиня гибнет от приобщения к поэзии и любви. Но в *Затишье* появляются и новые, весьма примечательные нюансы. Работая над образом Марьи Павловны, Тургенев «отбросил несколько вариантов, пока выбрал нужные определения, подчеркивающие «суровую естественно-стихийную неподвижность ее души», граничившую почти с «грубостью» и «тупостью»» (С,4,634,390): черты лица её напоминают «облики древних изваяний» (С,4,397). И вместе с тем в произведении подчеркивается особая, античная красота героини – она сравнивается с Церерой и Юноной, даже с милосской Кипридой, и в известном смысле становится для автора неким символом невозмутимо-величественной красоты античного образца. И эта античная красота, будучи духовно и душевно «смущена» воздействием искусства (в данном случае – поэзией Пушкина, особенно его стихотворением *Анчар*), не выдерживает тревоги мышления, сильной эмоциональности любовного потрясения и убивает сама себя. Подобно природной Вере, античная Красота может и должна оставаться невозмутимой – иначе она гибнет. Какое отличие от ещё более символического образа Елены из гетевского *Фауста*! Ее «природность» именно в радостной полноте жизни, а не в невозмутимой отстраненности от нее, и в этом смысле гетевская героиня подобна античной богине, а не ее изваянию, с которым сравнивается героиня Тургенева.

Марье Павловне, которая, по словам ее жениха Веретьева, полностью лишена «эгоизма» (С,4,417), противопоставлен его образ, как человека, желающего хотя бы посредством опьянения

<sup>167</sup>Шопенгауэр, т. 3, с. 274; 299-300. Vgl. „jedes Ding und jeder Theil seinem Zwecke so unmittelbar entspricht, daß es ihn sogleich ankündigt; welches dadurch geschieht, daß es denselben auf dem kürzesten Wege und auf die einfachste Weise erreicht. [...] Das Selbe gilt von den antiken Gefäßen, deren Schönheit daraus entspringt, daß sie auf so naive Art ausdrücken, was sie zu seyn und zu leisten bestimmt sind; und eben so von allem übrigen Geräthe der Alten: man fühlt dabei, daß wenn die Natur Vasen, Amphoren, Lampen, Tische, Stühle, Helme, Schilde, Panzer u. s. w. hervorbrächte, sie so aussehn würden“ (Schopenhauer, Bd. 5, S. 374-375).

вернуть себя к естественному состоянию природного существа, например, ласточки: «Швыряй себя, куда хочешь, несись, куда вздумается...[...] А разве без вина этого нельзя? – недоумевает Марья Павловна. – Нельзя, все мы попорчены, измяты», – возражает Веретьев (С,4,419-420). Тяготение к античной, так же, как и к природной гармонии, приобретает у Тургенева черты внутреннего бунтарства, во всяком случае несомненного противостояния.

Здесь выявляются весьма интересные предпосылки, связанные не только с личным мировоззрением Тургенева, но с общими проблемами духовной жизни России XIX века. Настроение русских умов этого периода О. Шпенглер назвал «апокалиптическим бунтом против античности», который был обусловлен характерным для России преобладанием гуманизма (человечности) над «ренессансным» гуманизмом европейского образца. Исходя из этого, Н. Бердяев писал: «Русские всегда смешивали гуманизм с гуманизмом и связывали его не столько с античностью, с обращением к греко-римской культуре, сколько с религией человечества XIX века, не столько с Эразмом, сколько с Фейербахом.»<sup>168</sup> Именно с Фейербахом, который, как уже упоминалось, предпочитал «дьявола с правдой» – «ангелу с ложью».

Для тургеневского лирического героя предпочтение сатанинской (мефистофелевской!) гордыни играет роковую роль – он чувствует себя одиноким, отторгнутым Природой и, как правило, все-таки беззащитным перед ее лицом, в то время как Мефистофель, по собственным словам писателя, этот «бес каждого человека, в котором родилась рефлексия», совершенно не страшен для Фауста и, по сути дела, для его создателя. «...все противоречия *a priori* примирены в классически спокойной душе Гете, которая могла, не разрушаясь, даже не страдая, вынести в себе Мефистофеля», – писал молодой рецензент *Фауста* (С,1,206). И действительно, Гете, провозгласивший, подобно Гегелю, «тождество субъекта с природой», предостерегал, что «разделение начинается с рефлексии: все определения типа «внешнее» и «внутреннее», «субъект» и «объект», «сущность» и «явление» суть *мысленные* определения, и, как таковые, они должны не предварять опыт, а истолковывать его».<sup>169</sup>

Сделаем короткое обобщение. Ранние произведения Тургенева так или иначе связаны с темой противостояния Природы – бесконечного всеобщего начала – и рефлектирующего индивидуума как явления конечного и частного. Кроме основного гегелевского постулата в них прослеживаются связи с шиллеровскими типами «наивного» и «сентиментального» человека, что соотносится с турге-

<sup>168</sup>Бердяев 1990, № 3, с. 67.

<sup>169</sup>Ср. Свасьян 1983, с. 78.

невскими «необыкновенными» и «обыкновенными» героями. Однако при изображении персонажей из народной (близкой природе) среды изначальное философское содержание типов приобретает иное значение, несомненно определяющееся выявлением особенностей именно русского национального характера и православного миропонимания. Проблема веры и безверия тесно сочетается с показом естественного (цельного) и рефлектирующего сознания. Это с наибольшей очевидностью проявляется при восприятии смерти, предстающей в качестве трагедии природного конечного существа, к тому же «удвоенной» постижением конечности самого сознания, — но, одновременно, как справедливость и возможность слиться с бесконечным началом. Понятие счастья соотносится именно с природной гармонией (Шиллер, Гете), и вместе с тем с «уничтожением личности», характеризуется как «пошлость» (Шопенгауэр). Сознание лирического тургеневского героя остаётся рефлектирующим, бунтующим (Фейербах), способным на попытки разрушения («сращения») гармонии Природы или же связанной с ней античной Красоты. Уже в раннем творчестве Тургенева (в русле обозначенных проблем), проявляются нравственные искания, выражающиеся, в первую очередь в размышлениях о необходимости исполнения долга (Кант). Однако, в целом, эти искания оставались в рамках частных и почти отвлеченных категорий, несмотря на реальное содержание изображаемого. Конкретную, социальную основу тургеневская философская проблематика получила в его романах, где стремление выйти в «сферу всеобщего», открытую для авторского личностного сознания<sup>170</sup>, осуществлялось уже на ином уровне.

---

<sup>170</sup>Ср. Курляндская 1977, с. 53.

### 3. «Идеализм только в области практической философии»

Философское содержание романов Тургенева предстаёт с большей определённой в свете идей знаменитого эссе *Гамлет и Дон-Кихот*, где «наивный» и «сентиментальный» типы получают конкретное, во многом связанное именно с российской действительностью толкование. Нельзя не заметить, как притягательны и в то же время почти не постижимы для Тургенева его же собственные герои, в жизни которых «опыт» предшествует его «истолкованию». Как мы уже наблюдали, думать о таком «природном» типе человека писатель стал очень рано, но обобщил свои мысли только в 1859 году.

Начиная с рассуждения о двух противоположных типах человеческого духа, Тургенев возвращается к осмыслению единичного и всеобщего. «...для всех людей [...] основа и цель их существования находится либо вне их, либо в них самих: другими словами, для каждого из нас либо собственное я становится на первом месте, либо нечто другое, признанное им за высшее» – пишет он (С,5,331) и, характеризуя Дон-Кихота, отмечает: «...он знает мало, да ему и не нужно много знать: он знает [...] зачем он живет на земле, а это – главное знание» (С,5,333). Гамлет, несомненно, больше соответствует тургеневскому мироощущению и любопытно, что Гамлет для писателя – «тот же Мефистофель, но Мефистофель, заключенный в живой круг человеческой природы [...] суть выражение коренной центростремительной силы природы», в то время как Дон-Кихот олицетворяет силу «центробежную» (С,5,340,341).

Сказанное Тургеневым в этой, без сомнения, программной статье, теоретически обобщает, сводит воедино все наиглавнейшие вопросы его предыдущего да и более позднего творчества. Важно, однако, что здесь снова перед нами предстает не только квинтэссенция собственно тургеневских размышлений, но одновременно и конгломерат различных идей немецкой философии, вплоть до совпадения в терминологии; кстати, Тургенев сам назвал свои определения «философскими терминами» (С,5,341).

«...действия человека можно наглядным образом приравнять к движению планеты, которое есть результат присущей планете центробежной силы и действующей из солнца центростремительной силы; при чем первую силою будет характер, а вторую – влияние мотивов», – писал Шопенгауэр и добавлял: «Это почти более, чем простое сравнение, поскольку именно центробежная сила (от которой собственно и зависит движение: тяготение только ограничивает его) есть проявление присущей такому телу (планете)

воли»<sup>171</sup>.

Казалось бы, такое совпадение может свидетельствовать о том, что Тургенев последовал философской терминологии и образной системе Шопенгауэра, как это и заключают некоторые исследователи<sup>172</sup>. Однако здесь можно говорить лишь о типологическом соответствии, так как к моменту появления работы немецкого философа черновые наброски тургеневского эссе уже существовали<sup>173</sup> и очевидно базировались на более ранних источниках. В библиотеке Тургенева, в частности, находится сочинение Фихте *Основа общего наукоучения* (1794), где Фихте обозначил деятельность «Я», которое «полагает само себя» (*setzt sich selbst*) как возвращающуюся к себе (*in sich selbst zurückgehend*), а направление такого движения как «центростремительное» (*zentripetal*). Но, по Фихте, движение в одном направлении неосуществимо («*eine Richtung ist gar keine*») и поэтому оно неизбежно обуславливает появление второго – «центробежного» (*zentrifugal*) направления<sup>174</sup>. В *Системе трансцендентального идеализма* (1800) Шеллинг обращался к тем же философским категориям. «Я свойственно стремление к бесконечному порождению, эту направленность можно рассматривать в качестве чего-то идущего *во-вне* (центробежного), но в качестве такового эта деятельность не может быть различима, не существуй другой, направленной *внутри*, к я, как своему сосредоточию», – писал он<sup>175</sup>. Особенно важно, что Шеллинг, поставивший на первое место центробежную направленность Я, подчеркнул, что это и есть объективная сторона его деятельности

<sup>171</sup>Шопенгауэр, т. 1, с. 386. Vgl. „Demgemäß kann man das Handeln des Menschen sich veranschaulichen an dem Lauf eines Planeten, als welcher das Resultat der diesem beigegebenen Tangential- und der von seiner Sonne aus wirkenden Centripetal-Kraft ist; wobei denn die erstere Kraft den Charakter, die letztere den Einfluß der Motive darstellt. Dies ist fast mehr als ein bloßes Gleichniß; sofern nämlich die Tangentialkraft, von welcher eigentlich die Bewegung ausgeht, während sic von der Gravitation beschränkt wird, metaphysisch genommen, der in einem solchen Körper sich darstellende Wille ist“ (Schopenhauer, Bd. 5, S. 209).

<sup>172</sup>Ср. Карташова, И. В.: *Философско-эстетические воззрения И. С. Тургенева 40-50-х годов и немецкий романтизм*, в: *И. С. Тургенев и русская литература. Научн. труды курского пед. ин-та*, т. 217, Курск 1982, с. 58.

<sup>173</sup>См. Левин, Ю. Д.: *Статья И. С. Тургенева «Гамлет и Дон-Кихот» (К вопросу о полемике Добролюбова и Тургенева)*, в: *Н. А. Добролюбов. Статьи и материалы*, Горький 1965, с. 139.

<sup>174</sup>Fichte, J. G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg 1970 (*Philosophische Bibliothek* Bd. 246), S. 191.

<sup>175</sup>Шеллинг 1936, с. 84. Vgl. „Das Ich hat die Tendenz, das Unendliche zu produciren, diese Richtung muss gedacht werden als gehend nach *aussen* (als centrifugal), aber sie ist als solche nicht unterscheidbar, ohne eine nach *innen* auf das Ich als Mittelpunct zurückgehende Thätigkeit“ (Schelling 1800, S. 86).

(das Objektive im Ich), в то время как иное направление связано со стремлением «созерцать себя в такой бесконечности» (das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen)<sup>176</sup>. Таким образом, шеллинговское определение центростремительного направления человеческого духа соотносится с философским пониманием рефлексии.

В России подобной терминологией (в русле идей Ф. Шеллинга) активно пользовались Д. Веневитинов, Н. Надеждин, С. Шевырев в трудах об эстетике, где речь шла об искусстве объективном («вне себя») и субъективном («внутри себя»), а также о движении человеческого духа – «средобежном» и «средостремительном». Особенно подробно и интересно развил эти положения Н. И. Надеждин в своей диссертации *О происхождении, природе и судьбах поэзии, называемой романтической* (1830). Автор её, подобно Шиллеру, противопоставил друг другу «мир древний» и «мир обновлённый», но соотнёс первый со «средобежным расширением духа человеческого», а второй назвал «средостремительным самовозвращением»<sup>177</sup>. И если первый тяготел к естественности, к идеалу «внешней природы», как заметил Надеждин в более позднем своём сочинении *О современном направлении изящных искусств* (1833)<sup>178</sup>, то второе «божественной силою чистой религии обратилось внутрь самого себя по средостремительному направлению»<sup>179</sup>. Уже у Надеждина при осмыслении данных философских категорий наметилось два круга проблем, которые очень важны и для Тургенева: религия (вера) и природа (естественный человек).

Тургеневский анализ двух начал человеческой сущности в эссе *Гамлет и Дон-Кихот* явно наследует подход, который мы наблюдали в очерке *Хорь и Калиныч* при изображении народных типов, где несколько нарушался изначальный смысл философских противопоставлений. Типы Гамлета и Дон-Кихота также рассматриваются исходя из реальных оснований, и в этом смысле замечание Шопенгауэра: «metaphysisch gepotmen», то есть рассмотренное («взятое») метафизически, сделанное философом при рассмотрении центробежного и центростремительного движений человеческого духа и опущенное русским переводчиком – довольно симптоматично. Тургенев в своём эссе также отказался от такого уровня толкования.

Существенно, что писатель особо акцентировал именно

<sup>176</sup>Ebenda.

<sup>177</sup>Надеждин, Н. Н.: *Литературная критика. Эстетика*, М. 1972, с. 182.

<sup>178</sup>Там же, с. 370.

<sup>179</sup>Там же, с. 190-191.

нравственную оценку характеризуемых им сверхтипов: «Что выражает собою Дон-Кихот? Веру прежде всего; веру в нечто вечное, незыблемое, в истину, одним словом, в истину, находящуюся вне отдельного человека [...], требующую служения и жертв...» – писал он (С,5,332). Заметим, что, по Шопенгауэру, каждый «нормальный человек» (в устах философа это почти означало – «пошлый») «обречен» иметь свой «центр тяжести» вне себя самого.<sup>180</sup>

Крепкая вера «без оглядки», самопожертвование, аскетизм, «непреклонная воля» – все это придает тургеневскому Дон-Кихоту черты едва ли не фанатичной религиозности; Гамлет, в отличие от него «считает себя центром творения и на все остальное взирает, как на существующее только для него» (С,5,341). Здесь Тургенев снова подспудно развивает сравнение из *Поездки в Полесье*, правда, на этот раз сопоставляя человека гамлетовского типа уже не с «мухой», но с «комаром», который якобы только тем и отличается от Гамлета, что не презирает себя – «ибо он до этого не возвысился» (С,5,341). «Анализ прежде всего и эгоизм, а потому безверье», – заключает Тургенев (С,5,333).

Приоритет нравственности, веры в жизни человека – лежит в основе и идеалистической немецкой философии. И. Кант считал добродетель и даже «святость», воплощаемые через нравственный закон, высшим достижением, доступным для конечного, практического разума.<sup>181</sup> «...пожертвовать жизнью с моральными целями в высшей степени целесообразно, ибо жизнь не имеет никакого значения сама по себе, важна не как цель, но лишь как путь к нравственности», – добавлял Шиллер, который в любом другом случае считал жертву жизнью все-таки «нецелесообразной» (*zweckwidrig*).<sup>182</sup> Фихте обозначал путь человека к высшему назначению следующим образом: сомнение, знание, вера. «Не знание само по себе, но деяние (Тун) сообразно твоему знанию есть твое назначение...», – поучал философ в трактате *Назначение человека*. Но так как всякое знание «предполагает еще высшее знание», то приходится человеку довольствоваться «добровольным удовлетворением естественно образующимся [...] мнением» – то есть верой. Вера у Фихте выступает как промежуточная ступень на пути к всё большему знанию<sup>183</sup>.

<sup>180</sup>Шопенгауэр, т. 1, с. 47.

<sup>181</sup>Кант, И.: *Критика практического разума*, СПб. 1897, с. 39.

<sup>182</sup>Шиллер, т. 6, с. 34. Vgl. „Jede Aufopferung des Lebens ist zweckwidrig, denn das Leben ist die Bedingung aller Güter; aber Aufopferung des Lebens in moralischer Absicht ist in hohem Grad zweckmäßig, denn das Leben ist nie für sich selbst, nie als Zweck, nur als Mittel zur Sittlichkeit wichtig“ (Schiller, Bd. 5, S. 366).

<sup>183</sup>Фихте, И. Г.: *Назначение человека*, СПб. 1906, с. 72, 76. Vgl. „Nicht bloßes

Основное и наиболее существенное отличие тургеневской точки зрения от позиций немецких философов заключается в том, что русский писатель, именно вследствие отказа от метафизического подхода, не отрицая, в целом, взаимной обусловленности двух начал человеческого духа, всё-таки резко противопоставил Гамлета и Дон-Кихота, в то время как западные мыслители, как правило, видели в этих двух направлениях человеческого духа единство; не всегда уже осуществившееся, но существующее как тенденция и необходимость. Так, Фихте и вовсе считал, что они совпадают (*zusammenfallen*) и даже представляют собой по сути «одно и то же направление» (*nur Eine und ebendieselbe Richtung*)<sup>184</sup>. Шеллинг утверждал, что обе деятельности Я взаимно друг друга предполагают и назвал их соответственно реальной («от себя») и идеальной («к себе»)<sup>185</sup>. В эссе Тургенева явно прослеживается и другое – актуальное и даже социальное содержание. Его Дон-Кихот «живёт [...] вне себя, для других, для своих братьев, для истребления зла, для противодействия враждебным человечеству силам – волшебникам, великанам, т.е. притеснителям» (С,5,332), а Гамлет, как явствовало из черновых набросков эссе, в отличие от «демократа» Дон-Кихота, – «аристократ», который к тому же не признаёт различия между добром и злом.<sup>186</sup>

Это не только связано с общественными традициями русской критики, но и созвучно высказываниям Фейербаха, который в работе *Сущность христианства* обозначил связь между идеями, существующими *вне* человека, с одной стороны, и материализмом, реализмом, социально-политической реальностью – с другой. «...я создаю не предметы из идей, а, наоборот, идеи *из предметов*, а предметом я считаю только то, что существует *вне моей головы* [...] идея для меня есть вера в историческую будущность, в торжество истины и добра (Tugend), и она имеет для меня лишь *политическое* и *моральное* значение, но в области собственно теоретической философии я, в противоположность гегелевской философии, высказываюсь за реализм и материализм...», – заявлял Фейербах.<sup>187</sup>

---

Wissen, sondern nach deinem Wissen *Tun* ist deine Bestimmung: [...] kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es;“ (Fichte, J. G.: *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburg 1962 (*Philosophische Bibliothek* Bd. 226), S. 85, 89.

<sup>184</sup>Fichte 1970, S. 193.

<sup>185</sup>Шеллинг 1936, с. 74, 91.

<sup>186</sup>См. *Гамлет и Дон-Кихот. План-конспект и наброски статьи*, публ. Ю. Д. Левина, в: *Тургеневский сборник*, вып. 2, М./Л, с. 75, 79.

<sup>187</sup>Фейербах 1906, с. XIX-XX. Vgl. „ich [...] erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken *aus dem Gegenstande*, aber Gegen-

Очень существенно, что, высказываясь против идеализма Гегеля, Фейербах тоже назвал себя «идеалистом», однако только «в области практической философии» (auf dem Gebiete der praktischen Philosophie). Вспомним, что эссе Тургенев задумал еще в 1840-е годы, когда его мысли были заняты вопросом о правомерности и неправомерности быть в России просто поэтом, не замечая проблем и бед своих современников.

Как уже упоминалось, в эссе *Гамлет и Дон-Кихот* впервые на теоретическом уровне резко столкнулись два направления тургеневской мысли: метафизическое и конкретное осмысление назначения человека. И в данном случае побеждает всё-таки традиционная для России конкретность мышления. «Установка Тургенева на прогресс стала противоречием его жизни», – заключает современная исследовательница творчества писателя.<sup>188</sup> И в этом смысле долго вызревавший в творческом сознании Тургенева очерк о двух сверхтипах человеческой природы – ключ к его романам с их философской и одновременно злободневной общественной проблематикой. Здесь сходятся мнения практически всех ученых-тургеноведов.

Роман *Рудин* 1855 года – представляет собой именно философско-социальное обобщение сути русской жизни и русской мысли определенного периода. Он сильно проникнут идеями немецкого идеализма и, в частности, Шиллера, его *Философских писем*, с которыми обнаруживаются даже текстуальные переключки. Этот вопрос был подробно изучен П. Тиргеном<sup>189</sup>. Но нельзя не заметить, что одновременно здесь словно чувствуется и прощание с Шиллером, как с прекрасной мечтой, мало имеющей шансов на успех в реальной, и, особенно, российской действительности.

Почти одновременно, даже чуть раньше *Рудина*, появился рассказ *Яков Пасынков* (1855). Характерна уже фамилия главного героя: вспоминаются «сыны» и «пасынки» природы и судьбы из раннего тургеневского творчества. Пасынков предстает как один из последних русских шиллерианцев; читает и перечитывает знаменитую *Резигнацию*. Автор расценивает душевный настрой своего

---

*stand ist nur, was außer dem Kopfe existiert. Ich bin Idealist nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie [...] die Idee ist mir nur der Glaube an die geschichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und Tugend, hat mir nur politische und moralische Bedeutung; aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gilt mir im direkten Gegensatz zur Hegelschen Philosophie, wo gerade das Umgekehrte stattfindet, nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne“* (Feuerbach, L.: *Werke in sechs Bänden*, Frankfurt a. M. 1976, Bd. 5, S. 400f.).

<sup>188</sup>McLaughlin 1984, S. 96.

<sup>189</sup>Thiergen 1980.

героя как «романтизм» и не без горечи заключает: «Пасынков был романтик, один из последних романтиков, с которыми мне случилось встречаться. Романтики теперь, как уже известно, вывелись; по крайней мере между нынешними молодыми людьми их нет. Тем хуже для нынешних молодых людей!» (С,5,60).

Биография Рудина, прототипом которого, как известно, сначала был М. Бакунин, а в ходе работы над романом обозначилось и сходство с Грановским, довольно характерна для русских молодых людей 1840-х годов. Он получил образование в Гейдельберге и в Берлине приблизительно в то время, когда там учился Тургенев. Упоминание в романе о кружке Покорского ассоциируется с философским кружком Н. Станкевича, с которым был связан сам писатель, а также его ближайшие друзья и одновременно – с проблематикой «уездных гамлетов». В самом образе Рудина, в отношении к нему других персонажей подчёркивается определенная «чужеродность» относительно российской жизни. Воистину он предстает как мечтательный «путешествующий принц». Рудин «весь погружён в германскую поэзию, в германский романтический и философский мир»; он много и красиво говорит, причем, по замечанию его антипода – Лежнева – «красноречие его не русское» (С,5,249,252), а несчастье «состоит [...] в том, что он России не знает» (С,5,305).

Интересно, однако, проследить этапы развития личности самого Лежнева. В юности он, как истинный идеалист, «хаживал по ночам на свидание [...] с молодой липой...». – «Обниму её тонкий и стройный ствол, и мне кажется, что я обнимаю всю природу, а сердце расширяется и млеет так, как будто действительно вся природа в него вливается...» – признаётся герой (С,5,259). Любопытно отметить, что это «признание» не только очень близко по содержанию 3-5 строфам *Идеалов* Шиллера, но и перекликается с его *Философскими письмами*, отражая пантеистические настроения этого тургеневского героя<sup>190</sup>. Под сильным влиянием Рудина, который «деспотически заставлял отдавать себе отчёт в [...] чувствах и мыслях» (С,5,260), Лежнев пытался подчинить идеалистическим построениям и собственную реальную жизнь. Подобная попытка могла иметь только разрушительные последствия, – жизнь становилась мучительно неестественной, что и привело, по сути дела, именно к самопреодолению идеализма, о котором уже упоминалось. Следствием этого явилась неоднозначность личности Лежнева.

Выступая с позиций житейского здравого смысла, он, говоря о Рудине, иронически приземляет кантовскую и шиллеровскую идею долга: «У этих господ на каждом шагу долг, и всё долг – да

<sup>190</sup>Thiergen 1980, S. 21.

долги» (С,5,287). Более того, Лежнев считает, что отвлечённые философские построения по сути своей чужды и даже вредны для русского сознания. «Философские хитросплетения и бредни никогда не привьются к русскому: на это у него слишком много здравого смысла», – рассуждает Лежнев, – «но нельзя же допустить, чтобы под именем философии нападали на всякое честное стремление к истине и к сознанию» (С,5,304-305). Вместе с тем, как явствует из последних страниц романа, Лежнев оценивает свою идеалистическую молодость как «золотое время» (там же) и видит в Рудине редкие «драгоценные качества», которые очень нужны России: энтузиазм и «неутомимое стремление к идеалу» (С,5,304, 319). И это снова ключевые понятия шиллеровского творчества.

Однако нельзя не заметить, что Рудин сохраняет свой идеализм именно в силу того, что остаётся только в рамках собственных умозрений и сам страдает от невозможности воплощения идеала в жизнь. В романе часто упоминается о «бесстрастности» и «холодности» его натуры. Героя более занимают шиллеровские проблемы самолюбия и жертвенности по отношению к «общему благу», необходимость «надломить упорный эгоизм своей личности» в стремлении стать «орудием [...] высших сил» (С,5,227,230). Рудин занят поиском той самой гегелевской «истинной» гармонии, которая постигается через рефлексию. «Вся цель науки – дойти сознательно до того, что молодости даётся даром», – заявляет он (С,5,241). Бессилие рудинского идеализма особенно ярко проявляется в истории его любви к Наталье.

Любовная история в романе несколько напоминает сюжеты более ранних тургеневских рассказов, особенно *Андрея Колосова*, но героини словно меняются местами. На первый план поставлен уже не «естественный» и тем «необыкновенный» человек, каким был показан Колосов, а наоборот, – рефлектирующая натура, которая снова вмещивается в «обыкновенное» чужое счастье и своим острым аналитическим суждением разрушает его. Но разрушив чужое, ничего своего создать не может. Очень важно, что в романе *Рудин* идея долга реализуется не на личной почве, как это было в *Андрее Колосове*, а на ниве общественного служения; не случайно Рудин характеризуется Лежневым как «натура политическая» (С,5,257).

Комплекс идей из эссе *Гамлет и Дон-Кихот* воплощается в *Рудине* уже не теоретически, а художественно. Здесь предстают образы из реальной русской жизни. Ведь *Рудин*, в известной мере, первая попытка соединить в одном конкретном персонаже две тенденции, резко разведенные Тургеневым в его знаменитом эссе. В то время как немецкая классическая философия соединяла эти тен-

денции развития человеческого духа на уровне «чистого разума», русский писатель, в русле отечественных традиций, попытался представить их в конкретном, даже актуальном воплощении. Тут уместно вспомнить о позиции Н. Станкевича, который писал: «Мы не утратим человеческих чувств в отвлеченном абсолюте, но перенесём идеал в жизнь и дадим жизнь идеалу»<sup>191</sup>. В известной мере, здесь Тургеневым был сделан шаг по направлению к «сознательно-героической натуре», о «необходимости» которой он напишет в 1859 году, характеризуя замысел романа *Накануне* (П,4, 110).

Как известно, первоначальное название *Рудина* – «Гениальная натура» (С,5,473). Это довольно прямое определение в заглавии не сохранилось, но осталось в суждениях Лежнева, весьма характерных: в *Рудине* «гениальность» присутствует, а «натуры» нет (С,5,303). Рудин сам ощущает собственный «гамлетизм»: «природа мне много дала; но я умру, не сделав ничего достойного сил моих», – признаётся он в письме к Наталье и добавляет: «Мне недостаёт, вероятно, того, без чего [...] нельзя двигать сердцами людей [...], а господство над одними умами и непрочно, и бесполезно» (С,5,293). Не трудно догадаться, что «гамлету» Рудину не хватает именно веры – главного мощного «оружия» Дон-Кихота. Умозрительное гамлетовское понимание долга и неловкая, как будто дон-кихотская попытка его воплощения – таков Рудин. «Гениальность», совершив насилие над «натурой», губит его. И он действительно случайно погибает на баррикадах в чужой стране, оправдывая, в какой-то мере, собственное печальное пророчество: «Я кончу тем, что пожертвую собой за какой-нибудь вздор, в который даже верить не буду...» (С,5,293).

Типы, выведенные в *Рудине*, имеют важное значение для развития тургеневской социально-философской мысли в последующих романах. В частности, образ Пигасова, человека довольно ничтожного и мелкого, приобретает серьёзное звучание в связи с первыми столкновениями идеализма и, пока ещё примитивного и злобного, отрицания. Ведь именно Пигасов «ни во что не верит» кроме «фактов» (С,5,222), что явно предшествует известному базаровскому *уважению к фактам, а не к авторитетам*. Вообще столкновение Пигасова с Рудиным в известной мере предвосхищает словесные баталии Базарова и Павла Петровича Кирсанова. Рудин, тонко подметив в тотальном отрицании уловку, направленную на то, чтобы «прослыть за умницу», заключает: «в отрицании полном и всеобщем нет благодати» (С,5,233). В этом раннем романе идеалист Рудин по всем пунктам разбивает

<sup>191</sup> Н. В. Станкевич. *Переписка его и биография, написанные П. В. Анненковым*, М. 1857, с. 576.

злобного «отрицателя» Пигасова.

Образ Лежнева, в мировоззрении которого произошло самопреодоление идеализма, как личность уже более органичен для российской реальности. Тип русской личности, во многом сходный с Лежневым, молодой Тургенев отметил ещё в 1840 году, записав впечатления от короткого совместного путешествия с П. И. Кривцовым. Писатель определил его следующим образом: «человек рассудка – и желудка, [...] поверхностно насмешливый, хранящий как последнюю святыню – сентиментальное поклонение Шиллеру, презирающий философию и честолюбивый – впрочем – добрый, родной...» (П,1,162). Характерно, что Кривцов, в свою очередь, воспринял Тургенева как типичного романтика немецкого толка: «настоящий Ленский, студент геттингенский»<sup>192</sup>.

В Лежневе тайное шиллерианство неожиданно сочетается с верой в неизменность и предопределенность человеческой личности и её судьбы, что можно соотнести не столько с Гете, сколько с Шопенгауэром. «Каждый остается тем, чем его сделала природа [...]», – заявляет Лежнев и заключает: «может быть, ты исполняешь этим высшее, для тебя самого неизвестное назначение...» (С,5,321). В книге *Мир как воля и представление* Шопенгауэр писал: «Каков человек есть, так он и должен поступать; следовательно, не его отдельным деяниям, а его существу и бытию причитается вина и заслуга»<sup>193</sup>.

Рудинское начало в романе тоже поддается толкованию по Шопенгауэру. Ведь, по точному замечанию В. М. Марковича, именно на примере судьбы Рудина показано, что «вечное значение» входит в человеческую жизнь «лишь ценой одиночества, обездоленности, страданий и гибели», то есть непричастности к «нормальной» жизни<sup>194</sup>. Заметим, что, по Шопенгауэру, «гениальность» прямо противоположна способности к практической деятельности и не благоприятна для счастья человека, ибо она превращает его в «чистый субъект познания»<sup>195</sup>. Если в идеализме Рудина актуальным остался его высокий пафос: энтузиазм и неутомимое стремление к идеалу, – то самопреодоление идеализма, как это обозначилось в мировоззрении Лежнева, в *теоретическом* плане соприкасается с идеей созерцания, с уже упоминавшейся

<sup>192</sup>Гершензон, М. О.: *Образы прошлого*, М. 1912, с. 143.

<sup>193</sup>Шопенгауэр, т. 1, с. 395, ср. он же, *Мир как воля и представление*, изд. 4-е, Спб. [б. г.], с. 117. В трактате *В дополнение к этике (Zur Ethik)* Шопенгауэр развил эти идеи, как восходящие к Платону: „Daher leistet Jeder im Grunde nur Das, was schon in seiner Natur, d. h. eben in seinem Angeborenen, unwiderflich feststeht“ (Schopenhauer, Bd. 5, S. 206).

<sup>194</sup>Маркович 1982, с. 128.

<sup>195</sup>Шопенгауэр, т. 3, с. 207-208, 326.

философией *внутренней работы души*. Идеи, воплощенные образами Лежнева и Рудина, связывают первый роман с *Дворянским гнездом* (1858), замысел которого относится к периоду непосредственной работы над *Рудиным*.

Главный герой второго тургеневского романа Лаврецкий несколько напоминает Лежнева, хотя это, несомненно, более значительная и самобытная натура. Именно такому – исконно русскому, сильному своей самобытностью, но вместе с тем и чрезвычайно мягкому характеру – Тургенев словно попытался «привить» западноевропейский идеализм и рационализм, условно говоря, «гениальность», к которой столь скептически относился Лежнев: «философские хитросплетения и бредни никогда не привыются к русскому...» Обращает на себя внимание и некоторое сходство Лаврецкого с героем знаменитого романа И. А. Гончарова – *Обломовым*<sup>196</sup>. «Обломовцем» назвал Лаврецкого ещё Ап. Григорьев в одной из своих блестящих статей о *Дворянском гнезде*<sup>197</sup>.

После долгих путешествий, учебы за границей и разрыва с женой, Лаврецкий возвращается домой, к своим истокам – в деревню Васильевское. Не трудно заметить, насколько она напоминает *Обломовку*. Тургеневский герой сразу «погрузился в какое-то мирное оцепенение, из которого не выходил целый день.» – «Вот когда я попал на самое дно реки, – сказал он самому себе не однажды [...] В то самое время в других местах на земле кипела, торопилась, грохотала жизнь; здесь та же жизнь текла неслышно, как вода по болотным травам; и до самого вечера Лаврецкий не мог оторваться от созерцания этой уходящей, утекающей жизни; скорбь о прошедшем таяла в его душе, как весенний снег, и – странное дело! – никогда не было в нем так глубоко и сильно чувство Родины» (С,6,64-65).

Лаврецкий, подобно *Обломову*, тоже склонен помечтать и вообразить себя героем, однако если Илья Ильич представал в собственном воображении каким-нибудь Бовой-королевичем, то Лаврецкий, погружаясь «в дремотное дорожное онемение [...] бог знает почему, стал думать о Роберте Пиле... о французской истории... о том, как бы он выиграл сражение, если б он был генералом...» (С,6,60). Здесь сказывается западное образование героя, однако натура берет своё. Лаврецкому так и не удастся полностью проникнуться западным образом мысли, но зато прекрасно удаётся «разбить по всем пунктам» прозападнические, правда, несколько механические теории Паншина. Позднее, в конце 1860-х годов,

<sup>196</sup>Подробно см.: Тиме, Г. А.: *Обломов и Лаврецкий: «русская идея» или немецкая философия?*, в: *Ivan A. Gončarov. Leben, Werk und Wirkung*, Köln/Weimar/Wien 1994, S. 389-398.

<sup>197</sup>Григорьев, А.: *Литературная критика*, М. 1967, с. 290.

Тургенев сам объяснит это обстоятельство в статье *По поводу «Отцов и детей»*. «Почему я это сделал – я, считающий славянофильское учение ложным и бесплодным?» – поставил вопрос писатель и сам же ответил на него: «Потому что в данном случае – таким именно образом, по моим понятиям, сложилась жизнь, а я прежде всего хотел быть искренним и правдивым» (С,11,89-90). Это свойство тургеневского творчества и впоследствии многое определяло даже в развитии его собственных философских взглядов. К 1850-м годам Тургенев уже полностью осознаёт себя западником, его оценки уже не смешиваются со славянофильскими, как это было в более ранний период творчества, но писатель все-таки признаёт за ними свою правду в конкретных российских обстоятельствах.

Ф. М. Достоевскому очень понравился роман *Дворянское гнездо* – здесь он увидел наконец-то сбывшееся, по его мнению, «слияние оторвавшегося общества русского с душой и силой народной».<sup>198</sup> Вместе с тем, образ Лаврецкого далеко не однозначен. В романе Тургенева впервые появляется тема веры, причем именно в ее конфессиональном православном выражении. Очень важна сцена посещения Лаврецким церкви: «Ему было хорошо и немного совестно. Чинно стоявший народ, родные лица, согласное пение, запах ладану, длинные косые лучи от окон, самая темнота стен и сводов – всё говорило его сердцу. Давно не был он в церкви, давно не обращался к богу; он и теперь не произнес никаких молитвенных слов, – он без слов даже не молился, – но хотя на мгновение если не телом, то всем помыслом своим повергнулся ниц и приник смиренно к земле» (С,6,97).

Эта тема усиливается в связи с любовным чувством, переживаемым Лаврецким по отношению к Лизе Калитиной, – ведь она «втайне надеялась привести его к богу» (С,6,103). Особенную таинственность и даже притягательность приобретает в глазах героя именно веропослушание Лизы, в которой словно «живёт нерассуждающая вера большинства».<sup>199</sup> Но показателен их разговор, когда Лаврецкий «пустился толковать о религии, о ее значении в истории человечества, о значении христианства» – «Христианином нужно быть, – заговорила не без некоторого усилия Лиза, – не для того, чтобы познавать небесное... там... земное, а для того, что каждый человек должен умереть» (С,6,82). Говоря это, Лиза словно чувствует себя причастной к некоей всеобъемлющей правде, которая больше человека и его индивидуальности; чтобы выразить мысли, у Лизы даже «своих слов нет» (С,6,83). Важно, что это слово выделено самим Тургеневым.

Однако покорное замечание Лизы: «счастье на земле зависит

<sup>198</sup>Из рукописи *Дневника писателя*, в: *Литературное наследство*, М. 1973, с. 82.

<sup>199</sup>Маркович 1982, с. 146.

не от нас...» вдруг вызывает резкий протест Лаврецкого: «От нас, от нас, поверьте мне...» – воскликнул он и, как явствует из черного автографа романа, даже «топнул ногой» (С,6,387). Потом Тургенев заменил эти слова более мягкими: герой лишь «схватил ее за обе руки» (С,6,92). Что это, как не маленький бунт европейского философского гуманизма против православной религиозной этики с ее требованием быть опять-таки не «творцом», а покорным «творением», от чего, собственно, предостерегал Шиллер? И одновременно Лаврецкий сам предостерегает любимую девушку от сурового нравственного императива в личной жизни: «Умоляю Вас, не выходите замуж без любви, по чувству долга, отречения, что ли... Это то же безверие, тот же расчет – и еще худший» (там же).

В России «на каждой отдельной личности лежит долг, ответственность великая перед богом, перед народом, перед самим собою», – это уже слова шиллерианца Михалевича, выступающего в данном произведении в качестве «дон-кихота», как на это указывается в примечаниях Т. П. Головановой к академическому изданию романа (С,6,77,386). В Лаврецком, напротив, современная критика отмечает сходство с Гамлетом, «ищущим ход в реальность»<sup>200</sup>. Во всяком случае, в новом романе заметно явное снижение образа русского шиллерианца, приобретающего черты фанатизма почти религиозного характера. Это очень важный для тургеневского творчества момент: появление темы своеобразной социальной религиозности, почти фанатичного служения общественной идее, что найдет развитие в более позднем творчестве писателя<sup>201</sup>.

Подобное свойство идеалистов-западников остро подметила критика, придерживавшаяся славянофильской и почвеннической ориентации. «Когда пала религия, то весь жар, некогда на неё устремлённый, обратился на другие предметы», – писал Н. Страхов. – «Так политические дела получили у западных европейцев совершенно религиозный характер; тот же [...] фанатизм, то же мученичество, то же разделение на святых и коснеющих во зле и мраке»<sup>202</sup>. Однако и Герцен в записках *С того берега* (1847-1850) также отметил, что отказ от положительной религии не означал потери «религиозных привычек» – напротив, вера в рай на небе заменилась верой в «пришествие рая земного»<sup>203</sup>.

По отношению к Лаврецкому Михалевич как будто выступает

<sup>200</sup>Лотман, Л. М.: *Реализм русской литературы 60-х годов*, Л. 1974, с. 54.

<sup>201</sup>Сходную тенденцию в развитии русской духовности Н. Бердяев отмстил уже у Н. В. Гоголя, назвав её «социальным христианством»; Бердяев 1990, № 2, с. 124.

<sup>202</sup>Страхов, Н.: *Борьба с Западом в нашей литературе*, СПб. 1882, с. 304.

<sup>203</sup>Герцен, т. 6, с. 104.

в роли Штольца, ругающего Обломова за безделье: «...ты байбак, и ты злостный байбак, байбак с сознанием, не наивный байбак [...] лежишь сытым брюхом кверху и говоришь: так оно и следует, лежать-то, потому что всё, что люди ни делают, – всё вздор и ни к чему не ведущая чепуха» (С,6,76). Так выговаривает Лаврецкому Михалевич, собственная «деятельность» которого весьма неопределённая и достаточно бестолковая. Примечательно, что «безделье» Лаврецкого Михалевич связывает с его якобы «гамлетизмом» и «эгоизмом»: «Ты эгоист, вот что! [...] ты желал самонаслажденья, ты желал счастья в жизни, ты хотел жить только для себя [...] ибо нет в тебе веры, нет теплоты сердечной; ум, все один только копеечный ум...» (С,6,76). Так «западник» Михалевич неожиданно сходится в оценке роли веры в жизни человека именно с Лизой. «Лиза не только глубоко убеждена в нравственных истинах, которые усвоила с детства, – она, подобно Михалевичу «верует» в них и где-то эта вера граничит с фанатизмом», – точно заметила Л. М. Лотман.<sup>204</sup>

В своем возвращении к истокам «обломовец» Лаврецкий, усвоивший гуманистические идеалы немецкой философии, всё-таки сталкивается не только с их противоречием относительно православной идеи, но и стремится, подобно Федору-Стратилату-мученику, в честь которого был назван, к «разрушению языческих идолов» – даже его любовь к Лизе порой толкуется как «переход от язычества к христианству».<sup>205</sup> В результате Лаврецкий чувствует себя особенно несчастным: он потерял возможность обломовского «языческого» созерцательного счастья – стал деятельным, – но не приобрел «пошлой», с точки зрения русских христианских мыслителей,<sup>206</sup> самоудовлетворенности российских штольцев, – в тургеневском контексте – паншиных.

Еще современниками Тургенева фигура Лаврецкого воспринималась как мощная природная «физиологическая личность», коренной русский тип, который был «вывихнут» чуждым образованием и воспитанием.<sup>207</sup> Действительно, Тургенев подчеркивает, что его герой был воспитан отцом-англоманом в спартанских условиях, и с детских лет эта «система» сбила с толку мальчика» (С,6,41). Подобно своему отцу, Лаврецкий не мог полностью принять «западную премудрость» – она только «пребывала в нем,

<sup>204</sup>Лотман 1982, т. 3, с. 138.

<sup>205</sup>Маркович, В. М.: *Между эпосом и трагедией. О художественной структуре романа И. С. Тургенева «Дворянское гнездо»*, в: *Проблемы поэтики русского реализма XIX века*, Л. 1984, с. 56, 73.

<sup>206</sup>Ср. Мережковский, Д.: *Иван Александрович Гончаров*, в: *Труд 1890*, VIII, № 20, с. 588-612; Анненский, И.: *Гончаров и его «Обломов»*, в: *Русская школа 1890*, № 4, с. 71-95.

<sup>207</sup>Григорьев 1967, с. 290.

не смешиваясь с его кровью» (С,6,31). Итак, ставший деятельным «обломовец», принявшийся «пахать землю» без лени и «эгоизма», в которых его некогда упрекал Михалевич, чувствует себя неудовлетворенным и несчастливым; «в виду конца, в виду ожидающего Бога», Лаврецкий подводит самый печальный итог: «Здравствуй, одинокая старость! Догорай, бесполезная жизнь!» (С,6,158). Подобное заключение тургеневского лирического героя вряд ли можно объяснить только авторским пессимизмом, созвучным шопенгауэровской характеристике жизни человека вообще, сходной с «гигантской мистификацией», в конце которой неизбежно «полнейшее разочарование»<sup>208</sup>. Здесь нельзя не учитывать особую, подчеркнутую самим автором важность именно русского, православного, религиозного (в широком смысле) элемента в художественной структуре *Дворянского гнезда*.

Первоначально Тургенев хотел предварить свой роман эпиграфом: «На что душа рождена, того и Бог дал» (С,6,395), который может быть воспринят как некий симбиоз философского предопределения и одновременно религиозной покорности воле божьей. С рациональной точки зрения, печаль одинокой старости Лаврецкого тоже объяснима: ему в личной жизни пришлось столкнуться с «долгом», а, по Шиллеру, как уже упоминалось, «неизменно счастливый человек никогда не встречается лицом к лицу с долгом, ибо его закономерные и уместные влечения всегда *предвосхищают* завет разума...».<sup>209</sup> Однако возвращаясь к национальному контексту романа, можно предположить, что причиной неудовлетворенности жизнью с однообразной чередой ее конкретных забот, является характерная для русского сознания потребность в некоей высшей, максимальной и конечной цели, причем, подлежащей воплощению. Лаврецкий более сильная, самобытная русская натура, нежели Лежнев, однако без рудинской «неутомимости» в служении идеалу.

Н. Бердяев, рисуя психологический, интеллектуальный и социальный портрет нации, обобщающий опыт ее истории и культуры в XIX веке, назвал его «русская идея», к которой отнес «постоянную устремленность к концу», плохое понимание «ступенчатости исторического процесса» и «враждебность чистой форме». С этим связывались и такие свойства, как догматизм, религиозность и тоталитарность мысли, сознание невозможности только личного спасения, склонность к «духовному странничеству в бесконечность», что для западного мировосприятия ассоциируется с хаосом.<sup>210</sup> Нельзя не заметить, насколько приложимо всё

<sup>208</sup>Шопенгауэр, т. 1, с. 331. Vgl. Schopenhauer, Bd. 5, S. 271.

<sup>209</sup>Шиллер, т. 6, с. 384.

<sup>210</sup>Бердяев 1990, № 3, с. 88; № 4, с. 77-80 и др.

это и к проблематике тургеневского романа. Самоотречение Лаврецкого, его личные переживания вполне закономерно трактуются современным исследователем с одной стороны – как «пробуждение народной правды в отдельном человеке»; и устремлённость к «непосредственному слиянию с громадной социальной общностью» – с другой<sup>211</sup>. «Последние» слова верующего шиллеринца Михалевича: «Религия, прогресс, человечность» – именно в такой, тургеневской последовательности, звучат весьма актуально и для последующих произведений писателя.

Основным отличием главного героя романа *Накануне* (1859) Инсарова от тургеневских идеалистов стала его способность на реальный поступок, конкретное действие. Но и для Инсарова главное – непоколебимая вера, хотя в данном случае речь уже идет о деле освобождения Родины. Противопоставляя его Курнатовскому, Елена говорит Инсарову: «Ты *веришь*, а тот нет, потому что только в самого себя *верить нельзя*» (С,6,249). Подобная характеристика сближает героя с типом Дон-Кихота, как он определен в тургеневском эссе: «...но верить в себя даже эгоист не может; верить можно только в то, что *вне нас и над нами*» (С,5,333. Курсив мой – Г. Т.) и вместе с тем приобретает религиозную окраску.

Показательно, что вера человека в себя определялась со славянофильских позиций как «грубейшая форма суеверия»<sup>212</sup>, в то время как именно такая вера, основанная на разуме, была пафосом немецкой классической философии. У Фейербаха она уже приобретает тенденцию даже к обожествлению самого человека. Существенно, однако, что Инсаров, в отличие от Рудина или даже Михалевича, по его собственным словам, вообще не нуждается в каких-либо теориях, определяющих его поступки. Так, не отрицая Фейербаха в принципе, он сомневается, стоит ли вообще им заниматься. Тургенев подчеркивает, что его герой абсолютно чужд рефлексии, не понимает и не любит искусства; «герой не должен уметь говорить: герой мычит, как бык; зато двинет рогом – стены валятся», – иронически замечает другой персонаж романа – скульптор Шубин (С,6, 207-208). Любопытно, что твердая в своей вере Лиза из *Дворянского гнезда* тоже «не умеет говорить», и вообще у нее даже «своих слов нет».

С Инсаровым ассоциируется и сделанная Шубиным статуэтка, изображающая барана: «Тупая важность, задор, упрямство, неловкость, ограниченность...» (С,6,241). Непоколебимая вера Инсарова в сочетании с мощной природной, даже, в глазах художника, почти «животной» напористостью, его цельность и целеустремленность явно раздражают Шубина, в котором угады-

<sup>211</sup>Маркович 1982, с. 145, 161.

<sup>212</sup>Ср. Самарин, Ю.: Сочинения. Изд. 2-е. т. 1, М. 1900, с. 137.

вается и мучительная рефлексия оторвавшегося от природного начала сознания. Нельзя не заметить, однако, что Инсаров все-таки очень привлекает художника, стремящегося даже создать его романтическое изображение, в чем сказались противоречивость и авторской оценки «дон-кихотов».

«Помилуйте, человек, царь созданыя, существо высшее, на них взирает, а им [низшим творениям природы – Г. Т.] и дела до него нет; еще, пожалуй, иной комар сядет на нос царю создания и станет употреблять его себе в пищу. Это обидно», – рассуждает Шубин (С,6,162). Здесь снова вспоминаются и «муха» из *Записок ружейного охотника*, и «комар» при характеристике Гамлета в эссе *Гамлет и Дон-Кихот*, где Тургенев, в частности, писал: «...так комар, севший на лоб Александра Македонского, с спокойной уверенностью в своем праве, питался его кровью, как следующей ему пищей...» (С,5,341).

Если скульптор Шубин воплощает собой, по отношению к природе, рефлектирующее сознание личности, то ученый Берсенева, наблюдая природу, одолевая иными соображениями. «...странное чувство возбуждает в нас природа», – замечает он. – «Все в ней так полно, так ясно, я хочу сказать, так удовлетворено собою, что мы это понимаем и любуемся этим, и в то же время она, по крайней мере во мне, всегда возбуждает какое-то беспокойство, какую-то тревогу, даже грусть [...] Сильнее ли сознаем мы перед нею, перед ее лицом, всю нашу неполноту, нашу неясность, или же нам мало того удовлетворения, каким она довольствуется, а другого, то есть, я хочу сказать, того, что нам нужно, у нее нет?» (С,6,165).

Шопенгауэр объяснял «приятность», которую чувствует человек при созерцании природы и, особенно, животных именно тем, что он угадывает в них собственную сущность, доведенную до такого упрощения, почти «карикатуру на самого себя». По Шопенгауэру, чем ближе человек к природе (то есть и к миру животных), тем более доступно ему «мудрое» чувство удовлетворения от своего существования. Оно вполне соответствует конкретной реальности и воспринимается не в будущем, не в прошлом, а именно в настоящем.<sup>213</sup> Так неожиданно – через Шопенгауэра – соединяются суждения двух очень разных оппонентов и соперников Инсарова, ярко воплощающего в шопенгауэровском смысле именно волю. Для нас особенно важно, что «дон-кихотство» героя, его вера и способность к конкретному действию связывается с цельным природным началом.

<sup>213</sup> Шопенгауэр, т. 2, с. 20; он же, т. 1, с. 324, 326. Vgl. „nur die Karikatur eines Menschen“ (Schopenhauer, Bd. 5, S. 372); „die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die *Gegenwart* ist, nicht Zukunft, noch Vergangenheit“ (Schopenhauer, Bd. 1, S. 365).

Вместе с тем в ходе споров, направляемых Берсеневым, тургеневские персонажи приходят к выводу, что категории, свойственные именно человеку и выступающие вместе как «чувство соединяющее», – суть родина, наука, свобода, справедливость и, наконец, любовь, причем, конечно, не «любовь-наслаждение», а «любовь-жертва» (С,6,167). Совершенно очевидно, что, по определению Шубина, «бычья» или даже «баранья» натура Инсарова возвышается и даже одухотворяется не только присущей ему верой, но, в основном, именно жертвенной любовью Елены. «Наше время не нам принадлежит, [...] а всем, кому в нас нужда», – заявляет Инсаров (С,6,212). Вспомним замечание Лизы Калитиной: «счастье зависит не от нас».

В том и ином случае смысл сказанного произвольно связывается с верой «в то, что вне нас и над нами», – будь то Бог или идея борьбы за освобождение родины. Вместе с тем, любовь становится роковой для цельной натуры Инсарова: «...чувство умиления, чувство благодарности неизъяснимой разбило в прах его твердую душу, и никогда еще не изведенные слёзы навернулись на его глаза...» – пишет Тургенев (С,6,236). В этом смысле цельная натура Инсарова предшествует базаровской, также не устоявшей перед силой любви.

Есть определенная закономерность в том, что не Инсарову, а именно Елене суждено воплотить в жизнь его веру. Так с Елены начинается галерея женских образов, воплощающих самоотверженное, религиозное служение идее, достигающее апогея в стихотворении *Порог*. Вернее сказать, не только идее, но и идейному общему делу. Эта мысль появляется и в романе *Накануне*. Напомним, что ещё до встречи с Инсаровым Елена чувствовала потребность уйти нищей из дому и скитаться, «жить на *всей божьей воле*»; и всё это казалось ей «священным» (С,6,183). Елена «рвалась и томилась [...] Иногда ей приходило в голову, что она желает чего-то, [...] о чём никто не мыслит в целой России» (С,6,184). Инсаров же, напротив, чувствует себя частью огромного целого – своего народа. «Заметьте: последний мужик, последний нищий в Болгарии и я – мы желаем одного и того же. У всех у нас одна цель», – подчеркивал он (С,6,214). Субъективное ощущение одиночества усиливает в Елене потребность в служении и самопожертвовании в такой степени, что она даже чувствует свою вину за короткое личное счастье, пережитое с Инсаровым, за само стремление к нему.

Подобное ощущение вины близко пессимистическому обобщению шопенгауэровского толка: «Каждый из нас виноват уже тем, что живёт, и нет такого великого мыслителя, нет такого благодетеля человечества, который в силу пользы им приносимой, мог бы надеяться на то, что имеет право жить...» (С,6,297); «...всякий

наказуется за своё существование, и всякий – своеобразным способом», – заключал немецкий философ<sup>214</sup>.

В. М. Маркович закономерно подмечает в Елене «метафизическую жажду абсолютной свободы и метафизическую тоску по идеалу какого-то «иного» бытия»<sup>215</sup>. Подобно верующей в Бога и не имеющей *своих* слов Лизе, Елена полностью подчинена власти идеи: «Кто отдаётся весь... весь... весь... тому горя мало, тот уж ни за что не отвечает. Не я хочу: *то* хочет» (С,6,227). Воля и власть идеи словно освобождают её не только от личного выбора, но и от личной ответственности за свои действия. Так осуществляется, пользуясь выражением Шопенгауэра, «вполне успешное восполнение метафизического начала религиозным».<sup>216</sup>

Уже поиск какой-либо цели вне самого человека, пусть даже для его блага, в принципе, противоречит Канту и Шиллеру. Лишь человек – *цель в себе самом* и не может быть ничьим средством, даже самого Бога (*niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott)*) – утверждал Кант.<sup>217</sup> «В том, что цель природы по отношению к человеку есть его блаженство, хотя бы сам человек в своей моральной деятельности и не знал этой цели, не усомнится, конечно, никто, если вообще допускать в природе какую-либо целесообразность (*Zweck*)», – писал Шиллер.<sup>218</sup> Но идея долга, берущая начало у этих философов, и как правило, окрашенная именно самоотверженностью, закрепляется уже в *социальном содержании* творчества Тургенева. Привлекательным оставался в России сам взволнованный романтический пафос немецкого поэта и философа-идеалиста – кумира русской молодежи 1840-х годов. Хотя, как мы видели, способ выражения этого пафоса претерпевал значительные изменения.

Еще в рецензии на перевод *Фауста* молодой Тургенев писал о Шиллере: «Как человек и гражданин он выше Гете, хотя ниже его как художник и вообще как личность...» (С,1,190). Уже тогда возникшие противопоставления: человек – личность; гражданин – художник представляются весьма значительными и характерными для российских умонастроений. Ведь из этого могло следовать, что личность – явление субъективное, эгоистическое и в лучшем случае

<sup>214</sup>Шопенгауэр, т. 1, с. 335.

<sup>215</sup>Маркович 1982, с. 173.

<sup>216</sup>Vgl. „Wir sehen also, daß die Religionen die Stelle der Metaphysik überhaupt [...] recht gut ausfüllen“ (Schopenhauer, Bd. 2, S. 193).

<sup>217</sup>Кант 1897, с. 105. Vgl. Kant, I.: *Gesammelte Schriften*, Berlin 1913, Bd. 5, S. 131.

<sup>218</sup>Шиллер, т. 6, с. 26. Vgl. „Daß der Zweck der Natur mit dem Menschen seine Glückseligkeit sei, wenn auch der Mensch selbst in seinem moralischen Handeln von diesem Zwecke nichts wissen soll, wird wohl niemand bezweifeln, der überhaupt nur einen Zweck in der Natur annimmt“ (Schiller, Bd. 5, S. 358).

развивается в большого художника, но не в гражданина, с его «объективным» человеческим, общественным предназначением. Собственно, такие мысли и содержались в характеристике Гете, которую ему дал молодой Тургенев в своей рецензии. Здесь намечилось примечательное противоречие: Гете, народный поэт, невозмутимый «олимпиец», эгоистичен и субъективен, в то время как Шиллер – взволнованный идеалист, романтик – альтруистичен и объективен.

Эта несообразность иногда смущала русских критиков, которые пытались сгладить резкость упомянутых противопоставлений. «Пока прения шли о том», – вспоминал А. И. Герцен в *Былом и думах*, – «что Гете объективен, но его объективность субъективна, тогда как Шиллер – поэт субъективный, но его субъективность объективна и vice versa...»<sup>219</sup> Здесь еще раз выразительно проявилась тенденция воспринимать личность не «чисто и отвлеченно», – не как некий абсолюте, для которого мыслить – значит действовать, а в качестве конкретного субъективного человека, художественная мысль которого, даже гениальная, еще не есть объективно полезное для общества деяние. В то же время кажущаяся «олимпийская» невозмутимость зрелого Гете во многом была связана с деятельным примирением с жизнью именно в сфере абстрактного мышления, которое часто не соответствовало реальной жизненной практике. Такое свойство немецкой философской мысли на ее классическом этапе современники Тургенева рассматривали как ее исконную национальную особенность, противостоящую русским понятиям.

Как упоминалось, друг и во многом единомышленник молодого Тургенева В. Г. Белинский, подчеркивал, что немец «только в знании и соприкасается [...] с миром и жизнью. Отсюда его нравственный аскетизм: поняв идею предмета, он равнодушен к тому, что этот предмет не сообразен с своим идеалом.»<sup>220</sup> «Немец вообще не столько гражданин, сколько человек; у него чисто человеческие вопросы предшествуют вопросам общественным...», – вторил ему Тургенев (С,1,215). Подобная мысль была высказана еще Ф. Шлегелем в венских лекциях 1812 года, где он подчеркнул направление германского ума по преимуществу «совершенно внутрь» (в толковании Тургенева – «гамлетовское» направление), которое порождает «метафизические борения [...] вместо переворотов гражданских»<sup>221</sup>. В России, напротив, «чисто человеческие вопросы» часто отодвигались на второй план. В творчестве зрелого

<sup>219</sup>Герцен, т. 9, с. 20-21.

<sup>220</sup>Белинский, т. 6, с. 614.

<sup>221</sup>Шлегель, Ф.: *История древней и новой литературы, лекции, читанные в Вене в 1812 году*, ч. 1-2, ч. 2, Спб. 1830, с. 355.

Тургенева вполне объективно отразилась эта особенность русской жизни, однако и «субъективность» в гетевском смысле – в русле наметившейся в этой связи проблематики – неизменно давала о себе знать.

Еще в *Поездке в Полесье* Тургеневу виделся единственный выход для человека как «существа единого дня» – обратиться «к мелким заботам и трудам жизни; ему легче в этом мире, им самим созданном, здесь он дома, здесь он смеет еще верить в свое значение и в свою силу» (С,5,130). Известная мысль Гердера, которого хорошо знал Тургенев и хранил собрание его сочинений в своей библиотеке – «человек рождён для общества» (*der Mensch ist also zur Gesellschaft geboren*)<sup>222</sup> – могла служить ему ориентиром в этом направлении. Но такой выход тоже казался Тургеневу иллюзорным. Ведь гетевское тождество человека и природы, природы и общества (в том смысле, что последнее является созданием людей), как мы видели, не вполне удовлетворяло писателя. Сознание индивидуума, теперь уже социального индивидуума, вступало в противоречие с требованием общественного служения, следуя которому человек, как правило, должен отказаться от личного счастья.

Фейербаховский «идеализм только в области *практической философии*» проявился в рассмотренных романах Тургенева 1850-х годов как этап развития проблематики частного и всеобщего. Рефлектирующая личность, противостоящая Природе, но стремящаяся к единству с ней, выступает уже в качестве социальной. При этом наиболее органичной частью социума (его идеи) являются цельные натуры, наиболее близкие природному началу – «дон-кихоты». Метафизическая сущность человека проявляется как религиозная, причем не только относительно Бога, но и *социума*. Тем самым она лишь преобразуется, но не уничтожается полностью. Сложнейший узел проблем, связанных с этим положением, стал главным содержанием следующего романа *Отцы и дети*.

---

<sup>222</sup>*Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin/Weimar 1969, Bd. 4, S. 11.

#### 4. Человек как «Единственный» и «animal metaphysicum»

Роман *Отцы и дети* (1861) совершенно закономерно считается центральным или же главным произведением писателя. Здесь наиболее ярко проявилась специфика тургеневских романов в целом: идейная и социальная актуальность, острая полемическая направленность. Для нас особенно важно, что в *Отцах и детях* отразилась не только реакция на новейшие труды немецких материалов, но и дальнейшее, очень логичное развитие философских тенденций, заявивших о себе в более раннем творчестве Тургенева. В центре дискуссии на этот раз оказалась проблема нигилизма.

Возникновение этого понятия и термина относится, как показывают исследования последнего времени, к немецким источникам XVIII века, а содержание идейного конфликта в тургеневском романе восходит к полемике в Германии середины XIX века о материализме и его борьбе против метафизической философии<sup>223</sup>. Знакомство Тургенева с сочинениями Л. Бюхнера еще в 1857 году, весьма вероятное знание им творчества К. Фогта, Я. Молешотта, А. Вебера и К. Гуцкова, автора романа *Нигилисты* 1853 года, позволяют установить почти дословные терминологические соответствия. Это касается и постоянных упоминаний о препарировании лягушек, как главном занятии «материалистов», и беспрестанного цитирования Бюхнера, и «титанической» борьбы этих материалистов против метафизики, всяких «авторитетов», а также «художеств»<sup>224</sup>.

Сочинение Л. Бюхнера *Материя и сила* (1855) непосредственно и настойчиво упоминается в романе. Как известно, наряду с К. Фогтом и Я. Молешоттом, Бюхнер принадлежал к немецкому «материалистическому триумvirату». Пафосом его деятельности стало стремление внедрить достижения натуралистических наук – естествознания, физиологии – в современное философское мировоззрение, что означало резкий разрыв с метафизическим толкованием мира, который на этот раз декларировался с подчёркнутым оптимизмом и энтузиазмом. Основные положения книги Бюхнера отражали радикальный натурализм, объясняющий всё, в том числе и феномен духовной жизни, чисто природными причинами, и одновременно своего рода монизм, толкующий силу (энергию) и материю в качестве аспектов одного и того же явления.

Обобщив наблюдения Молешотта и Фогта, которые связывали

<sup>223</sup>Vgl. Arendt, D.: *Der ‚poetische Nihilismus‘ in der Romantik*, Bde 1-2, Tübingen 1972, Bd. 1, S. 6-7; Thiergen 1993, S. 344-345. (В моём переводе на русский язык см.: *Русская литература* 1993, № 1, с. 37-47. - Г. Т.).

<sup>224</sup>Ebenda, S. 346-358.

идеальное начало в человеке с наличием фосфора в его организме, а рождение мысли в голове уподобляли выделению желчи печенью, Бюхнер пришел к выводу о том, что отличие «душ» человека и животного носит более «количественный», нежели «качественный» характер (*die Seele der Thiere nicht der Qualität, sondern nur der Quantität oder dem Grade nach von der menschlichen Seele unterscheidet*)<sup>225</sup>. И если в животном мире значение имеет не особь, а вид (род), его сохранение, как это особо подчеркивал и Шопенгауэр, то в духовной жизни людей, также имеющей физиологическое происхождение, «идеи» и «идеалы», в том числе, мораль, тоже носят не индивидуальный, а «родовой» характер и служат самосохранению и благополучию человеческого племени<sup>226</sup>. Подобный тезис снимал противостояние конечного и бесконечного, частного и всеобщего на чисто физиологическом уровне. Такое содержание несомненно прослеживается в образе тургеневского Базарова, сталкиваясь, однако, и с противоположной точкой зрения.

Связь нигилизма в тургеневском сознании с Шопенгауэром отметил А. И. Герцен, которому Тургенев, как уже упоминалось, в 1862 году советовал «поприлежнее» читать этого философа. «Замечаешь ли ты, что ты со своим Шопенгауэром [...] становишься нигилистом,» – писал он в том же году Тургеневу<sup>227</sup>. Характеризуя Шопенгауэра как «идеального нигилиста, буддиста и мертвиста», Герцен даже назвал его тургеневским «авторитетом»<sup>228</sup>, что, впрочем, вызвало протест автора *Отцов и детей* (П, 5, 131). Упоминание о «буддисте» определяет герценовское толкование нигилизма, вызывая ассоциации с его статьёй начала 1840-х годов, где автор писал о «буддистах науки», которые замкнулись в сфере всеобщего: «Их калачом не заманишь в мир действительности и жизни»<sup>229</sup>.

Утверждение мира действительной жизни и прав частного человека перед лицом всеобщего, которое было высказано в статье Герцена *Буддизм в науке*, нашло исключительно бескомпромиссное выражение, и с несколько иных позиций, – в учении немецкого мыслителя Макса Штирнера (К. Шмидта), который в работах *Ложный принцип нашего воспитания или Гуманизм и реализм* (1842) и особенно *Единственный и его достояние* (*Der Einzige und sein Eigentum*) (1844) провозгласил абсолютное право конечного, частного человека быть центром мироздания. Характерно, что уже

<sup>225</sup>Büchner, L.: *Kraft und Stoff*, Leipzig 1888, S. 445.

<sup>226</sup>Ebenda, S. 488.

<sup>227</sup>Герцен, т. 27 (1), с. 264.

<sup>228</sup>Там же, с. 266.

<sup>229</sup>Герцен, т. 3, с. 69.

в 1849 году А. С. Хомяков назвал всю современную историю «комментарием на Макса Штирнера», который, по его мнению, выразил «фактический протест жизненной простоты против книжного умничания»<sup>230</sup>.

Насколько подробно мог знать Тургенев учение Штирнера неизвестно, однако по ряду косвенных причин и свидетельств, можно заключить, что представление о его идеях русский писатель имел обязательно. М. Штирнер входил в «клуб докторов» *Die Freien* (Свободные), который был основан хорошо известным Тургеневу Бруно Бауэром в местечке Риксдорф под Берлином. Развиваемые Бауэром идеи о «критической личности», противостоящей «массе», не имеющей понятия об истинной свободе, привлекали к нему многих радикально мыслящих людей, в том числе А. Руге и М. Штирнера. В России эти идеи также получили заметный резонанс. В ответном письме П. В. Анненкову осенью 1861 года Тургенев назвал «невесёлыми» сообщенные им известия об аресте в Москве трёх студентов за распространение сочинений Бюхнера и Штирнера (П, 4,372,657). По свидетельству Е. Колбасина, Тургенев характеризовал П. В. Боткина, с которым был дружен и состоял в переписке с начала 1850-х годов, как «питомца крайне левого гегельянства, воспитанного на Фейербахе, Штирнере и Штраусе»<sup>231</sup>. Даже исходя из перечисленных фактов, можно заключить, что не только имя, но образ мыслей Штирнера были достаточно хорошо известны Тургеневу.

Именно со штирнеровским сочинением *Единственный и его достояние*, уже не столь новым к моменту написания романа, как *Материя и сила*, как раз и перекликаются, во многом, высказывания тургеневского нигилиста. Сложное отношение самого писателя к Базарову несомненно определялось и тем, что Тургенев словно попытался от имени героя-нигилиста найти разрешение философских противоречий, стоявших в центре предыдущих романов. В этом смысле представляется верным замечание Д. Н. Овсянниково-Куликовского: образом Базарова писатель «стремился удовле-

<sup>230</sup>Хомяков, т. 1, с. 151. В целом, нигилистические воззрения имели в России XIX века свою особую историю и традиции. Их подробное рассмотрение не входит в наши задачи, тем более, что об этом существует обширная научная литература. – См., в частности: Новиков, А. И.: *Нигилизм и нигилисты (опыт критической характеристики)*, Л. 1972, с. 34-117; о раннем развитии понятия «нигилизм» в России (у В. А. Жуковского, Н. И. Надеждина, С. П. Шевырева) см.: Thiergen, P.: *Jean Paul als Quelle des frühen russischen Nihilismus-Begriffs*, in: *RES SLAVICA. Festschrift für Hans Rothe zum 65. Geburtstag*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, S. 295-317.

<sup>231</sup>См. Бродский, Н. Л.: *В. П. Боткин и И. С. Тургенев. Неизданная переписка 1851-1869*, М./Л. 1930, с. XIII.

творить какой-то настоящей и очень интимной потребности своего ума и своей души»<sup>232</sup>. Ведь, по Штирнеру, тот самый конечный, частный человек, который чувствовал собственную ничтожность перед всеобщим и бесконечным, якобы являлся Единственным и равным Богу Я. Причем, это равенство выводилось, в частности, из своеобразного решения проблемы эгоизма, когда «чистым эгоистом» провозглашался в первую очередь и по преимуществу сам Бог, равнодушный к реальным проблемам бытия Единственного («Seine [Gottes] Sache ist eine – rein egoistische Sache»)»<sup>233</sup>. Подобные тенденции были свойственны и русской мысли, развивающейся под влиянием гегельянства, особенно в его «левой» интерпретации. Еще в 1836 году М. Бакунин протестовал против Бога – «ревнивого властелина», которому приятно унижение человека. *Такого* Бога он называл не только эгоистом, но даже «животным», являющимся не творцом, а «креатурою»<sup>234</sup>. Но Бакунин в то время верил в существование иного, истинного Бога.

Мысль Штирнера развивалась в другом направлении. По его логике, если равный Богу конечный человек Ничто, то и Бог Ничто, и надеяться следует лишь на самого себя, то есть опять-таки на Ничто («Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt»).<sup>235</sup> Особенно важно, что нигилизм Штирнера подчеркивал не только чуждость Единственного по отношению к Богу и всему божественному, но, главное – чуждость *человеку* и всему традиционно *человеческому*, ибо в человеческом сознании якобы господствовали лишь поработствующие его религиозные, моральные и социальные догмы. Называя их «химерами» (Gespenster, Spuk), Штирнер утверждал право Единственного быть «эгоистом», более того – видел в таком праве основной и главный способ его существования.

От этого естественного эгоизма, сходного с эгоизмом животных и маленьких детей, немецкий материалист отличал эгоизм «одержимости» (Besessenheit) химерическими догмами – идеями, идеалами, принципами. По его заключению, высшим выражением эгоизма «одержимых» является самопожертвование.

Именно в этом ключе находит возможное объяснение кажущееся противоречие базаровской личности: отрицание им абсолютно всех институтов духовной и общественной жизни и одновременный отказ от участия в какой-либо положительной деятельности в этом направлении – лишь бы «место расчистить». Нежелание Базарова «лезть из кожи» ради «Филиппа или Сидора», которые будут жить в белой избе, в то время как из их бла-

<sup>232</sup>Овсяннико-Куликовский 1896, с. 27.

<sup>233</sup>Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1991, S. 4.

<sup>234</sup>Бакунин 1987, с. 66.

<sup>235</sup>Ebenda, S. 3 u. a.

годетеля «лопух расти будет» (С,7,120-121), весьма характерно в сравнении с настроем Штирнера, когда он писал о народе, расцветающем на почве, «удобренной» трупами патриотов, павших в борьбе с голодом и нуждой. Гибель героев – эгоистическая «выгода» (Profit) для народа, поэтому – чем служить эгоистам, лучше самому быть таковым<sup>236</sup>. Таким образом, «эгоизму» Бога, народа (общества) и связанной с ними идее самоотверженного служения противопоставляется эгоизм Единственного, который, отрицая всё существующее, не желает никаким образом в нём участвовать.

Отрицание идеалов и принципов («химер») закономерно ведёт к утверждению силы. Базаровское изречение «плётка дело доброе» (С,7,66) буквально созвучно заявлению Штирнера о том, что «насилие прекрасное дело, ко многим вещам пригодное» (*Die Gewalt ist eine schöne Sache, und zu vielen Dingen nütze*).<sup>237</sup> Единственный Штирнера как «созидательное (творящее) Ничто» (*das schöpferische Nichts*) именно в гордыне «человекобога, стоящего в преддверии нового века», находит своё оправдание и утверждение (*An dem Eingange der neuen Zeit steht «der Gottmensch»*)<sup>238</sup>. Сравним заявление протестующего против Бога-«властелина» Бакунина, сделанное в 1836 году: «Я – человек, и я буду Богом!», а также его характеристику страсти к разрушению как страсти «творческой» относящуюся к началу 1840-х годов<sup>239</sup>. Тургеневский герой, напротив, оказывается в круге дальнейших противоречий.

«Поверженный титан» Базаров на смертном одре подводит печальный итог своим усилиям: «И ведь тоже думал: обломаю дел много, не умру, куда! задача есть, ведь я гигант! А теперь вся задача гиганта – как бы умереть прилично, хотя никому до этого дела нет...» (С,7,183). В личности Базарова причудливым образом соединились две, казалось бы, взаимоисключающие тенденции: презрение к индивидуальности и в то же время обожествление человека, как титана или гиганта, призванного к великим свершениям. «...изучать отдельные личности не стоит труда»; «достаточно одного человеческого экземпляра, чтобы судить обо

<sup>236</sup>Vgl. „Betrachtet einmal das Volk, das von ergebenen Patrioten geschützt wird. Die Patrioten fallen im blutigen Kampfe oder im Kampfe mit Hunger und Not; was fragt das Volk darnach? Das Volk wird durch den Dünger ihrer Leichen ein ‚blühendes Volk‘! Die Individuen sind ‚für die große Sache des Volks‘ gestorben, und das Volk schickt ihnen einige Worte des Dankes nach und – hat den Profit davon. Das nenn’ Ich Mir einen einträglichen Egoismus“ (Stirner, S. 4).

<sup>237</sup>Ebenda, S. 184.

<sup>238</sup>Ebenda, S. 5, 170.

<sup>239</sup>Бакунин 1987, с. 70, 226.

всех других», – твердит тургеневский герой (С,7,78). Он судит с презрением об окружающих, даже о своих единомышленниках: «Ситниковы нам необходимы. Мне, пойми это», – говорит Базаров Аркадию, – «мне нужны подобные олухи. Не богам же, в самом деле, горшки обжигать!» (С,7,102).

Исходя из этого высказывания, можно заключить, что Базаров обожествляет не человека вообще, а именно себя и себе подобных – особый тип *сверхчеловека*, сходный с Единственным Штирнера. Но одновременно в гордыне Базарова угадывается конечное индивидуалистическое сознание, которому «смердит [...] собственное ничтожество» (С,7,119). И здесь снова проявляется шопенгауэровская тема «пошлости» обычного существования обычных людей: «... мои родители», – говорит герой, – «[...] не беспокоятся о собственном ничтоестве, оно им не смердит... а я... я чувствую только скуку да злость» (С,7,119). Так завязывается сложный узел тургеневских философских противоречий: человек – «бог» или «гигант», обеспокоенный, в отличие от Единственного, собственным ничтожеством, своим подобием лягушке; в ином контексте: мухе или комару.

«Человек, в сущности, есть дикое, ужасное животное (*ein wildes entsetzliches Thier*), – констатировал Шопенгауэр и добавлял: «Но источником этого служит внутренняя, прирожденная сущность человека, этого божества пантеистов».<sup>240</sup> Причисление себя к «богам», не желающим «горшки обжигать», казалось бы, восходит к Фейербаху, который писал в *Сущности христианства*: «Божественное существо есть не что иное, как существо человеческое или, лучше, *сущность человека*, свободная от ограниченности индивидуального, т.е. действительного, телесного человека, – объективированная, т.е. созерцаемая и *почитаемая* как *иная, отличная* от него *сущность*». Но, как видим, Фейербах, по его самоопределению, «духовный естествоиспытатель», трактует человеческую сущность все-таки в метафизическом плане, «вне действительного, телесного человека».<sup>241</sup>

Потребность человека в «возвышенном» (метафизическом) (*Bedürfniss einer Metaphysik*) особо подчеркивал Шопенгауэр. По Шопенгауэру, человек – единственное в природе «метафизическое существо [животное]» – *animal metaphysicum*. По всей вероятности,

<sup>240</sup>Шопенгауэр, т. 1, с. 359, 361. Vgl. Schopenhauer, Bd. 5, S. 192-193.

<sup>241</sup>Фейербах 1906, с. 14, XX. Vgl. „*Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen*“ (Feuerbach 1976, Bd. 5, S. 32).

здесь и кроется разгадка базаровской противоречивости. Базарова можно понять, как «материалиста» и «нигилиста», не умеющего преодолеть в себе метафизического начала и вследствие этого особенно рьяно сражающегося против него. Герой оказывается побеждённым, так как боролся он, по сути дела, с самим собой.

Нетрудно заметить, что книга Бюхнера имеет для Базарова особенное значение. Герой часто носит её с собой и, при случае, пусть несколько пренебрежительно, но рекомендует читать окружающим, словно новоявленный проповедник. Действительно, уже вскоре после своего появления сочинение Бюхнера воспринималось современниками, вследствие необыкновенной популярности, в качестве своего рода «библии материализма».<sup>242</sup> И несмотря на то, что все в романе, включая самого автора, подчёркивают, будто Базаров ни во что не верит, нельзя не заметить, что именно в свою «библию» силы и материи он как раз и верит, причем, верит неумоимо и даже идеально, почти по-шиллеровски. Во всяком случае, несомненно, что, отвергая авторитеты в целом, авторитет Бюхнера тургеневский герой всё-таки признаёт. «В принципы не верит, а в лягушек верит», – тонко подмечает его оппонент Павел Петрович (С,7,26). В этой вере Базарова «в лягушек» просматривается связь с убеждениями «романтиков реализма», ставших главной авторской мыслью в позднем романе *Новь* (С,9,399). Пользуясь такой терминологией, можно назвать самого Базарова *романтиком материализма и нигилизма*. Подобное содержание образа нигилиста вполне закономерно и не содержит в себе особых противоречий.

Размышления о философской и реальной природе нигилизма, его отношении к религии можно обнаружить уже у Ф. Шлегеля. Ещё в 1805-1806 годах он обозначил образ мышления мистиков, которые называли своё божество «бесконечным ничто» (das unendliche Nichts), как «нигилизм» (Nihilismus). «Именно в отрицательности, в абсолютно отрицательной идее, в понятии [...] непостижимого ничто заключена *реальная внутренняя очевидность* пантеизма [...] чистый пантеизм вполне религиозен, переходит в практическую религиозность [...] научный пантеизм, развитый в позитивную систему и называемый *реализмом* [...] всегда является непоследовательным и не может не быть таковым», – писал Шлегель.<sup>243</sup> Значительно позднее Н. Бердяев определит подобное

<sup>242</sup>Thiergen 1993, S. 345.

<sup>243</sup>Шлегель 1983, т. 2, с. 121. Vgl. „Eben in der Negativität, in der absolut-negativen Idee, in dem Begriff [...] eines unbegreiflichen Nichts liegt die reelle innere Evidenz des Pantheismus [...] Außerdem, daß der reine Pantheismus durchaus religiös ist, in praktische Religiosität übergeht, ist auch [...] gezeigt worden, daß der wissenschaftliche zu einem positiven System ausgebildete Pantheismus – *Realismus* genannt –

свойство уже российского мироощущения следующим образом: «Для русского сознания XIX века характерно, что русские безрелигиозные направления – социализм, народничество, анархизм, нигилизм и самый наш атеизм – имели религиозную тему и переживались с религиозным пафосом»<sup>244</sup>. Всё сказанное находит отражение в подспудной идеальной сущности тургеневского нигилиста.

Вот он влюбляется в Одинцову, причем не так, как мог бы себе позволить истинный «материалист»: «Кровь его загоралась, как только он вспоминал о ней; он легко сладил бы со своею кровью, но что-то другое в него вселилось, чего он никак не допускал, над чем всегда трунил, что возмущало всю его гордость», – пишет Тургенев (С,7,87). Убежденный материалист и натуралист, изучающий природу и тем самым словно желающий доказать, что ничего в ней нет таинственного и неподвластного человеку, гибнет именно – и весьма символично – от нечаянного пореза и заражения крови, по сути дела – от мельчайших микробов, бактерий, между которыми и самим человеком Природа как будто и не делает различия. Мысль о том, что именно рассудочные натуры, не верящие в таинственные силы природы, чаще всего и становятся их жертвами, прозвучала уже в *Записках охотника*. Подросток Павел, герой *Бежина луга*, – скептик среди своих верящих в сверхъестественные силы товарищей, погибает таинственно роковым образом<sup>245</sup>.

Всё снова возвращается к неизменной тургеневской теме о «равнодушии» природы, хотя, в данном случае, конец романа звучит в иной тональности; на этот раз именно природа выступает как всепримиряющая сила. Такой образ природы возвращает нас к Гете. «Какое бы страстное, грешное, бунтующее сердце ни скрылось в могиле, цветы, растущие на ней, безмятежно глядят на нас своими невинными глазами: не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом спокойствии «равнодушной» природы; они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной...» – заключает Тургенев (С,7,188).

Здесь все сказано о Базарове: и о «страстном» романтическом нигилизме, и о попытке бунта против природы, и, кстати, о грешности. Это последнее слово в характеристике его «сердца» весьма примечательно. Как упоминалось, Базаров предстает в романе словно в качестве проповедника, но иной, отличной от

---

[...] immer inkonsequent ist und sein muß;“ (Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Bde. 1-29, Darmstadt 1979-1987, Bd. 12, S. 133-134).

<sup>244</sup>Бердяев 1990, № 4, с. 60.

<sup>245</sup>См. Зельцер, Л. З.: *Символ – инструмент анализа художественного произведения*, Владивосток 1980, с. 97.

прежней, религии, двигаясь в своих намерениях к утверждению сверхчеловека. «...настоящий человек тот, о котором думать нечего, а которого надобно слушаться или ненавидеть», – акцентирует тургеневский герой (С,7,120), что соотносится со штирневским разделением людей на «победителей» и «побеждённых» (*Siegen oder Unterliegen*).<sup>246</sup> Но примечательно, что при соборовании Базарова православным священником происходят мистические вещи – как будто душа язычника или иноверца и перед лицом смерти противится христианскому Богу и самой идее примирения с ним. «Когда его соборовали, когда святое миро коснулось его груди», – пишет Тургенев, – «один глаз его раскрылся, и, казалось, при виде священника в облачении, дымящегося кадила, свеч перед образом что-то похожее на содрогание ужаса мгновенно отразилось на помертвелом лице» (С,7,183-184).

Случайное это совпадение или нет, но соборовал Базарова отец Алексей. Как известно, в 1877 году Тургенев напишет произведение под названием *Рассказ отца Алексея*. И речь там пойдет о сыне его, Якове, который пройдя через религиозный бунт, через университетские натуралистические штудии, через отрицание и неверие, почувствует неотступное преследование черта. Не отражение ли это мефистофелевской темы в приложении к православной русской реальности, где относительно церковной веры всякая своя мысль, своя воля – от лукавого? Любопытно отметить, что Шеллинг в *Философии искусства* писал следующее: «Отпадение Люцифера, одновременно погубившее весь мир и принесшее в него смерть, дает [...] мифологическое объяснение конкретного мира как смешения бесконечного и конечного начал в чувственных вещах, ибо для людей Востока конечное вообще происходит от лукавого и ни в каком отношении, даже в отношении идеи, от блага».<sup>247</sup>

Якова из тургеневского рассказа спасает смерть: «уж очень он хорош лежал в гробу» – словно Бог простил его (С,9,131). Если Яков – просто заблудшая душа, возвратившаяся к Богу, желая к нему возвратиться, – то Базаров не просто еретик, но что-то вроде яростного проповедника иной веры, который остается отверженным ей и после смерти. Не могущее смириться и раствориться в природном или же «соборном» начале, обреченное на одиночество и «содрогание ужаса» индивидуалистическое сознание,

<sup>246</sup>Stirner, S. 9.

<sup>247</sup>Шеллинг 1966, с. 139. Vgl. „Der Abfall Lucifers, welcher zugleich die Welt mit verderbte und den Tod in sie brachte, ist also eine mythologische Erklärung der concreten Welt, der Mischung des unendlichen und endlichen Principis in den sinnlichen Dingen, da nämlich den Orientalen das Endliche überhaupt vom Argen und in keinem Verhältniß, auch dem der Idee nicht, vom Guten ist“ (Schelling, F. W. J.: *Ausgewählte Werke*, Darmstadt 1976, Bd. 5, S. 81).

тщившееся стать божественным. Если учесть, что в базаровском образе, по признанию самого писателя, много личного, авторского, то он предстаёт как апогей бунта личности, бунта яростного и обреченного. В 1862 году Тургенев писал Е. Ламберт: «Не страшно мне смотреть вперёд – только сознаю я совершение каких-то вечных, неизменных, но глухих и немых законов над собою – и маленький писк моего сознания так же мало тут значит, как если бы я вздумал лепетать «я, я, я»... на берегу невозвратно текущего океана. Муха ещё жужжит, а через мгновенье – тридцать, сорок лет – тоже мгновенье – она уже жужжать не будет – а зажужжит – та же муха, только с другим носом, – и так во веки веков» (П,5,129. Курсив мой – Г. Т.).<sup>248</sup> Закономерны в это время и тургеневские размышления о вере: «...и если я не христианин – это моё личное дело – пожалуй, моё личное несчастье», – признавался писатель Е. Ламберт в 1864 году (П,5,129).

Чувство обреченности особенно усиливается в произведениях 1864-1865 годов: *Призраки* (задумано ещё в 1855 году) и *Довольно*. «И зачем я так мучительно содрогаюсь при одной мысли о ничтожестве?» – вопрошает уже фактически сам автор в *Призраках*, своеобразной «автобиографии» или даже «душевной исповеди» Тургенева<sup>249</sup>. Интересно замечание В. Дмитриева о том, что лирический герой *Призраков* похож на других тургеневских героев, представляя собой неразгаданную даже самим автором «вещь в себе» – «созерцательное начало», которое на этот раз хочет обнять умом и чувством всю историю человечества<sup>250</sup>.

Немецкие источники этого произведения уже неоднократно отмечались исследователями. Это и шварцвальдские легенды, одна из которых послужила темой для фрески в галерее главного лечебного корпуса в Баден-Бадене, где в 1860-е годы жил писатель; здесь и сцена классической Вальпургиевой ночи из второй части гетевского *Фауста*.<sup>251</sup> Кроме того, в *Призраках* словно предстаёт

<sup>248</sup>Заметим, что образ «жужжащей мухи» почти буквально соответствует шопенгауэровскому, когда он писал об относительности познания, постигающего лишь явление, а не суть вещей (Ding an sich). Vgl. „Ob die Fliege, die jetzt um mich summt, am Abend einschläft und morgen wieder summt; oder ob sie am Abend stirbt, und im Frühjahr, aus ihrem Ei erstanden, eine andere Fliege summt; das ist an sich die selbe Sache: daher aber ist die Erkenntniß, die solches als zwei grundverschiedene Dinge darstellt, keine unbedingte, sondern eine relative, eine Erkenntniß der Erscheinung, nicht des Dinges an sich“ (Schopenhauer, Bd. 2, S. 555).

<sup>249</sup>См. Муратов 1972, с. 20.

<sup>250</sup>Дмитриев, В.: *Реализм и художественная условность*, М. 1974, с. 98.

<sup>251</sup>Schwartz, G.: *Baden im Leben und Schaffen Turgenews*, in: *I. S. Turgenev und Deutschland*, S. 259; Ср. Муратов 1972, с.13-14.

художественно воплощенный мир Шопенгауэра.

Текстуальные, почти дословные совпадения с трактатом *Мир как воля и представление* отмечались многими тургеневодами. В основном, это относится к той картине мира, которую видит с птичьего полета человек, вознесенный таинственной Эллис<sup>252</sup>. Попытки определить, что представляет собой это существо, делались часто, однако до сих пор вопрос остаётся открытым. И не удивительно – ведь сам Тургенев не мог на него ответить, признаваясь, что Эллис отражает «переходное [...] действительно тяжелое и темное состояние» его собственного Я (С,7,480). Будь Эллис муза-вампир, или же некое иное Я, приближающееся к полной истине о смерти и бессмертии, как об этом пишет Мак-Лауглин, проводя параллели с творчеством Шопенгауэра<sup>253</sup>, примечательны два обстоятельства, выявляющиеся при общении Эллис с лирическим героем *Призраков*. Во-первых, ее полное, часто подчеркиваемое равнодушие: «Ее глаза обратились на меня: взгляд их выражал не скорбь и не радость, а какое-то безжизненное внимание» (С,7,193); «Я ничего не люблю [...] А меня? – Да... тебя! – отвечает она равнодушно» (С,7,213). И второе – ее реакция на упоминание о Боге. «...ты, может быть, преступная, осуждённая душа? [...] Я тебя не понимаю», – отвечает Эллис и вдруг отстраняется при имени Бога (С, 7,198). Если при этом вспомнить, как выглядят люди с высоты полета Эллис: «мухи, в тысячу раз ничтожнее мух» (С,7,216), а также сцену прощания Эллис из черновых записей: «Прощай, моя муха»,<sup>254</sup> то в контексте предыдущих тургеновских произведений все это ассоциируется с отношением между Природой, как беспощадной всеобщей матерью, которая не делает различия между мухой и человеком, и несмирившимся человеческим сознанием. Тогда Природа в *Призраках* предстаёт как метафизическая бесконечная идея себя самой, которая захотела воплотиться в конечное, но не смогла, ибо это означает смерть. Эллис может быть воспринята как своеобразное пантеистическое божество – поэтому и отстраняется при имени Бога иного. Конечно же, это также одно из предположений, но логически связанное с общим направлением тургеновской мысли.

В *Довольно* бунтующее человеческое сознание хочет стать творцом, наравне с Природой, даже с Богом. Снова явственно сталкиваются идеи Шиллера, Шеллинга, Шопенгауэра. В рассуждениях автора чувствуется желание опять призвать на помощь спасительную шиллеровскую мысль о преобразовании чело-

<sup>252</sup>Ср. Кийко, Е. И.: *Призраки. Реминисценции из Шопенгауэра*, в: *Тургеневский сборник*, вып. 3, Л. 1967, с. 123-125.

<sup>253</sup>McLaughlin 1984, S. 121.

<sup>254</sup>*Тургеневский сборник*, вып. 5, М. 1969, с. 145.

веческой личности и мира через нравственность, красоту и искусство, то есть Прекрасное. «Природа даёт человеку внутреннее единство (*macht ihn mit sich eins*), искусство его разделяет и раздвигает (*entzweiet*), к своей целостности он возвращается через идеал», – писал Шиллер в *Философских письмах*<sup>255</sup>. «Искусство, в данный миг, пожалуй, сильнее самой природы», – пишет Тургенев в *Довольно*. – «[...] и одни лишь тупые педанты или недобросовестные болтуны могут еще толковать об искусстве как о подражании природе...» (С,7,228). Напомним, что этот тезис Аристотеля, с оговорками, но был принят Лессингом, однако отвергался Гете. Сравним с этим тезисом шеллинговскую характеристику искусства как замкнутого, органического целого, столь же необходимого во всех своих частях, как и природа.<sup>256</sup> Однако продолжает Тургенев в другом ключе: «...но в конце концов природа неотразима», – пишет он, – «спешить ей нечего, и рано или поздно она возьмёт своё. Бессознательно и неуклонно покорная законам, она не знает искусства, как не знает свободы, как не знает добра; от века движущаяся, от века преходящая, она не терпит ничего бессмертного, ничего неизменного...» (С,7,228). И далее: «Красоте не нужно бесконечно жить, чтобы быть вечной, – ей довольно одного мгновения», – размышляет Тургенев. – «Так; это, пожалуй, справедливо – но только там, где нет личности, нет человека, нет свободы [...] человек не повторяется как бабочка, и дело его рук, его искусство, его свободное творение, однажды разрушенное, – погибает навсегда... Ему одному дано «творить»... но странно и страшно вымолвить: мы творцы... на час...» (С,7,229). Этот тургеневский пассаж звучит как ответ и даже возражение Шопенгауэру, который утверждал: «...внутренняя сущность каждого животного, а также и человека, лежит в породе, виде (*Species*), следовательно в этом последнем, а не собственно в индивидууме, коренится столь мощно проявляющаяся воля к жизни. Напротив того, непосредственное сознание сосредоточивается единственно в индивидууме, почему он, заблуждаясь, воображает себя отличным от вида и боится смерти»<sup>257</sup>. Как мы знаем, на рубеже 1860-х годов Тургенев обращался именно к этому философу. Но Шопенгауэр развивал подобные идеи вслед за другими мыслителями, в частности, за Шеллингом, который

<sup>255</sup>Шиллер, т. 6, с. 410. Vgl. Schiller, Bd. 5, S. 718.

<sup>256</sup>См. Гулыга 1986, с. 26, 149; Шеллинг 1966, с. 56.

<sup>257</sup>Шопенгауэр, т. 2, с. 148-149. Vgl. „Das innerste Wesen jedes Thieres, und auch des Menschen, liegt demgemäß in der *Species*: in dieser also wurzelt der sich so mächtig regende Wille zum Leben, nicht eigentlich im Individuo. Hingegen liegt in diesem allein das unmittelbare Bewußtseyn: deshalb wähnt es sich von der Gattung verschieden, und darum fürchtet es den Tod“ (Schopenhauer, Bd. 2, S. 562).

полагал, что конечная цель действия индивидуума – цель «биологического рода в целом»<sup>258</sup>. Еще в начале 1840-х годов Герцен предварил курс своих статей *Капризы и раздумье* эпиграфом из работы *Сущность христианства* Фейербаха: «Сердце жертвует роду, разум – лицу роду»<sup>259</sup>.

Может быть, потому Тургенев и охарактеризовал состояние своего Я в этот период как *темное* и, главное, *переходное*, что любой из традиционно «опорных» для его сознания аргументов вдруг начинает вызывать чувство неудовлетворенности или возражения. Именно теперь особенно остро столкнулись философские противоречия, обозначившиеся еще в магистерском сочинении, где Гегель и критика пантеизма сочетались с «симпатией» к Фейербаху. Метафизическая, бесконечная сущность человеческого существа как «animal metaphysicum» вступила в конфликт с бунтующим самоутверждением конечного: Едиственного, человекобога.

---

<sup>258</sup>Шеллинг 1936, с. 347.

<sup>259</sup>Герцен, т. 2, с. 49.

## 5. «Инстинкт гениальности» и «здравый дюжинный рассудок»

Конфликт, выявивший столь глобальные философские противоречия человеческой природы на примере образа Базарова, был воспринят тургеневским лирическим героем как неразрешимый. Об этом свидетельствует настроение пессимизма и общего разочарования в *Призраках* и *Довольно*. В романе *Дым* (1867) автор отказывается от широких философских обобщений, обнаруживая критическое и даже скептическое отношение к любым теориям и учениям. Однако и здесь четко проявляется противопоставление рационалистического и идеального (мистического) отношения к действительности, соотносящееся, как правило, с особенностями западного, по преимуществу немецкого, и русского сознания. В. В. Зеньковский, характеризуя черты русского оригинального мышления, подчеркивал, что кантовские категории: «Verstand» (логический разум) и «Vernunft» (рассудок), получившие дальнейшее развитие у Фихте, Шеллинга и Гегеля, обнаруживали в России тенденцию к отождествлению. Противопоставление рассудочного знания «всецелому разуму» слилось с его противопоставлением вере<sup>260</sup>. Подобная проблема – одна из центральных в разногласиях западников и славянофилов – сохраняется и в позднем творчестве Тургенева.

Это обнаружилось и в романе *Дым*, где нашёл отражение тип героя, появившийся несколько лет назад в *Дворянском гнезде*, – произведении, традиционно считавшимся близким к славянофильским взглядам; именно в этом смысле его в своё время одобрил Достоевский. Роман *Дым* – напротив, был воспринят как резко западнический, даже оскорбительный для русских. Однако черезчур длинные речи Потугина о совершенном превосходстве западной цивилизации и его абсолютно мрачные воззрения на Россию, по не лишённому оснований замечанию современного критика, имеет чрезмерный характер, что может, в известной мере, намекать на пародию и даже самопародию, так как автор был известен как непоколебимый западник<sup>261</sup>. Во всяком случае, нередко отмечается «неорганичность этой фигуры для романа в целом»<sup>262</sup>. И уже явно пародийный смысл приобретает фигура антипода Потугина – косноязычного Губарева. Литвинов словно занимает между ними центральную позицию, и примечательно, что, в отличие от Лаврецкого, именно ему удаётся, почти по Шиллеру, достичь «своего назначения». Пожалуй, это единственный турге-

<sup>260</sup>Зеньковский, т. 1, с. 200.

<sup>261</sup>Vgl. Tschizewskij 1967, 2. Der Realismus, S. 49.

<sup>262</sup>Муратов 1972, с. 69.

невский герой, судьба которого в конечном итоге оказывается полностью разумно-благополучной, правда, не без изначальных трудных перипетий. Образ Литвинова обычно сопоставляется с Лежневым из *Рудина*, однако любопытно сравнить его именно с Лаврецким, как с импонирующим авторскому сознанию персонажем, тем более, что у этих героев достаточно общих характеристик.

Подобно Лаврецкому, Литвинов – русский человек, получивший образование за границей. Возвращение на родину связывается опять-таки с потребностью воплотить полученные знания в практику, трудиться для своих соотечественников. И Литвинов достигает этого назначения; причем, в отличие от Лаврецкого, вполне удовлетворён своей судьбой. В личной жизни Литвинов тоже подвергался испытанию – им овладела страсть к недостойной женщине. Здесь и далее выявляется ряд соответствий с немецкими источниками, которые можно охарактеризовать в качестве генетико-типологических: в частности, наблюдаются своеобразные вариации шиллеровской и шопенгауэровской тем. «Женский пол, которому по преимуществу свойственна подлинная грация, больше всего грешит и поддельной; но нигде не бывает эта фальшь оскорбительней, чем там, где её делают приманкой для вожделения» (*Begierde zum Angeln*), – писал Шиллер в трактате *О грации и достоинстве*.<sup>263</sup> Очевидно, что и Варвара Павловна Лаврецкая из *Дворянского гнезда*, и Ирина из *Дыма* весьма соответствуют этому шиллеровскому определению. «Приманка для вожделения» срывает: Литвинов чувствует, что по отношению к Ирине у него «появилось какое-то небывалое ощущение, сильное, сладкое – и недоброе; таинственный гость забрался в святилище и овладел им, и улёгся в нём, молчком, но во всю ширину, как хозяин на новоселье» (С,7,352).

В *Метафизике половой любви* Шопенгауэр писал о силе полового инстинкта, который, наряду с инстинктом самосохранения, – «самая побудительная причина жизни» (*die stärkste und thätigste aller Triebfedern*); она «поглощает большую половину сил и мыслов самой свежей части из нашей среды и составляет окончательную цель почти всех усилий человечества; она является помехой в делах первой важности, беспрестанно прерывая занятия самые серьёзные...»<sup>264</sup>. Характерно, что порвав с Татьяной и

<sup>263</sup> Шиллер, т. 6, с. 169. Vgl. „Das andre Geschlecht, welches vorzugsweise im Besitze der wahren Anmut ist, macht sich auch der falschen am meisten schuldig; aber nirgends beleidigt diese mehr, als wo sie der Begierde zum Angel dienet“ (Schiller, Bd. 5, S. 487).

<sup>264</sup> Шопенгауэр, А.: *Метафизика любви*, СПб. 1864, с. 9. Vgl. „die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngern Theiles der Menschheit fortwährend in Anspruch nimmt,

отдавшись во власть Ирине, Литвинов признаётся в письме к последней: «...все мои предположения, планы, намерения исчезли [...], самые труды мои пропали, продолжительная работа превратилась в ничто; все мои занятия не имеют никакого смысла и применения» (С,7, 383).

Аналогичная ситуация рисуется в большой новелле *Вешние воды* (1871). Но в отличие от Санина, Литвинов освобождается от своего «таинственного гостя». По отношению к невесте Татьяне у него всё время сохраняется поистине «шиллеровское» чувство: «надо долг исполнить, хоть умри потом!» (С,7,342). Сам Литвинов чувствует себя перед невестой, как перед «судией» (С,7, 382). И это чувство, что особенно важно, не исчезает перед реальными трудностями, а, напротив, воплощается в жизнь, причем, в отличие от случая с Лаврецким, уже будучи «предвосхищено разумом». Пожалуй, именно здесь и проявилось, так сказать, *западное* свойство натуры Литвинова. Он достигает счастья, основанного на разумной, рациональной ступени осмысления жизни, пройдя фазу инстинктивного природного влечения и плотского вожделения. Заметим, однако, что такой русский «штольц» (образ Литвинова явно соприкасается с проблематикой знаменитого романа *Обломов*), несмотря на свою явную «положительность», не очень привлекает самого автора. В этом смысле А. Б. Муратов верно замечает, что в *Дыме* нет «настоящего тургеневского героя»<sup>265</sup>. Вероятно, не случайно мы не находим в романе и картины разумно-счастливого семейного существования, которое, как известно, рискнул изобразить Гончаров.

В целом же роман остаётся в круге традиционной проблематики Тургенева. Губарев – окончательно сниженный до пародии, и как оказывается в конце произведения, – вообще ложный – тип Дон-Кихота, на этот раз уже с явно политическим содержанием. Напрашивается сравнение с «героем» Инсаровым, который, по определению Шубина, «не должен уметь говорить: герой мычит, как бык» (С,6,208). На конкретные вопросы Губарев также «...отвечал...мычанием, подергиванием бороды, вращением глаз или отрывочными, незначительными словами, которые тотчас же подхватывались на лету, как изречения самой высокой мудрости» (С,7,266). Но пророчествующий Губарев направляет свою «паству», которая почти слепо верит ему. Известно, что это сатирическое изображение имело и конкретный адрес: русские эмигрантские политические кружки в Гейдельберге и, отчасти, –

---

das letzte Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens ist, auf die wichtigsten Angelegenheiten nachtheiligen Einfluß erlangt, die ernsthaftesten Beschäftigungen zu jeder Stunde unterbricht“ (Schopenhauer, Bd. 2, S. 619).

<sup>265</sup>Муратов 1972, с. 68.

Герцен и Огарёв. «Община... [...] Разве вы не видите ... что... мм... что нам... нам нужно теперь слиться с народом, узнать... узнать его мнение?» – изрекает Губарев. (С,7,265) «Все другие идолы разрушены, будем же верить в армяк», – подмечает Потугин религиозность умонастроений губаревского кружка, программа которого во многом представляет собой «политический винегрет», отдающий, пользуясь выражением самого Тургенева, «ещё не перебродившей социально-славянофильской брагой» (П,5,126)<sup>266</sup>. Замечание Потугина напрямую перекликается с содержанием письма Тургенева к Герцену 1862 года, где он, назвав Герцена «врагом мистицизма и абсолютизма», выразил недоумение в связи с его мистической «верой в армяк», подобной вере в «das Absolute», отрицаемой им в философии (П,5,126).

«Славянофил» или же «народник» Губарев, по словам его антипода Потугина, воплощает типично русское, по его мнению, явление «гениальности»: «лепетанье спросонья, а не то полузвериная смётка. Инстинкт! [...] Инстинкт, будь он распрегениальный, не достоин человека: рассудок, простой, здравый, дюжинный рассудок – вот наше прямое достояние, наша гордость...» (С,7,325). Но ни «гениальность», на этот раз связанная не с немецким идеализмом, как в *Рудине*, а, скорее, с феноменом обломовского толка, ни штольцевская «дюжинность» явно не даются Потугину, хотя последнюю именно он и превозносит. Не увлекают они и авторскую мысль. Зато у Литвинова, у которого «собственно [...] нет никаких политических убеждений», потому что «нам, русским, еще рано иметь политические убеждения или вообразить, что мы их имеем» (С,7,264) – у Литвинова как раз здравый дюжинный рассудок в конце концов и играет решающую роль в судьбе.

Таким образом, уже в романе *Дым* появляется это определение – «здравый дюжинный рассудок», которому суждено ещё воплотиться в других произведениях, особенно в *Нови*. Примечательна относительно будущего творчества и тема религиозной «гениальности», несомненно связанная с типично русским явлением юродства, и представленная уже применительно к вопросам общественным. В *Истории русской философии* В. В. Зеньковского понятие юродства связывается с религиозным «причастием» к мистической реальности; определяемая ею «высшая правда» побуждает к поступкам, противоречащим «здравому рассудку»<sup>267</sup>. При этом характерно, что весь роман пронизан библейскими образами и ассоциациями, начиная от самого названия и кончая сюжетным построением. В *Дыме* такие опорные художественные образы, как «вавилонское столпотворение», «русское дерево» (ср.

<sup>266</sup>Ср. там же, с. 132.

<sup>267</sup>Зеньковский, т. 1, с. 43.

дерево жизни) в Баден-Бадене; образы «пустыни» при характеристике духовного мира Ирины и её восприятия Литвинова как «источника в пустыне» – единственного живого человека в окружающем её бесплодном мире, – восходят к Библии и влекут за собой определённую цепь ассоциаций.<sup>268</sup> Библейские темы плоти и духа, гордости и смирения дополняют собой немецкий философский подтекст произведения.

Авторское сознание, прошедшее «переходный» период относительного невосприятия любых философских догматов, в романе *Дым* только ставит вопросы, но словно самоустраняется. Конечно, в монологе Потугина содержались суждения, близкие к авторским, что заметили уже современники Тургенева, но чувствовались и нотки некоторого отчуждения. Но важнее здесь другое, а именно, появление в 1868 году почти карикатуры как раз на носителя «здорового дюжинного рассудка», провозглашенного Потугиным «нашей гордостью».

Речь идёт о фигуре Фустова из повести *Несчастливая*. Главное свойство этого человека – умеренность и аккуратность. Сначала автор хотел дать герою «говорящую» фамилию – Образцов (С,8,444). «Всякое излишество, даже в хорошем чувстве, его оскорбляло», – пишет Тургенев; он много знал и умел, но «всё в меру» (С,8,64). Девизом Фустова был призыв к самому себе: «Не забывай себя, не волнуйся, умеренно трудись» (С,8,65). Следствием этого явилось процветающее здоровье: «Я ни у кого не видывал таких белых и блестящих зубов, такой крепкой и гладкой кожи», – должен был отметить рассказчик в первом варианте повести (С,8,449). И там же, в вариантах, замечалось: «Я ему завидую, хотя чувствую своё превосходство над ним» (С,8,447). Зависть, вероятно, могла относиться к благополучной, «как по маслу», жизни обладателя здравого рассудка. Но нельзя не заметить, что, казалось бы, весьма положительные рассуждения и образ жизни героя не мешают ему губить другую жизнь, воплощавшую, впрочем, явное «излишество», пусть даже в хорошем чувстве.

Окончательным снижением, даже сознательным опошлением «образцового» человека явилась фигура Ратча, женатого вторым браком на немке, дочери мясника. Представленный автором сначала как «чех», этот персонаж, что характерно, всё более выдаёт своё немецкое происхождение. Кстати, в повести упомянуты и немецкие корни Фустова. В этом произведении Тургенев словно сталкивает на бытовой почве идеи разумно-упорядоченной жизни и жизни стихийной, идеальной. Важно, что, как явствует из авто-

<sup>268</sup>Vgl. Thiergen, P.: *Turgenevs ‚Dym‘: Titel und Thema*, in: *Studien zu Literatur und Kultur in Osteuropa*. Bonner Beiträge zum 9. Internationalen Slawistenkongreß in Kiew, Köln/Wien 1983, S. 289-294.

графа, Сусанна не обязательно должна была быть по первоначальному замыслу столь экзотической фигурой, да еще представительницей «народа-странника»; вначале она задумана русской (С,8,444).

Писатель недвусмысленно сравнивает Ратчей и «несчастную» Сусанну. «Все члены семейства г. Ратча смотрели самодовольными и добродушными здоровяками; её красивое, но уже отцветающее лицо носило отпечаток уныния, гордости и болезненности. Те, явные плебеи, держали себя непринуждённо, пожалуй, грубо, но просто; тоскливая тревога сказывалась во всем её несомненно артистическом существе», – замечает автор (С,8,69). «Для кого же жизнь? [...] Им, столь ничтожным? им, столь низким?» – приходят на память слова из юношеской поэмы Тургенева *Стено*. Согласно Шопенгауэру, члены семейства Ратча именно «сыны» природы, которая наиболее благоволит тем представителям рода человеческого, чье существование наименьшим образом отличается от животного. Вполне благополучен и Фустов – он мало о чем печалится в жизни; так, довольно быстро забыл он и о смерти своей возлюбленной Сусанны. «...природа его была так устроена, что не могла долго выносить печальные ощущения... *Уж больно нормальная была природа!*» – заключает рассказчик (С,8,130. Курсив мой – Г. Т.). Здесь Тургенев уже на ином уровне возвращается к проблематике своего раннего творчества, к мысли о почти неизбежной пошлости разумно-рассудочного существования, хотя, теоретически, именно оно через познание должно приближаться к естественному.

Воплощение идеи разума в бытовую реальность без её высокого «шиллеровского» пафоса как раз и приводит к пошлости. Ей совершенно чужда Сусанна. Но как существо, лишенное «равновесия здоровья», равновесия эмоций и духовных потребностей в целом, она, пользуясь тургеневской терминологией из *Поездки в Полесье*, словно «выбрасывается» природой и самой жизнью как «негодная». Здесь приходят аналогии с тургеневским *Фаустом*. Да и случайна ли сама фамилия «Фустов»? «Для первого раза Шиллер гораздо бы лучше годился», – думал герой раннего рассказа (С,5,105). И если Фустов и особенно Ратчи воплощают в опошленном виде идею разумного существования без, как упоминалось, её высокого пафоса, то Сусанна, пожалуй, олицетворяет собой только и исключительно пафос. Не случайно за ней следовала «струя лёгкого физического холода.» – «Что за статуя?» – подумалось рассказчику при виде этой болезненного облика красавицы (С,8,70). Характерна реакция Ратча на игру Сусанны на фортепьяно. Девушка страстно играла Бетховена. «Только зачем нечисто играть! – с внутренним раздражением спрашивает Ратч и

тут же сам объясняет: «romantische Musik» [...] Этак горячей выходит» (С,8,80). По романтическим воззрениям, музыка была высшим откровением божества; как писала Беттина фон Арним, именно она являлась «электрической почвой» (der elektrische Boden) творящего духа<sup>269</sup>.

Обладая романтическим пафосом, Сусанна не способна воплотить его в собственную жизнь. Примечательна в портрете девушки одна характеристика: «что-то резкое и в то же время беспомощное в движениях, *изящество без грации*» (С,8,70. Курсив мой – Г. Т.). Известное шиллеровское понятие появляется здесь закономерно; «грация есть милость (Gunst), оказываемая нравственным началом чувственному», – писал Шиллер<sup>270</sup>. Сусанна же к «чувственному» беспощадна, особенно в том его виде, как эта чувственность предстаёт в окружающих её пошлых существах – «исправных управляющих природы» (die pünktlichen Hausverwalter der Natur), в жизни которых, снова говоря словами Шиллера, «процветает дело пропитания и деторождения» (das Geschäft der Ernährung und Zeugung)<sup>271</sup>.

Мысль о разделённости, частом несоответствии реального воплощения принципа и его пафоса довольно важна для Тургенева. Высокий пафос и попытки его воплощения становятся в центре многих произведений писателя. Особенно это касается произведений, написанных чуть позднее *Несчастной – Стук... стук... стук...* (1870) и *Странная история* – того же года. Пафос собственного исключительного предназначения и «фатальности» словно подвёрстывает под себя события реальной жизни Теглева из рассказа *Стук... стук... стук*. Уже современники писателя подметили в образе Теглева «контраст между низменной и тупою натурою и идеальными стремлениями» (С,8,498), который, собственно, и погубил героя. Сам Тургенев охарактеризовал своё произведение как «студию самоубийства, именно русского, современного, самолюбивого, тупого, суеверного – и нелепого, фразистого самоубийства» и придавал ей чисто психологическое значение (С,8,497). Любопытно, что в тургеневском рассказе всё в конце концов находит реальное объяснение, однако остается ощущение, будто и реальные события произошли не сами по себе, а были predeterminedены чем-то свыше: пафос ли это, носителем которого является сам человек, или же что-то иное, более высокое и ему неподвластное.

Направленность тургеневской мысли может быть типоло-

<sup>269</sup>В. v. Arnim, Bd. 2, S. 127.

<sup>270</sup>Шиллер, т. 6, с. 141. Vgl. „Man kann also sagen, daß die Grazie eine *Gunst* sei, die das Sittliche dem Sinnlichen erzeugt“ (Schiller, Bd. 5, S. 459).

<sup>271</sup>Там же, с. 137. Vgl. Schiller, Bd. 5, S. 456.

гически соотнесена с учением Шопенгауэра, который, как известно, в отличие от Шиллера, требовал от человека не действующей, а познающей функции. Философ различал предопределение и фатализм только в том, что врождённый характер и внешнее побуждение человеческих деяний исходят в первом случае от сознающей, а во втором – от бессознательной сущности. В результате же они сходятся, и случается то, что должно совершиться<sup>272</sup>. Религиозный характер описанного в рассказе явления подчеркивал сам Тургенев, определив его как именно «русское» и «суеверное» (С,8,497); в комментарии Л. М. Лотман к академическому изданию произведения даже подчеркивается близость характера героя к «старообрядческим вождям и сектантским пророкам» (С,8,495). Здесь возможно и сближение данного рассказа со *Странной историей*, где проблема рассматривается уже в иной, более широкой плоскости и не имеет только замкнуто-психологического решения.

Это тургеневское произведение приобретает важное значение в свете рассматриваемой нами проблематики. Пафос «гениальности», который в раннем творчестве обычно связывался с немецким идеализмом, теряющим опору в реальной жизни, предстаёт уже как чисто религиозное явление и по исконному содержанию именно русское.

София – главная героиня нового рассказа, исходит вовсе не из категории разума, но из изначально принятой веры, которая и становится пафосом её существования. Так Тургенев снова возвращается к этому вопросу, поставив рядом поиск смысла сущего, то есть Бога, желание сотворить его себе или из себя самого; и Бога раз и навсегда данного, не требующего никаких творческих усилий мысли, но только чувств: любви, благоговения, и внутренней потребности в бесприкословном подчинении. «Нужно только веру иметь, – чудеса будут», – заявляет тургеневская героиня (С,8,149). В работе о Пьере Бейле, издание которой 1838 года сохранилось в тургеневской библиотеке, Фейербах как раз подчеркивал, что вера в чудо и является его *сущностью* (*der Glaube an das Wunder ist das Wesen des Wunders*)<sup>273</sup>. «Начало веры, – продолжала Софи [...] самоотвержение... уничижение! [...] Гордость человеческая, гордыня, высокомерие – вот что надо искоренить дотла. Вы вот упомянули о воле ... её-то и надо сломить» (С,8,150). Точную характеристику такого типа сознания находим у Гегеля. «Напротив, религиозный долг устанавливает, что свобода не должна быть конечною целью человека, ему надлежит стремиться к *послушанию*

<sup>272</sup>Шопенгауэр, т. 1, с. 394.

<sup>273</sup>*Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit, Feuerbach 1848, Bd. 6, S. 52.*

(Obedienz), повиновению и отречению от воли. Более того, человек должен отказаться от себя также и в своей совести, в своей вере, в глубинах своего внутреннего мира, должен полностью отказаться от себя и отбросить свою самость,» – писал философ<sup>274</sup>.

В ощущении необходимости иметь твёрдую веру, самоотверженно служить ей и подавлять в себе любое рассуждение «от лукавого», вызывающее к жизни гордыню и собственную волю, Софи имеет предшественницу не только в лице Лизы Калитиной, но, в известной мере, и Елены Стаховой, которая, как мы помним, и до встречи с Инсаровым тоже мечтала уйти из дома, чтобы жить *на всей божьей воле*. В том и другом случае – безоглядная верность и покорность тому, что «выше нас» и «вне нас», будь то вера в Бога, в идею или освященное идеей дело. Поэтому, когда в комментарии Л. М. Лотман к академическому изданию произведения утверждается связь внутреннего содержания *Странной истории* с позднейшими исканиями женщин-революционерок (С,8,466), а П. Бранг, также ссылаясь на самого Тургенева, отмечает лишь внешнюю параллель между явлениями одной эпохи<sup>275</sup>, то известная доля правды есть на каждой стороне. Ведь в общем контексте тургеневского творчества, как мы попытались проследить, именно мысль о возможности или невозможности для человеческого Я слиться с общей идеей Природы, Бога или, как это обозначилось в России, с общей, почти святой идеей Правды и Справедливости приобретает центральное значение. По точному замечанию Н. Бердяева, «русская интеллигенция всегда стремилась выработать себе тоталитарное, целостное мирозерцание, в котором правда-истина будет соединена с правдой-справедливостью»<sup>276</sup>.

Собственно, мысль о религиозности, жертвенности именно в связи с революционными и вообще политическими тенденциями появилась у Тургенева уже в связи с событиями французской революции 1848 года. В эссе *Человек в серых очках* как раз и предстаёт некий «революционер», правда, несколько напоминающий опошленного Мефистофеля. Признавшись, что немецкой философии он «не знает, но ненавидит», как и «всех немцев» (С,11,104-105), господин Франсуа продолжает: «религия – дело важное [...] Попы молодцы; они постигли сущность власти: повелевать со сми-

<sup>274</sup>Гегель 1975, т. 1, с. 404. Vgl. „Dagegen wird eine religiöse Pflicht aufgestellt, nach welcher nicht die Freiheit der Endzweck für den Menschen sein darf, sondern er soll sich einer strengen Obedienz unterwerfen, in der Willenlosigkeit beharren; ja noch mehr, er soll selbstlos sein auch in seinem Gewissen, in seinem Glauben, in der tiefsten Innerlichkeit soll er Verzicht auf sich tun und sein Selbst wegwerfen“ (Hegel, Bd. 1, S. 307).

<sup>275</sup>Brang 1977, S. 161.

<sup>276</sup>Бердяев 1990, № 2, с. 99.

рением – и повиноваться с гордостью [...] Я сам хотел основать религию [...] Только для того, чтобы она принялась, надо быть мучеником, кровь свою пролить...» (С,11,103-104).

«[...] мне нужен такой наставник, который сам бы мне на деле показал, как жертвуют собою!» – заявляет Софи в *Странной истории* (С,8,150). Потребность в вожде и наставнике вообще очень сильна у тургеневских героинь. Ещё Наталья в первом романе писателя, увлечённая высокими речами об идеалах, видела в Рудине своего «наставника» и «вождя» (С,5,249). Елена в *Накануне* выбирает Инсарова как своего жизненного вождя уже потому, что он имеет «настоящий, живой, жизнью данный идеал» (С,6,249) и действительно идёт на жертвы ради его осуществления. Позднее в *Нови* прозвучат страстные просьбы Марианны, признавшей за «вождя» Соломина: «...вы только скажите нам, куда нам идти... Пошлите нас! Ведь вы пошлёте нас?» (С,9,291).

Темы философская, религиозная и социальная явно идут рядом и всё время переплетаются. Решая главные философские проблемы человеческого существования вообще, русский писатель традиционно затрагивает вопросы национальной, социальной и духовной жизни народа. Предположение Дж. Вудворда, будто у Тургенева социальная тема «поднимается» до метафизического уровня<sup>277</sup>, можно уточнить в том смысле, что, скорее, наоборот, в творчестве писателя, в русле российской традиции, наблюдается тенденция к решению метафизических вопросов в конкретной социально-психологической плоскости. Ибо, по верному замечанию В. М. Головки, «перед лицом необходимости сил истории и природы» самоутверждение человека требовало, особенно в России, самоотвержения личности<sup>278</sup>.

Так в тургеневском сознании, условно говоря, шиллеровская идея (часто в довольно жёстком, почти кантовском выражении): творение человеком самого себя, а значит, и своего мира, исполнение долга, и, главное, высокий романтический пафос, соприкасаясь с самоотвержением и даже аскетизмом в служении религиозной или общественной идее, а также философским материализмом, в основном, фейербаховского толка, вызвала к жизни образ *романтика реализма*, который будет героем романа *Новь* (1876). Однако и до этого важного с мировоззренческой точки зрения романа, появилось произведение, которое требует упоминания в ходе наших рассуждений. Это рассказ *Пунин и Бабурин* (1872-1874). Именно здесь изначальное содержание образов явно переходит в область социально-значимого, сохраняя, однако, свой природный

<sup>277</sup>Woodward 1990, p. 149-150.

<sup>278</sup>Головки, В. М.: *К концепции личности в позднем творчестве И. С. Тургенева*, в: *Проблемы русской литературы*, М. 1973, с. 60 и др.

импульс. Характерны сопоставления *Пунина и Бабурина с Чертопановым и Недопюскиным* (С,9,439); Музы Павловны и Софии из *Странной истории* именно с точки зрения изучения писателем «русской сути», истоков национального характера (С,9,436).

Республиканец («честный тупец», в своем роде – «дон-кихот»), Бабурин не противопоставляется здесь гамлетовской натуре. Напротив, его товарищ Пунин весь проникнут гармонией и равновесием классического искусства; романтизм, в частности пушкинские *Цыгане*, «смущают» и даже пугают его. Но вождём, как его характеризует авторский текст, «нового типа», то есть Музы Павловны, суждено стать бескомпромиссно верящему в своё дело Бабурину, ибо «чужая печаль его тревожит», и он «несправедливость перенести никоим образом не может» (С,9,38). Любопытно, что в этом тургеневском произведении героине-девушке приходится пройти тот путь, который обычно проделывали мужские персонажи: она проходит через соблазн плотской любви, терпит крах в личной жизни, но возрождается с неменьшей силой для служения идеалам общественным. Этот путь воспринимается героиней как заслуженное наказание и самоотречение во имя высших, «неэгоистических» устремлений. «Самоуверенная была я, весёлая... и недобрая; хотела в своё удовольствие пожить» – вспоминает Муза (С,9,52).

Бабурин, его идеи, спасли девушку от гибели; с религиозной покорностью подавила она в себе эгоистические желания. «Я надломлена, я смирна, я добра, – казалось, говорил её тихий и тупой взор. То же самое говорила её постоянная покорная улыбка» (С,9,51. Курсив мой – Г. Т.). Но сходство её с «честным тупцом» имеет лишь поверхностный характер. На деле в истории Музы словно воплощается переход сильной естественной личности из природности в социальность путем преодоления эгоистических чувственных желаний. Нельзя не заметить, что в известной мере, это шиллеровский путь, но лишь отчасти, ибо натура (и здесь мы возвращаемся к Шопенгауэру) в тургеневском изображении всё-таки остаётся неизменной. «Но собственно я убедился в это мгновение, что «новый тип» остался тем же, той же страстной, увлекающейся натурой...» – замечает рассказчик и продолжает: «Только увлекалась Муза уже не тем, чем, бывало, в молодые годы. То, что в первое мое посещение я принял за резиньяцию, за усмирённость, и это действительно было тем – этот тихий, тупой взор, этот холодный голос, эта ровность и простота, – всё это имело смысл лишь в отношении к прошедшему, невозвратному... Теперь настоящее заговорило» (С,9,57).

Героине, по её собственным словам, «умереть – не удалось; жить тоже не пришлось, как хотелось...» (С,9,52-53); и отка-

завшись от чувственной жизни, она обратилась к жизни «нравственной». Бабурин, этот, по определению одного из первых рецензентов тургеневского рассказа, – «политический Чертопханов» (С,9,441), как Инсаров для Елены, стал духовным вождём Музы. Она считает своим долгом после его смерти продолжить его дело. «Убеждениям Парамона Семёныча, быть может, скоро придётся выказаться на деле [...] Есть товарищи, от которых теперь невозможно отстать, – заявляет Муза. – Что-то сильное, неудержимое, казалось, так и поднялось со дна её души [...]», – с удивлением замечает рассказчик. – «Годы ничего не значат, когда речь идёт о политических убеждениях!» – подчеркивает героиня (С,9,53,56). Причудливым образом шиллеровский пафос воплощается в неизменной, по-шопенгауэровски, личности, причем, с указанием на конкретную российскую реальность. Напомним, что «политические убеждения» Музы Павловны имеют определённую направленность: рассказчик походя замечает, что в кабинете Бабурина он видел портрет Белинского и том бесстужевской *Полярной звезды*.

Между «новым типом» из *Пунина и Бабурина* и героями *Нови* закономерно находится, в том числе и в хронологическом плане, ещё один тургеневский персонаж – Давыд из рассказа *Часы* (1875). Характерно, что автор подробно описывает поистине обломовскую атмосферу, в которой вырос его герой, родившийся ещё в XVIII веке: «после обеда водворялась та сонная, душная тишина, которая до сих пор, как жаркий пуховик, ложится на русский дом и русский люд в середине дня, после вкушения явств», – читаем в тургеневском рассказе (С,9,86), сразу вспоминая подобные описания в известном романе Гончарова. Но именно здесь, причем ещё в самом начале XIX столетия, развивается новый и особенный для России характер – натура рациональная, уравновешенная, и одновременно внутренне сильная, способная на необыкновенные поступки. Давыд уже в самом раннем юношеском возрасте выдерживает проверку любовью, столь характерную для тургеневских сюжетов. Он готов взять на себя заботы и ответственность за судьбу любимой девушки, которая даже несколько старше его и отягощена тяжёлыми домашними проблемами. Лирический герой чувствует себя перед ним, как перед «судией». Кроме того, Давыд – сын сосланного в Сибирь «якобинца». Показательно, что погибает такой герой, подобно уже русскому Инсарову, «славной смертью в день Бородинской битвы» (С,9,101). Однако подобный тип исконно русского человека, причем, без осязательного западного влияния и воспитания, в таком выражении более не встречается у Тургенева.

Творчество Тургенева конца 1860-х - начала 1870-х годов, после *Отцов и детей*, где философские противоречия достигли апо-

гея и обусловили трагический конец бунтующего героя, словно явилось реакцией на эту трагедию человеческого духа. За разочарованием в *Призраках* и *Довольно* последовали отстранённость авторского сознания и критический, порой сатирический, скептицизм (*Дым*). Однако «инстинкт гениальности», во многом восходящий к естественной, природной сущности цельного человека, и одновременно романтический пафос, соотносящийся с немецким идеализмом шиллеровского плана, снова привлекают к себе тургеневское внимание.

В рассмотренных произведениях явно прослеживается дальнейшее сложное движение такого, условно говоря, «дон-кихотского» типа сознания к религиозной самоотверженности – сначала личного, а затем и социального плана. Инстинкт «гениальности» предстаёт здесь как противоречащий «здравому дюжинному рассудку», носители которого вызывают или сдержанное (Литвинов), или критическое (Фустов, Ратч) авторское отношение. Как правило, «инстинкт» соотносится с особенностями русской, а «рассудок» – немецкой, или получившей образование на Западе натуры. Особняком стоит фигура Давыда из рассказа *Часы*. Это именно русский герой, без ощутимых западных влияний. Рассудок без пафоса ведёт к пошлости; пафос без рассудка – бессилён. Попытку своеобразного сочетания этих – *показанных в реальности* – гамлетовского и дон-кихотского типов являет собой «новый тип», развитие которого проходит путь от природности к социальности через религиозность, воплощая собой «романтизм реализма».

## 6. Пути примирения философских противоречий: *безымянная Русь* и феномен *серого человека*

В последнем романе Тургенева *Новь* встретились почти все важнейшие тургеневские типы и «проклятые вопросы», ещё раз предпринялась попытка того или иного их решения. «Метафизический конфликт» получил здесь все возможности реального и – на российский лад – социального проявления. Когда в 1870 году в Баден-Бадене у Тургенева «мелькнула мысль нового романа», то она оказалась на удивление короткой, но весьма ёмкой: «романтики реализма» (С,9,399). Обозначив так свой новый труд, писатель словно вручил читателю ключ к его пониманию, но не ограничился этим и дал довольно развёрнутое пояснение, в котором ещё раз определил как философское, так и реально-российское содержание романа. «Они тоскуют о реальном и стремятся к нему, как прежние романтики к *идеалу*», – пишет Тургенев. – «Они ищут в реальном не поэзии – эта им смешна, но нечто великое и значительное, – а это вздор: настоящая жизнь прозаична и должна быть такою» (С,9,399). Заметим: здесь снова шиллеровский пафос идеала явно сталкивается с самоудовлетворённой «пошлостью жизни», как её понимал Шопенгауэр. «Они несчастные, исковерканные», – пишет Тургенев и добавляет: «Между тем их явление возможное в одной России, где всё ещё носит характер *пропедевтический*, воспитательный, полезно и необходимо: они своего рода пророки, проповедники; а проповедник круглый, в самом себе заключённый и определившийся, немислим. Пророчество – болезнь, голод, жажда: здоровый человек не может быть пророком и даже проповедником» (С,9,399).

Рядом с философскими понятиями идеала, романтизма у Тургенева снова появляются реалии религиозного толка – проповедь, пророчество. Очень важно в этой связи и упоминание о Базарове, в которого, по собственному признанию Тургенева, он внёс «частицу *этого романтизма*» (там же). Появление в таком контексте имени нигилиста более чем знаменательно. Нигилист, как Тургенев выразился относительно Белинского, «отрицал во имя идеала» (С,11,38); *романтики реализма* – во имя идеала пытаются исправить не достойную его реальность. То есть, «тоскуют» они, скорее, по *идеалу реализма*. Сам Тургенев подчеркивал религиозный характер их «пророческой» мысли и деятельности.

Важно напомнить, что в *Сущности христианства* Фейербах соединил понятия «религиозности» и «высшей цели». «Кто имеет цель, цель истинную и существенную в себе, тот имеет и *религию*», – писал философ и уточнял: «хотя не в ограниченном смысле

богословской черни, но, что и важно, в смысле разума и истины.» Религиозность в данном романе, вероятно, следует понимать именно по Фейербаху – как следствие того, что человек (материальное) становится Богом человека, а абсолютное, божественное предстаёт в качестве его отчуждённой сущности<sup>279</sup>; «всё то, что религия отрицает сознательно, она *бессознательно* полагает снова в Боге (то есть в идеале – Г. Т.), думая, конечно, что отрицаемое ею есть нечто в себе существенное, истинное и, следовательно, не подлежащее отрицанию». Такое отчуждение Бога представляется философу «самоуслаждением эгоизма» (*Selbstgenuß des Egoismus*), отличающегося известной нетерпимостью<sup>280</sup>. «Вера развивает в человеке чувство честолюбия и эгоизма», – заключает философ и добавляет: «вера по существу партийна; кто не за Христа, тот *против* Христа»<sup>281</sup>. Приведённые здесь положения ещё найдут конкретные созвучия в романе, сейчас же обратимся к тем типам, которых вывел в нём Тургенев.

Показательна уже авторская сверхтипизация персонажей. Здесь опять появляется «русский гамлет» (Нежданов), «русские дон-кихоты» (Остроумов и, особенно, Маркелов). Резонёром же выступает Паклин, причем, Сила Самсоныч – хилый и хромоногий «русский Мефистофель». Марианна – явно «новый тип» и, наконец, Соломин, связь которого с представителями здравого и «дюжинного» рассудка вряд ли подлежит сомнению. Свою, и весьма важную, функцию несут в романе купец Голушкин и божьи старички Фимушка и Фомушка.

Все названные типы, уже имеющие предшественников в более раннем творчестве, собираются автором вместе и явно соотносятся с теми возможностями развития личного начала в человеке, о которых упоминалось в связи с гармонией приобретаемой или данной изначально. И если гамлеты и даже дон-кихоты, а также «новый тип», мыслимые писателем уже не в метафизической, а в реальной сфере, стремятся к ней и несут при этом определённые потери, то Фимушке и Фомушке и даже купцу Голушкину заботиться об этом не приходится. «Божьи старички», конечно же, вопреки молве, не столько «вольтерьянцы» – для этого они слишком невинны –

<sup>279</sup>Фейербах 1906, с. 65, 82. Vgl. „Wer einen Zweck hat, einen Zweck, der an sich wahr und wesentlich ist, der hat darum *eo ipso Religion* – wenn auch nicht im Sinne der gewöhnlichen, der herrschenden Religion, aber doch im Sinne der Vernunft, der Wahrheit, der universellen Liebe, der allein wahren Liebe“ (Feuerbach 1976, Bd. 5, S. 75). Нельзя не заметить, что русский перевод еще более «приземляет» мысль Фейербаха, опуская замечание об «универсальной, единственно истинной любви».

<sup>280</sup>Там же, с. 27-28. Vgl. Feuerbach, Bd. 5, S. 41.

<sup>281</sup>Там же, с. 239-246.

сколько люди, живущие в чудом сохранившемся мире старорусского языческого пантеизма, в историческом выражении имеющем колорит российского XVIII столетия. Они ни о чем не тревожатся и даже не стареют; принимают «пошлую» жизнь, не размышляя о ней, и «ничтожество», как сказал бы Базаров, «им не смердит». Важно подчеркнутое в романе замечание, что старички не только не религиозны, но даже побаиваются духовных лиц. Такая «языческая» гармония предстаёт как исключительно русская в заключении резонёра Паклина: «И там чепуха – и здесь чепуха... Только та чепуха, чепуха XVIII века, ближе к русской сути, чем этот XX век» (С,9,255). Купец Голушкин – «низменный нигилист»<sup>282</sup> и одновременно как будто окарикатуренная античная фигура: «эпикурец на русский лад» (С,9, 229), то есть тоже «язычник».

Как видим, идея христианской религиозности, причем более в фейербаховском толковании, хотя и с шиллеровским пафосом, связывается с героями, стремящимися к идеалу. Потеря же веры и религиозности именно в православном выражении в какой-то мере компенсируется внутренней потребностью в общности, единой вере, тоже своего рода «соборности». Наличие и отсутствие веры, способность и неспособность к самопожертвованию – отличительные свойства тургеневских гамлетов и дон-кихотов и здесь выходят на первый план. «Индийцы бросаются под колесницу Джаггернаута [...] она их давит, и они умирают – в блаженстве. У нас есть тоже свой Джаггернаут... Давить – то он нас давит, но блаженства не доставляет», – рассуждает резонёр Паклин (С,9,153).

Тургеневские дон-кихоты требуют от гамлетов в первую очередь веры. «...Кисляков трудится, работает, – и главное: он *верит*; верит в наше дело, верит в революцию! Я должен вам сказать одно, Алексей Дмитриевич, – обращается Маркелов к Нежданову, – я замечаю, что вы, вы охладеваете к нашему делу, вы не верите в него!» (С,9, 257). Отсутствие безоглядной веры не даёт Нежданову возможности стать истинным проповедником идеи: «нужно *верить* в то, что говоришь, – а говори, как хочешь!» (С,9,325). В последнем письме он исповедуется Марианне: «Мне раз пришлось слышать нечто вроде проповеди одного раскольничьего пророка. Черт знает, что он молол, какая это была смесь церковного языка, книжного, простонародного [...] Зато глаза горят, голос глухой и твёрдый, кулаки сжаты – и весь он как железный! Слушатели не понимают – а благоговеют! И идут за ним» (С,9,325-326). Любопытно, что при упоминании о проповеди тургеневскому герою приходит на ум именно «раскольничий пророк». Раскол, как мы помним, ассоци-

<sup>282</sup>См.: Батюто, А. И.: *Антинигилистический роман 60-70-х годов*, в: *История русской литературы*, Л. 1982, т. 3, с. 313.

ировался, особенно у славянофилов, с недопустимым обособлением личного начала и тем самым с протестантизмом. Ю. Самарин, противопоставляя православную проповедь католической и протестантской, для которых «сближение с жизнью», по его мнению, было началом их «падения», особо подчеркивал, что личность православного проповедника «исчезает в активном единстве всеми овладевающего чувства»<sup>283</sup>. Не таков Нежданов. Его стремление стать проповедником идеи сталкивается с недостаточностью веры и религиозного отношения к делу, что обусловливается, во многом, рефлексией критически мыслящей личности. Однако в ответ на аргумент Паклина, что Остроумов и ему подобные – «честные [...] хорошие люди – зато глупы! глупы!!» – Нежданов возражает, причем, почти по авторскому тексту эссе *Гамлет и Дон-Кихот*: «...главное: он собой пожертвовать сумеет – и, если нужно, на смерть пойдёт, чего мы с тобой никогда не сделаем!» (С,9,154).

Особенно примечательно новое воплощение образа «честного тупца» – Маркелов. Глядя на него, Нежданов «чувствовал [...] что перед ним существо, вероятно, тупое, но, несомненно, честное – и сильное» (С, 9,192). Действительно, Маркелов знал не много – «его ограниченный ум бил в одну и ту же точку: чего он не понимал, то для него не существовало», но он мог «пожертвовать собою, без колебания и возврата» (С, 9,194). Любое сомнение кажется фанатичному Маркелову позорным. «Коли ты рефлектёр и меланхолик [...] какой же ты к черту революционер?» – упрекает он самого себя (С,9,233). В этом человеке как раз и воплотилась даже не столько фейербаховская вера в божественную сущность, как отчуждённую сущность человека вообще, но именно, как это случилось уже с другим тургеневским героем – Базаровым, которого можно соотнести с Единственным Штирнера, – в *свою собственную* божественную сущность. Ведь осознанно или нет, но он присваивает себе право знать, что людям действительно во благо; считает возможным испытывать, жестоко наказывать и даже уничтожать их. Будучи пойман и «предан» теми же крестьянами, счастьем которых он в своих побуждениях служил, Маркелов размышляет: «...то всё правда, всё... а это я виноват, я не сумел; не то я сказал, не так принялся! Надо было просто командовать, а если бы кто препятствовать стал, или упираться – пулю ему в лоб! тут разбирать нечего. Кто не с нами, тот права жить не имеет...» (С,9,363). Вера в само «дело» и своё личное право на него у Маркелова непререкаемы. Вера эта явно, по Фейербаху, «партийна», по-своему эгоистична и беспощадна, а потому оправдывает насилие, что снова возвращает нас к Штирнеру.

Почти все тургеневские «революционеры» явно несчастливы в

<sup>283</sup>Самарин, т. 5, с. 344.

личной жизни. Даже понятие эгоизма, как мы видели, приобретает и здесь скорее общественное, нежели личное значение. Потребность в личном счастье, неутолённая страстность частного человека проявляются в человеке общественном, даже *политическом*, как это было показано при изображении «нового типа» – Музы Павловны из рассказа *Пунин и Бабурин*. Марианна тоже, несомненно, «новый тип». Но выбрав себе в вожди не дон-кихота Маркелова, не гамлета Нежданова и даже не мифического, всемогущего Василия Николаевича, которого «все боятся»: «если нужно – убьёт» (С,9,268), – но вполне нормального, даже *серого* человека Соломина, она иначе распоряжается своей судьбой. Как мы помним, вначале девушка просила «послать» её на тяжкие труды и испытания, мечтала пожертвовать собой. Соломин отклоняет её высокий романтический порыв и указывает на каждодневные, неброские бытовые заботы. Они и есть, по его мнению, «большая жертва», на которую «не многие способны» (С,9,321). Эта разумная *серая* личность тоже втягивается в круг гамлетов и дон-кихотов с их «проклятыми вопросами» о вере и жертвенности. И это единственный человек, о котором даже Нежданов, собственно говоря, даже убивший себя из-за недостатка веры, мог спокойно сказать: «Он не верит... да это ему и не нужно; он подвигается спокойно вперёд. Человек, который идёт по дороге в город, не спрашивает себя: да существует ли, полно, этот город?» (С,9,372).

Если попробовать охарактеризовать тургеневского героя с точки зрения «русской идеи» в толковании Н. Бердяева, то можно констатировать, что Соломин как раз понимает «ступенчатость прогресса» и не нуждается в «высшей цели» в отличие от многих своих соотечественников. Это признак западного мировосприятия. Однако примечательно, что именно Соломин, действительно учившийся и живший на Западе, оказывается в тургеневском романе тесно слитым с людской массой, именно им достигается гармоничная цельность личности в себе самой и в мире. Соломин даже ничем не выделяется из этой массы – такой же *серый*, как она сама. «Такие, как он – они-то вот и суть настоящие. Их сразу не раскусишь, а они – настоящие, поверьте; и будущее им принадлежит. Это не герои; [...] это – крепкие, серые, одноцветные, народные люди», – заключает Паклин (С,9,387). Подобно Литвинову, Соломин явно представитель рассудка здравого и дюжинного, который, напомним, не вызывал особенного авторского сочувствия. Относительно же Соломина Тургенев сам предостерегает: его герой «не должен представляться читателям как буржуа и пошляк» (С,9,400). Не веря в близость революции в России, но и «не желая навязывать своё мнение

другим», Соломин лишь «посматривал на них – не издали, а сбоку» (С,9,225). Вспоминается утверждение Литвинова: «Нам, русским ещё рано иметь политические убеждения» (С,7,264).

По всей видимости, Соломин писателя привлекает тем, что эгоизм и индивидуализм в этом характере преодолевается «в струе социальной, гуманной, общечеловеческой: она сказывается в *выборе* его занятия, в сознании долга перед другими, в честно выдержанном сером [?], во всём плебейском закале» (С,9,399). Характеризуя героя, Тургенев почёркивает: «натура грубая, тяжелая на слово, без всякого эстетического начала – но сильная и мужественная, нескучливая, с выдержкой» (там же). Важно, что у Соломина, по замечанию самого писателя, тоже есть своя «религия» – «торжество низшего класса» (там же). Совершенно необходимое пояснение к авторской позиции находим в письмах к А. П. Философовой 1875 года. Здесь Тургенев подчеркивает, что, по его мнению, для современного общественного развития не нужно «ничего крупного, выдающегося, слишком индивидуального; нужно трудолюбие, терпение; нужно уметь жертвовать собою безо всякого блеску и треску – нужно уметь смириться и не гнушаться мелкой и темной и даже низменной работы». И далее, очень важное: «Народная жизнь переживает воспитательный период внутреннего, *хорового* развития...» (С,9,487. Курсив мой – Г. Т.). Приблизительно в это же время и позднее, но неизменно с отрицательным пафосом, мысль об «уродливом сочетании умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идеалом однородного серого рабочего, *только рабочего и безбожно-бесстрастного* человечества» – развивал и К. Леонтьев<sup>284</sup>.

«Хоровое развитие», образ «безымянной Руси» в конце романа *Новь*; гордое заявление героини тургеневского *Порога*: «Мне не нужно ни благодарности, ни сожаления. Мне не нужно имени» (С,10,148) – всё это несомненно взаимосвязано. Здесь нельзя не заметить аналогии со стремлением слиться с сознанием природным, с самой Природой, роль которых в данном случае как будто выполняет идея общественная, само общество, устремлённое к нравственному идеалу. Еще на рубеже 1820-30-х годов в своём французском сочинении *Письма о философии истории* П. Я. Чаадаев определял в качестве назначения человека уничтожение личного бытия и замену его бытием социальным или безымянным (*un être parfaitement social ou impersonnel*)<sup>285</sup>.

Так субъективно-романтическая, идеальная нравственность «шиллеровского» толка в несомненной связи с феноменом рели-

<sup>284</sup>Леонтьев, К.: *Собр. соч.*, тт. 1-9, т. 6, М. 1912, с. 269.

<sup>285</sup>Чаадаев, т. 2, с. 121.

гиозности осознаётся на русской почве как общественная необходимость. Однако следует подчеркнуть, что усвоенный русской бунтующей мыслью шиллеровский пафос по сути дела противоречил пониманию самим Шиллером истинной нравственности. Для достижения некой высокой цели героиня *Порога* «и на преступление готова» (С,10,148). «Как много таких, которые не боятся даже преступления, когда этим может быть достигнута благая цель, которые осуществляют идеал политического благополучия посредством всех ужасов анархии, попирают ногами законы, чтобы очистить место для лучших, и не колеблются ввергнуть в бедствия современное поколение, чтобы тем упрочить счастье будущих!» – писал немецкий поэт и философ и заключал: «Мнимое бескорыстие некоторых добродетелей сообщает им поверхностную чистоту, дающую им смелость *смеяться в лицо долгу*, и нередко воображение играет странную игру с человеком, которому кажется, что он и *выше нравственности и разумнее разума*» [Курсив мой – Г. Т.]<sup>286</sup>. Подобные герои в известном смысле наследуют базаровскую гордыню – божественного, «единственного» существа.

Л. Фейербах, развивая идеи П. Бейля о независимости морали от веры, особо подчеркивал в уже упомянутой нами и известной Тургеневу работе, посвященной французскому ученому, именно религиозный фанатизм сражающихся за «ортодоксию» людей, готовых ради её воцарения «попирать ногами все законы морали» (*alle Gesetze der Moral mit Füßen treten*)<sup>287</sup>.

Своим поступком героиня *Порога* якобы уподобляется «святой». Очень интересным представляется сделанное Ж. Зельдхейн-Деак сопоставление концовки *Порога* и заключительной сцены первой части *Фауста* Гете, когда вопреки приговору Мефистофеля: «Она осуждена» – голос «с вышины» возвещает: «Она спасена!»<sup>288</sup>. Но нас интересует в первую очередь личностный

<sup>286</sup>Шиллер, т. 6, с. 382. Vgl. „Wie viele gibt es nicht, die selbst vor einem Verbrechen nicht erschrecken, wenn ein löblicher Zweck dadurch zu erreichen steht, die ein *Ideal politischer Glückseligkeit durch alle Greuel der Anarchie verfolgen, Gesetze in den Staub treten, um für bessere Platz zu machen, und kein Bedenken tragen, die gegenwärtige Generation dem Elende preiszugeben, um das Glück der nächstfolgenden dadurch zu befestigen*. Die scheinbare Uneigennützigkeit gewisser Tugenden gibt ihnen einen Anstrich von Reinigkeit, der sie dreist genug macht, der Pflicht ins Angesicht zu trotzen, und manchem spielt seine Phantasie den seltsamen Betrug, daß er über die Moralität noch hinaus und vernünftiger als die Vernunft sein will“ (Schiller, Bd. 5, S. 692).

<sup>287</sup>Feuerbach 1848, Bd. 6, S. 71.

<sup>288</sup>Зельдхейн-Деак, Ж.: *К проблеме реминисценций в «малой прозе» И. С. Тургенева*, в: *Проблемы поэтики русского реализма XIX века*, Л. 1984, с. 104.

аспект: сохраняется ли при этом личность, или же её самоощущение полностью растворяется в общественном сознании? Для традиционно русского и по происхождению крестьянского, *общинного* мировоззрения тут нет противостояния. Как упоминалось, А. И. Герцен подчеркивал противоположность русской личности именно эгоистической замкнутости, невозможность такой личности вне общинности; «свободу как в хоре», где обособленная личность лишь «фальшивая нота», считал единственно возможной в русском обществе К. Аксаков<sup>289</sup>. Любопытно сопоставить это с гетевским ощущением «чудесного родства с отдельными явлениями природы, внутреннего созвучия с ней, участия в хоре всеобъемлющего целого» (Курсив мой – Г. Т.)<sup>290</sup>. Ф. М. Достоевский, подчеркнув в *Зимних заметках о летних впечатлениях*, что «сама-то эта бунтующая и требующая личность прежде всего должна бы была всё своё Я [...] пожертвовать обществу», указывал на особое качество такого личного самосознания: «не только не надо быть безличностью, но именно надо стать личностью, даже гораздо в высочайшей степени, чем та, которая теперь определилась на Западе»<sup>291</sup>.

Стремление остаться безымянным Тургенев считал характерно русским. «Ах, с каким удовольствием я изобразил бы «безымянного человека», это полное отречение от себя и от всего, чем люди дорожат и во все века дорожили. Правда, только русский человек может выдумать и быть способным на такую штуку», – говорил он по свидетельству современника<sup>292</sup>. Как видим, русский писатель, в русле немецких идеалистических построений, но в стремлении миновать индивидуализм свободного западного сознания, приходит (возвращается?) к «хоровым началам» национальной жизни, рациональным путём достигает, условно говоря, идеи «социальной соборности». Впрочем, в конце романа содержится намёк на возможность скептического отношения к паклинскому панегирику «серым, простым, хитрым» соломиным. «Силушка, [...] мне кажется, в твоих рассуждениях о будущем ты забываешь нашу религию и её влияние», – возражает Паклину его сестра-горбунья, по традиционным русским понятиям – «божий человек» (С,9,388).

Как уже упоминалось, в 1862 году Тургенев резко высказался против «социально-славянофильской браги» в письме к Герцену. Однако западные теории часто обнаруживали на российской почве довольно неожиданные направления развития. Так, например,

<sup>289</sup> Аксаков, К. С.: *Полн. собр. соч.*, т. 1, М. 1861, с. 229.

<sup>290</sup> Ср. Аникст 1986, с. 24.

<sup>291</sup> Достоевский, т. 5, с. 79.

<sup>292</sup> И. С. Тургенев в воспоминаниях революционеров-семидесятников, М./Л. 1930, с. 240.

Достоевский, был убежден, что В. Г. Белинский, известный русский западник, который, отказавшись от гегельянства, провозгласил «человеческую личность выше истории, выше общества, выше человечества»<sup>293</sup>, непременно «сделался бы славянофилом», если бы прожил более долгую жизнь. Размышляя об особенностях, причинах и следствиях национальных амбиций русского человека, Достоевский заметил: «...я думаю, сам Белинский был в этом смысле тайный славянофил»<sup>294</sup>. Действительно, постепенно критик пришел к убеждению, что «настало для России время развиваться самобытно, из самой себя»<sup>295</sup>.

Творчество Тургенева конца 1870-х - начала 1880-х годов, в целом, не выходит за пределы уже обозначенной нами проблематики. Писатель остаётся поразительно верен вопросам, волновавшим его еще в юности, верен и в том смысле, что при попытке их решения не находит окончательных ответов. Безусловно, он не мог мыслить вне российской действительности. В *Воспоминаниях о Белинском* (1879) Тургенев неслучайно нарисовал подробную картину российской жизни середины XIX века: «Бросишь вокруг себя мысленный взор: взяточничество процветает, крепостное право стоит, как скала, казарма на первом плане, суда нет, носятся слухи о закрытии университетов, вскоре потом сведённых на трёхсотенный комплект, поездки за границу становятся невозможны, путной книги выписать нельзя, какая-то тёмная туча постоянно висит над всем так называемым ученым, литературным ведомством, а тут еще шипят и расползаются доносы; между молодёжью ни общей связи, ни общих интересов, страх и приниженность во всех, хоть рукой махни!» (С,11,45). В 1880 году в своей знаменитой речи в честь открытия в Москве памятника А. С. Пушкину Тургенев снова возвращается к тем категориям, над которыми он размышлял почти сорок лет назад, когда писал рецензию на перевод *Фауста* Гете. Назвав Пушкина «центральным художником, человеком, близко стоящим к самому средоточию русской жизни», Тургенев, однако, подчеркивает, что в формировании таланта поэта большая роль принадлежала эпохе, которая из «литературной» становилась «политической». «Поэт-эхо, по выражению Пушкина, поэт центральный, сам к себе тяготеющий, положительный, как жизнь на покое, – сменился поэтом глашатаем, центробежным, тяготеющим к другим, отрицательным, как жизнь в движении» (С,12,347).

Как видим, проблема гамлетов и дон-кихотов в собственном, тургеневском её понимании, включающем как философское,

<sup>293</sup>Белинский, т. 11, с. 556.

<sup>294</sup>Достоевский, т. 5, с. 50.

<sup>295</sup>Белинский, т. 10, с. 19.

психологическое, так и социальное содержание, соединяет начало и конец длинной творческой жизни. Вместе с тем, несмотря на особенности более описательного, нежели фантазийного, чисто творческого дара Тургенева, и неизбежной в связи с этим автобиографизм, наличие конкретных прототипов, – осмысление писателем конкретной жизни всё-таки апеллировало к определённым философским категориям. Метафизическое начало неизменно оставалось довольно сильным, несмотря на внешнюю острую актуальность многих его произведений для русской действительности. Во всяком случае, когда его, как известного автора социальных романов, спросили «о существовании общественного идеала – не отдалённого и не туманного, а определённого, осуществимого и, может быть, близкого», Тургенев, при всём теоретическом предпочтении художников «центробежного» характера, «опустил низко голову и развёл руками» (С,12,678-679). Как истинный художник, Тургенев никогда не изменял своей творческой природе. В *Предисловии к романам* 1880 года писатель подчеркнул, что «талант настоящий никогда не служит посторонним целям и в самом себе находит удовлетворение; окружающая его жизнь даёт ему содержание – он является ее *сосредоточенным отражением*; но он так же мало способен написать панегирик, как и пасквиль» (С,9,396). Нельзя не заметить, что всё-таки изначальная, «гамлетовская» натура самого писателя даёт о себе знать, несмотря на то, что подчиняясь русской критической традиции, он почти неизменно акцентировал значение «дон-кихотов», как «двигающих вперёд» саму жизнь .

В своих чисто психологических штудиях Тургенев, однако, вряд ли только случайно совпадал с актуальными вопросами – напротив, сама направленность этих штудий определялась, по-видимому, потребностью в глубоком осмыслении окружающего. Это наглядно проявилось, например, в *Отрывках из воспоминаний своих и чужих* (1880-1881), особенно в рассказе *Отчаянный*. Здесь мы находим указание на одно из природных свойств российского характера, которое столь органично проявилось в *новых людях* с их общественными и политическими стремлениями, в то время как прежде «отчаянность была беспредметная» (С,10,27).

«Отчаянность» русского характера прямо противоположна соломинскому «здравому рассудку»: неумение и нежелание каждодневно и методично трудиться; потребность в немедленном воцарении всеобщей справедливости и готовность безоглядно пожертвовать собой за такую справедливость под руководством «вождя». «Да не умею я ничего делать, дяденька! родной! Вот взять, да жизнь на карту поставить – паролі пэ, да щелк за воротник! Это я умею! Вы вот научите меня, что мне делать , жизнью из-за чего

рискнуть! Я – сию минуту!..» – заявляет герой рассказа «Отчаянный» Полтев (С,10,33). Его девиз: «Скорей! [...] к добру скорей!» (С,10,32) имеет, однако, в основе своей чувство безысходности при виде окружающей его жизни: «Тоска! [...] станешь размышлять о бедности, о несправедливости, о России... Ну – и кончено! Сейчас тоска – хоть пулю в лоб [...] Станешь думать – и, господи, что в голову полезет! Это немцы одни думают!» (С,10,33). Несмотря на наличие у Полтева реального прототипа, тип *отчаянного* несомненно имел для Тургенева не только чисто психологическое, но и философское значение. *Отчаянность*, как феномен, несомненно соотносится как с общими особенностями «русской идеи», так и с конкретными *новыми типами* из собственно тургеневского творчества. Указание на это содержится в авторском тексте рассказа, где замечается, что Полтев «не походил на нынешних отчаянных, хотя, полагать надо, иной философ и нашел бы родственные черты между ним и ими» (С,10,46). Таким образом, в самых актуальных общественных обстоятельствах и типах обычно скрыты для Тургенева природные, часто таинственные явления и законы.

Герой его «таинственной» повести *Клара Милич* (1882) как раз и верил, что «существуют в природе и душе человеческой тайны, которые можно иногда прозревать, но постигнуть – невозможно; верил в присутствие некоторых сил и веяний, иногда благосклонных, но чаще враждебных... и верил также в науку, в её достоинство и важность» (С,10,69). Всесилие любовного влечения, бессилие самоубийства, жизнь духа вне пространства и времени – все эти и другие шопенгауэровские темы находят выражение в *Кларе Милич*, а также в *Песне торжествующей любви* (1882).

В конце творческого пути влияние Шопенгауэра на образ мыслей Тургенева обозначился особенно заметно, настолько, что современные исследователи находят даже дословные текстуальные совпадения<sup>296</sup>. Это, безусловно, важно и интересно, однако осо-

<sup>296</sup>См. указанную монографию С. Мак-Лауглин, а также статьи В. М. Головки: 1.) *И. С. Тургенев и А. Шопенгауэр: к проблеме текстологического и историко-литературного комментария «Стихотворений в прозе»*, в: *И. С. Тургенев. Проблемы мировоззрения и творчества*, Элиста 1986; 2.) *Об одной философской полемике в «Стихотворениях в прозе»*, в: *И. С. Тургенев в современном мире*, М. 1987. Признавая несомненные заслуги исследователя в изучении названной проблематики, заметим, однако, что установление различий между творчеством Шопенгауэра и Тургенева по принципу того, что у первого мировоззренческие категории возводятся в закон, а у второго имеют частный, личностный и поэтому подвижный характер, как это порой делает В. М. Головка, – вряд ли представляется плодотворным. Подобное различие не является характеристикой именно сопоставляемых авторов, но отражает особенности по преимуществу философского или же

бенно примечательно иное: сохранение и даже заострение в цикле *Senilia* (1878-1882) основных философских направлений, причем за редким исключением, почти в том виде и смысле, в котором они выступали в разные, более ранние периоды творчества.<sup>297</sup> Единственное, что несомненно меняется, так это отношение автора к «вечным» вопросам. Здесь сохраняется противоречие конечного и бесконечного – противостояние Природы и мыслящего индивидуума. Вот разговор ведут снежные исполины, у подножья которых «копошатся козявки» – люди (*Разговор*, 1878 – С,10,127); вот автор якобы беседует с самой Природой, изрекающей: «Все твари – мои дети [...] и я одинаково о них забочусь – и одинаково их истребляю [...] Я не ведаю ни добра, ни зла... Разум мне не закон – и что такое справедливость? Я тебе дала жизнь – и я её отниму и дам другим, червям или людям... мне всё равно...» (*Природа*, 1879 – С,10,165); а вот смертельно больной человек, «полумёртвый червяк», в гордыне своей говорит о тысячелетнем дубе: «моё дерево» (*Мои деревья*, 1882 – С,10,190). Однако чувствуется в авторском отношении то, что можно назвать постепенным смирением. Подчеркнутый Шопенгауэром примат родового по отношению к индивидуальному всё меньше задевает Тургенева. В стихотворении *Дрозд 1* человек слушает песню дрозда: «...в его песне не было ничего своего, личного; он был тот же самый черный дрозд, который тысячу лет тому назад приветствовал то же самое солнце [...] и я, бедный, смешной, влюблённый, личный человек, говорю тебе: спасибо, маленькая птица...» (*Дрозд 1*, 1877 – С,10,176. Курсив мой – Г. Т.).

Тождественность всего живого – чувство, которым проникается авторское сознание в стихотворениях *Собака* (1878): «в животном и в человеке – одна и та же жизнь жмётся пугливо к другой» (С,10,130); *Морское плавание* (1879): «Все мы дети одной матери – и мне было приятно, что бедный зверок так доверчиво утихал и прислонялся ко мне, словно к родному» (С,10,170). Всё это вызывает у автора в первую очередь, чувство сострадания – именно то чувство, которое считал единственно возможным и необходимым во взаимоотношениях именно Шопенгауэр, предлагавший как самое верное обращение людей друг к другу – «товарищ по страданию» (*Leidensgefährte*). В стихотворении *Мне жаль* (1878) лирическому герою хотелось бы объять чувством сострадания не только людей, но и «всё живое» – «Мне жаль самого себя, других, всех людей, зверей, птиц... всего живущего»

---

художественного мировоззрений как таковых (Ср. Рачин 1993, с. 5).

<sup>297</sup>Заметим здесь, что Шопенгауэр в 1850-е годы, за несколько лет до смерти, начал записывать свои философские миниатюры под названием *Senilia*.

(С,10,174).

Тема Природы в цикле *Senilia* перекликается с рассказом *Живые мощи* (1873), который с запозданием вошел в *Записки охотника* и сохранил всю остроту этой проблематики, как она проявилась в раннем творчестве. Лирический герой рассказа – ещё не смирившийся, гордый. С удивлением он узнаёт, как покорно, не жалуясь и никого не проклиная, долгие годы мучительно умирает молодая крестьянка, в прошлом – бойкая жизнелюбивая красавица. В словах этой превратившейся в «живые мощи» женщины можно почувствовать стремление отъединиться от людей, слиться с миром природы. «А я, слава богу, вижу прекрасно и всё слышу, всё. Крот под землёю роется – я и то слышу. И запах я всякий чувствовать могу, самый какой ни на есть слабый! Гречиха в поле зацветёт или липа в саду – мне и сказывать не надо: я первая сейчас слышу [...] лежу я себе, лежу-полёживаю – и не думаю; чую, что жива, дышу – и вся я тут. Смотрю, слушаю. Пчёлы на пасеке жужжат да гудят; голубь на крышу сядет и заворкует; курочка-наседочка зайдёт с цыплятами крошек поклевать; а то воробей залетит или бабочка – мне очень приятно. В позапрошлом году так даже ласточки вон там в углу гнездо себе свили и детей вывели. Уж как же оно было занято! [...] А то раз [...] заяц забежал, право! [...] Сел близёхонько и долго таки сидел, всё носом водил и усами дёргал – настоящий офицер! И на меня смотрел. Понял, значит, что я ему не страшна» (С,3,330-331). Природа стала для Лукерьи поистине спасением, дала силы, благостное «осенение», которое «придёт, словно как тучка, прольётся, свежо так, хорошо станет, а что такое было – не поймёшь! Только думается мне: будь около меня люди – ничего бы этого не было и ничего бы я не чувствовала, кроме своего несчастья» (С,3,333).

Особенное звучание тургеневского рассказа сразу же было замечено критикой, которая поставила писателю в заслугу «резкий контраст с теми бесчисленными типами *протеста* и *отрицания*, что почти исключительно создавались нашей литературой в течение четверти века» (С,3,514). В образе Лукерьи словно персонифицировалась сама природа, её устойчивое равновесие – тонко подметила более поздняя критика. В больном, умирающем теле живёт то «здоровое чувство» природности, которому, по словам Гете, и свойственна высшая объективность, в отличие от больного рефлексией разума, занятого «жвачкой собственного вздора».<sup>298</sup> Рассказ *Живые мощи* заметно отличается от произведений конца 1870-х - начала 1880-х годов именно самоощущением авторского сознания.

Лирическому герою поздних тургеневских произведений уже доступно чувство благодарного соединения с природой, как это

<sup>298</sup>Гете 1964, с. 438.

было доступно простой крестьянке, конечно, верующей. Ведь в её видениях являлся сам Христос. Тема природности и покорности воле Божьей здесь соприкасаются. Это соприкосновение важно для Тургенева и в дальнейшем, но предстаёт оно в более сложном виде. Пантеизм гетевского толка и связанная с ним столь привлекательная античность закономерно ощущаются им как антипод христианству. При виде «золотого креста на белой колокольне христианской церкви» античные богини, в тургеневском изображении, вдруг «покрываются смертельной бледностью». – «Но как мне было жаль исчезнувших богинь!» – восклицает автор стихотворения *Нимфы* (1878 – С,10,160). Христианская тема, подобно природной, неизменно сопровождается стремлением уничтожить своё индивидуальное «ненавистное» Я. Это прямо звучит в стихотворении *Монах*, о котором уже говорилось. Лицо Христа являет собой именно всеобщность, а не индивидуальность – у него «лицо, похожее на все человеческие лица» (*Христос*, 1878 – С,10,162).

Пантеизм, отталкивающий и одновременно притягивающий тургеневскую мысль еще с юности, был в целом несовместим с догматами христианской церкви. Но «в религии его поражало грандиозное напряжение самоотречения и отталкивал платонический характер этого самоотречения, его предметная пустота и бесчеловечность», – точно подметил М. Гершензон<sup>299</sup>. А ведь вариант такого притяжения-отталкивания был спрогнозирован Гегелем. «Пантеистическое единство, подчёркнутое по отношению к *субъекту*, который чувствует *себя* находящимся в этом единстве с богом, и бога как это присутствие в субъективном сознании, дает вообще как свой продукт *мистику* в том более субъективном её характере, в котором она развивалась также и в христианском мире», – писал философ<sup>300</sup>. Не здесь ли корни мистического в «таинственных» повестях Тургенева, разгадка тайны авторского сознания, стремящегося преодолеть разрыв между рефлектирующим бунтарством Гамлета – Мефистофеля и природной целесообразностью Дон-Кихота?

Б. Зайцев, как раз считавший мистику Тургенева *неправославной*, писал о нём: «Величайшей глубины России – её религии – почти не чувствовал. Вернее, разумом не признавал, [...] а

<sup>299</sup>Гершензон 1919, с. 81.

<sup>300</sup>Гегель, Г.: *Сочинения*, М. 1838, т. 12, с. 379. Vgl. „Die pantheistische Einheit nun in bezug auf das *Subjekt* hervorgehoben, das *sich* in dieser Einheit mit Gott und Gott als diese Gegenwart im subjektiven Bewußtsein empfindet, gibt überhaupt die *Mystik*, wie sie in dieser subjektiven Weise auch innerhalb des Christentums ist zur Ausbildung gekommen“ (Hegel, G. W. F.: *Ästhetik*, Berlin/Weimar 1976, Bd. 1, S. 361).

сердце, по временам, давало удивительные образы святой Руси».<sup>301</sup> Эта противоречивость с наибольшей остротой выступила в тургеневском стихотворении *Молитва* (1881). «Молиться всемирному духу, высшему существу, кантовскому, гегелевскому, очищенному, безобразному богу – невозможно и немислимо. Но может ли даже личный, живой, образный бог сделать, чтобы дважды два – не было четыре? Всякий верующий обязан ответить: *может* – и обязан убедить самого себя в этом. Но если разум восстаёт против такой бессмыслицы?» – пишет Тургенев и неожиданно заключает: «И потому: станем пить, веселиться – и молиться» (С,10,172). Д. Самарин в биографических заметках о Ю. Самарине вспоминал, что в 1840-е годы в литературных кружках случались настоящие «схватки» при обсуждении вопроса «можно ли молиться Богу Гегеля?»<sup>302</sup>. Как видим, Тургенев остался и здесь в кругу философской проблематики своей молодости, менялось лишь отношение к ней, в котором всё больше угадывалось чувство смирения; «...святость – не человеческое дело», – словно убеждает себя автор в стихотворении *Простота* (1881). Смирение – вот это так. Оно попирает, оно побеждает гордыню», – пишет он и сразу же предостерегает: «Но не забывай: в самом чувстве победы есть уже своя гордыня» (С,10,185).

В *Senilia* явно прослеживаются все три звена обозначенной нами цепи: природность (пантеизм) – вера (православие) – социальная религиозность. Холодность высшей истины отталкивает Тургенева – ему милее Правда: «Это человеческое, наше земное дело... Правда и Справедливость! За Правду и умереть согласен» (С,10,186).

Долгие годы живя в Европе, овладев европейской культурой и считаясь «западником», Тургенев, конечно же, сохранил в себе мыслительные, духовные и душевные особенности русского человека. Писатель сам ощущал в себе и своих соотечественниках душевные качества, которые иногда воздвигали едва ли не глухую стену непонимания между ним и его западными, в частности, французскими друзьями. Один из братьев Гонкур даже воспринимал некоторые суждения «неисправимого западника» как славянофильские, когда описывал, например, характерный разговор с Тургеневым в своём дневнике: «Да, вы люди латинский расы, в вас еще жив дух римлян с их преклонением перед священным правом; словом, вы люди закона... а мы не таковы... Как вам это объяснить?... Например, воровство в России – дело не редкое, но если человек, совершив хоть и двадцать краж, признается в них и будет доказано, что на преступление его толкнул голод, толкнула

<sup>301</sup>Зайцев, Б.: *Жизнь Тургенева*, изд. 2-е, Париж 1949, с. 144-145.

<sup>302</sup>Самарин, т. 5, с. XXXVIII.

нужда – его оправдают... Да, вы люди закона и чести, а мы, хотя у нас и *самовластие*, мы люди... он ищет нужное слово, и я подсказываю ему: – Более человечные! – Да, именно, подтверждает он. – Мы менее связаны условностями, мы более человечные люди». <sup>303</sup> Сходные качества отметил в Тургеневе и Г. Джеймс. «Наши англосакские, протестантские морализующие условные мерки были далеки от него», – писал он. <sup>304</sup>

Не учитывая этого, нельзя и вполне понять озабоченность Тургенева – мыслителя и художника – конкретными, болезненными вопросами русской жизни, несчастьями своих современников. И известная сознательная «утилитарность» в толковании философских положений, и традиционно нравственная оценка жизненных явлений – всё это имело место. Но одновременно это был и иной уровень философского мироощущения. В какой-то мере, бегство в царство реальных проблем действительной, земной жизни было обусловлено всё-таки сознанием своего бессилия и ничтожества конечного существа перед лицом всемогущей Природы. Еще в *Поездке в Полесье* Тургеневу виделся единственный выход для человека как «существа единого дня» обратиться «к мелким заботам и трудам жизни; ему легче в этом мире, им самим созданном, здесь он дома, здесь он смеет еще верить в своё значенье и в свою силу» (С,5,130).

Л. Шестов считал, что Тургеневу так и не удалось вполне стать европейцем: «какая-то непонятная, совсем не европейская тоска [...] рядом с трезвой, вышколенной мыслью» – писал он. Вместе с тем, Шестов выделял в тургеневской борьбе с эгоизмом общественные, а не личные нужды; «ему казалось», – замечал он, – «что это не всё равно, что общественная польза есть нечто высшее, вечное, истинное – последний критерий человеческой деятельности». <sup>305</sup> Тургенев неизменно восхищался жертвующим собой ради других человеком. «Нежное кроткое сердце... и такая сила, такая жажда жертвы!» – писал он в стихотворении *Памяти Ю. П. Вревской* (1878), подчеркивая «огонь неугасимой веры», дающей силы этой удивительной женщине (С,10,146). Героиня *Порога* (1878), как упоминалось, готова полностью отдать свою жизнь за некое высокое дело, не страшась ни мучений, ни смерти, ни безвестности. Самоотверженное служение общественной идее, потребность в уничтожении индивидуального содержания личности могло найти отражение в условно определившихся двух типах – российском «отчаянном», соприкасавшимся с понятием,

<sup>303</sup> Гонкуры, Эдмон и Жюль: *Дневник. Записки о литературной жизни*, М. 1964, т. 2, с. 225-226.

<sup>304</sup> *Partial Portraits*, New York 1888, p. 296-297.

<sup>305</sup> Шестов, Л.: *Тургенев*, Michigan, Ardis 1982, с. 15, 22, 81.

получившим название «безымянная Русь» (оно было подсказано Тургеневу П. В. Анненковым) и в дюжинном «сером» человеке.

Здесь представляется возможным подвести предварительные итоги. Мировоззрение Тургенева в трёх названных ипостасях: природа – вера – общество – так или иначе связано с вопросом о человеческой индивидуальности и её «неистребимости». Пути её преодоления следующие: 1) природный (признать себя частью природы, точнее, обычным представителем рода); 2) религиозный (истребить своё Я молитвой, аскезой, ибо быть похожим на всех и каждого – значит, походить на Христа); 3) социальный (растворить своё Я в общественном сознании: стать «безымянным» или «серым»). Штирнеровское максималистское утверждение конечного (Единственного – человекобога) не оказало длительного влияния на тургеневского лирического героя.

Изначально следуя направлению немецкой классической философии, гегелевской логике, Тургенев, как и многие его современники, оказался в круге проблем, связанных с ролью человеческой личности в её отношении к всеобщему. Вопрос этот в русском сознании соприкасался как с метафизической, так и с реальной сутью явлений. Не только прозападнические, но и славянофильские теории, исходным пунктом которых тоже была немецкая философия, и в особенности, Шеллинг и немецкие романтики, ставили во главу угла сходную проблематику. «Славянофилы стоят у истоков той бесплодной борьбы с собственным Я, с собственным индивидуальным началом, с собственной мыслью – борьбы, которая определит в дальнейшем движение русского образованного сословия к народу и церкви», – верно заключил современный исследователь<sup>306</sup>.

Тургенев, как мы имели возможность наблюдать, проделал похожий путь, хотя неизменно называл себя западником и резко высказывался против славянофилов. Одно из его высказываний особенно примечательно. «Я ненавижу славянофилов, они всё погубили», – «заявил однажды писатель в беседе с А. Н. Луканиной. – Я их ненавижу за то, что они, в сущности, вовсе не русские люди, а немцы больше самих немцев; во-первых, они систематики, а систематичность чужда русскому человеку... Славянофилы создали себе идею о русском человеке и подгоняют всю русскую жизнь под эту идею»<sup>307</sup>.

Нельзя не заметить, что стремление к системной, замкнутой

<sup>306</sup>Песков, А. М.: *Германский комплекс славянофилов*, в: *Вопросы философии* 1992, № 8, с. 117.

<sup>307</sup>Луканина, А.: *Моё знакомство с И. С. Тургеневым*, в: *Северный вестник* 1887, № 3, с. 52-53.

модели мира было явно свойственно самому Тургеневу. Собственно, это и характеризовало его как человека западной культуры, в отличие, например, от Достоевского, в творчестве которого «субъективные философские ценности» существовали словно в виде «пёстрой рассыпанной мозаики», мир оставался открытым, «разомкнутым»<sup>308</sup>. Однако Тургеневу был особенно чужд догматизм. Точное определение догматизму дал А. И. Герцен в *Письмах об изучении природы*: «...догматизм необходимо имеет *готовое абсолютное*, вперёд идущее и удерживаемое в односторонности какого-нибудь логического определения; он удовлетворяется своим достоянием, он не вовлекает начал своих в движение, напротив, это неподвижный центр, около которого он ходит по цепи»<sup>309</sup>. Не будучи догматиком, Тургенев не имел и готовых, изначально данных, а тем более «неподвижных» идеалов. Напротив, идеалы постигались им путём собственного разума, и происходило это динамично, сложно и противоречиво, иногда соприкасаясь и со славянофильскими идеями, как отражающими социально-психологическую реальность русской жизни. Сравним здесь гегелевское определение пути западного, *германского* духа – из глубины частной жизни к существенному и объективному и *славянского*, связанного с восточным мистицизмом, который «поглощается» в созерцании природы<sup>310</sup>.

Так, придя к идее «хорового развития» народной жизни, писатель определил её как временный этап и обозначил двумя противоположными типами: *безымянного (отчаянного)* и *серого* человека. Если идея *серого* человека явно восходит к переосмыслению западного рационализма на реальной российской основе, то *безымянная отчаянность* выражает одну из сторон собственно «русской идеи». В известной степени это созвучно мысли об *общечеловеке* как выразителе общих человеческих ценностей, и *всечеловеке*, который, по концепции Достоевского, возможен по преимуществу в России и отражает её «всемирную отзывчивость». Такие мысли были высказаны Достоевским, в частности, при открытии в 1880 году памятника А. С. Пушкину в Москве, по поводу которого, как упоминалось, написал речь и Тургенев. Своё отношение к этим идеям он недвусмысленно выразил в одном из писем того же года: «И к чему этот *всечеловек*, которому так неистово хлопала публика? Да быть им и вовсе не желательно: лучше быть ориги-

<sup>308</sup>Ср. Бжоза, Х.: *Философская концепция человека у И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского*, в: *Z polskich studiów slawistycznych*, seria 6, Warszawa 1983, s. 41-42.

<sup>309</sup>Герцен, т. 3, с. 199.

<sup>310</sup>*Курс эстетики или Наука изящного*. Соч. Фр. Гегеля, М. 1860, кн. 3, с. 55.

нальным русским человеком, чем этим безличным всечеловеком»<sup>311</sup>.

Диалектика конечного и бесконечного, частного и всеобщего, которая во многом определила изображение «наивного» и «сентиментального» характеров у Тургенева, а затем, перейдя в реальную плоскость, дала типы «дон-кихота» и «гамлета», как их понимал русский писатель, стала глубинным содержанием и социального конфликта в его произведениях. Так заключил Тургенев штудии философских источников и собственное осмысление поставленных ими проблем: утверждением общечеловеческих ценностей в оригинальном русском человеке. Метафизические построения явились в жизненной конкретности, отражающей именно российскую действительность, где проблемы личности, преодоления её «эгоизма» определялись острыми социальными требованиями, стоящими перед ней.

Стремление к созданию замкнутой системы мира не обозначало для Тургенева стремления к обладанию единственной, неизменной и окончательной истиной. *Серый человек* и *отчаянная натура*, выдвинувшиеся, по мнению писателя, на первый план российской жизни в *хоровой* период её развития, словно символизируют взаимосвязанные начала его мировоззрения, соотносящиеся с немецкой философией и с русской реальностью.

---

<sup>311</sup>Тургенев, И. С.: *Полн. собр. соч. и писем в 28-ми томах. Письма*, Л. 1967, т. 12 (2), с. 272.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Закономерность обращения к теме сложного творческого усвоения и переосмысления И. С. Тургеневым немецких литературно-философских источников очевидна. Образование, полученное русским писателем в Германии, его дальнейшая жизнь, тесно связанная с Европой вообще и с Германией в частности, несомненно оказали заметное влияние на его произведения. Это делает правомерным изучение тургеневского творчества с точки зрения компаративистики, которая в последнее время всё более приобретает не только теоретическое, но именно практическое значение, обращаясь к рассмотрению *конкретных вопросов национальных литератур и философских течений*. Наличие биографических и творческих предпосылок для сравнительного изучения определяет тот принцип адекватности, который необходим в качестве обоснования и исходной точки подобных сопоставлений.

В творчестве Тургенева явно прослеживаются как генетические, так и типологические связи с немецкой философской и литературной мыслью XVIII и XIX столетий, в том числе и с современными писателю явлениями. *Генетические* связи, то есть непосредственное усвоение немецких философских идей и литературных приёмов представляются не особенно существенными для Тургенева, так как подобное усвоение неизменно носило не только творческий, критический, но зачастую и полемический характер. Наиболее важное значение приобретают при этом соответствия и сходства, которые точнее могут быть охарактеризованы в качестве *генетико-типологических*, как определяющихся не только несомненным знанием немецких источников, но, во многом, тенденциями эпохи, традициями русского национального мышления, личностными особенностями писателя. При установлении чисто типологических связей особое значение приобретает присущий писателю дар антиципации – предвосхищения, а затем – переосмысления и оригинального развития близких по духу философско-художественных идей и построений. Заключение Тургенева 1840 года : «Философское убеждение каждого есть его создание», – в полной мере отражает синтетический характер его мировоззрения, в котором с самого начала соприкоснулись идеи Канта, Фихте и Шиллера; Шеллинга, Гегеля и Фейербаха. Однако это далеко не означало поверхностно-эклетического усвоения идей разных философов: таков был общий «фон эпохи» – как в Германии, так и в России, когда идеалистическое отношение к миру соприкоснулось с развивающимся материалистическим мировоззрением. Так, учение Гегеля воспринималось в России не

только во взаимосвязи с Шиллером и Шеллингом, но нередко и в свете «левых» идей младогегельянцев, в особенности Л. Фейербаха. Именно в первой половине XIX века остро встал вопрос об отношении идеала и реальности, чувства и разума, религии и науки. Разное толкование этого вопроса, во многом, предопределило мировоззренческое разделение русских мыслящих людей на западников и славянофилов, произошедшее около 1845 года. Мироощущение Тургенева довольно рано обозначилось как западническое, однако в нём неизбежно отразились и другие искания времени, связанные именно с русскими обстоятельствами.

\* \* \*

Гегелевский тезис о ложности первоначальной гармонии и необходимости достижения – посредством разума – гармонии истинной имел основополагающее значение для миропонимания многих русских современников Тургенева, хотя воспринимался и толковался неоднозначно и по-разному. Русских мыслителей западной ориентации (Белинский, Герцен и др.), «почвеннической» (Достоевский, А. Григорьев и др.) и славянофильской направленности так или иначе занимала проблема соотношения человеческого Я и Всеобщего начала. В целом, в русском восприятии можно выделить две наиболее существенные тенденции: стремление к практическому воплощению философской системы в жизнь – с одной стороны, и склонность к религиозному отношению к ней – с другой.

Три воплощения личностного начала, нашедшие выражение в тургеневском творчестве, в основном определялись идеями немецкой философии. Эти воплощения суть следующие:

- 1) активная, творящая себя и свою судьбу личность в движении к истинной гармонии (Кант, Шиллер, Гегель);
- 2) индивидуальность, как гармоническая часть природы (Гегель, Гете) или рода (Шеллинг, Шопенгауэр);
- 3) индивидуальность, подчинённая идее «соборности» (от Шеллинга, Фр. Шлегеля, немецких романтиков – к славянофилам). Немецкий романтизм, однако, произвёл в России не столько философию, сколько политику, публицистику, проповедь<sup>312</sup>.

При этом в качестве западнической тенденции выступает активная аналитическая мысль, со стороны же русских характерных особенностей – «интуитивность» мышления, преимущественный интерес к «душе, личности и внутреннему подвигу» (Лосев). Созерцание, «внутренняя работа души», связываемые нередко с фе-

---

<sup>312</sup>См. Степун 1910, с. 70.

номеном «обломовщины», соотносятся также с содержанием православия как «восточной» религии.

Мировоззренческую конфликтообразующую основу тургеневского творчества во многом определили категории немецкой классической философии, в особенности, гегелевская система с её противоположением и единством конечного и бесконечного, частного и всеобщего, проявившиеся в тесном взаимодействии с русским, по преимуществу, православным сознанием. Это четко обозначилось уже в раннем творчестве 1840-х -1850-х годов, где преобладает тема противостояния Природы как равнодушного всеобщего начала и рефлектирующего индивидуума. Кроме гегелевского постулата, здесь прослеживаются связи с шиллеровскими типами «наивного» и «сентиментального», которые соотносятся с «необыкновенными» и «обыкновенными» героями у Тургенева.

Однако при изображении персонажей из народной (близкой природе) среды изначальное философское содержание приобретает почти противоположное значение, несомненно определяющееся особенностями русского национального характера и миропонимания (*Хорь и Калиныч*, *Смерть*). Проблема веры и безверия тесно сочетается с показом естественного (цельного) и рефлектирующего сознания. Понятие счастья соотносится именно с природной гармонией (Шиллер, Гете) и одновременно с «уничтожением личности», характеризуется как «пошлость» (Шопенгауэр).

Сознание тургеневского лирического героя уже в раннем творчестве обозначается как рефлектирующее, бунтующее (Фейербах) и вместе с тем стремящееся преодолеть эгоизм посредством жесткого исполнения долга (Кант).

Очень важное и во многом традиционное для России свойство тургеневского мировоззрения – смешение метафизического и реального начал, – с особой очевидностью проявилось в эссе *Гамлет и Дон-Кихот*, наследующем подход, который обозначился в первом очерке *Записок охотника*. Метафизические категории «центробежного» и «центростремительного» направлений в движении человеческого духа, восходящие по содержанию и терминологии к Фихте, Шеллингу и созвучные Шопенгауэру, переводятся Тургеневым в реальную плоскость, не теряя, однако, философского смысла. Но если в немецкой идеалистической философии единство мыслительного и активного начал не переходило в сферу практического, то тургеневское противопоставление типов Гамлета и Дон-Кихота вызвало, в конечном итоге, попытку совместить и примирить названные тенденции в одном реальном явлении или образе. Смещение идеального и реального вызвало определённую противоречивость в толковании тургеневских сверттипов. С точки зрения метафизической, когда активность и деятельность воспринимается как мыслительная, тип

Гамлета – активен; Дон-Кихота – пассивен. С точки же зрения реальной (в том числе – социальной) – наоборот. Так, в *Рудине*, по сути дела, и обозначилось стремление соединить активное идеальное (в метафизическом смысле) с активным реальным, жизненным.

В романах 1850-х годов, где идеализм выступает уже по преимуществу применительно к *практической философии* (ср. Фейербах), отразился следующий этап в развитии проблематики частного и всеобщего. Рефлектирующая личность, противостоящая Природе, но стремящаяся к единству с ней, выступила в качестве социальной. При этом наиболее органичной частью социума (его идеи) являются цельные натуры, наиболее близкие природному началу – «дон-кихоты». Метафизическая сущность человека проявляется как религиозная, причем не только по отношению к Богу, но и к социуму. Примечательна характеристика революционеров – дон-кихотов, данная Герценом: «Фанатики земной религии, фантасты не царства Божия, а царства человеческого, они остаются последними часовыми идеала...».<sup>313</sup>

Новая ступень в осмыслении проблемы частного и всеобщего обозначилась в романе *Отцы и дети*, где особенно остро столкнулись философские противоречия, которые обозначились еще в магистерском сочинении, когда гегельянство и критика пантеизма сочетались с «симпатией» к Фейербаху. Бесконечная метафизическая сущность человеческого существа как «animal metaphysicum» (Шопенгауэр) вступила в конфликт с самоутверждением конечного: Единственного, человекобога (Штирнер). Борьба реального и метафизического начал носит в романе *Отцы и дети* как внешний характер (столкновения Базарова с его оппонентами), так и внутриличностный, отражая губительность попыток истребления человеком идеального начала в самом себе. Нигилизм Базарова, связанный с немецкими материалистами и Фейербахом, но коренящийся в пантеистическом миропонимании, с его внутренней тенденцией к религиозности, как теоретической, так и практической (Фр. Шлегель), также по-своему идеалистичен. Это своего рода *проповедь* нигилизма и реализма.

Конфликт, выявивший столь глобальные противоречия человеческой природы на примере образа Базарова, был воспринят тургеневским лирическим героем как неразрешимый. В творчестве писателя конца 1860-х - начала 1870-х годов в известной мере отражается реакция на эту трагедию человеческого духа. За ра-

<sup>313</sup> Герцен, т. 16, с. 151. Подробно об особенностях религиозной темы у Тургенева см.: Тиме, Г. А.: *К вопросу о вере и религиозности в творчестве И. С. Тургенева*, в: *Ivan S. Turgenev. Leben, Werk und Wirkung*, München 1995 (= *Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik* Bd. 27), S. 181-201.

зочарованием в *Призраках* и *Довольно* последовали отстранённость авторского сознания и критический, порой сатирический скептицизм (*Дым*). Однако «инстинкт гениальности», во многом восходящий к естественной, природной сущности цельного человека, и одновременно романтический пафос, соотносящийся с немецким идеализмом шиллеровского плана, снова, уже на ином уровне осмысления, привлекают к себе внимание Тургенева. В его творчестве после *Отцов и детей* прослеживается дальнейшее сложное движение, условно говоря, «дон-кихотского» типа сознания к религиозной самоотверженности – сначала личного, а затем и социального плана. «Инстинкт гениальности» предстаёт как противоречащий «здравому дюжинному рассудку»: первый соотносится, как правило, с особенностями русской, а второй – немецкой, или получившей западное образование натуры. Попытку своеобразного сочетания этих – показанных применительно к российской действительности – «дон-кихотского» и «гамлетовского» начал являет собою *новый тип (Пунин и Бабурин)*, развитие которого проходит путь от природности к социальности через религиозность, воплощая собой *романтизм реализма*.

Идеалистическое, даже, по определению самого Тургенева, *романтическое* содержание реализма – важнейшая тема *Нови. Романтики реализма* противопоставляются здесь феномену *серого человека*, в котором идеальное начало почти не выражено. Так определяются два возможных пути преодоления индивидуализма: идеальный и разумный.

Обозначенные выше тенденции, коренящиеся во всём предыдущем творчестве Тургенева, приобретают особое звучание в 1870-е годы, когда писатель обозначил текущий период как «хоровой» в русской истории. Это определение, как известно, использовалось славянофилами для обозначения *общей* тенденции российского исторического развития. Для Тургенева это был именно *период*, когда особенно полезен тип разумного, дюжинного – *серого* человека (ср. *общечеловек*), противостоящий безымянной *отчаянной* натуре (ср. *всечеловек*). В свою очередь, это несомненно соотносится с переосмыслением западного рационализма на реальной русской почве – с одной стороны, и с феноменом «русской идеи» – с другой. Вместе с тем здесь наблюдается и известная целостность явления: ведь сама тенденция к практическому воплощению и закреплению в конкретной жизни отвлеченных немецких или иных идеалистических построений – характерная тенденция русской реальности.

\* \* \*

Литературный метод Тургенева во многом определялся именно идеалистическим мировоззрением, стремлением к его преодолению и одновременно к целостности сознания. Сама тенденция к реализму характеризовалась Гегелем и Фр. Шлегелем именно как *стремление романтического сознания к целостности и гармонии с самим собой*. Здесь особенно важна ориентации русского писателя не столько на аналитический подход к изображаемым явлениям, сколько на постижение *всего* многообразия русской жизни, вследствие чего тургеневский роман носит специфический для русского романического творчества XIX века синтетический характер<sup>314</sup>. Причем особенно важное значение приобретает именно выход личности в сферу всеобщего. В этом отношении трагедия геттевского Вертера не имела в глазах российского мыслителя общезначимого смысла: «Жаль его, – а ведь пустой малый был Вертер!» – заметил, например, Герцен<sup>315</sup>.

В заключение следует особо подчеркнуть следующее.

Философское мировоззрение большого художника, каким являлся Тургенев, да к тому же еще мировоззрение синтетического свойства, с трудом поддается более или менее однозначному толкованию. Каждая попытка выделить то или иное *одно* направление, заимствование или же аналогию может быть предпринята лишь при условном, имманентном рассмотрении. Это, однако, не означает, что следует полностью отказываться от такой задачи, тем более, что немецкие литературно-философские связи русского писателя прослеживаются с полной очевидностью.

Главное, что нужно отметить, – это не только *разный уровень*, но и *различную глубину* философских соответствий с немецкими источниками. Об уровне *системного* усвоения, пожалуй, можно говорить лишь о гегелевском диалектическом учении о развитии духа и возвращении его к самому себе, к состоянию гармонии. По сути дела, это внутреннее содержание не только философского, но и социального конфликта всего тургеневского творчества. Другие философские склонности русского писателя выявляются уже на уровне усвоения и развития, причем, в пределах всего творчества, *отдельных* существенных положений философского характера – как, например, противопоставление начал наивного и сентиментального, идущее от Шиллера, или же фейербаховская, имеющая пантеистическое происхождение, идея «обогащения» человека, получившая развитие в осмыслении штирнеровского феномена Единственного.

---

<sup>314</sup>См. Фридендер 1983, с. 157.

<sup>315</sup>Герцен, т. 2, с. 68.

Третий уровень философских усвоений Тургенева – это уровень цитаций, скрытых и явных, имеющих не только утвердительно, но и *полемическое* значение. Это особенно касается удивительно точных, порой текстуальных переключек с Шопенгауэром, с которым русского писателя несомненно связывала не только рецепция, но и просто склонность к пессимистическому взгляду на мир,<sup>316</sup> а также, в уже менее близком личности писателя случае, – в обращении к немецким материалистам типа Бюхнера, Фогта или Молешотта.

Еще раз следует подчеркнуть, что *все три* уровня тургеньевского философского восприятия: уровень системы, отдельных философских положений или же цитаций, также довольно часто носили полемический характер. Именно этим во многом и определялось столкновение и одновременно смешение метафизического и реального начал, что обуславливалось не только внутриличностными философскими проблемами, но и российской традицией реального, общественнозначимого мышления. Немалое значение имели при этом и интуитивные, «мистические» начала русского мировосприятия, связанные, в философском отношении, по преимуществу, с Шеллингом, и созвучные традициям православия как «восточного» христианства, вобравшего в себя известное языческое содержание.

Итогом явилось сложное философское мировоззрение Тургенева, находившееся в постоянном движении и не имеющее системного характера в строгом философском смысле, но объективно стремящееся к логической замкнутости. Эта тенденция, собственно, и отличала Тургенева как западника.

Отмеченные нами подвижность и порой даже противоречивость философских взглядов Тургенева находили в творчестве писателя лишь опосредованное, глубинное выражение, не нарушая *гармонии художественной формы* его произведений. Конфликт субъективного и объективного, согласно шеллинговской философии тождества, действительно снимался на уровне законов художественного изображения. Это обстоятельство зачастую и делает философские истоки тургеньевского творчества трудно определяемыми, не означая, однако, их отсутствия.

---

<sup>316</sup>Недаром Шопенгауэра порой называют «своеобразным философическим двойником Тургенева» – ср. Аллен, Л.: *Тургенев и Шопенгауэр. К постановке вопроса*, in: *Slavica XXIII*, 1986, с. 61.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

## 1. Тексты

- Аксаков, И. С.: *Сочинения*, тт. 1–6, М. 1886.
- Аксаков, К. С.: *Полн. собр. соч.*, тт. 1ff., М. 1861–1880.
- Бакунин, М. А.: *Избранные философские сочинения и письма*, М. 1987.
- Белинский, В. Г.: *Полн. собр. соч.*, тт. 1–13, М. 1953–1959.
- Бердяев, Н. А.: *Душа России*, Л. 1990.
- Бердяев, Н. А.: *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX–XX веков, в: Русская литература 1990, № 2–4.*
- Вакенродер, В. Г.: *Фантазии об искусстве*, М. 1977.
- Веневитинов, Д. В.: *Полн. собр. соч.*, М./Л. 1934.
- Гегель, Г. В. Ф.: *Сочинения*, тт. 1–14, М. 1938–1958.
- Гегель, Г. В. Ф.: *Философия религии в 2-х томах*, М. 1975.
- Герцен, А. И.: *Собр. соч. в 30-ти томах*, М. 1954–1965.
- Гете, И. Ф.: *Избранные произведения*, М. 1960.
- Гете, И. Ф.: *Избранные философские произведения*, М. 1964.
- Гете, И. Ф.: *Собр. соч.*, тт. 1–10, М. 1975–1980.
- Гонкуры, Эдмон и Жюль: *Дневник. Записки о литературной жизни в 2-х томах*, М. 1964.
- Гончаров, И. А.: *Обломов*, Л. 1987.
- Грановский, Т. Н.: *Полн. собр. соч.*, тт. 1ff., Спб. 1905.
- Григорьев, Ап.: *Литературная критика*, М. 1967.
- Данилевский, Н. Я.: *Россия и Европа*, СПб. 1888.
- Достоевский, Ф. М.: *Полн. собр. соч. в 30-ти томах*, М./Л. 1972–1988.
- Дружинин, А. В.: *Прекрасное и вечное*, М. 1988.
- Зайцев, Б.: *Жизнь Тургенева*, Париж 1949.
- Западники 40-х годов: Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, А. И. Герцен и др.*, М. 1910.
- Зеньковский, В. В.: *История русской философии*, тт. 1–2, Париж 1989.
- Кант, И.: *Критика практического разума*, СПб. 1897.
- Кант, И.: *Сочинения*, тт. 1–6, М. 1963–1966.
- Кант, И.: *Трактаты и письма*, М. 1980.
- Киреевский, И. В.: *Полн. собр. соч.*, тт. 1–2, М. 1911.
- Леонтьев, К.: *Собр. соч.*, тт. 1–9, М. 1912.
- Литературные манифесты западноевропейских романтиков*, М. 1980.
- Лосев, А. Ф.: *Философия, мифология, культура*, М. 1991.
- Надеждин, Н. И.: *Литературная критика. Эстетика*, М. 1972.
- Ницше, Фр.: *Антихрист*, СПб. 1904.
- Одоевский, В. Ф.: *Русские ночи*, Л. 1975.
- Пушкин, А. С.: *Полн. собр. соч.*, тт. 1–16, М./Л. 1937–1949.
- Самарин, Ю. Ф.: *Сочинения*, тт. 1–12, М. 1877–1911.

- Станкевич, Н. В.: *Переписка Николая Владимировича Станкевича 1830–1840*, М. 1914.
- Страхов, Н.: *Борьба с Западом в нашей литературе*, СПб. 1882.
- Толстой, Л. Н.: *Полн. собр. соч.*, тт. 1–90, 1928–1958.
- И. С. Тургенев в воспоминаниях революционеров-семидесятников, М./Л. 1930.
- И. С. Тургенев в воспоминаниях современников, тт. 1–2, М. 1983.
- Тургенев, И. С.: *Полн. собр. соч. и писем в 28-ти томах*, М. 1960–1968.
- Тургенев, И. С.: *Полн. собр. соч. и писем в 30-ти томах*, М. 1978ff.
- Фейербах, Л.: *Избранные философские произведения*, тт. 1–2, М. 1955.
- Фейербах, Л.: *Сущность христианства*, Лейпциг/СПб. 1906.
- Фихте, И. Г.: *Избранные сочинения*, т. 1, [М.] 1916.
- Фихте, И. Г.: *Назначение человека*, СПб. 1906.
- Хомяков, А. С.: *Полн. собр. соч.*, тт. 1–8, М. 1900–1907.
- Чаадаев, П. Я.: *Сочинения и письма*, тт. 1–2, М. 1913–1914.
- Чернышевский, Н. Г.: *Собр. соч.*, тт. 1–15, М. 1937–1953.
- Шеллинг, Ф. В. И.: *Система трансцендентального идеализма*, Л. 1936.
- Шеллинг, Ф.: *Философия искусства*, М. 1966.
- Шестов, Л.: *Тургенев*, Michigan Ardis 1982.
- Шиллер, Ф.: *Собр. соч. в 7-ми томах*, М. 1955–1957.
- Шлегель, Ф.: *История древней и новой литературы*, лекции, читанные в Вене в 1812 году, ч. 1–2, СПб. 1829–1830.
- Шлегель, Ф.: *Эстетика. Философия. Критика*, тт. 1–2, М. 1983.
- Шопенгауэр, А.: *Афоризмы и максимы*, тт. 1–3, СПб, т. 1-изд. 2-ое (1900), т. 2 (1892), т. 3 (1895).
- Шопенгауэр, А.: *Метафизика половой любви*, СПб. 1864.
- Шопенгауэр, А.: *Мир как воля и представление*, изд. 4-е, СПб. [б.г.].
- Arnim, Bettina von: *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde*, Bde. 1–3, Jena 1906.
- Bauer, B.: *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zürich 1842.
- Bruno Bauer und Edgar Bauer: *Briefwechsel während der Jahre 1839–1842 aus Bonn und Berlin*, Berlin 1844.
- Büchner, L.: *Kraft und Stoff*, 16. Aufl., Leipzig 1888.
- Feuerbach, L.: *Gesammelte Werke*, Bde. 1–16, Berlin 1967–1975.
- Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke, Bde. 1–10, Leipzig 1848–1876.
- Feuerbach, L.: *Werke in sechs Bänden*, Frankfurt a. M. 1976.
- Fichte, J. G.: *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburg 1962 (*Philosophische Bibliothek* Bd. 226).
- Fichte, J. G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Hamburg 1970 (*Philosophische Bibliothek* Bd. 246).
- Fichte, J. G.: *Werke*, Bde. 1–6, Leipzig 1908–1912.
- Gabler, G. A.: *Das System der theoretischen Philosophie*, Erlangen 1827.
- Hegel, G. W. F.: *Ästhetik*, Bde. 1–2, Berlin/Weimar 1976.
- Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hamburg 1991 (*Philosophische Bibliothek* Bd. 33).
- Hegel, G. W. F.: *Gesammelte Werke*, Bde. 1–21, Hamburg 1985–1989.

- Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bde. 1–2, Hamburg 1974 (*Philosophische Bibliothek* Bd. 59).
- Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin/Weimar 1969.
- Kants Gesammelte Schriften*, Bde. 1–29, Berlin 1910–1983.
- Michelet, C. L.: *Schelling und Hegel oder der Beweis der Aechtheit der Abhandlung: Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, Berlin 1839.
- Schelling, F. W. J.: *Ausgewählte Werke*, Bde. 1–10, Darmstadt 1976.
- Schelling, F. W. J.: *Das System des transcendentalen Idealismus*, Tübingen 1800.
- Schiller, F.: *Sämtliche Werke*, Bde. 1–5, München 1958–1959.
- Schlegel, F.: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, Bde. 1–29, Darmstadt 1979–1987.
- Schopenhauer, A.: *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden*, Zürich 1988.
- Stirner, M.: *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1991.

## 2. Критическая литература

(Книги)

- Аналитико-критический разбор курса эстетики Фр. Гегеля Бернаром, профессором философии в Париже*, кн. 1–3, М. 1847–1860.
- Аднан, Салим: *Тургенев – художник, мыслитель*, М. 1983.
- Аникст, А.: *Творческий путь Гете*, М. 1986.
- Батюто, А. И.: *Тургенев-романист*, Л. 1972.
- Батюто, А. И.: *Творчество И. С. Тургенева и критико-эстетическая мысль его времени*, Л. 1990.
- Бент, М. И.: *Немецкая романтическая новелла. Генезис, эволюция, типология*, Иркутск 1987.
- Бродский Н. Л.: *И. С. Тургенев и русские сектанты*, М. 1922.
- Буданова, Н. Ф.: *Достоевский и Тургенев: Творческий диалог*, Л. 1987.
- Бялый, Г. А.: *Тургенев и русский реализм*, М./Л. 1962.
- Вердеровская, Н. А.: *Русский роман 40–60-х годов XIX века*, Казань 1980.
- Взаимосвязи и взаимодействия национальных литератур*, М. 1961.
- Винникова, И.: *И. С. Тургенев в шестидесятые годы ( очерки и наблюдения)*, Саратов 1965.
- Виноградов, И. И.: *Проблемы содержания и форма литературного произведения*, М. 1958.
- Гершензон, М. О.: *Мечта и мысль Тургенева*, М. 1919.
- Гершензон, М. О.: *История молодой России*, М./Пг. 1923.
- Головко, В. М.: *Художественно-философские искания позднего Тургенева*, Свердловск 1989.
- Горбачева, В. Н.: *Молодые годы Тургенева*, Казань 1926.
- Гражис, П. И.: *Тургенев и романтизм. О сочетании реалистического и романтического образного отражения*, Казань 1966.
- Грузинский, А. Е.: *И. С. Тургенев*, М. 1918.
- Гулыга, А. В.: *Немецкая классическая философия*, М. 1986.

- Гуляев, Н. А., Богданов, А. Н., Юдкевич, Л. Г.: *Теория литературы в связи с проблемами эстетики*, М. 1970.
- Данилевский, Р. Ю.: *«Молодая Германия» и русская литература*, Л. 1969.
- Дима, А.: *Проблемы сравнительного литературоведения*, М. 1977 [1-е изд., Бухарест 1969].
- Дмитриев, В.: *Реализм и художественная условность*, М. 1974.
- Егоров, Б. Ф.: *Борьба эстетических идей в России середины XIX века*, Л. 1982.
- Егоров, Б. Ф.: *Борьба эстетических идей в России 1860-х годов*, Л. 1991.
- Жирмунский, В. М.: *Немецкий романтизм и современная мистика*, СПб. 1914.
- Жирмунский, В. М.: *Религиозное отречение в истории романтизма*, М. 1919.
- Жирмунский, В. М.: *Гете в русской литературе*, Л. 1982.
- Зельцер, Л. З.: *Инструмент анализа художественного произведения*, Владивосток 1990.
- Истомин, К. К.: *«Старая манера» Тургенева (1834–1855). Опыт психологии творчества*, СПб. 1913.
- Кожин, В. В.: *Размышления о русской литературе*, М. 1991.
- Кошелев, В. А.: *Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840–1850 годы)*, Л. 1984.
- Курляндская, Г. Б.: *Художественный метод Тургенева-романиста*, Тула 1972.
- Курляндская, Г. Б.: *Структура повести и романа И. С. Тургенева 1850-х годов*, Тула 1977.
- Курляндская, Г. Б.: *Эстетический мир И. С. Тургенева*, Орел 1994.
- Курс эстетики или Наука изящного*. Соч. Фр. Гегеля, М. 1860, кн. 3.
- Лотман, Л. М.: *Реализм русской литературы 60-х годов*, Л. 1974.
- Лощинин, Н. П.: *Л. Н. Толстой и И. С. Тургенев*, Тула 1982.
- Маевская, Т. П.: *Романтические тенденции в русской прозе конца XIX века*, Киев 1978.
- Манн, Ю. В.: *Русская философская эстетика (1820–30-е годы)*, М. 1969.
- Манн, Ю. В.: *Поэтика русского романтизма*, Л. 1978.
- Маркович, В. М.: *Человек в романах И. С. Тургенева*, Л. 1975.
- Маркович, В. М.: *И. С. Тургенев и русский реалистический роман XIX века (30–50-е годы)*, Л. 1982.
- Мельник, В. И.: *Реализм И. А. Гончарова*, Владивосток 1985.
- Мельник, В. И.: *Этический идеал И. А. Гончарова*, Киев 1991.
- Муратов, А. Б.: *И. С. Тургенев после «Отцов и детей» (60-е годы)*, Л. 1972.
- Муратов, А. Б.: *Повести и рассказы И. С. Тургенева 1867–1871 годов*, Л. 1980.
- Муратов, А. Б.: *Тургенев-новеллист, (1870–1880-е годы)*, Л. 1985.
- Насонкина, Л. И.: *Московский университет после восстания декабристов*, М. 1972.
- Новиков, А. И.: *Нигилизм и нигилисты. Опыт критической характеристики*, Л. 1972.
- Овсяннико-Куликовский, Д. Н.: *Этюды о творчестве И. С. Тургенева*, Харьков 1896.
- Одинок, В. Г.: *Проблемы поэтики и типологии русского романа XIX века*, Новосибирск 1971.

- Протопопов, Н. С.: *Мысли и образы в сочинениях И. С. Тургенева*, Харьков 1897.
- Пустовойт, П. Г.: *И. С. Тургенев – художник слова*, М. 1987.
- Рачин, Е. И.: *Философские искания Льва Толстого*, М. 1993.
- Сакулин, П.: *На грани двух культур*, М. 1918.
- Свасьян, К.: *Философское мировоззрение Гете*, Ереван 1983.
- Степанов, М.: *Религия И. С. Тургенева*, Саратов 1913.
- Тамарченко, Н. Д.: *Целостность как проблема этики и формы в произведениях русской литературы XIX века*, Кемерово 1977.
- Тургеневский сборник*, вып. 1–5, М. 1964–1969.
- Фридлендер, Г. М.: *Поэтика русского реализма*, М. 1971.
- Фридлендер, Г. М.: *Литература в движении времени*, М. 1983.
- Фридлендер, Г. М.: *Достоевский и мировая литература*, Л. 1985.
- Цейтлин, А. Г.: *Мастерство Тургенева-романиста*, М. 1958.
- Цимбаев, Н. И.: *Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века*, М. 1986.
- Шаталов, С. Е.: *Проблемы поэтики И. С. Тургенева*, М. 1969.
- Шаталов, С. Е.: *Художественный мир И. С. Тургенева*, М. 1979.
- Штерн, М. С.: *Философско-художественное своеобразие русской прозы XIX века*, Омск 1987.
- Элсанек, А. Я.: *Типология романа (теоретический и историко-литературный аспекты)*, М. 1991.
- Ammer, V.: *Gottmenschentum und Menschgottum. Zur Auseinandersetzung von Christentum und Atheismus im russischen Denken*, München 1988 (*Slavistische Beiträge* Bd. 228).
- Arendt, D.: *Der ‚poetische Nihilismus‘ in der Romantik*, Bde. 1–2, Tübingen 1972.
- Billig, J.: *Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus bei den russischen Romantikern (Belinski, Bakunin)*, Berlin 1930.
- Brang, P.: *I. S. Turgenev. Sein Leben und sein Werk*, Wiesbaden 1977.
- Dahm, H.: *Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts*, München 1979.
- Dessaix, R.: *Turgenev: The Quest for Faith*, The Australian National University 1980.
- Đurišin, D.: *Vergleichende Literaturforschung. Versuch eines methodisch-theoretischen Grundrisses*, Bratislava 1972.
- Đurišin, D.: *Čo je svetová literatúra?*, Bratislava 1992.
- Gaede, F.: *Realismus von Brant bis Brecht*, München 1972.
- Goerdts, W.: *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg/München 1984.
- Granjard, H.: *Ivan Tourguénev et les courants politiques et sociaux de son temps*, Paris 1954.
- Hock, E.: *Turgenev und die deutsche Literatur*, Diss. Göttingen 1953.
- Hoffmeister, G.: *Deutsche und europäische Romantik*, Stuttgart 1978.
- Internationale Bibliographie zu Geschichte und Theorie der Komparatistik*, Hg. von H. Dyserinck gemeinsam mit M. Fischer, Stuttgart 1985.
- Kagan-Kans, E.: *Hamlet and Don Quixote: Turgenev's Ambivalent Vision*, The Hague/Paris 1975.

- Kluge, R.-D. (unter Mitwirkung von Regine Nohejl): *Ivan S. Turgenev. Dichtung zwischen Hoffnung und Entsagung*, München 1992.
- Kohl, F.: *Realismus: Theorie und Geschichte*, München 1977.
- Konstantinović, Z.: *Vergleichende Literaturwissenschaft. Bestandsaufnahme und Ausblicke*, Bern 1988 (*Germanistische Lehrbuchsammlung* Bd. 81).
- Koschmal, W.: *Vom Realismus zum Symbolismus. Zu Genese und Morphologie der Symbolsprache in den späten Werken I. S. Turgenevs*, Amsterdam 1984.
- Kottmann, H.: *Ivan Turgenevs Bühnenwerk*, Frankfurt a. M. 1984.
- Lehmann, J.: *Der Einfluß der Philosophie des deutschen Idealismus in der russischen Literaturkritik des 19. Jahrhunderts*, Heidelberg 1975 (*Beiträge zur neueren Literaturgeschichte*, Dritte Folge Bd. 23).
- McLaughlin, S.: *Schopenhauer in Rußland. Zur literarischen Rezeption bei Turgenev*, Wiesbaden 1984 (*Opera Slavica*, Neue Folge Bd. 3).
- Nierle, M.: *Die Naturschilderung und ihre Funktionen in Versdichtung und Prosa von I. S. Turgenev*, Bad Homburg 1969.
- Partial Portraits*, New York 1988.
- Peters, J.: *Turgenevs ‚Zapiski ochotnika‘ innerhalb der očerok-Tradition der 40er Jahre*, Berlin 1972.
- Roth, M.: *Selbstverständnis der Komparatistik. Analytischer Versuch über die Programmatik der vergleichenden Literaturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 1987.
- Schütz, K.: *Das Goethebild Turgenevs*, Bern 1952.
- Thiergen, P.: *Turgenevs ‚Rudin‘ und Schillers ‚Philosophische Briefe‘*, Giessen 1980 (*Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik* Bd.1).
- Tschizewskij, D.: *Russische Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. 1. Die Romantik; 2. Der Realismus*, München 1964, 1967.
- I. S. Turgenev und Deutschland. Materialien und Untersuchungen*, hg. von G. Ziegengeist, Bd. 1, Berlin 1965.
- Weisstein, U.: *Einführung in die Vergleichende Literaturwissenschaft*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1968.
- Wilpert, G. v.: *Sachwörterbuch der Literatur*, 7., verb. u. erw. Aufl., Stuttgart 1989.
- Woodward, J. B.: *Metaphysical Conflict. A Study of the Major Novels of Ivan Turgenev*, München 1990 (*Slavistische Beiträge* Bd. 261).
- Zima, P. V.: *Komparatistik*, Tübingen 1992.

(Статьи – Материалы)

- Абдумавлянов, А. А.: *Общественно-философские взгляды И. С. Тургенева*, в: *Уч. зап. ташкентского гос. пед. ин-та иностранных языков*, вып. 4, Ташкент 1960.
- Аллен, Л.: *Тургенев и Шопенгауэр. К постановке вопроса*, в: *Slavica XXIII*, Debrecen 1986.
- Анненский, И.: *Гончаров и его «Обломов»*, в: *Русская школа 1890*, № 4.
- Артемьева, Т. В.: *К вопросу о культурном развитии русского романа середины XIX века*, в: *Проблемы русского романтизма и реализма*, Кемерово 1973.

- Батюто, А. И.: *Антинигилистический роман 60–70-х годов*, в: *История русской литературы*, т. 3, Л. 1982.
- Белецкий, А. И.: *Очередные вопросы изучения русского романтизма*, в: *Русский романтизм*, Л. 1978.
- Бжоза, Х.: *Философская концепция человека у И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского*, в: *Z polskich studiow slawistycznych, seria 6*, Warszawa 1983.
- Буланов, А. М.: *Рациональное и сердечное в теории познания и в эстетике славянофилов*, в: *Славянофильство и современность*, Спб. 1994.
- Винникова, И. А.: *Полемика И. С. Тургенева с А. И. Герценом в 1862–1863 годах*, в: *Н. Г. Чернышевский. Статьи, исследования и материалы*, № 3, Саратов 1962.
- Винникова, И. А.: *Об идейных истоках «Призраков» и «Довольно» И. С. Тургенева (Тургенев и Шопенгауэр в 60-е годы XIX века)*, в: *Вопросы славянской филологии*, Саратов 1963.
- Габель, М. О.: *И. С. Тургенев в борьбе со славянофильством в 40-х годах и поэма «Помещик»*, в: *Уч. зап. харьковского гос. библиотечного ин-та*, вып. 6, *Вопросы литературы*, Харьков 1962.
- Герасименко, Л. А.: *Проблемы романтизма в эстетике Тургенева 50-х годов*, в: *Проблемы идейности и мастерства художественной литературы*, Уч. зап. Томского университета, № 77, Томск 1969.
- Герасименко, Л. А.: *О жанровой природе романов И. С. Тургенева 50-х годов («Рудин», «Дворянское гнездо»)*, в: *Вопросы литературы*, Учен. зап. Томского университета, № 83, Томск 1973.
- Головко, В. М.: *К концепции личности в позднем творчестве И. С. Тургенева*, в: *Проблемы русской литературы*, М. 1973.
- Головко, В. М.: *И. С. Тургенев и А. Шопенгауэр: к проблеме текстологического и историко-литературного комментария «Стихотворений в прозе»*, в: *И. С. Тургенев. Проблемы мировоззрения и творчества*, Элиста 1986.
- Головко, В. М.: *Об одной философской полемике в «Стихотворениях в прозе»*, в: *И. С. Тургенев в современном мире*, М. 1987.
- Головко, В. М.: *Проблемы человековедения в мировоззрении позднего И. С. Тургенева и социально-философских концепциях 1870-х – начала 80-х годов*, в: *Социально-философские концепции русских писателей-классиков и литературный процесс*, Ставрополь 1988.
- Головко, В. М.: *«Студия» в системе жанров «малой прозы» И. С. Тургенева*, в: *Жанр и композиция литературного произведения*, Петрозаводск 1989.
- Гуляев, Н. А.: *О формах романтической типологии*, в: *Проблемы теории и истории литературы*, М. 1971.
- Гутман, Д. С.: *Тургенев и Гете (К вопросу об оценке Тургеневым мировоззрения и творчества Гете)*, в: *Уч. зап. Елабужского гос. пед. ин-та*, т. 5, Елабуга 1959.
- Гутьяр, Н.: *К характеристике мировоззрения И. С. Тургенева (по поводу типа Базарова)*, в: *Русский вестник* 1904, т. 294, № 11.
- Гутьяр, Н.: *И. С. Тургенев в Берлинском университете (1838–40)*, в: *Русская старина* 1904, т. 119, № 9.
- Данилевский, Р. Ю., Тиме, Г. А.: *Германия в повестях «Ася» и «Вешние воды»*, в:

- И. С. Тургенев. Вопросы биографии и творчества*, Л. 1982. Перевод на немецкий язык: *Zeitschrift für Slawistik* 1986, 31 (1).
- Драчинская, Г. М.: *К проблеме связей Тургенева с немецким романтизмом*, в: *По страницам русской классики*, Кишинёв 1974.
- Драчинская, Г. М.: *Отражение идей немецкого романтизма в романе И. С. Тургенева «Рудин»*, в: *Проблемы романтизма и реализма в зарубежных литературах XVIII-XIX веков*, Кишинёв 1972.
- Жилякова, Э. М.: *Станкевич и молодой Тургенев (Проблема сентиментальных традиций И. С. Тургенева 1840-х годов)*, в: *И. С. Тургенев: мировоззрение и творчество, проблемы изучения*, Орёл 1991.
- Жирмунский, В. М.: *Проблемы сравнительно-исторического изучения литератур*; в: *Взаимосвязи и взаимодействие национальных литератур*, М. 1961.
- Зельдхейн-Деак, Ж.: *«Таинственные повести» Тургенева и русская литература XIX века*, в: *Studia Slavica Hung.* XIX, 1973.
- Зельдхейн-Деак, Ж.: *К проблеме реминисценций в «малой прозе» И. С. Тургенева*, в: *Проблемы поэтики русского реализма XIX века*, Л. 1984.
- Из рукописи «Дневника писателя»*, в: *Литературное наследство*, М. 1973.
- Иссова, Л. Н.: *Статья «Гамлет и Дон-Кихот» И. С. Тургенева и композиция женских характеров в его романах*, в: *Жанр и композиция литературного произведения*, Калининград 1983.
- Карташова, И. В.: *Философско-эстетические воззрения Тургенева 40-50-х годов и немецкий романтизм*, в: *И. С. Тургенев и русская литература*, Курск 1982.
- Клуге, Р. Д.: *Сектантство и проблема смерти в «Записках охотника» И. С. Тургенева*, в: *Slavica* XXIII, Debrecen 1986.
- Кожин, В. В.: *Немецкая классическая эстетика и русская литература*, в: *Традиция в истории культуры*, М. 1978.
- Кулешов, В. И.: *О методологическом единстве генетического и типологического изучения литературы*, в: *Методология литературоведческих исследований*, Прага 1982.
- Курляндская, Г. Б.: *Этическая тема в творчестве И. С. Тургенева*, в: *Уч. зап. гос. пед. ин-та*, т. 17, Орёл 1962.
- Курляндская, Г. Б.: *Исследования последних лет о И. С. Тургеневе*, в: *И. С. Тургенев: мировоззрение и творчество, проблемы изучения*, Орёл 1991.
- Лаврецкий, А.: *Литературно-эстетические взгляды И. С. Тургенева*, в: *Эстетические взгляды русских писателей*, М. 1963.
- Левин, Ю. Д.: *Русский гамлетизм*, в: *От романтизма к реализму*, Л. 1978.
- Левин, Ю. Д.: *Статья Тургенева «Гамлет и Дон-Кихот» (К вопросу о полемике Добролюбова и Тургенева)*, в: *Н. А. Добролюбов. Статьи и материалы*, Горький 1965.
- Лотман, Л. М.: *И. С. Тургенев*, в: *История русской литературы*, т. 3, Л. 1983.
- Луканина, А.: *Моё знакомство с И. С. Тургеневым*, в: *Северный вестник* 1887, № 3.
- Львов, А.: *Гамлет и Дон-Кихот и мнение о них И. С. Тургенева*, Спб. 1862.
- Манн, Ю. В.: *Базаров и другие*, в: *Новый мир* 1968, № 10.

- Манн, Ю. В.: *Философия и поэтика «натуральной школы»*, в: *Проблемы типологии русского реализма*, М. 1969.
- Маркович, В. М.: *Между эпосом и трагедией. О художественной структуре романа И. С. Тургенева «Дворянское гнездо»*, в: *Проблемы поэтики русского реализма XIX века*, Л. 1984.
- Матвеев, П.: *Тургенев и славянофилы*, в: *Русская старина* 1904, № 4.
- Матюшенко, Л. И.: *О соотношении жанров повести и романа в творчестве И. С. Тургенева*, в: *Проблемы теории и истории литературы*, М. 1971.
- Мельник, В. И.: *«Натуральная школа» и реализм 40-х годов*, в: *Русская литература* 1978, № 4.
- Мережковский, Д.: *Иван Александрович Гончаров*, в: *Труд* 1890, VIII, № 20.
- Муратов, А. Б.: *О философских взглядах И. С. Тургенева*, в: *Zeszyty naukowe, Nauki humanistyczne*, S. A, Z. III, Siedlce 1977.
- Никитина, Н. С.: *Тургенев накануне разрыва с «Современником»*, в: *Русская литература* 1987, № 3.
- Незвецкий, В. А.: *Историческая закономерность структуры русского романа 50-х годов XIX века*, в: *Методология литературоведческих исследований*, Прага 1982.
- Нохейль, Р.: *Тургенев и философские течения XIX века*, в: *И. С. Тургенев: мировоззрение, творчество, проблемы изучения*, Орёл 1991.
- Орловский, С.: *О религиозных исканиях Тургенева*, в: *Русская мысль* 1911, № 9.
- Песков, А. М.: *Германский комплекс славянофилов*, в: *Вопросы философии* 1992, № 8.
- Петросов, К. Г.: *О спорных проблемах романтизма в русской литературе конца XIX – начала XX века*, в: *Русский романтизм*, Л. 1927.
- Попов, Н. А.: *Иван Сергеевич Тургенев. Попытка его получить степень магистра философии в 1842 г.*, в: *Русская старина* 1880, № 5.
- Поспелов, Г. Н.: *Реализм в его разновидностях в русской литературе XIX века*, в: *Проблемы типологии русского реализма*, М. 1969.
- Пращерук, Н. В.: *К вопросу о типе «фатального человека» в русском реализме*, в: *Модификация художественных систем в историко-литературном процессе*, Свердловск 1990.
- Розанов, И. Н.: *Певец молчания (О стихотворениях Тургенева)*, в: *Творчество И. С. Тургенева*, М. 1920.
- Сарбаш, Л. Н.: *Лирические отступления романов И. С. Тургенева (К вопросу о формах проявления авторской субъективности)*, в: *Проблемы метода и жанра*, вып. 7, Томск 1980.
- Свастиков, С.: *И. С. Тургенев и русская молодёжь в Гейдельберге (1861–1862)*, в: *Новая жизнь* 1912, № 12.
- Смирнова, Л. Н.: *Литературная традиция и художественное новаторство в создании образов героя «Записок охотника» у Тургенева*, в: *Русская литература XIX века*, М. 1959.
- Степун, Ф.: *Немецкий романтизм и русское славянофильство*, в: *Русская мысль* 1910, № 2.
- Стеффенсон, Э.: *Гете и Тургенев (анализ рассказа Тургенева «Фауст»)*, в:

- Славянские культуры и мировой культурный процесс*, Минск 1985.
- Тиме, Г. А.: *Заклятье гетеанства (Диалектика субъективного и объективного в творческом сознании И. С. Тургенева)*, в: *Русская литература* 1992, № 1.
- Тиме, Г. А.: *Обломов и Лаврецкий: (русская идея) или немецкая философия?*, в: *Ivan A. Gončarov. Leben, Werk und Wirkung*, Köln/Weimar/Wien 1994.
- Тиме, Г. А.: *К вопросу о вере и религиозности в творчестве И. С. Тургенева*, в: *Ivan S. Turgenew. Leben, Werk und Wirkung*, München 1995 (= *Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik* Bd. 27).
- Тюнькин, К. И.: *Белинский о (рефлектированной) и (художественной) поэзии*, в: *Проблемы теории и истории литературы*, М. 1971.
- Тюхова, Е. В.: *Конкретно-историческое и универсальное в творчестве Тургенева: итоги изучения*, в: *И. С. Тургенев: мировоззрение, творчество, проблемы изучения*, Орёл 1991.
- Фохт, У. П.: *Типологические разновидности русского реализма*, в: *Проблемы типологии русского реализма*, М. 1969.
- Халфина, Н. Н.: *XVIII век на страницах И. С. Тургенева*, в: *Писатель и жизнь*, М. 1981.
- Хоружий, С. С.: *Философский процесс в России как встреча философии и православия*, в: *Вопросы философии* 1991, № 5.
- Черкашева, И.: *Идея долга в формировании творческой личности И. С. Тургенева*, в: *Литература*, Сборник научн. трудов Литовской ССР, Вилниус XXIX (2) 1987.
- Чёрная, Т. К.: *Актуальные задачи изучения русской классики*, в: *Социально-философские концепции русских писателей-классиков и литературный процесс*, Ставрополь 1988.
- Шпаковская, Е. А.: *Проблема иронии и юмора в творчестве И. С. Тургенева 40-х годов XIX века*, в: *Уч. зап. уральского гос. ун-та*, вып. 28, Свердловск 1959.
- Щербина, В. Р.: *И. С. Тургенев и проблемы национального самосознания*, в: *Литература, язык, культура*, М. 1986.
- Brang, P.: *Tourguéniev et l'Allemagne*, en: *Cahiers Iwan Tourguéniev, Pauline Viardot, Maria Malibran* 1984, N. 7.
- Brang, P.: *Turgenev und die ‚ismen‘*, in: *Russian Literature* 1984, vol. 16.
- Dudek, G.: *Turgenev und Ludwig Feuerbach*, in: *Zeitschrift für Slawistik* 1986, 31 (2).
- Hellmann, W.: *Objektivität, Subjektivität und Erzählkunst. Zur Romantheorie Friedrich Spielhagens*, in: *Deutsche Romantheorien. Beiträge zu einer historischen Poetik des Romans in Deutschland*, Frankfurt a. M./Bonn 1968.
- Kluge, R.-D.: *Ivan Turgenevs Faust*, in: *Faust-Rezeption in Rußland und in der Sowjetunion*, Faust-Museum Knittlingen, Sonderausstellung 1983.
- Mann, Ju.: *Turgenevs ‚Gamlet i Don-Kixot‘ (1860) in der europäischen ästhetischen Tradition*, in: *Zeitschrift für Slawistik* 1986, 36 (2).
- Nivelle, A.: *Wozu vergleichende Literaturwissenschaft?*, in: *Vergleichende Literaturwissenschaft. Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1981.
- Overmans, J.: *Zum Streit um die Romantik*, in: *Begriffsbestimmung der Romantik*, Darmstadt 1968 (*Wege der Forschung* Bd. CL).

- Schanze, H.: *Friedrich Schlegels Theorie des Romans*, in: *Deutsche Romantheorien. Beiträge zu einer historischen Poetik des Romans in Deutschland*, Frankfurt a. M./Bonn 1968.
- Schwirtz, G.: *Baden im Leben und Schaffen Turgenews*, in: *I. S. Turgenew und Deutschland*, Berlin 1965.
- Städtke, K.: *Skizze und Novelle – Zum Problem der Erzählstruktur bei I. S. Turgenew*, in: *Zeitschrift für Slawistik* 1971, 26(2).
- Strich, F.: *Die Romantik als europäische Bewegung*, in: *Begriffsbestimmung der Romantik*, Darmstadt 1968.
- Thiergen, P.: *Roman und Drama. Theorie und Praxis am Beispiel von Turgenews frühen Romanen*, in: *Studien zu Literatur und Aufklärung in Osteuropa*, hg. v. H.-B. Harder und H. Rothe, Giessen 1978.
- Thiergen, P.: *Turgenews ‚Dym‘: Titel und Thema*, in: *Studien zu Literatur und Kultur in Osteuropa. Bonner Beiträge zum 9. Internationalen Slawistenkongreß in Kiew*, Köln/Wien 1983.
- Thiergen, P.: *Probleme der russischen Schopenhauer-Rezeption*, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 238, 1986, H. 3/4.
- Thiergen, P.: *Schopenhauer in Rußland*, in: *Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongreß in Sofia*, Köln/Wien 1988.
- Thiergen, P.: *Zum Problem des Nihilismus in I. S. Turgenews Roman ‚Väter und Söhne‘*, in: *Die Welt der Slaven* 1993, Jg. 38 (2).
- Thiergen, P.: *Jean Paul als Quelle des frühen russischen Nihilismus-Begriffs*, in: *RES SLAVICA. Festschrift für Hans Rothe zum 65. Geburtstag*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994.
- Tschizewskij, D.: *Hegel in Rußland*, in: *Hegel bei den Slaven*, Darmstadt 1961.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аднан Салим 1  
 Аксаков, К. С. 108  
 Аксаков, С. Т. 46  
 Аллен, Л. 126  
 Аммер, В. (Ammer) 42  
 Анненков, П. В. 62, 77, 117  
 Анненский, И. 67  
 Аникст, А. А. 47, 108  
 Арендт, Д. (Arendt) 75  
 Аристотель 86  
 Арним, Б. ф. (Arnim) 18, 24, 26, 46, 94
- Бакунин, М. А. 15, 16, 21, 26, 40, 46, 60, 78, 79  
 Бакунина, Т. А. 44  
 Балыкова, Л. А. 6  
 Батюто, А. И. 1, 8, 33, 103  
 Бауэр, Б. и Э. (Bauer) 16, 21, 77  
 Бейль, П. (Bayle) 95, 107  
 Белинский, В. Г. 10, 15, 16, 20, 21, 23, 32, 33, 34, 41, 42, 50, 73, 99, 101, 109, 121  
 Бердяев, Н. А. 28, 52, 66, 68, 81, 82, 96, 105  
 Бетховен, Л. ф. (Beethoven) 93  
 Бжоза, Х. 118  
 Биллиг, Й. (Billig) 20  
 Боткин, П. В. 77  
 Бранг, П. (Brang) 1, 3, 96  
 Бродский, Н. Л. 35, 77  
 Буданова, Н. Ф. 1  
 Буланов, А. М. 15  
 Бюхнер, Л. (Büchner) 75, 76, 77, 81, 126  
 Бялый, Г. А. 1
- Вебер, А. (Weber) 75  
 Веневитинов, Д. В. 56  
 Вердер, К. (Werder) 14, 15, 16, 26  
 Виардо, П. (Viardot) 37  
 Винкельман, И. (Winckelmann) 50
- Виноградов, И. И. 10  
 Вревская, Ю. П. 116  
 Вудворд, Дж. (Woodward) 1, 11, 23, 97
- Габлер, Г. А. (Gabler) 17, 18  
 Галаган, Г. Я. 2  
 Гегель, Г. В. Ф. (Hegel) 3, 8, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 33, 37, 38, 39, 46, 49, 52, 59, 87, 88, 95, 96, 114, 115, 118, 120, 121, 125  
 Гейне, Г. (Heine) 24  
 Гердер, И. Г. (Herder) 50, 74  
 Гердт, В. (Goerd) 28  
 Герцен, А. И. 16, 25, 29, 66, 73, 76, 86, 87, 91, 108, 118, 121, 123, 125  
 Гершензон, М. О. 1, 31, 63, 114  
 Гете, И. В. (Goethe) 2, 16, 18, 23, 24, 26, 32, 34, 38, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 63, 72, 73, 82, 86, 107, 108, 109, 113, 121, 122  
 Гоголь, Н. В. 10, 41, 66  
 Голованова, Т. П. 66  
 Головки, В. М. 3, 8, 97, 111  
 Гончаров, И. А. 2, 28, 64, 67, 90, 99  
 Гонкур, Э. и Ж. де (Goncourt) 116  
 Горбачева, В. Н. 1  
 Грановский, Т. Н. 14, 16, 17, 26, 60  
 Григорьев, А. 41, 64, 67, 121  
 Гулыга, А. В. 31, 86  
 Гутьяр, Н. 15  
 Гуцков, К. (Gutzkow) 75
- Дам, Г. (Dahm) 28  
 Данилевский, Н. Я. 26  
 Декарт, Р. (Descartes) 16  
 Дессэ, Р. (Dessaix) 2  
 Джеймс, Г. (James) 116  
 Дима, А. 4, 5  
 Дизеринк, Г. (Dyserinck) 5, 6, 7  
 Дмитриев, В. 84

- Добролюбов, Н. А. 55  
 Достоевский, Ф. М. 2, 10, 25, 41, 65,  
 88, 108, 109, 118, 121  
 Дудек, Г. (Dudek) 3, 32  
 Дюришин, Д. (Đurišin) 5, 7, 8  
  
 Ефремов, А. 46  
  
 Жан Поль (Jean Paul) 77  
 Жирмунский, В. М. 5, 6  
 Жуковский, В. А. 77  
  
 Зайцев, Б. 114, 115  
 Зельдхейн-Деак, Ж. 107  
 Зельцер, Л. З. 82  
 Зенон 8  
 Зеньковский, В. В. 25, 31, 88, 91  
 Зима, П. В. (Zima) 5  
  
 Каган-Канс, Е. (Kagan-Kans) 2  
 Кант, И. (Kant) 8, 16, 25, 26, 32, 39,  
 50, 53, 57, 72, 120, 121, 122  
 Карташова, И. В. 55  
 Кийко, Е. И. 85  
 Киреевский, И. В. 22  
 Клуге, Р. Д. (Kluge) 1, 36, 50  
 Кожин, В. В. 2  
 Колбасин, Е. 77  
 Константинович, З. (Konstantinović)  
 4  
 Коттман, Х. (Kottmann) 1  
 Кошмаль, В. (Koschmal) 1  
 Кропоткин, П. А. 9  
 Кривцов, П. И. 63  
 Кулешов, В. И. 6  
 Курляндская, Г. Б. 1, 11, 45, 50, 53  
  
 Ламберт, Е. Е. (Lambert) 84  
 Левин, Ю. Д. 55, 58  
 Лейбниц, Г. В. (Leibniz) 16, 30  
 Леманн, Й. (Lehmann) 41, 42  
 Леонтьев, К. 106  
 Лессинг, Г. Э. (Lessing) 50, 86  
 Лосев, А. Ф. 22, 121  
 Лотман, Л. М. 66, 67, 95, 96  
  
 Луканина, А. Н. 117  
  
 Мак-Лауглин, С. (McLaughlin) 3, 16,  
 29, 36, 59, 85, 111  
 Манн, Ю. 15, 29  
 Маркович, В. М. 1, 63, 65, 66, 67, 69,  
 71, 72  
 Мельник, В. И. 2  
 Мережковский, Д. С. 67  
 Мишеле, С. Л., Мишле (Michelet) 17  
 Молешотт, Я. (Moleschott) 75, 126  
 Муратов, А. Б. 1, 19, 35, 84, 88, 90  
  
 Надеждин, Н. И. 15, 56, 77  
 Нивель, А. (Nivelle) 7  
 Нирле, М. (Nierle) 2  
 Новалис (Novalis) 27  
 Новиков, А. И. 77  
 Нохейль, Р. (Nohejl) 1, 15, 20, 30  
  
 Огарёв, Н. П. 91  
 Осмоловский, О. Н. 2  
 Островский, А. Н. 41  
 Овсяннико-Куликовский, Д. Н. 10,  
 77, 78  
  
 Паскаль, Б. (Pascal) 8  
 Песков, А. М. 117  
 Петр I. 35  
 Платон 63  
 Попов, Н. А. 30  
 Пушкин, А. С. 42, 51, 109, 118  
  
 Рачин, И. Е. 2, 112  
 Рот, М. (Roth) 7  
 Роте, Г. (Rothe) 77  
 Руге, А. (Ruge) 77  
  
 Самарин, Д. Ф. 115  
 Самарин, Ю. Ф. 35, 69, 103, 104, 115  
 Свасьян, К. 45, 50, 52  
 Спиноза (Spinoza) 8, 16  
 Станкевич, Н. В. 15, 26, 40, 49, 60,  
 62  
 Степун, Ф. 27, 121

- Стеффенсон, Э. 48  
 Страхов, Н. 66
- Тиме, Г. А. 45, 64, 123  
 Тирген, П. (Thiergen) 3, 17, 26, 36,  
 48, 59, 60, 75, 77, 81, 92  
 Толстой, Л. Н. 2, 10
- Фейербах, Л. (Feuerbach) 1, 3, 8, 16,  
 19, 20, 21, 30, 32, 37, 39, 40, 52, 53,  
 58, 59, 69, 74, 77, 80, 87, 95, 101,  
 102, 104, 107, 120, 121, 122, 123  
 Фет, А. А. 16  
 Философова, А. П. 106  
 Фихте, И. Г. (Fichte) 16, 23, 32, 55,  
 57, 58, 88, 120, 122  
 Фишер, М. (Fischer) 5  
 Фогт, К. (Vogt) 75, 126  
 Фридлендер, Г. М. 2, 125
- Халфина, Н. Н. 42  
 Хок, Э. (Hock) 3, 4  
 Хомяков, А. С. 25, 77  
 Хоружий, С. С. 22
- Цигенгейст, Г. (Ziegengeist) 4  
 Цимбаев, Н. И. 22
- Чаадаев, П. Я. 35, 106  
 Чернышевский, Н. Г. 15, 40  
 Чижевский, Д. (Tschizewskij) 3, 19,  
 21, 88
- Шаталов, С. Е. 1  
 Швиртц, Г. (Schwartz) 84  
 Шеллинг, Ф. (Schelling) 15, 16, 17,  
 18, 20, 21, 22, 23, 26, 29, 31, 34, 55,  
 56, 58, 83, 85, 86, 87, 88, 117, 120,  
 121, 122, 126  
 Шестов, Л. 116  
 Шевырев, С. 56, 77  
 Шиллер, Ф. (Schiller) 3, 16, 25, 26,  
 31, 34, 39, 40, 43, 47, 49, 50, 53, 56,  
 57, 59, 60, 63, 66, 68, 72, 73, 85, 86,  
 88, 89, 93, 94, 95, 107, 120, 121,  
 122, 125  
 Шлегель, Ф. (Schlegel) 18, 24, 27, 73,  
 81, 121, 123, 125  
 Шопенгауэр, А. (Schopenhauer) 3,  
 16, 36, 42, 43, 45, 47, 48, 50, 51, 53,  
 54, 55, 56, 57, 63, 68, 70, 72, 76, 80,  
 84, 85, 86, 89, 90, 93, 95, 98, 101,  
 111, 112, 121, 122, 123, 126  
 Шпенглер, О. (Spengler) 52  
 Штирнер, М. (Stirner) 76, 77, 78, 79,  
 80, 83, 104, 117, 123  
 Штраус, Д. Ф. (Strauss) 77  
 Шютц, К. (Schütz) 2
- Эразм (Erasmus) 52