

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

7/2018

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
ВИНИТИ РАН, в базу данных **Russian Science Citation Index (RSCI)**
на платформе **Web of Science (ESCI)** компании Clarivate Analytics.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«**Ulrich's Periodicals Directory**»

Переводные статьи журнала индексируются в **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии **Гусейнов А.А.**
Амплеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США);
Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция);
Брес И., проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция);
Даллмайр Ф.Р., д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Дени М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Кастийо М.**, д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретьей (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филос., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Степин В.С.**
Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., декан филос. фак-та РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, директор ИП РАН; **Комиссарова Л.Б.**, к.филос.н.; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Павлов А.Т.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Степин В.С.**, ак. РАН, руководитель секции философии, социологии, права и психологии отделения общественных наук РАН, почетный директор ИФ РАН, президент РФО; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовский Я.С.**, д.пед.н., зав. лабораторией философии образования Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения **Дуркин Р.А.**

Редактор международного отдела **Чикин А.А.**

Ответственный редактор **Комиссарова Л.Б.**

Ответственный секретарь **Пружинина А.А.**

Верстка: **Топилина В.М.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPhS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

7/2018

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the **Russian Science Citation Index (RSCI)** database on the platform of Clarivate Analytics' **Web of Science (ESCI)**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications
Ulrich's Periodicals Directory

Translated articles of the journal are indexed by the **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chili); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA); **Zhang Baichun**, Prof., Beijing Normal University (China).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Stepin V.S.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberg I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Komissarova L.B.**, Ph.D.; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pavlov A.T.**, D.Sc., Prof., MSU; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Pruzhinina A.A.**, Ph.D.; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, Ph.D., Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Stepin V.S.**, RAS Full Memb., Head of the Section of Philosophy, Sociology, Law and Psychology, Department of Social Sciences, RAS, Honorary Director of the Institute of Philosophy RAS, President of the Russian Philosophical Society; **Tolstykh V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Head of the Laboratory for the Philosophy of Education at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Cultural and Religious Studies Department's Editor **Durkin R.A.**

International Department's Editor **Chikin A.A.**

Responsible Editor **Komissarova L.B.**

Executive Secretary **Pruzhinina A.A.**

Page Layout: **Topilina V.M.**

E-mail: **academyRH@list.ru**

<http://www.phisci.ru>

Editor-in-Chief **Marinosyan Kh.E.**

ОГЛАВЛЕНИЕ

СТРАТЕГИЯ
ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯФилософия истории.
Истоки. Цели. Осмысление ■*Поздравляем с юбилеем!*

<i>И.Н. СИЗЕМСКАЯ</i>	Историософские истоки и смыслы отечественной философии истории	7
-----------------------	---	---

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Философия георациональности ■

<i>А.В. ЛОМАНОВ</i>	Китайская рациональность в современном мире	24
<i>А.А. КРУШИНСКИЙ</i>	Стратегическая рациональность традиционного Китая	38
<i>Н.В. ПУШКАРСКАЯ</i>	Особенности протокатегориального мышления в Древнем Китае	51
<i>Л.Б. КАРЕЛОВА</i>	Логическая концепция Нисиды Китано как отражение типа рациональности японского языка и культуры	59

РУССКОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

Литература.
Философская рефлексия ■*К 200-летию со дня рождения
Ивана Сергеевича Тургенева*

<i>С.А. НИКОЛЬСКИЙ</i>	Русский человек как он есть. Взгляд Тургенева	71
<i>С.С. НЕРЕТИНА</i>	Слово и дело в романах И.С. Тургенева	83
<i>Т.С. ЗЛОТНИКОВА (Ярославль)</i>	Культурфилософский смысл мотива одиночества: личность и творчество И.С. Тургенева	96
<i>И.Е. КОЗНОВА</i>	Тургеневские юбилеи в культуре памяти советской эпохи	109

Философское краеведение ■

<i>А.А. КАРА-МУРЗА</i>	Рим Ивана Тургенева (1840)	124
------------------------	----------------------------	-----

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

Историко-философский экскурс ■

<i>P. FORSTER (Ottawa, Canada)</i>	The Disunity of Pragmatism	143
<i>П. ФОРСТЕР (Оттава, Канада)</i>	Прагматизм: разобщенное наследие	

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзоры, объявления, сообщения

Четвертый международный профессиональный форум «Книга. Культура. Образование. Инновации» («Крым-2018»)	
<i>Круглый стол</i> «Новые правила публикации – новые возможности для авторов» Республика Крым, г. Судак, 21 июня 2018 г.	158



Contents	160
----------	-----

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале
и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<http://www.phisci.ru/publish-terms>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 - 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 15.06.2018 г. Формат 60х90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info



СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ



Философия истории. Истоки. Цели. Осмысление



Поздравляем с юбилеем!

Дорогая Ирина Николаевна!

*Редколлегия и редакция журнала «Философские науки»
поздравляют Вас с юбилеем и желают здоровья, счастья
и долгих лет плодотворной творческой деятельности!*

Историософские истоки и смыслы отечественной философии истории

И.Н. Сиземская

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-7-23

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье анализируются социокультурные и теоретические истоки отечественной философии истории, определившие ее развитие в качестве особой области философского знания. По времени этот процесс совпадает со второй половиной XIX в., временем, значимым фактором которого стал раскол внутри культурно-духовного единства российского общества, возникший на волне реформ Александра II, связанных с отменой крепостного права. Автор ограничивает рассмотрение темы этим временным периодом, ставшим временем разработки проблематики, определившей предмет философии истории. По мнению автора, в него вошли: 1) исторический процесс в его общечеловеческих измерениях и движении «прошлое – настоящее – будущее», 2) жизнь общества в исторически конкретных формах организации человеческого общежития, 3) историческая эпистемология. В статье показано, почему сформировавшаяся в этом проблемном поле философия истории утверждалась в общественном сознании и интеллектуальном контексте как *историософия*, т.е. знание о духовных смыслах, начале и конце истории. Определившаяся философско-историческая парадигма исключала противопоставление, с одной стороны, философского знания исторической науке, а с другой стороны, филосо-

фии истории социальной философии. В качестве основных идей этого этапа развития отечественной философии истории автором рассматриваются идея целостности исторического бытия как «органической жизни» (Грановский) и идея вариативности исторического процесса, интерпретируемая как постоянная склонность истории к «растрепанной импровизации» (Герцен). В этих исследовательских рамках отдельное внимание автор обращает на разработку концептов «переходная форма» и «хаос», фиксирующих ускорение поступательного движения истории и возможность *активно-ответственного участия* в ней отдельного человека и масс. Внимание к этой проблематике, как показано в статье, включало в онтологическое основание исторического процесса духовно-нравственную составляющую, а в понятийный аппарат философско-исторического знания – понятия необходимости и случайности, свободы и насилия, революции и эволюции. В итоге в рамках философии истории утверждались, одновременно с метафизическими, принципы конкретно-исторического и аксиологического анализа. Такой подход к рассмотрению исторического процесса сохранил эвристический потенциал до наших дней.

Ключевые слова: исторический процесс, историческое знание, философия истории, историософия, философско-историческая парадигма, «органическая жизнь», «переходные формы», вариативность истории, хаос, социальная философия.

Сиземская Ирина Николаевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

sizemskaya@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-9415-9164>

Цитирование: Сиземская И.Н. (2018) Историософские истоки и смыслы отечественной философии истории // Философские науки. 2018. № 7. С. 7–23.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-7-23

Historiosophical Sources and Meanings of the Russian Philosophy of History

I.N. Sizemskaya

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-7-23

Original Research Paper

Summary

The article analyzes the socio-cultural and theoretical origins of the Russian philosophy of history. These origins determined the development of the philosophy of history as a special field of philosophical knowledge. This process took place in the second half of the 19th century, a significant factor of which was the split within the cultural and spiritual unity of Russian society on the wave of Alexander II's reforms associated with the abolition of serfdom. In this period the subject-matter of the philosophy of history was defined. In the author's opinion, the subject-matter of the philosophy of history includes: 1) the historical process in its universal human dimensions and in "past – present – future" movement, 2) the life of society in historically concrete forms of the organization of human community, 3) historical epistemology. The article shows why the philosophy of history, formed in this research field, was established in the public consciousness and intellectual context as *historiosophy*, i.e. knowledge of spiritual senses, the beginning and end of history. This philosophical-historical paradigm excluded the oppositions, on the one hand, between philosophical knowledge and historical science and, on the other hand, between the philosophy of the history and social philosophy. As the main ideas of the Russian philosophy of history during that period, the author considers the idea of the integrity of historical existence as an "organic life" (Granovsky) and the idea of the variability of the historical process, interpreted as the constant inclination of history to "permanent improvisation" (Herzen). The author pays special attention to the development of the concepts of "transitional form" and "chaos," which provide the acceleration of the progressive movement of history and the possibility of an *active and responsible participation* of an individual and masses in it. The attention to this problem introduced the spiritual and moral component into the ontological basis of the historical process as well as the concept of necessity and chance, freedom and violence, revolution and evolution into the conceptual apparatus of philosophical and historical knowledge. As a result, simultaneously with the metaphysical principles, the principles of concrete historical and axiological analysis were integrated into the methodology of the philosophy of history. This approach to the analysis of the historical process has preserved its heuristic potential to the present day.

Keywords: historical process, historical knowledge, philosophy of history, *historiosophy*, philosophical and historical paradigm, "organic life", "transitional forms", variability of history, chaos, social philosophy.

Irina Sizemskaya – D.Sc. in Philosophy, Main Research Fellow at the Social Philosophy Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science.

sizemskaya@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-9415-9164>

Citation: Sizemskaya I.N. (2018) Historiosophical Sources and Meanings of the Russian Philosophy of History. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 7, pp. 7–23.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-7-23

Ход истории – это не только процесс,
но и цель истории, ее смысл.

Н.А. Бердяев

Россия – страна европейская, которая
не вырабатывает неведомых миру начал,
а развивается, как и другие, под влиянием
сил, владычествующих в новом
человечестве.

Б.Н. Чичерин

Введение

Развитие философского знания не детерминировано жестко политическими и социокультурными трансформациями. Тем больший интерес представляет процесс становления в его рамках тех предметных областей, которые были непосредственным ответом на вызовы своего времени и несли в себе симметрию взаимозависимости знания и разнообразных организационных форм общественной жизни. Именно к такой предметной области философии относится отечественная философия истории. Обращение к становлению последней в качестве самостоятельной области философского знания позволяет понять, в каком направлении менялся ее предмет и проблемное поле в связи с переменами, происходившими в политической, экономической и культурной жизни человека на уровне его индивидуального и общественного бытия, и почему складывавшаяся под влиянием этих перемен культурно-интеллектуальная ситуация активизировала интерес общественно-философской мысли к вопросам о месте и роли России в европейской истории, а в общественном сознании укоренилась идея о культурном призвании России служить звеном между «Западом – веком минувшим» и «Востоком – веком настоящим». В этом философско-историческом контексте концептуально оформилась мысль о роли «личностного начала» в истории человечества и отдельных народов и о том, что личность, сознающая свое «историческое достоинство» (К.Д. Кавелин),

является необходимым условием движения человечества по восходящему цивилизационному вектору. Важно, что проблемы, разработанные в таком методологическом ключе, вводили в анализ исторического процесса тему духовно-ценностных смыслов истории. Как справедливо замечает С.С. Неретина, «в противовес законам истории, выведенным наподобие физических, возникли идеи, акцентирующие ее уникальность и феноменальность» [Неретина 2018, 350]. Это включало историю в состав всеобщего знания, а проблему исторического бытия делало философской проблемой.

Философия и история:

социокультурные и гносеологические истоки сближения

Понятие «философия истории», включенное в сферу европейского философского знания в XVIII в. исследованиями Вико, Монтескье, Кондорсе, Гердера, в России вошло в научный обиход лишь в 20-х гг. XIX в. Почему именно в это время идеи философии истории оказались востребованными общественной мыслью, какая политическая и социально-культурная ситуация инициировала интерес к этой сфере философского знания? В целом ситуация хорошо известна: подавление восстания декабристов (1825) Николаем I и его восшествие на императорский престол, не оставлявшее никаких надежд на сохранение тех, пусть и небольших, демократических «подвижек» в общественной жизни, которые произошли в царствование Александра I. Ее развитие, что подтвердил ход истории, все быстрее приближало российское общество к разрушению духовно-культурного единства, на котором до сих пор покоилась жизнь общества и жизнь отдельного человека. Явственно обозначился раскол внутри общественного сознания на официальное, поддерживающее власть, и оппозиционное, утверждавшее социальную критику, формулировавшее направления философской рефлексии. Но главное, с конца 20-х гг. раскол становится фактом национальной культуры. В самой общей форме он нашел выражение в том, что традиционная культура потеряла прежнее господствующее место, а новая, либерально-демократическая, с ее гуманистическими и духовно-нравственными смыслами еще не заняла всю культурную нишу. Российское общество, если использовать термин А.С. Ахиезера, «застрыло» на этом переходе, оказавшись лицом к лицу с цивилизационным кризисом [Ахиезер 2006, 342]. На этом

фоне вновь ключевым стал сакраментальный для России вопрос «Кто мы?» – вопрос, никогда не волновавший европейцев, четко знавших свои цивилизационные и культурные истоки, но всегда болезненно переживаемый Россией в кризисные ситуации войны, смуты, революции, кардинальных политических и социальных трансформаций. Бердяев писал: «Есть два преобразующих мифа, которые могут стать динамическими в жизни народа, – миф о происхождении и миф о конце» [Бердяев 1990, 243]. Для России именно миф о происхождении стал таковым, т.е. инициирующим динамику общественной жизни. Можно сказать, что он вошел в плоть российского национального самосознания и оставил заметный отпечаток на отечественном способе философствования. Конечно, Россия, как и Европа, помнила о своих истоках, не забывая о принятии христианства от Византии. Но это были другие, отличные от более предпочтительных европейских, истоки, и к тому же Новое время с его идеями Просвещения внесло в их осознание свои коррективы. На фоне победных настроений после войны 1812 г. и расширившихся культурных контактов с Европой вопрос «Кто мы?» дополнился вопросом «Куда мы идем?». Теперь эти два вопроса во взаимной дополнительности и социально-культурной сопряженности будут оказывать влияние на философскую мысль весь XIX в., да и позже.

Выявившийся у образованной части российского общества интерес к философии истории лег на благоприятную почву. *Во-первых*, в это время отечественная философская мысль развивалась под заметным влиянием философии Канта, Фихте, Гегеля, Шеллинга, переводы которых были известны интеллектуальной российской элите. Немецкая философия не без основания была воспринята как знание, способное ответить на волновавшие вопросы о политической свободе, гражданском обществе, законности, социальной справедливости, смысле жизни, духовных основаниях исторического движения человечества, и, самое главное, она обращалась к идеям, позволявшим соединить воедино прошлое и настоящее своей страны, собственную историю с историей человечества (для общественного сознания того времени – с европейской историей). *Во-вторых*, интерес к философии истории с ее интенцией к рефлексии на тему человека, его жизни в истории и общечеловеческих оснований исторического бытия был созвучен проблематике, которая еще с истоков отечественной духовной культуры была включена в структуру националь-

ного сознания и общественной мысли. Говоря об этих истоках Н.А. Бердяев писал: «Русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Творец о России, что есть Россия и какова ее судьба... Может ли Россия пойти своим особым путем, не повторяя всех этапов европейской истории» [Бердяев 1990, 71]. Эта тема вольно или невольно обращала к идеям, увязывающим воедино прошлое, настоящее и будущее страны. И, наконец, *в-третьих*, и это, пожалуй, самое главное: историческое знание к этому времени накопило огромный эмпирический материал, требовавший обобщения и объяснения. Такой материал давали «История Российская» В.Н. Татищева, «Древняя российская история» М.В. Ломоносова, «История государства Российского» Н.М. Карамзина. Материал фокусировал интерес историков на поисках всеобщих начал истории, общей логики исторического процесса и в этой связи на необходимости контактов с другими социальными науками и прежде всего с философией. У философии и истории появились общие вопросы, а достаточно быстро – и общее проблемное поле.

В этой связи отдельно следует сказать о Н.М. Карамзине. В контексте рассматриваемой проблемы его «История государства Российского» может быть оценена как *первый опыт обращения к философско-историческому осмыслению истории*. Он сделал первую попытку представить Россию в непрерывном *потоке перемен*, соединить исторические события внутренними взаимосвязями. И это было важным шагом на пути сближения философии и истории [Кара-Мурза, Шарова, Яковлева (ред.) 2016]. Через некоторое время такой подход станет исходным для философско-исторических построений. Не менее креативным оказался и другой принцип, реализованный Карамзиным, а именно: историк не может и не должен оставаться безучастным наблюдателем. Он должен вносить в хронологию событий «*начала ответственной совести*». Позже этот принцип обратит историческое знание к эпистемологической проблематике. Но говоря о научных заслугах Карамзина-историка, следует все-таки признать, что и он не был готов к обобщению огромного исторического материала *в модусе объяснения*. Как писал позже В.О. Ключевский, Карамзин, выстраивая ход российской истории, «не объяснил и не обобщил, а *живописал*» ее. Правда, иначе в его время и не могло быть, потому что отечественной исторической науке не была известна

разработанная в Европе мысль об общих законах истории, и тем более эта мысль не обрела черты «организующей концепции», позволяющей в хаосе исторических перемен увидеть связь прошлого с настоящим в качестве вектора поступательного движения. Эту функцию должна будет выполнить философия истории.

Таким образом, интерес к европейской философии истории со стороны отечественной философской мысли был ответом на возникшую познавательную ситуацию. Этот факт и предопределил включение в ее структуру концепта «философия истории» и последующее самоопределение философско-исторического знания в качестве самостоятельной сферы философского знания.

Философия истории как знание о духовных основаниях истории

Начало этого времени восходит к философским изысканиям Д.В. Веневитинова, И.В. Киреевского, Н.В. Станкевича, В.Ф. Одоевского, А.С. Хомякова, ориентировавших на выявление внутренней связи философии и положительного знания. «Всякая наука положительная заимствует свою силу из философии», – этот тезис Д.В. Веневитинова можно считать их концептуальной программной установкой. В соответствии с ней был найден новый ракурс исторических исследований: им стал поиск целостности исторического процесса и общих для всех народов его духовно-нравственных оснований. Примечательно в этой связи признание Н.В. Станкевича, писавшего, что для него занятие историей привлекательно «как огромная задача философская». Последняя понималась им как единая задача исторического, социального, психологического, этического познания истории, только в рамках которого и может быть выявлен «скрытый порядок» истории, проявляющийся по-разному, но неизбежно, в каждый новый ее период. Уяснив его, считал Станкевич, можно найти ответы на вопросы о сути и смысле исторического бытия.

Таким образом, философия истории с появления первого интереса к ней была воспринята как универсальный и объясняющий способ описания исторических событий, включающий оценку их с позиций всеобщих духовно-нравственных ценностей и ориентиров человеческого общежития. В этом качестве она утверждала себя как *историософия*, т.е. знание о смысле, начале и конце истории, о судьбе и историческом предназначении человека. Именно этот термин как акцентирующий идею софийности (духовности)

получит в отечественной философской мысли наиболее широкое употребление. И это объяснимо: ведь с самого начала и на протяжении всего последующего развития русская философская мысль тяготела к духовно-нравственным основаниям человеческого бытия. Об этом не раз писали В.В. Зеньковский, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, подчеркивая, что философия истории – это одна из главных тем русской философии, что все самое значительное, созданное русскими мыслителями, было создано именно в этой области, а по известной оценке Зеньковского, вся русская мысль *историософична*.

Усилия, направленные на освоение философского способа осмысления истории, всегда осуществлялись именно в этом ключе. И именно они открывали путь к рассмотрению истории как целостного процесса, а исторического бытия в его конкретных проявлениях, наполненных духовно-нравственными смыслами, – в образе жизни, национальных традициях, институциональных формах власти, нормах внутрисемейных отношений, в культуре. Такой подход достаточно скоро определил предмет отечественной философии истории: 1) исторический процесс в его человеческом измерении и движении «прошлое – настоящее – будущее», 2) жизнь общества в исторически-конкретных формах организации человеческого общежития, 3) способы интерпретации предоставляемого историческим знанием эмпирического материала. Сразу следует отметить, что сформировавшаяся в этом проблемном поле философско-историческая парадигма исключала противопоставление философии истории социальной философии с ее набором проблем – общего блага, социальной справедливости, гражданского равенства, общественного идеала, прогресса, совершенного общества. Поэтому весь XIX в. философия истории и социальная философия мыслились и развивались как, если не тождественные, то «замещающие» друг друга, «неразъемные» области философского знания.

Исходной проблемой, определившей такой вектор развития отечественной философии истории, стала проблема «Россия и Европа», осознаваемая под знаком культурно-исторической миссии России. Амбициозная мифологема религиозного сознания «Москва – третий Рим», сформулированная около 1530 г. старцем псковского Елизарова монастыря Филофеем и закрепленная Московским Освященным Собором с участием константинопольского патриарха, была отодвинута не менее амбициозной

сциентистской идеологемой «XIX век принадлежит России!». Именно так будет сформулирован В.Ф. Одоевским историософский ответ на вызовы Нового времени. Пафос этой идеологемы определит направление всех будущих споров о месте России во всеобщей истории, войдет в ткань национального самосознания, определив вектор поиска ответа на вопрос «Кто мы и куда мы идем?». Мессианская идея богоизбранности русского народа будет вытеснена миссианской идеей о его социально-культурном призвании (1). Ее обоснование будет содержать одну важную и, как покажет история, завораживавшую не одно поколение мысль. Наиболее четко эта мысль была сформулирована В.Ф. Одоевским в его романе «Русские ночи»: «Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего, и мы новы и свежи, мы непричастны преступлениям старой Европы» [Одоевский 1975, 182]. Как видим, у идеи об особом призвании России была своя «историческая отсылка»: Россия не испорчена преступлениями старой Европы (свои собственные – не в счет). Поэтому ее отставание может обернуться ее преимуществом, стать своеобразной стартовой площадкой для рывка на пути социального прогресса, ведь время России только начинается. Эта идея надолго укоренится в отечественном общественном сознании и не только в нем. В этой связи можно вспомнить, что К. Маркс тоже будет говорить о преимуществах отсталых народов в известном письме о России к Вере Засулич. Можно вспомнить и ленинскую идею о «прорыве слабого звена», обосновывавшую возможность победы пролетарской революции в стране (2). Отголоски этой идеи часто можно услышать и в наши дни.

История как саморазвивающаяся система

Как самостоятельная область философского знания отечественная философия истории утверждается в конце 40-х – начале 50-х гг. XIX в. Этот ее этап связан с «Лекциями по истории средневековья» и «Публичными чтениями» Т.Н. Грановского, заслуга которого, по оценке Н.И. Кареева, состояла в том, что он первый определил понятие о всеобщей истории как о едином всемирно-историческом целом и тем самым создал *«всемирно-историческую точку зрения»*. В соответствии с этой точкой зрения, история движется от прошлого к настоящему и от него к будущему, сохраняя «наработанный» в ходе этого движения социокультурный материал. В реализации такого подхода к историческому мате-

риалу Грановский придавал особую роль философии истории: не претендуя на законодательство в сфере живой истории, она дает историческому знанию «*направление к всеобщему*», страхуя его от простого «*летописательства*».

В этом контексте Грановский ввел в интерпретацию исторических событий понятие *органической жизни*. «История есть цельный организм жизни, в котором прошлое, настоящее и будущее находятся в постоянном между собой взаимодействии», – убеждал он [Грановский 2010, 447]. Понятие органической жизни, определенное границами гегелевского рационализма, ориентировало, с одной стороны, на осмысление истории народов в связи с антропологическими, географическими, политико-экономическими факторами, а с другой стороны, на признание «*излучистого хода*» исторического процесса, его вариативности и в этой связи на признание особой роли в движении истории «*переходных эпох*», когда вырабатываются новые, в том числе альтернативные существующим, формы жизни. Говоря современным языком, история мыслилась Грановским как *открытая саморазвивающаяся система*: источник движения истории заложен в ее природном основании, будущее *прорастает* из настоящего, которое в свою очередь *впитывает* в себя прошлое. История осуществляется через преодоление себя в качестве заданной жесткой схемы, и потому она постоянно готова к конкретно-историческим вариациям. Все исторические события не имеют законченной формы. В недооценке этого факта Грановский видел главную причину фатализма.

Примечательно, что почти одновременно эта идея нашла реализацию в построениях А.И. Герцена в его признании за историей *импровизационного начала*: в истории «все импровизация, все воля, все ех tempore, вперед ни пределов, ни маршрутов нет», – писал Герцен [Герцен 1975а, 252]. История, как и природа, открыта в своем развитии, «она редко повторяется, она пользуется всякой нечаянностью, стучится разом в тысячу ворот... которые отпрутятся... кто знает?» [Герцен 1975а, 247] Она ненавидит «фрунт» и потому постоянно «бросается во все стороны», отвергая «правильный марш вперед». Не имея ни программы, ни заданной цели, история готова к бесчисленным вариациям, и потому в ней дремлет бесконечное множество возможностей. Иными словами, история боится «застывшего» состояния – вот главный вывод Герцена. Он не отрицал исторических закономерностей как таковых,

но отвергал идею *предопределенности* исторического процесса, а вместе с ней и претензии знания на выстраивание истории по заранее предписанному ей разумному плану. «С предзаданным планом история сводится на вставку чисел в алгебраическую формулу, а будущее отдано в кабалу до рождения», – настаивал Герцен [Герцен 1975b, 233]. В такой контекст рассуждений он включал и рассмотрение идеи о прогрессе, категорически не принимая последний в качестве цели истории. Единственное толкование прогресса, с которым Герцен соглашался, это определение его как «родового роста человечества», «свойства преемственно продолжающегося существования поколений», «деятельной памяти и физиологического усовершенствования людей общественной жизнью». Прогресс – это *естественное движение* человечества от прошлого к настоящему и от него к будущему, подконтрольное человеку в той мере, в какой он согласует свои действия для обеспечения условий жизни, достойных его как субъекта культуры, с объективными основами этого движения.

Созвучными оказались также идея Грановского о «переходных эпохах» и идея Герцена о хаосе как катализаторах поступательного движения истории и адекватных для нее способах выходить из равновесного, т.е. «замкнутого на себя состояния». Появление «переходных форм» свидетельствует о том, что исторически сложившиеся общественные формы исчерпали себя, прожив свои периоды становления и расцвета. Важно, что с «переходными формами» и с «хаосом» Грановский и Герцен связывали расширение возможностей активного включения человека в исторический процесс. В эти периоды (в точках бифуркации, как сказали бы мы сегодня) история ставит человека в ситуацию социального выбора из предлагаемых ею наиболее предпочтительных направлений дальнейшего развития: выбора, какой исторической дорогой двигаться дальше и какими средствами (политическими, экономическими, культурными) добиваться успеха в решении новых задач. Наделяя человека свободой воли и правом выбора, Грановский и Герцен поставили важный вопрос: осуществляется ли деятельность человека *в согласии* с историческим законом, принимает ли в ситуации выбора человек на себя *ответственность* за вызванные или задержанные трансформации в общественной жизни. Ведь он включается в ход истории как *кормчий*, как *рулевой*. И потому люди «не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего пеструю ткань истории», в какой-то момент они становятся

сотворцами происходящего. Вот тогда история приобретает направленность, которая укладывается в параметры, отвечающие (или не отвечающие) общечеловеческим представлениям о добром и разумном. Этим и определяется мера его ответственности. Мысль об ответственности была важна тем, что включала в онтологические основания исторического процесса духовно-нравственную составляющую, а в контекст философско-исторического знания дуальные понятия – «необходимость и случайность», «свобода и насилие», «революция и эволюция», «греховность и праведность», «добро и зло», «добродетель и порок». Это, в свою очередь, позволяло следовать в истолковании исторических событий одновременно принципам метафизического и конкретно-исторического, позитивистского и аксиологического анализов.

Таким образом, предложенная Грановским и Герценом историософская парадигма открывала путь к интерпретации истории как целостного процесса, единение исторических этапов и национальных форм которого обеспечивается общечеловеческими культурными смыслами исторической жизни. Эта парадигма утвердится надолго, вплоть до нового раскола российского общества, который будет вызван октябрём 1917 г. В зависимости от исходных теоретических посылок она найдет особое отражение в философско-исторической рефлексии либералов и консерваторов (К.Д. Кавелин, Б.Н. Чичерин), в сциентистской теории о миссии России как особого культурно-исторического типа (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев), в модели российской истории «по формуле прогресса» (П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский), в религиозно-философской идее всеединства (Вл.С. Соловьев, Н.С. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк), в исследованиях самих историков (С.М. Соловьев, В.О. Ключевский), а иногда будет присутствовать одновременно во всех этих теоретических вариациях. Каждое из направлений будет предлагать свою модель исторического процесса, но все они будут развиваться под знаком поиска общих оснований мировой истории и уже на этой основе – ответа на вопрос о месте России в ней.

В конце 80-х – начале 90-х гг. XX столетия философия истории после длительного «небытия» снова утверждается в прежнем, обозначенном выше, познавательном и дисциплинарном статусе, актуализируется интерес к рассмотренным проблемам, и этот интерес сохраняется до сегодняшних дней [Кара-Мурза, Шарова, Яковлева (ред.) 2016; Межуев 2014; Сиземская 2013;

Розин 2007; Новикова, Сиземская 2006; Феллер 2005]. Для нашего рассмотрения темы этот факт интересен тем, что подтверждает законосообразность ситуации: если общество оказывается перед угрозой социально-культурного раскола (период «перестройки» поставил российское общество перед реальностью такой угрозы), а социально-философское знание сталкивается с рядом трудноразрешимых проблем в прежней теоретической парадигме (свидетельства такой ситуации обозначились в исчерпанности познавательных возможностей формационного подхода для объяснения исторического процесса), социальное знание обращается к философии истории.

Выводы

Предпринятое нами рассмотрение процесса становления и развития отечественной философии истории в предложенном методологическом ключе, а именно – в соотнесенности социально-общественных и теоретико-познавательных факторов, определявших векторы этого процесса, позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, главным направлением развития отечественной философии истории, начиная со второй половины XIX в. и до наших дней, является утверждение ее в статусе особого вида философского знания, имеющего свой предмет. В него, как правило, входили и входят исторический процесс, общественное бытие людей в его исторически-конкретных проявлениях, историческое знание и используемые им формы и способы интерпретации истории.

Во-вторых, проблематика философии истории по мере ее развития все более сближала ее, с одной стороны, с социальной философией, с другой стороны, с видением исторической реальности как данности, которая несет в себе духовные смыслы и ценности человеческого бытия, т.е. с *историософией*. Всякий раз это сближение выражало тренды философского и исторического знания, формирующиеся в ответ на вызовы времени.

В-третьих, точками роста философско-исторического знания были идеи о связи прошлого, настоящего и будущего как непреходящей социокультурной закономерности исторического процесса, о преемственности поколений как онтологическом основании эволюционного движения общества по восходящему цивилизационному вектору, о месте национальных и общечеловеческих

духовно-нравственных ценностей в исторической жизни людей, о вариативности исторического процесса и повышении субъектной роли человека в условиях социальных рисков и ситуации хаоса.

В-четвертых, философия истории, не претендуя на роль законодателя в области философского знания, давала последнему направление к «всеобщему», страхуя его от простого «летописательства». Определенное место в этом процессе занимала проблема «Россия – Европа», часто интерпретированная в мессианском смысле, и это оказало влияние на систему философско-исторических представлений об отечественной истории и на формирование исторического опыта России.

Сегодня обращение к философии истории, к исторически складывавшейся в ее познавательных границах проблематике, ориентирует на интерпретацию российской истории в целом и отдельных исторических событий в модусе их историософского осмысления, что открывает современному знанию путь к адекватному решению актуальных проблем современного российского общества и его отношений с мировым сообществом.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Мессианское самосознание будет впоследствии потеснено «позитивно-национальным», но последнее, как показала история, может перерасти в националистические самодовольство и ограниченность. Нужно, правда, признать и другое: в контексте идеи о культурном призвании России употреблялось слово «национальность», являющееся индикатором зрелости национального самосознания. И этот факт следует отнести к позитивному потенциалу выдвинутой идеи.

(2) Обратной стороной идеи «свежего народа» и осознания под ее знаком культурно-исторической миссии России станет укоренение мысли о жертвенном предназначении русского народа. Эта мысль так прочно войдет в национальное самосознание, что будет находить отклик в разных исторических ситуациях, переживаемых страной. Так, в советский период она найдет выражение в готовности советского народа положить свои интересы на алтарь общего пролетарского дела.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ахиезер 2006 – *Ахиезер А.С.* Об особенностях современного философствования. Взгляд из России // *Ахиезер А.С.* Труды. – М.: Новый хронограф, 2006.

Бердяев 1990 – *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской

культуре. Очерки русского послеоктябрьского зарубежья / отв. ред. Е.М. Чехарин. – М.: Наука, 1990. С. 43–272.

Герцен 1975a – Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собр. соч. В 8 т. Т. 3. – М.: Правда, 1975.

Герцен 1975b – Герцен А.И. Былое и думы. Гл. IX «Роберт Оуэн» // Герцен А.И. Собр. соч. В 8 т. Т. 7. – М.: Правда, 1975.

Грановский 2010 – Грановский Т.Н. О современном состоянии и значении всеобщей истории // Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. – М.: РОССПЭН, 2010.

Кара-Мурза, Шарова, Яковлева (ред.) 2016 – Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения / общ. ред. и сост. А.А. Кара-Мурзы, В.Л. Шаровой, А.Ф. Яковлевой. – М.: Аквилон, 2016.

Межуев 2014 – Межуев В.М. История как философская проблема // Проблемы философии культуры. Вып. 2 / отв. ред. С.А. Никольский. – М.: ИФРАН, 2014.

Неретина 2018 – Неретина С.С. История: архаисты и новаторы. – М.: Голос, 2018.

Новикова, Сиземская 2006 – Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Очерк русской философии истории // Русская историософия. Антология / под ред. Л.И. Новиковой, И.Н. Сиземской. – М.: РОССПЭН, 2006.

Одоевский 1975 – Одоевский В.Ф. Русские ночи. – Л.: Наука, 1975.

Розин 2007 – Розин В.М. Новая концепция истории. История как образ жизни личности, социальный дискурс и наука. – М.: Ленанд, 2007.

Сиземская 2013 – Сиземская И.Н. «Москва – третий Рим»: у истоков русской философии истории // Философия и культура. 2013. № 1.

Феллер 2005 – Феллер В.В. Введение в историческую антропологию. Опыт решения логической проблемы философии истории. – М.: Изд-во КноРус, 2005.

REFERENCES

Akhiezer A.S. (2006) On the Peculiarities of Modern Philosophizing. A Look from Russia. In: Akhiezer A.S. *Works* (pp. 333–480). Moscow: Novy Khronograf (in Russian).

Berdyayev N.A. (1990) Russian Idea. The Main Problems of Russian Thought of the 19th and early 20th century. In: Chekharin E.M. (ed.) *About Russia and Russian Philosophical Culture. Sketches of Russian Post-October Expatriates* (pp. 43–272). Moscow: Nauka (in Russian).

Feller V. (2005) *Introduction to Historical Anthropology. Experience in Solving the Logical Problem of the Philosophy of History*. Moscow: Kno-Rus (in Russian).

Herzen A.I. (1975) My Past and Thoughts. In: Herzen A.I. *Collected Works. In 8 volumes* (Vol. 7). Moscow: Pravda (in Russian).

Herzen A.I. (1975) From the Other Shore. In: Herzen A.I. *Collected Works. In 8 Volumes* (Vol. 3, pp. 223–357). Moscow: Pravda (in Russian).

Kara-Murza A.A., Sharova V.L., Yakovleva A.F., eds. (2018) *Nikolay Karamzin and Russia's Historical Fates. On the 250th Anniversary of the Birth*. Moscow: Akvilon (in Russian).

Mezhuev V.M. (2014) History as a Philosophical Problem. In: Nikolsky S.A. (ed.) *Problems of Philosophy of Culture* (Issue 2, pp. 3–28). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Neretina S.S. (2018) *History: Archaists and Innovators*. Moscow: Golos (in Russian).

Novikova L.I., Sizemskaya I.N. (2006) Essay on Russian Philosophy of History. In: Novikova L.I., Sizemskaya I.N. (eds.) *Russian Historiosophy. Anthology* (pp. 5–111). Moscow: ROSSPEN = Russian Political Encyclopedia (in Russian).

Odoyevskiy V.F. (1975) *Russian Nights*. Leningrad: Nauka (in Russian).

Rozin V.M. (2017) *New Concept of History. History as a Way of Life of a Person, Social Discourse and Science*. Moscow: Lenand (in Russian).

Sizemskaya I.N. (2013) “Moscow as the third Rome”: at the Origins of Russian Philosophy of History. *Philosophy and Culture*. 2013. No. 1, pp. 60–69 (in Russian).



КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Философия георациональности**Китайская рациональность в современном мире***А.В. Ломанов**Институт Дальнего Востока РАН, Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-24-37

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье рассматриваются основные проблемы современных публикаций китайских ученых о специфике китайской рациональности. Среди наиболее распространенных характеристик упоминают ориентацию на практику, внимание к жизни общества и повседневной жизни людей, стремление к срединности и гармонии в моральной сфере. Межкультурные сопоставления служат обоснованию роли традиционной рациональности как балансира, удерживающего китайскую мысль от субъективизма, иррационализма, абстрактных рассуждений и формализма. Исследователи стремятся выявить воздействие «прикладной рациональности» на формирование позитивных духовных особенностей китайской нации. Распространенная трактовка китайской практической рациональности указывает на приоритет практики политического управления над теоретическими рассуждениями о политике, в моральной сфере она обусловила отторжение крайностей в поведении людей и установила нормативный характер срединности и гармонии. Стремление людей держать свои чувства под контролем и проявлять активный подход в отношении окружающего мира сопровождалось признанием более высокой ценности эмпирического опыта и интуиции по сравнению с формальными и абстрактными идеями. Сосредоточение внимания на мирской жизни людей лишило китайскую рациональность «потустороннего» религиозного измерения. Участники обсуждения отмечают, что китайская культура обрела устойчивость и «эластичность», однако ей недостает западной формальной рациональности как предпосылки научного знания. Большое внимание китайские исследователи уделяют воздействию традиционной рациональности на становление китайской философии в XX в. и на

выбор социально-политического пути развития страны. Стремление подчеркнуть различия культур Китая и Запада сочетается с поисками сходства между китайской рациональностью и марксизмом, что выводит дискуссию за рамки академической компаративистики и делает ее содержание актуальным для понимания современных проблем.

Ключевые слова: Китай, рациональность, практика, ценности, конфуцианство, марксизм.

Ломанов Александр Владимирович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН.

a_lomanov@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2676-4271>

Цитирование: Ломанов А.Н. (2018) Китайская рациональность в современном мире // *Философские науки*. 2018. № 7. С. 24–37.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-24-37

Chinese Rationality in the Modern World

A. V. Lomanov

Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-24-37

Original research paper

Summary

The article focuses on the key issues of contemporary Chinese academic publications on the specifics of Chinese rationality. Among its most common characteristics, there are focus on practice, attention to everyday life of society and individuals, pursuit of centrality and harmony in the moral sphere. Cross-cultural comparisons serve to justify the role of traditional rationality as a balancer keeping Chinese thought away from subjectivism, irrationalism, abstract reasoning and formalism. The researchers seek to identify the impacts of “applied rationality” upon the formation of positive features of Chinese national character. The widespread interpretation of Chinese practical rationality underlines the priority of practice of political governance over the theoretical reasoning about politics; in the moral sphere it leads to rejection of extremes in human behavior and sets the normative status of the middle path and harmony. The inclination of humans to keep their emotions under control and to take a proactive approach to the world was accompanied by recognition of the higher value of empirical experience and intuition compared to formal and abstract ideas. The focus on the secular

life of people deprived the Chinese rationality of the “otherworldly” religious dimension. The participants of the discussion note that the Chinese culture has gained stability and “elasticity,” but it lacks Western formal rationality, which is a prerequisite for scientific knowledge. Chinese researchers pay much attention to the impact of traditional rationality on the formation of Chinese philosophy in the 20th century and to the choice of socio-political path of national development. The emphasis on the differences between the cultures of China and the West is combined with searches for similarities between Chinese rationality and Marxism. That steers the discussion beyond the sphere of comparative studies and makes its content relevant to the understanding of broader set of contemporary problems.

Keywords: China, rationality, practice, values, Confucianism, Marxism.

Alexander Lomanov – D.Sc. in History, Main Research Fellow at the Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences.

a_lomanov@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2676-4271>

Citation: Lomanov A.V. (2018) Chinese Rationality in the Modern World. Russian Journal of Philosophical Sciences = Filososfskie nauki. 2018. No. 7, pp. 24–37.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-24-37

Введение

Тема китайской рациональности имеет не только историческое, но и современное измерение. В наши дни в научной периодике КНР можно найти немало публикаций о специфике китайской рациональности, ее влиянии в XX в. на развитие китайской философии и на выбор социально-политического пути развития страны. Обсуждение охватывает широкий спектр проблем: от специфики мышления в древнем конфуцианстве и до воздействия китайской рациональности на китаизацию марксизма.

Юй Хунвэй отметил, что традиционная практическая рациональность (*шицзянь лисин* 实践理性) сформировала в китайской культуре ориентацию на практику, стремление к эффективности и поиску истины из фактов (*шиши цюши* 实事求是). Заметим, что последняя характеристика напрямую связывает китайскую рациональность с реформами Дэн Сяопина, подчеркивая ее вклад в формирование современной идеологии модернизации Китая.

В этой трактовке дух китайской рациональности чужд «священному фанатизму», поскольку опирается на «холодный, реали-

стичный, разумный подход». Ему не свойственны аскетизм либо потворство человеческим желаниям, он стремится с помощью разума направлять, удовлетворять и контролировать желания людей. В нем нет нигилистического самоотрицания человека либо эгоизма: на первое место выходит задача установления баланса между человеческой моралью и человеческим характером. Повышенное внимание к практической применимости привело к невысокой заинтересованности в теоретических спорах о трудных философских проблемах, в этом типе рациональности нет ощущения необходимости обращаться к абстракции чистого мышления [Юй Хунвэй 2013, 94].

Историческая ограниченность китайской рациональности проявилась в сферах общественного и научно-технического развития в древнем Китае. Акцент на моральной практике человека вместо «осуществляемой широкими народными массами социальной практики преобразования природы и самого общества» не позволил ей стать двигателем социального развития. Соединение теории и реального практического применения в ущерб абстрактному научному мышлению стало препятствием на пути развития науки и техники в древнем Китае. Успешными в китайской древности были лишь связанные с практикой «четыре великие традиционные науки» – агрономия, медицина, астрономия, математика [Юй Хунвэй 2013, 97–98].

Прикладная рациональность и практика

В китайской научной литературе нередко происходит терминологическое слияние почерпнутого из учения Канта «практического разума» с традиционной «практической рациональностью». Го Сяньцзюнь полагает, что именно китайская «прикладная рациональность» (*шиюн лисин* 实用理性) является духовной особенностью китайской традиционной культуры, в ее основе находится «эмпирическая рациональность» (*цзинььянь лисин* 经验理性). Прикладная рациональность включает в себя ценностную ориентацию на управление в интересах практики, активное мировоззрение, эмпирико-интуитивный способ мышления, веру в важность людских дел и пренебрежение к сверхъестественным сущностям. Благодаря прикладной рациональности у китайской нации сформировался дух постоянного стремления к самосовершенствованию. Все это сделало китайскую культуру устойчивой, но вместе с тем это влияние сообщило ей недостатки утилитаризма.

«Прикладная рациональность» ориентирована на общественную жизнь, она не занимается чистыми рассуждениями и не дает воли иррациональности. Она удовлетворяет достаточно для решения проблем эмпирическому уровню мышления, акцентирует модель, в которой людскими поступками управляет принцип (ли 理), «в отношении человеческой жизни принимает оптимистическое продвижение вперед, вместе с тем сохраняет трезвый и хладнокровный взгляд». В китайской классической философии принцип-ли был основополагающим структурирующим началом, придававшим упорядоченный вид материальному миру. В отличие от древнегреческой и индийской априорной рациональности и религиозной рациональности, китайская традиционная прикладная рациональность по сути является «светской эмпирической рациональностью», а будучи эмпирической рациональностью, прикладная рациональность есть «соответствие рациональности» (хэ лисин 合理性) и «способность к рациональности» (лисин нэнли 理性能力), т.е. способность направлять деятельность в существующей обстановке. С точки зрения духа национальной культуры, прикладная рациональность охватывает людские ценностные воззрения, образ мысли, отношение к жизни, человеческие убеждения [Го Сяньцзюнь 2016, 93].

Го Сяньцзюнь использовал характеристики практической рациональности, сформулированные известным китайским обществоведом Ли Цзэху. Первая особенность – ценностное устремление к управлению для применения. По Ли Цзэху, самой большой особенностью духа прикладной рациональности является поклонение практике, что проявляется в стремлении к результату, в отсутствии интереса к пустым разговорам. Это ценностное устремление ведет к тому, что учение об управлении в Китае развито, но ему трудно породить теоретическую систему чистой мысли. Китайская традиционная мысль и культура по сути своей были политической теорией, которая заботилась о практике.

Вторая особенность – активный целеустремленный подход к человеческой жизни. Ли Цзэху считал, что в Китае прикладная рациональность стремилась управлять чувствами с помощью принципа-ли. Это проявляется в трезвом и разумном отношении к жизни, побуждая людей не углубляться в туманные иллюзорные мысли. Традиционная рациональность нацеливает людей поко-

рять природу, сохранять деловой настрой, оставаться сильными и деятельными.

Третья особенность – целостный образ мышления эмпирической интуиции. Особенность «сверхлогической природы» древнекитайского интуитивного мышления с его «не-абстрактностью», «не-формализацией» и «неразделенностью чувства и принципа прагматической рациональности» в итоге сводилась к решающей роли традиционного кланового семейного аграрного общества в Китае. Его жизненная практика подчеркивала эмпирический опыт и чувственное постижение. Это привело к тому, что в образе мышления людей не доставало способности к абстракции и логики.

Четвертая особенность – внимание к делам людей, а не к сверхъестественным сущностям. В отличие от западной и индийской трансцендентальности, а также религиозной рациональности, прикладная рациональность выражает заботу о мирской жизни людей. Ей недостает трансцендентальности, заботы о другом мире и высших проблемах [Го Сяньцзюнь 2016, 94–95].

Ли Цзэхуо полагал, что «в древнем Китае обладавшие окраской абстрактного мышления теории номиналистов и логика моистов не получили развития, после создания единой идеологии при династии Хань модель мышления прикладной рациональности постепенно утвердилась и ее стало трудно поколебать». Он полагал, что прикладная рациональность является «характерной особенностью китайской традиционной мысли». Китайские авторы отмечают, что «прикладная рациональность» Ли Цзэхуо на деле является практической рациональностью, поскольку обе теории исходят из практики, целью является предоставить эффективную методологию для реальной жизни [Юй Цзяньцзюнь, Дин Чэнцзи 2014, 286–287].

Можно видеть, что характеристики «практической рациональности» и «прикладной рациональности» в современных китайских публикациях во многом повторяют друг друга. Четкой признанной грани между ними нет, хотя поиск различия вызывает интерес у китайских исследователей и становится причиной для споров. В частности, критика обращена в адрес попыток интерпретировать китайскую традиционную культуру с помощью практического разума Канта. Высказывается мнение, что на почве китайской культуры такая интерпретация невозможна, тогда как именно

прикладная рациональность является особенностью китайской традиционной мысли [Чэнь Ин 2008].

Связанную с разумом (reason) и рациональностью (rationality) концепцию рациональности-*лисин* воспринимают как термин китайской философии. Понятия принцип-*ли* и природа-*син* в китайской мысли были уже в древности, однако их соединение и обретение содержания, соответствующего понятиям «разум» и «рациональность», стали событием Нового времени [Ян Гожун 2014, 31]. В развитие этой мысли можно задать вопрос о том, в какой мере «рациональность» из современного китайского философского лексикона сохраняет внутри себя память о прежних значениях входящих в него иероглифов «*ли*» и «*син*».

Китайские исследователи подчеркивают, что наиболее отчетливыми особенностями традиционной конфуцианской этики были прикладной характер (*шиюнсин* 实用性) и практический характер (*шицзяньсин* 实践性) [Лэй Чжэнь 2016, 12]. Проблемы морали вторгаются в сферу обсуждения китайской рациональности. Чжан Цзяньюнь отметил, что проявлениями прикладной рациональности в моральной сфере являются неприятие чрезмерных действий, а также стремление к срединности и гармонии, выступавшие в китайской традиции как высшая сфера соединения разума и эмоций. Прикладная рациональность подчеркивает практику, практическое действие, практический результат. Этот настрой с давних времен позволял обеспечивать целостное равновесие, удерживая дух китайской культуры от чрезмерного углубления в проблемы субъектности. Хотя практическая рациональность не породила в Китае науку Нового времени, она придала китайской культуре значительную «внутреннюю эластичность», позволяющую китайцам рассматривать проблемы исходя из своей реальной жизни, с точки зрения обеспечения собственного существования и развития. Благодаря оптимизму и гибкости китайцы способны даже в самой неблагоприятной внешней среде избегать деградации и не падать духом [Чжан Цзяньюнь 2017, 184].

Китайская рациональность на фоне Запада

Авторитетный исследователь Мэн Пэйюань заявил, что в западной традиции рациональность-*лисин* понимают как абстрактную всеобщую способность разума. Западный рационализм добился блестящих достижений, но его крайнее развитие уже привело к «утрате» человека, и люди стали инструментами рациональности.

Тем временем китайская философия является «практически-рациональной». Она рациональна потому, что воля и целенаправленная деятельность определяются априорной и обладающей всеобщностью «рациональностью». Но это не «чистый разум» в духе Канта. Эта рациональность не является чистой формой, хотя она имеет сущностное содержание в виде чувства-*цин*, которое есть у каждого человека. Метод китайской философии – это не рациональный анализ, а интуитивное постижение.

Формализация выступает как самая главная особенность западного рационализма, связанная с логическим мышлением. Логика говорит только о форме и ее всеобщности, но не о конкретном содержании. Формализация концепций и категорий является успехом человеческого мышления. Нельзя сказать, что китайской философии совсем не нужна форма. Однако форма не может существовать в отрыве от конкретного содержания, рациональность придает некоему содержанию разумную форму и соединяет их воедино. Поэтому рациональность китайской философии – это «конкретная рациональность», а не формальная рациональность. «Можно сказать, что эта рациональность превзошла противоположность между рациональностью и иррациональностью, воплощая гуманистический дух китайской философии. Имеет ли эта рациональность ценность в современном обществе? Я думаю, что она очень ценна. Это не теория верховенства разума, но она также не скатывается в иррационализм, это может иметь большое значение для объяснения целостности, конкретности и завершенности человека. Конечно, нельзя не признать, что в процессе модернизации нам нужен формальный рационализм, поскольку его нам недостает, и только формализация может устанавливать разумные процедуры и правила. Однако человеческие проблемы намного сложнее, а эмоциональная рациональность имеет незаменимую ценность, ее нельзя отбросить из-за раздражения» [Мэн Пэйюань 2004, 19].

В другой публикации ученый подчеркивал, что в западной философии разделение чувства и разума выступает как важная предпосылка западного аналитического мышления. «В нынешнюю эпоху открытости и культурного многообразия, мы должны активно поглощать западную научную рациональность и повышать научные качества людей. Однако мы не должны отрицать значение чувственной рациональности по той причине, что Китаю недостает традиции научной рациональности. Как раз

наоборот. После того как принципы науки были инструментализованы, наука и техника быстро развивались, были получены материальные достижения. Однако качества людей столкнулись с большими вызовами, это неоспоримый факт. Поэтому чем больше развиваются наука и техника, тем больше мы должны уделять внимание совершенствованию и улучшению гуманистических качеств, особенно чувственных качеств. Конфуцианская теория чувственной рациональности предоставила нам чрезвычайно важный ценностный ресурс, обладающий незаменимым значением и ролью в повышении качеств людей» [Мэн Пэйюань 2008, 24].

Китайские исследователи полагают, что традиционная «прикладная рациональность» в ценностных воззрениях китайцев отличается от западной традиционной рациональности, которой присущи всеобщность и абсолютность. Эта традиция Запада в значительной мере способствовала развитию науки, однако в методологии она впала в метафизику в духе «да – да, нет – нет, а что сверх этого, то от лукавого». Результатом стали накопление труднорешаемых проблем, вещистское воззрение «деньги превыше всего» и крайний индивидуализм. Чжан Цзяньюнь уверен, что доведенные до крайности ценностные воззрения стали глубинным источником постоянных экономических кризисов и социальных проблем западных капиталистических стран.

В современную эпоху значительного роста производительных сил и увеличения богатства развитию человеческой цивилизации нужна целостность. Китайские подходы и методы «управления ради практического применения», «срединности и умиротворенности» обладают большим современным значением. Китайская мудрость помогает урегулировать образ жизни людей в движении между крайностями, она позволяет заглянуть за пределы тех выгод, которые находятся перед глазами. Такое ценностное сознание китайцев обусловило отсутствие чувства поражения в подлинном смысле этого слова – люди всегда могут совершать достойные поступки для семьи, государства и общества, могут наслаждаться жизнью, обрести широкий и глубокий духовный мир.

Приверженность к ценностям прикладной рациональности важна для общества и государства, поскольку требует исходить из того, что «корнем» является человек, а не божество и не деньги, и это человек не прошлого и не будущего, а реальный сегодняшний человек. Свобода, счастье и радость земной жизни реального человека выступают конечными целями, которые преследует

практическая рациональность. Все средства достижения этой конечной цели, включая экономическое развитие, приращение материальных благ, ужесточение правовой системы и укрепление этических норм, всегда являются лишь инструментами и сами по себе целями не являются [Чжан Цзяньюнь 2017, 185–186].

От современного конфуцианства к марксизму

Современные китайские исследователи [Ли Хунвэй 2014] рассматривают проблему создания китайской рационалистической философии XX в. через призму интерпретации понятия «рациональность» (*лисин*) в наследии трех влиятельных мыслителей конфуцианского направления. Это Лян Шумин, Фэн Юлань и Моу Цзунсань. Необходимость создания нового китайского рационализма возникла в процессе адаптации к пришедшим в Китай идеям западной философии. Поиски начались после того, как обнаружили существенные трудности в применении к китайскому наследию «чистого разума» и «практического разума» Канта.

Хотя проблема соотношения между поисками «принципов» (*ли*) во внешнем мире и внутри человеческого сердца присутствовала в средневековом неоконфуцианстве, в XX столетии вновь встала проблема использования гипотезы всеобщности рациональности для оценки моральных поступков человека. Лян Шумин отнес «принципы» на уровне морали к сфере «рациональности», на уровне знания они принадлежали к сфере «мудрости» (*личжи* 理智). Его трактовка «рациональности» отличалась от принятой в западной философии большей долей интуитивности и «гуманного духа». После Лян Шумина усилиями Фэн Юланя и Моу Цзунсяня была сформирована «концепция “рациональности” китайского культурного консерватизма» [Ли Хунвэй 2014, 21].

Ян Гожун отметил, что в Новое время представительной стала точка зрения Лян Шумина, его интерпретацию рациональности «лисин» можно воспринимать как отклик китайской философии на современную трактовку рациональности. У Лян Шумина рациональность относится к чувственной сфере, его трактовка унаследовала соотношение «чувства» и «принципа» в традиции китайской философии. Согласно Лян Шумину, «принципы чувств» невозможно постигнуть в отрыве от субъективных предпочтений, это мир ценностей. Напротив, «принципы вещей» представляют часть реальности, их нельзя постигнуть, если не отказаться от субъективных предпочтений.

Лян Шумин провел разделение рациональности и разума, в его концепции именно «рациональность»-*лисин* выступает как особенность человечества, которую невозможно понять исключительно в рамках разумного познания. Лян Шумин исходил из ценностного смысла рациональности. К примеру, если ученик на экзамене дал неправильный ответ, то это ошибка в знании, но если он совершил обман, то это ошибка в действии, которая относится к человеческим качествам и входит в сферу рациональности-*лисин* как «смысловой ценности человеческой жизни». Эта концепция стала ответом на приход в Китай западной философии Нового времени, ограничивавшей свою трактовку рациональности «разумным познанием» в ущерб ценностному содержанию. Лян Шумин признавал, что по сравнению с Западом в китайской традиционной культуре познавательной рациональности было недостаточно, однако в ценностной рациональности у нее было явное преимущество [Ян Гожун 2014, 36–37].

Особое место в истории взаимодействия культур Китая и Запада занимает знакомство с марксизмом. Китайские авторы отмечают, что позитивная роль конфуцианства в китаизации марксизма обусловлена практическим характером конфуцианства. Практичность конфуцианства согласуется с практичностью марксизма: обе теории исходят из того, что практика является основой теории [Юй Цзяньцзюнь, Дин Чэнцзи 2014]. Под влиянием «практической рациональности» традиционной культуры китайцы увидели в иностранной теории марксизма ее способность изменить китайское общество. Потом они признали ее способность спасти китайское общество. Еще одним фактором сближения стало сходство коммунистического идеала и идеального общества, к которому стремились китайцы [Ма Цзюйся 2010, 36].

Таким образом, выбор в пользу марксизма был культурно детерминирован. Позднее, в годы реформ китайская рациональность помогла адаптировать марксизм к реальным потребностям страны. Юй Хунвэй отметил, что Дэн Сяопин через «снятие и развитие китайской традиционной практической рациональности» преодолел сковывающее воздействие идеологии «двух абсолютов». Напомним, что эта формулировка появилась в феврале 1977 г. и требовала «все решения председателя Мао решительно защищать, все указания председателя Мао неукоснительно выполнять». Дэн Сяопин «восстановил идейную линию КПК на поиск истины из фактов», выдвинул ряд «практических воззрений» наподобие

призывов «не спорить» и «переходить реку нащупывая камни», «теории кошки» (не важно, какого цвета кошка, главное – чтобы она ловила мышей), критерия «трех полезностей» (нужно рассуждать не о капитализме или социализме, а о том, помогает ли та или иная политика наращиванию производительных сил общества, укреплению комплексной мощи государства, повышению жизненного уровня народа). «Уяснение китайской традиционной практической рациональности и овладение ею обладает очень важным значением для приверженности к теоретической системе социализма с китайской спецификой и для решительного продвижения по пути социализма с китайской спецификой» [Юй Хунвэй 2013, 97].

Китайские дискуссии о рациональности наследуют давнюю тему сопоставления способов мышления и ценностных приоритетов в традиционных культурах Китая и Запада. Стремление подчеркнуть различия двух культур сочетается с поисками сходства между китайской рациональностью и марксизмом, обусловившего выбор идеологии развития страны. Это выводит дискуссию за рамки академической компаративистики и делает ее содержание актуальным для понимания современных китайских проблем. Тезисы о важности практики и эффективности получили новую позитивную трактовку в годы реформ. Вместе с тем сохраняет актуальность вопрос освоения формальных подходов западной рациональности в интересах развития в Китае современного научного знания.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Го Сяньцзюнь 2016 – *Го Сяньцзюнь*. Проявления и историческая роль практической рациональности в китайской традиционной культуре // Чжунчжоу сюэкань. 2016. № 9. С. 93–97 (郭现军. 中国传统文化中实用理性的表现及历史作用. 《中州学刊》2016年第9期93–97).

Ли Хунвэй 2014 – *Ли Хунвэй*. Реконструкция китайской рационалистической философии в XX веке – вокруг концепции «рациональности» Лян Шумина, Фэн Юланя, Моу Цзунсяня // Хэбэй сюэкань. 2014. № 6. С. 21–26 (李洪卫. 20世纪中国理性主义哲学的重建——以梁漱溟、冯友兰、牟宗三的“理性”观念为中心. 《河北学刊》2014年第6期21–26).

Лэй Чжэнь 2016 – *Лэй Чжэнь*. Практическая рациональность китайской традиционной конфуцианской этики и механизм ее действия // Сюэшу цзяолю. 2016. № 5. С. 12–16 (雷震. 中国传统儒家伦理的实践理性及其运行机制. 《学术交流》2016年第5期12–16).

Ма Цзюйся 2010 – *Ма Цзюйся*. Роль «практической рациональности» традиционной культуры в выборе Китаем марксизма // Лилунь даокань. 2010. № 12. С. 35–36 (马菊霞. 传统文化“实践理性”对中国选择马克思主义的作用. 《理论导刊》 2010年第12期35–36).

Мэн Пэйюань 2004 – *Мэн Пэйюань*. Человек, рациональность, сфера – три проблемы в исследовании китайской философии // Цюань-чжоу шифань сюэюань сюэбао. 2004. № 3. С. 13–22 (蒙培元. 人•理性•境界——中国哲学研究中的三个问题. 《泉州师范学院学报》 2004年第3期13–22).

Мэн Пэйюань 2008 – *Мэн Пэйюань*. Чувственный разум в китайской философии // Чжэсюэ дунтай. 2008. № 3. С. 19–24 (蒙培元. 中国哲学中的情感理性. 《哲学动态》 2008年第3期19–24).

Чжан Цзяньюнь 2017 – *Чжан Цзяньюнь*. Основной дух и ценность для эпохи китайской традиционной культуры // Цюсо. 2017. № 8. С. 180–187. (张建云. 中国传统文化的根精神及其时代价值. 《求索》 2017年第8期180–187).

Чэнь Ин 2008 – *Чэнь Ин*. «Практический разум» – опровержение непонимания «практической рациональности» в китайской традиционной культуре // Сюэ лилунь. 2008 № 22. С. 48–49 (陈颖. “实用理性”——对中国传统文化“实践理性”误解的辩驳. 《学理论》 2008年第22期48–49).

Юй Хунвэй 2013 – *Юй Хунвэй*. Историческое развитие и ограниченность китайской традиционной практической рациональности // Хэбэй шэхуэй кэсюэ. 2013. № 3. С. 94–98. (于洪卫. 中国传统实践理性的历史发展与局限. 《湖北社会科学》 2013年第3期94–98)

Юй Цзяньцзюнь, Дин Чэнцзи 2014 – *Юй Цзяньцзюнь, Дин Чэнцзи*. Практический характер конфуцианства и китаизация марксизма // Тяньцзинь дасюэ сюэбао: шэхуэй кэсюэ бань. 2014. № 3. С. 285–288 (余建军, 丁成际. 儒学的实践性与马克思主义中国化. 《天津大学学报: 社会科学版》 2014年第3期285–288).

Ян Гожун 2014 – *Ян Гожун*. Концепция рациональности в китайской философии // Вэнь ши чжэ. 2014. № 2. С. 31–37 (杨国荣. 中国哲学中的理性观念. 《文史哲》 2014年第2期31–37).

REFERENCES

Chen Ying (2008). “Shiyong lixing” – dui Zhongguo chuantong wenhua “shijian lixing” wujie de bianbo [“Practical Reason” – Refutation of Misunderstanding of “Practical Rationality” in Chinese Traditional Culture]. *Xue lilun = Theory Research*. Issue 22, pp. 48–49 (in Chinese).

Guo Xianjun (2016). Zhongguo chuantong wenhua zhong shiyong lixing de biaoхian ji lishi zuoyong [Manifestations and Historical Functions of Practical Rationality in Chinese Traditional Culture]. *Zhongzhou xuekan = Academic Journal of Zhongzhou*. Issue 9, pp. 93–97 (in Chinese).

Lei Zhen (2016). Zhongguo chuantong rujia lunli de shijian lixing ji qi yunxing jizhi [Practical Rationality of Chinese Traditional Confucian Ethics and Its Operating Mechanism]. *Xueshu jiaoliu = Academic Exchange*. Issue 5, pp. 12–16 (in Chinese).

Li Hongwei (2014). 20 shiji Zhongguo lixingzhuyi zhexue de zhongjian – yi Liang Shuming, Feng Youlan, Mou Zongsan de “li xing” guannian wei zhongxin [The Reconstruction of Chinese Rationalist Philosophy in the 20th Century: Centered on the Concept of “Rationality” of Liang Shuming, Feng Youlan, and Mou Zongsan]. *Hebei xuekan = Hebei Academic Journal*. Issue 6, pp. 21–26 (in Chinese).

Ma Juxia (2010). Chuantong wenhua “shijian lixing” dui Zhongguo xuanze makesizhuyi de zuoyong [The Role of “Practical Rationality” of Traditional Culture in China’s Choice of Marxism]. *Lilun daokan = Journal of Socialist Theory Guide*. Issue 12, pp. 35–36 (in Chinese).

Meng Peiyuan (2004). Ren, li xing, jingjie – Zhongguo zhexue yanjiu zhong de san ge wenti [Human, Rationality, Realm: Three Problems in the Study of Chinese Philosophy]. *Quanzhou shifan xueyuan xuebao = Journal of Quanzhou Normal University*. Issue 3, pp. 13–22 (in Chinese).

Meng Peiyuan (2008). Zhongguo zhexue zhong de qinggan lixing [Sensitive Reason in Chinese Philosophy]. *Zhexue dongtai = Philosophical Trends*. Issue 3, pp. 19–24 (in Chinese).

Yang Guorong (2014). Zhongguo zhexue zhong de lixing guannian [The Idea of Rationality in Chinese Philosophy]. *Wen shi zhe = Journal of Literature, History and Philosophy*. Issue 2, pp. 31–37 (in Chinese).

Yu Hongwei (2013). Zhongguo chuantong shijian lixing de lishi fazhan yu juxian [Historical Development and Limitations of Chinese Traditional Practical Rationality]. *Hubei shehui kexue = Hubei Social Science*. Issue 3, pp. 94–98 (in Chinese).

Yu Jianjun, Ding Chengji (2014). Ruxue de shijianxing yu makesizhuyi zhongguohua [The Practicality of Confucianism and the Sinification of Marxism]. *Tianjin daxue xuebao: shehui kexue ban = Journal of Tianjin University: Social Sciences*. Issue 3, pp. 285–288 (in Chinese).

Zhang Jianyun (2017). Zhongguo chuantong wenhua de genben jingshen ji qi shidai jiazhi [The Fundamental Spirit and Epoch Value of Chinese Traditional Culture]. *Qiusuo = Seeker*. Issue 8, pp. 180–187 (in Chinese).

Стратегическая рациональность традиционного Китая

А.А. Крушинский

Институт Дальнего Востока РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-38-50

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Издавна ведущие европейские мыслители отказывают китайскому традиционному мышлению в систематичности, теоретичности и рациональности, незатейливо прочитывая его как банальное морализирование («нравственная философия», в лучшем случае – «моральная метафизика» и т.п.), не подкрепленное никаким собственно философским дискурсом. Однако привычная социоэтическая этикетка скрывает гораздо более глубокую, нежели лежащая на поверхности «практическая мудрость», проблематику стратегического мышления. В ее центре – вопрос выбора всевозможных стратегий: от приземленно житейских до специально технических, от личного экзистенциального выбора до судьбоносных государственных решений. Концепция выигрышной стратегии эмблематизируется драматичным сюжетом смертельного риска («наступления на тигриный хвост»), но при определенных условиях – с гарантированно счастливым исходом. В качестве эталонной стратегии предлагается чудодейственная по своей эффективности стратегия гармонии (хэ 和), позволяющая безнаказанно «наступать на тигриный хвост» (люй ху вэй лү ху 履虎尾). С точки зрения стратегического мышления критерием познавательной ценности рассуждения выступает его эффективность (в контексте той или иной игры), а максимальной эффективностью обладает безошибочный прогноз, т.е. возможность с помощью рассуждения спрогнозировать исход будущего развития событий. В идеальном случае (при соблюдении определенных условий) прогностическое рассуждение становится не просто правдоподобным, а стопроцентно достоверным, т.е. аподиктически истинным умозаключением. Поэтому высочайшим когнитивным статусом в китайской интеллектуальной традиции наделяются заведомо безошибочные прогностические рассуждения. Этот тип умозаключений, где достоверность предвидения гарантируется реализацией определенной выигрышной стратегии, может быть назван прогностической формой дедукции. В результате динамизм китайской логики, опирающейся на целенаправленное сценирование будущего (подчас с помощью стратегем разной степени хитроумности), разительным образом отличается от статичности классического образа логики (как традиционной, так и современной), когда логика оказывается не более чем статичным стра-

жем корректности рассуждения. Напротив, китайская концепция логики фокусируется на выведении следствий из стратегических соображений относительно будущего, активно и целенаправленно формируемого познающим и одновременно конструирующим как самого себя, так и окружающий его мир субъектом.

Ключевые слова: стратегическое мышление, прогностическая дедукция, выигрышная стратегия, стратегия гармонии, китайская культура.

Крушинский Андрей Андреевич – кандидат исторических наук, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН.

zvenigor@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1126-3853>

Цитирование: Крушинский А.А. (2018) Стратегическая рациональность традиционного Китая // Философские науки. 2018. № 7. С. 38–50.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-38-50

Stratagem Rationality of Traditional China

A.A. Krushinskiy

Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-38-50

Original research paper

Summary

For a long time, leading European thinkers have denied systematic, theoretical and rational nature of Chinese traditional thinking, unpretentiously reading it as banal moralizing (“moral philosophy,” at best – “moral metaphysics,” etc.), not supported by any proper philosophical discourse. However, the habitual socioethical label conceals a much deeper problematic of strategic thinking. At its center, there is the question of choosing all sorts of strategies: from everyday life to special technical ones, from personal existential choice to fateful state decisions. The concept of a winning strategy is emblemized by the dramatic plot of a deadly risk (“stepping on a tiger’s tail”) but under certain conditions with guaranteed happy end. The strategy of harmony (he 和), which is miraculous in its effectiveness, is proposed as a exemplary strategy. It allows you to “step on the tiger’s tail” with impunity (lǚ hu wei 履虎尾). From the point of view of strategic thinking, the criterion of cognitive value of reasoning is its effectiveness (in the context of a particular game), and the most effective is unmistakable prediction, i.e.

the ability to predict the outcome of future developments with the help of reasoning. In the ideal case (under certain conditions), prognostic reasoning becomes not just plausible but 100% reliable that is an apodictic true inference. Therefore, the highest cognitive status in the Chinese intellectual tradition is endowed with guaranteed error-free prognostic reasoning. This type of reasoning, where the reliability of foresight is guaranteed by the implementation of a certain winning strategy, can be called the prognostic form of deduction. As a result, the dynamism of Chinese logic, which relies on a deliberate staging of the future (sometimes with the help of stratagems of varying degrees of cunning), is strikingly different from the static nature of the classical image of logic (both traditional and modern), where logic is no more than a static guardian of correctness of reasoning. On the contrary, the Chinese concept of logic focuses on deriving consequences from strategic considerations regarding the future, actively and purposefully shaped by the subject who at the same time constructing both himself and the world around him.

Keywords: strategic thinking, prognostic deduction, winning strategy, harmony strategy, Chinese culture.

Andrey Krushinskiy – D.Sc. in Philosophy, Ph.D. in History, Main Research Fellow at the Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences.

zvenigor@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1126-3853>

Citation: Krushinskiy A.A. (2018) Stratagem Rationality of Traditional China. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 7, pp. 38–50.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-38-50

Введение

Китайская традиция занимает иную, нежели западная мысль, позицию по целому ряду таких принципиальных вопросов, как взаимоотношения вербальности и рациональности, взаимосвязи математической (в частности, числовой) образности и понятийного мышления и т.п. Достаточно рано сложившийся в Китае стиль теоретического мышления выступает в качестве исторически реализованной альтернативы традиционной западноевропейской рациональности.

Гримасы отечественного «научпопа»

Историография вопроса обнаруживает хроническую аберрацию восприятия традиционной китайской рациональности, особенно

заметную при попытках интерпретации логики как ее сердцевины. Китайское логико-методологическое теоретизирование обычно принято сводить к тривиальному предлогическому «рассуждению по аналогии», но подчас выходит полная вампука – вплоть до уморительных заявлений о некоей оккультной «нумерологии», якобы заменявшей логику в Древнем Китае. Последнее относится к отечественным эпигонам французского синоведа М. Гране, по мере сил популяризирующих глумливое обесмысливание китайского дискурса [Кобзев 1994, 33], затеянное в начале прошлого столетия экстравагантным французом.

Добавляет абсурда всем этим постмодернистским играм вокруг китайской темы недавно появившийся, можно сказать, автодиагноз. Я имею в виду не лишенную самокритичности оценку «китайской нумерологии» бывшим наставником вождя российских культурологов-нумерологов А.И. Кобзева, а впоследствии его многолетним соратником и единомышленником – А.М. Карапетьянцем. Несмотря на то, что по откровенному признанию последнего, «нумерология – прежде всего паранаука, своего рода игра с цифрами» [Карапетьянц 2015, 18], тем не менее, он ничтоже сумняшеся, с младенческим простодушием славит А.И. Кобзева, «давно и плодотворно развивающего» для Китая *теорию* этой самой одиозной паранауки [Карапетьянц 2015, 17]. Со своей стороны нам остается только разделить ненамеренную, но тем более горькую иронию (плодотворность в развитии теории паранауки!) карапетьянцевой похвалы своему псевдонаучно плодовитому питомцу.

Складывается довольно нелепая ситуация. Персонажи, заявляющие себя дипломированными специалистами по истории китайской философии и, казалось бы, призванные оградить предмет своего изучения от невежественных нападок со стороны агрессивных европоцентристов или хотя бы попытаться проблематизировать окончательность их уничижительных вердиктов, вместо этого оказывают синологии поистине медвежью услугу, выставляя китайскую теоретическую мысль в комедийно неприглядном виде. Как говорится, при таких адвокатах и прокуроров не надо. Шутовские аттестации рациональности традиционного Китая как «нумерологической рациональности», ведомой некоей «нумерологической методологией», в свою очередь основанной на бессмысленном «количественном упорядочении», усилиями туземных клонов Гране наводнили постперестроечную учебную, справочную и всевозможную научно-популярную литературу

[Титаренко, Кобзев, Лукьянов 2006–2010, т. 1, 5], серьезно дезориентируя как научную общественность, так и рядового читателя.

Стратегическое мышление и прогностическая дедукция

Издавна ведущие европейские мыслители отказывают китайскому традиционному мышлению в систематичности, теоретичности и рациональности, незатейливо прочитывая его как банальное морализирование («нравственная философия», в лучшем случае – «моральная метафизика» и т.п.), не подкрепленное никаким собственнo философским дискурсом. Однако привычная социоэтическая этикетка скрывает гораздо более глубокую, нежели мелкотравчатая «практическая мудрость, сосредоточенная на обыденном», проблематику *стратегического* мышления, в центре которой – вопрос выбора всевозможных стратегий: от приземлено житейских до специально технических, от личного экзистенциального выбора до судьбоносных государственных решений.

С точки зрения стратегического мышления критерием познавательной ценности рассуждения выступает его *эффективность* (в контексте той или иной игры), а максимальной эффективностью обладает безошибочный *прогноз*, т.е. возможность с помощью рассуждения спрогнозировать исход будущего развития событий. В идеальном случае (при соблюдении определенных условий) прогностическое рассуждение становится не просто *правдоподобным*, а стопроцентно *достоверным*, т.е. аподиктически истинным умозаключением. Поэтому высочайшим когнитивным статусом в китайской интеллектуальной традиции наделяются гарантированно безошибочные прогностические рассуждения. Этот тип умозаключений, где достоверность предвидения гарантируется реализацией определенной выигрышной стратегии, может быть назван *прогностической формой дедукции*.

В качестве математически прозрачного **примера** прогностической дедукции можно сослаться на известные из школьной программы признаки делимости целых чисел. В простейшем случае признака делимости на два без остатка: четность последней цифры числа при его записи в десятичной системе однозначно указывает на четность всего числа. Здесь четность последней цифры сигнализирует о наличии алгоритма, иначе говоря, выигрышной стратегии, гарантирующей успешность процедуры деления любым возможным способом (например, «в столбик»).

Успешность предвидения (в том числе и главным образом, политического) явилась основой уникальной жизнеспособности этой цивилизации. Очевидно, что истоки прогностически ориентированных стратегических способов рассуждения, в частности, прогностической формы дедукции, в Древнем Китае следует искать в эзотерической практике дивинации, нацеленной на обретение «свойств чудесной прозорливости (шэньмин чжи дэ 神明之德)». Восходящая к гадательным практикам логика стратегического прогноза явилась, по-видимому, рационализацией культа предвидения, свойственного синоцентричной цивилизации. Производность подобного рода рассуждений и умозаключений от влиятельнейшей мантической традиции, представляемой «Ицзином», постоянно акцентировалась китайской философской мыслью. Вполне естественно, что теоретическое осмысление и графико-числовая формализация логики стратегических рассуждений также проходили в русле ицзиноведения (Исюэ). Уже один из первых европейских переводчиков «Ицзина» Дж. Легг справедливо подчеркивал именно прогностическую природу китайского оракула: «Надо иметь в виду, что цель дивинации – это вовсе не выявление будущих событий в абсолютном смысле этого слова, как если бы они могли быть узнаны наперед, а выяснение, приведут ли те или иные планы и предпосылки событий, занимающие вопрошающего, к удачному или неудачному исходу» [Legge 1893, 40–41].

Чудодейственная стратегия гармонии

Несомненность предвидения в той или иной игре обосновывается гарантированно благоприятным исходом этой игры при условии выбора и применения **выигрышной** стратегии ведущим игроком. Или же, напротив, неизбежным проигрышем – при наличии выигрышной стратегии у его оппонента. Примечательно, что такого рода стратегические соображения концептуализируются посредством гексаграммы № 10 ䷋ «Поступь (Люй 履)», прокламирующей **предопределенность** (а стало быть, принципиальную предсказуемость) выигрыша/проигрыша избранной поведенческой стратегией. Афоризм к завершающей, верхней черте этой в буквальном смысле основополагающей («основание [положительных] свойств» – дэ чжи цзи 德之基!) гексаграммы предельно лаконично резюмирует идеологию аподиктически достоверного предвидения («Рассматривай поступь и вникай в [являемые ей] предзнаменования» – ши люй, као сян 視履考祥 [ШСЦШ, 28]), базирующуюся на

концепции выигрышной стратегии. Последняя эмблематизируется весьма драматичным сюжетом смертельного риска («наступления на тигриный хвост»), но при определенных условиях – с гарантированно счастливым исходом: «Наступить на хвост тигра – [если] со страхом и трепетом, то, в конечном счете, к счастью» [ШСЦЧШ, 27]. Предполагается, что опасная до безрассудности игра в наступание на тигриный хвост может закончиться как успехом (выигрыш – тигр не кусает), так и плачевно (проигрыш – тигр кусает смельчака).

Безнаказанное попираание тигриного хвоста призвано проиллюстрировать чудодейственную эффективность стратегии *гармонии* (хэ 和), изображаемой «Поступью» [ШСЦЧШ, 89] и позволяющей так сказать «оседлать тигра». Согласно конфуцианской мудрости, суть этой стратегии – в идее победы *по правилам*, т.е. в известном смысле с согласия оппонента (коль скоро он принимает правила игры). В нашем случае – вызывающе третируемого опасного хищника, который не только не расправляется с дерзким обидчиком, но, напротив, чуть ли не мурлычет («радостно откликается» – юэ эр ин 說而應) в ответ. «Вот почему [можно] наступить на хвост тигра [так, чтобы он] не укусил человека...» [ШСЦЧШ, 27].

Таким образом, речь идет об идеальной выигрышной стратегии, можно сказать, выигрышной стратегии как таковой, т.е. о способности игрока к адекватному контрходу в ответ на любой ход оппонента в разыгрываемой партии. Поскольку речь идет именно о *стратегической* игре, а стало быть о стратегическом взаимодействии, то такая адекватность описывается в терминах гармонии («согласия несогласного»), трактуемой здесь, однако, как *доминирование* одного из двух игроков, не вызывающее протеста оппонента, – напротив, тот с готовностью «гармонизирует», поскольку все происходит строго в рамках правил (представляя собой своего рода фэйр-плэй). Непременное доминирование одной из находящихся в отношении «гармонии» сторон, иначе говоря, специфическая *асимметричность* (т.е., например, гармония подданного со своим правителем вовсе не предполагает ответной гармонии правителя с этим подданным) китайской «гармонии», нуждается в пояснении.

Прототипической гармонией в китайской философии выступает супружеская гармония – такое «согласие (букв.: взаимопоследование – сянциун 相從) воле», которое на поверку оборачивается сакральным *поглощением* одного из супругов родом другого. Действительно, брачная гармония не предполагает никакого равноправия между мужем и женой: становясь женой, девица

принимает фамилию мужа и вместе с тем лишается права служить своим родным предкам. Родственность возможна только в пределах одной фамилии, а женщина носит фамилию либо отца, пока остается в девицах, либо мужа, когда становится женой. Таким образом, в патриархальном браке личность жены полностью ассимилируется родом мужа (что запечатлевается утерей ей собственного родового имени). Причина – очевидная невозможность принадлежности разом к двум родовым культам предков, соответственно, родам.

В этой прототипической асимметрии – особенность китайского понимания гармонии, засвидетельствованная известной пословицей: «Один запекает, а другой подхватывает (и чан, и хэ — 唱, 一和)». Данный фразеологизм принято возводить к следующим поэтическим строфам из «Шицзина»:

Лист пожелтелый, лист пожелтелый
Ветер несет в дуновение своем.
Песню, родной мой, начни, — я хотела
Песню продолжить, мы вместе споём.

Лист пожелтелый, лист пожелтелый
Ветер кружит и уносит с собой...
Песню продолжи, родной — я хотела
Песню окончить с тобой.
[Шицзин, 105].

Каноническая экзегеза прочитывает все произведение аллегорически – как завуалированный упрек правителю в утрате лидерства по отношению к своим подданным: вопреки своему высочайшему статусу он оказывается не запевалой, а напротив, подголоском (цзюнь жо чэнь цян, бу чан эр хэ е 君弱臣强, 不倡而和也), что приводит к искажению правильных отношений между правителем и подданным (бу чан эр хэ, цзюньчэнь гэ ши ци ли, бу сян чан хэ 不倡而和, 君臣各失其礼, 不相倡和). Таким образом, вся ода оказывается метафорой взаимоотношений ведущего и ведомого: как лист сколь угодно пожелтелый, тем не менее, не смеет упасть без дуновения ветра, так же и подданный должен не самочинствовать, а терпеливо дожидаться, так сказать, «отмашки» правителя и только после нее верноподданнически «гармонизировать» (жэнь чэнь дай цзюнь чан эр хоу хэ 人臣待君倡而后和) [ШСЦЧШ, 342].

Итак, гармонировать-подстраиваться – это удел нижестоящих (например, жены или подданного), но никак не вышестоящих, статус которых обязывает их доминировать и лидерствовать. Примечательно, что отстаивая принцип многообразия мировой цивилизации, теперешний китайский партийно-государственный лидер Си Цзиньпин (вслед за своим непосредственным предшественником Ху Цзиньтао) на первое место ставит именно «гармонию» как оптимальный *modus vivendi* для мира, преисполненного конкурирующими идентичностями. Далеко не случайно, что в первое десятилетие нынешнего столетия точкой пересечения традиции и современной идеологии КПК стал лозунг «гармонии», включавший планы создания «гармоничного общества» в Китае и «гармоничного мира» за его пределами. Похоже, что подобно тому, как брачная гармония в ее изначальном китайском понимании равносильна «победе» мужа над женой, точно так же глобальная гармонизация «с китайской спецификой» молчаливо подразумевает, пускай сколь угодно мягкое, но доминирование Китая над «гармонизируемым» миром.

Стратегичность

Прогностическая дедукция по определению нацелена на перспективу. Такая проективность представляет собой характерную особенность китайских представлений о познавательной активности. Последняя, согласно традиционным эпистемологическим воззрениям китайцев, обязана непременно подкрепляться указанием практических способов достижения планируемой перспективы. Действительно, детерминированность игры (т.е. существование выигрышной стратегии для одного из двух игроков) в принципе позволяет априорно предсказать ее исход, но, конечно же, только в предположении *реализации* этой выигрышной стратегии. Поэтому существование принципиальной возможности предвидеть исход игры представляет собой лишь необходимое (но никак не достаточное) условие прогностической дедукции, которое только будучи дополненным фактическим обнаружением такой стратегии – и соответственно, опознанием ее наличия у одного из игроков – гарантирует безошибочность предсказания истинного исхода. Но поскольку нахождение выигрышной стратегии даже для относительно несложных игр (таких, например, как Ним или крестики-нолики), не говоря уже о шахматах и сравнимых по сложности играх, – достаточно нетривиальная, а чаще и практически невыполнимая задача, то определение выигрышных стратегий становится центральной задачей дедуктивного прогнозирования.

Коль скоро же речь идет об истинности/ложности прогностического суждения (типичной формой которого является утверждение о выигрыше/проигрыше), детерминируемой искомой стратегией, то ее поиск и формулировка оказываются дедуктивно-прогностической разновидностью логического вывода. Как с интуиционистской точки зрения в математических теоремах существования «главную ценность представляет собой не сама теорема, а используемое при ее доказательстве построение, без которого теорема оказывается лишенной какой бы то ни было ценности тенью» [Вейль, 23], точно так же прогноз без обосновывающей его выигрышной стратегии не может претендовать на статус заключения логического вывода.

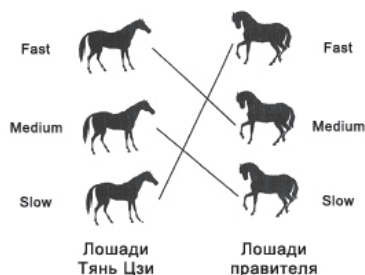
Квинтэссенцией подобной конструктивной фундированности проектирования является заостренность всей этой проективности-конструктивности до хитроумных приемов *стратегематики*. Вот почему нахождение, экспликация и кодификация разнообразных стратегий являлись одной из важнейших задач китайской логико-методологической мысли (а не просто утилитарно ориентированными *ad hoc* уловками, мотивированными сиюминутными практическими задачами). Наиболее внятной их формулировкой стала сравнительно поздняя каталогизация подобных стратегий в виде свода 36 стратегем.

«Сливовое дерево засыхает вместо персикового»

Прозрачный пример дедуктивного прогноза на основе производной от одной из таких стратегем выигрышной стратегии представляет хрестоматийная история с искусно подстроенной (и потому заранее успешно предсказанной) победой на скачках. Эта история возводится к эпохе «Сражающихся царств». Военачальник Тянь Цзи неоднократно бьется об заклад с правителем государства Ци, делая крупные ставки на скачках и постоянно при этом проигрывая. Знаменитый полководец Сунь Бинь, ученик еще более прославленного военного теоретика Сунь-цзы (автора древнейшего в мире военного трактата), как-то раз присутствовавший на этих скачках, подметил, что лошади Тянь Цзи не многим уступают лошадям циского правителя. Надо сказать, что скачки в те времена состояли из трех заездов различных лошадей из одной конюшни: лучших, средних и посредственных. Сунь Бинь, посулив незадачливому игроку выигрыш, советует ему без колебаний ставить по-крупному. Обещание полководца оказалось не пустым посулом, и потому поверивший в него игрок сорвал баснословный куш.

Предложенная Сунь Бинем стратегия сводится к *жертве* посредственной лошадей (она выставляется против лучшей лошади правителя) ради выигрыша двух остальных, из которых лучшая лошадь Тянь Цзи предсказуемо побеждает среднюю лошадь противника, а средняя лошадь – посредственную лошадь циского владыки. Соответственно Тянь Цзи, проигрывая в одном заезде, уверенно выигрывает в двух остальных и в итоге (один проигрыш против двух выигрышей) побеждает.

Идея пожертвовать *частью* ради выигрыша *в целом*, лежащая в основе примененной Сунь Бинем стратегии, впоследствии теоретически оформляется китайской традицией в виде стратагемы № 11 «Сливовое дерево засыхает вместо персикового» (Ли дай тао цзян 李代桃僵). В рассмотренном выше случае использования этой стратагемы роль сливы, засыхающей вместо персика, угото-



вана заведомо проигрывающей посредственной лошади Тянь Цзи, спасающей своим проигрышем от поражения других лошадей (исполняющих, таким образом, роли персиковых деревьев).

В «Даодэцзине», для которого тема прозорливости является одним из сквозных мотивов, пожалуй, с наибольшей отчетливостью обнажается стратагемный аспект прогностического умозаключения: «Если хочешь сжать, прежде нужно растянуть. Если хочешь ослабить, прежде нужно усилить. Если хочешь развалить, прежде нужно возвеличить. Если хочешь отнять, прежде нужно дать. Вот что зовется “предвосхищающим прозрением” (вэймин 微明)» [ЧЦЦЧ, т. 3, 21]. Гексаграммными прообразами этого лаоцзывого «предвосхищающего прозрения», по-видимому, является пара гексаграмм: № 41 ䷵ «Убавление (Сунь 損)» и № 42 ䷲ «Прибавление (И 益)». Не случайно 18 глава Хуайнань-цзы «Дела человеческие» (Жэнь цзянь сюнь), иллюстрирующая «знание и предвидение» соответствующими поучительными историями,

открывается краеугольной для всей этой тематики цитатой из «Даодэцзина»: «[В порядке] вещей, что либо убавление чего-либо [оборачивается] прибавлением [этого], либо прибавление чего-либо [приводит к] убавлению [этого]» [ЧЦЦЧ, т. 3, 27]. Далее идет прямая ссылка на эти гексаграммы: «Когда Конфуций, читая “Перемены”, доходил до [гексаграмм] “Убавление” и “Прибавление”, то всегда в волнении вздыхал и говорил: “Убавление и Прибавление [относятся] к царским делам!”» [ЧЦЦЧ, т. 5, 306]. По свидетельству недавно обнаруженного важного источника, величайший мудрец Китая специально отмечал ведущую роль «дао Убавления и Прибавления» в прогнозировании всевозможных «приобретений и потерь» (суньи чжидао цзу и гуань дэши 損益之道足以觀得失) [БШЧИ, 484].

Выводы

Динамизм китайской логики, опирающейся на целенаправленное сценирование будущего, разительным образом отличается от статичности классического образа логики (как традиционной, так и современной), подразумевающего пассивную регистрацию уже существующего – отражение якобы независимой от наблюдателя «объективной» реальности, при котором логика оказывается не более, чем статичным стражем корректности рассуждения. Напротив, китайская концепция логики фокусируется на выведении следствий из стратегических соображений относительно будущего, активно и целенаправленно формируемого познающим и одновременно конструирующим как самого себя, так и окружающий его мир субъектом.

Рациональность в ее китайском понимании мыслится как необходимая предпосылка целерационального, иначе говоря, *последовательного* поведения. С формальной точки зрения она представляет собой поиск *максимума* некой величины: например, позитивного свойства в самом общем его понимании, которое чаще всего обозначается словом «[положительные] свойства» (дэ 德).

Такая концепция рациональности, сориентированная на решение преимущественно экзистенциальных задач выживания и адаптации, отвечает архаичному пласту когнитивной мотивации, разделяемой человеком с остальными живыми существами. Эта концепция, сформированная и поддержанная средствами во многом атавистической системы иероглифического письма (с его исходной до-языковой иконичностью), принадлежит базовому уровню рациональности,

контрастируя с вербально инспирированной и потому эволюционно вторичной европейской рациональностью.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

БШЧИ – Бошу Чжоу И цзяоши (Шелковая рукопись Чжоу И с сопоставительными пояснениями) / пер. на совр. кит. и коммент. Дэн Цюбо. – Чанша, 1996.

Вейль 2005 – *Вейль Г.* О философии математики. – М.: КомКнига, 2005.

Карапетьянц 2015 – *Карапетьянц А.М.* Ранняя китайская системология. – М.: Наука; Восточная литература, 2015.

Кобзев 1994 – *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. – М.: Восточная литература, 1994.

Титаренко, Кобзев, Лукьянов 2006–2010 – *Титаренко М.Л., Кобзев А.И., Лукьянов А.Е.* Духовная культура Китая. Энциклопедия. В 5 т. – М.: Восточная литература, 2006–2010.

ЧЦЦЧ – Чжуцзы цзичэн (Собрание произведений всех мудрецов). – Пекин, 1988.

Шицзин – Шицзин / Издание подготовили А.А. Штукин и И.Т. Федоренко. – М.: Изд-во АН СССР, 1957.

ШСЦЧШ – Шисаньцзин чжушу (Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями). Т. 1. – Шанхай, 1935.

Legge 1893 – *Legge J.* The Chinese classics with a translation, critical exegetical notes, prolegomena, and copious indexes. 7 vols. Vol. 1. – Oxford, 1893.

REFERENCES

Boshu Zhou Yi Jiaoshi [Silk Manuscript Zhou Yi with comparative explanations] (1996) (Deng Qubo, Translation into Modern Chinese and Comments). Changsha (in Chinese).

Karapetyants A.M. (2015) *Early Chinese Systemology*. Moscow: Nauka, Vostochnaya Literatura (in Russian).

Kobzev A.I. (1994) *The Doctrine of Symbols and Numbers in Chinese Classical Philosophy*. Moscow: Vostochnaya Literatura (in Russian).

Legge J. (1893) *The Chinese Classics with a Translation, Critical Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. In 7 volumes. Vol. 1. Oxford.

Shisan jing zhu shu [Thirteen classics with commentaries and sub-commentaries] (1935) Vol. 1. Shanghai (in Chinese).

Shtukin A.A. & Fedorenko I.T. (Eds.) (1957) *Shi jing* [Books of songs]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ.

Titarenko M.L., Kobzev A.I. & Lukyanov A.E. (2006–2010) *Spiritual Culture of China. Encyclopedia in 5 volumes*. Moscow: Vostochnaya Literatura (in Russian).

Weyl G. (1926) *On the philosophy of mathematics* (Russian Translation: Moscow: KomKniga, 2005).

Zhuizi Jicheng [Collected Works of All Wise Men] (1988) Vol. 5. Beijing (in Chinese).

Особенности протокатегориального мышления в Древнем Китае

Н.В. Пушкарская

Институт Дальнего Востока РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-51-58

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Данное сообщение посвящено ранним формам категориального мышления. Понятийные конструкции, независимо друг от друга сформировавшиеся в различных цивилизациях древности, являются свидетельством универсальной природы некоторых фундаментальных черт раннего категориального мышления. Автор исходит из представления о том, что определяющими характеристиками категориального мышления (согласно мнению ведущих представителей немецкой философии И. Канта и М. Хайдеггера) можно считать априорность и предельную общность используемых понятий. Категорией можно считать такое понятие, которое является предельно общим, последним основанием при объяснении многообразия всего сущего посредством сведения этого сущего к немногим определяющим началам; и это такая структурирующая восприятие исходная форма понятийности, которой человек обладает до всякого эмпирического опыта (т.е. a priori). То же, с известными оговорками, можно сказать и о первоначалах бытия древних, так как те мыслимые ими в качестве первоначал понятия и представления в достаточной степени удовлетворяли указанным выше требованиям категориальности. Эти базовые понятийные конструкции (такие как двоичная, троичная и пятеричная классификации в Китае и четверица первоначал ранних греческих философов) с предельной общностью отражают устройство окружающего мира и служат структурной основой для менее общих понятий. В статье предлагается экспликация концептуальной природы китайской «пятерницы стихий» посредством обращения к кантовской идее трансцендентальной схемы. Идея И. Канта о трансцендентальной схеме приближает нас к пониманию ранних форм категориального мышления вообще и схематизма китайского мышления в частности. Также рассматривается оригинальная интерпретация кантовской схемы Умберто Эко.

Ключевые слова: протокатегориальное мышление Древнего Китая, базовые классификации, пятеричность, трансцендентальная схема.

Пушкарская Наталья Вячеславовна — научный сотрудник
Института Дальнего Востока РАН.

su-u@yandex.ru

Цитирование: Пушкарская Н.В. (2018) Особенности протокатегориального мышления в Древнем Китае // Философские науки. 2018. № 7. С. 51–58.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-51-58

Features of Protocategorical Thinking in Ancient China

N.V. Pushkarskaya

Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Summary

The article deals with to the early forms of categorical thinking. The conceptual schemes are formed independently of each other in various ancient civilizations, and that is an evidence of the universal nature of some fundamental features of early categorical thinking. The author proceeds from the idea that defining characteristics of categorical thinking (according to the prominent German philosophers I. Kant and M. Heidegger) are the apriority and the extreme generality of concepts. Thus, a category is an extremely generalized concept, the last basis for the explanation of the all being by reducing it to a few defining beginnings; and this is an original, structuring perception form of conceptuality, which man has before any empirical experience (i.e. a priori). The same, with some reservations, can be said about the ancient sages' elemental principles of being because these principles meet the above mentioned requirements of categoricity. These basic conceptual constructs (such as the binary, ternary and quinary classifications in China and the four elements of the early Greek philosophers) with extreme generality reflect the structure of the world around and serve as the structural basis for less general concepts. Proposed explication of the conceptual nature of the Chinese "five elemental forces" is appealing to the Kantian idea of the transcendental scheme. This idea brings us closer to understanding the early forms of categorical thinking in general and the schematism of Chinese thinking in particular. The article also considers the original interpretation of the Kantian scheme by Umberto Eco.

Keywords: protocategorical thinking of ancient China, basic conceptual schemes, quinary classification scheme, transcendental scheme.

Natalya Pushkarskaya – Research Fellow, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences.

su-u@yandex.ru

Citation: Pushkarskaya N.V. (2018) Features of Protocategorical Thinking in Ancient China. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 7, pp. 51–58.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-51-58

Введение

Понятийная система, сформировавшаяся в период раннего категориального мышления архаического Китая, стала одним из главных компонентов традиционной китайской культуры. Возникнув в далеком прошлом, она оказалась способной пережить не одно тысячелетие и продолжает имманентно присутствовать в мышлении новых поколений людей.

Универсальность протокатегориальных представлений

Одной из наиболее значимых базовых форм раннего категориального мышления в Китае (и не только в Китае) является пятеричная классификация, или пятерица. Пятеричность (наряду с двоичностью и троичностью), как способ осмысления окружающей действительности, возникла за несколько веков до нашей эры, в «осевое время», когда в разных точках земного шара, в том числе в Древнем Китае и Древней Греции, были предприняты попытки рационально описать мироустройство.

У досократиков к ранним формам категориального мышления относится четверица первоначал бытия (подробнее об учениях досократиков см.: [Лебедев 1989]). В Китае – это пятеричная базовая классификация (впервые термин «классификационная схема» ввел М. Гране, подробнее см.: [Гране 2008]). Китайская пятерица и четверица ранних греческих философов функционально и структурно очень близки. Прежде всего, их роднит статус категориальных представлений. Структурно китайская пятерица представляет собой четверицу, дополненную центром (центральной пятой стихией). Поэтому сокращенной версией пятеричной схемы является четверица (например, четыре стороны света, четыре времени года). В свою очередь четверица в учениях ран-

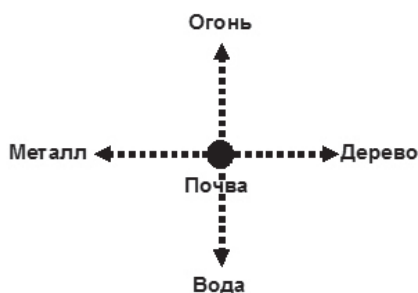


Рис. 1

них греческих философов часто дополнялась пятым элементом (подробнее сравнение четверицы досократиков и древнекитайской пятирицы см.: [Пушкарская 2016]).

Четверично-пятеричная схематика характерна не только для архаичного периода развития цивилизаций. В Китае пятеричность является актуальным явлением современной культуры, ее можно обнаружить, например, в музыке, медицине, боевых искусствах и т.д. Интересно, что четверица обнаруживается не только в Китае, но и на Западе в XX в., в трудах знаменитого философа Мартина Хайдеггера.

Геверт, или четверица, появляется у Мартина Хайдеггера в работах «Вещь» («Das Ding», 1951) [Хайдеггер 1993, 316–326] и «Строительство, Проживание, Мышление» («Bauen, Wohnen, Denken», 1951). Геверт представляет собой взаимосвязь четырех позиций (земля – небо – боги – смертные), которая изображается в виде двух пересекающихся по центру линий («К вопросу о бытии», «Zur Seinsfrage», 1955).



Рис. 2

Четыре луча указывают здесь на четыре компонента четверицы, а сама перечеркнутость слова «Бытие» и центральная точка перекрестья, из которой выходят четыре луча (четыре компонента четверицы), указывают на Ничто, или Пустоту, которые понимаются Хайдеггером как основа Бытия [Vycinas 1961, 230].

В связи с географической и временной распространенностью четверично-пятеричных понятийных конструкций разумно предположить, что идея пятеричности как форма рационального мышления (т.е. способ структуризации действительности посредством априорной математической структуры) носит фундаментальный характер.

Понятие «схемы» и специфика пятеричности

Что касается специфичности китайской пятирицы, то ее основное отличие от четверицы греческих первоначал состоит в том, что, если последние понимаются преимущественно *субстанциально*, то для китайских стихий в первую очередь важна *реляционность*, описывающая отношения между стихиями.

Как показал А.А. Крушинский [Крушинский 2013, 73], исходная иконичность китайской письменности предопределила доминирование **образности и схематизма** в китайском стиле мышления. Имеется в виду схематизм в смысле И. Канта: «Так, если я полагаю пять точек одну за другой... то это образ числа пять. Если же я мыслю только число вообще... то такое мышление есть скорее представление о методе... сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ... Это представление об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ, я называю схемой этого понятия» [Кант 1998, 246]. Одной из важнейших подобных схем как раз и является обсуждаемая пятеричная схема.

Важным подтверждением тесной связи чисел и кантовских схем является следующая лосевская интерпретация введенного Кантом понятия «схемы», призванного связать друг с другом априорные формы рассудка и данные чувственности, как числа в его пифагорейской трактовке: «Другими словами, схема есть как бы идеальный очерк предмета, в котором фиксируется пока только форма соединения его частей. Это – несомненно античное понятие, идущее от пифагорейского понятия числа, как составленного из *πέρας* и *ἄπειρον*, через соответствующие рассуждения Платона и Плотина вплоть до Спинозовского разделения *imago* и *idea*» [Лосев 2011, 296].

Любопытную современную трактовку понятия кантовской трансцендентальной схемы мы находим у итальянского писателя, ученого и философа Умберто Эко. В своем труде «От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации» для объяснения этого понятия он использует аналогию с «мышлением» компьютера: «Чтобы лучше объяснить понятие схемы, вероятно лучше будет обратиться к процессу загрузки компьютера, где мы сталкиваемся с таким явлением как *flow chart* (блок-схема) или диаграмма потока данных... Речь идет о весьма абстрактном логическом диспозитиве... Диаграмма потока данных отображает действия, которые машина должна совершить и выполнение которых мы должны ей задать... У диаграммы есть нечто, что можно созерцать в терминах пространства» [Эко 2016, 449–452]. Схема здесь – логически упорядоченная конфигурация максимально общих правил, которые могут быть использованы искусственным или живым интеллектом для дальнейших действий и создания определенных предметных образов. «Если мы поместили на столе три зубочистки, то не нужно искать четвер-

тую, сначала нужно завершить фигуру из трех имеющихся у нас зубчисток» [Эко 2016, 449–452].

Функция китайской пятерицы стихий, как и всякой подобной схемы, состоит в схематизации некоего абстрактного понятия, в данном случае – пространственной середины. Действительно, первоначальное изображение числа пять у китайцев достаточно наглядно представляет середину как пересечение двух диагональных отрезков:



Рис. 3

Итак, графика пятерицы нацелена на схематизацию идеи пространственного центра. Заметим, что это понятие имеет огромное значение для китайской идеологии. В качестве иллюстрации значимости пространственного центра можно привести иероглиф 王 Ван (Царь).



Рис. 4

Согласно канонической трактовке данной пиктограммы Дун Чжуншу [Крушинский 2006], только 王 Ван (Царь) может свести в себе воедино три измерения существования, изображенные в графеме соответствующими горизонтальными чертами: Небо, Земля и Человек объединяются центральной вертикальной чертой.

Другой пример, подчеркивающий важную роль центрального элемента в схеме, взят из политической культуры современного Китая. На государственном флаге КНР представлены пять звезд, четыре из которых сгруппированы вокруг пятой, центральной



Рис. 5

звезды. Идея сильного центра в пятеричной классификации хорошо перекликается с принципами осуществления централизованной государственной власти.

Хотелось бы еще раз отметить, что в современном Китае пятерича ни в коем случае не является «отжившей» формой мировосприятия. Напротив, оказалось, что она вполне адаптировалась к современным культурным условиям, удачно вписалась в культуру нового Китая и заняла там далеко не последнее место в качестве привилегированной формы организации и представления знаний, накладывающей свой неизгладимый отпечаток на весь стиль рассуждений китайцев.

Выводы

Подводя итоги, можно сказать, что:

1) понятийная система раннего категориального мышления является универсальной, и в этом можно убедиться на примере пятеричной классификации;

2) обнаруживается теснейшая связь между схематизмом китайского мышления и схематизмом в смысле И. Канта: схема как промежуточное звено в процессе формирования понятий;

3) в современной культуре Китая пятеричность остается актуальной формой рационального мышления.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гране 2008 – *Гране М.* Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. – М.: Алгоритм, 2008.

Кант 1998 – *Кант И.* Критика чистого разума. – Мн.: Литература, 1998.

Крушинский 2006 – *Крушинский А.А.* Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. 2006. № 5. С. 5–22.

Крушинский 2013 – *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. – М.: ИДВ РАН, 2013.

Лебедев 1989 – Фрагменты ранних греческих философов / сост., пер. с древнегреческого А.В. Лебедева. – М.: Наука, 1989.

Лосев 2011 – *Лосев А.Ф.* Платонизм и кантианство // Платон-математик / сост. А.П. Огурцов. – М.: Голос, 2011.

Пушкарская 2016 – *Пушкарская Н.В.* К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // Философия и культура. 2016. № 10. С. 1430–1441.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Вещь // Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Республика, 1993.

Эко 2016 – Эко У. От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации. – М.: Академический проект, 2016.

Vycinas 1961 – Vycinas V. Earth and gods. An introduction to the philosophy of Martin Heidegger. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.

REFERENCES

Eco U. (2007) *From the Tree to the Labyrinth: Historical Studies on the Sign and Interpretation* (Russian Translation: Moscow: Akademicheskii projekt, 2016).

Grane M. (1934) Chinese Thought from Confucius to Laozi (Russian Translation: Moscow: Algoritm, 2008).

Heidegger M. (1993) Thing. In: *Time and Being: Articles and Speeches* (Russian Translation by V.V. Bibikhin: Moscow: Respublika, 1993).

Kant I. (1781) *Critique of Pure Reason* (Russian Translation: Minsk: Literatura, 1998).

Krushinskiy A.A. (2006) The Logic of Concept's Formation in Ancient China. *East*. 2006. No. 5, pp. 5–22 (in Russian).

Krushinskiy A.A. (2013) *The Logic of Ancient China*. Moscow: Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Lebedev A.V. (1989) Fragments of Early Greek Philosophers. Moscow: Nauka (in Russian).

Losev A.F. (2011) Platonism and Kantianism. In: Ogurtsov A.P. (ed.) *Plato-mathematician*. Moscow: Golos, 2011 (in Russian).

Pushkarskaya N.V. (2016) On the Problem of Early Categorical Thinking in Ancient China. *Philosophy and Culture*. 2016. No. 10, pp. 1430–1441 (in Russian).

Vycinas V. (1961) Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger. The Hague: Martinus Nijhoff.

Логическая концепция Нисиды Китаро как отражение типа рациональности японского языка и культуры

Л.Б. Карелова

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-59-70

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Поиск системообразующих оснований типов рациональности, присущих различным культурам, по-прежнему остается открытой проблемой, сохраняющей свою актуальность в условиях необходимости более тесного межкультурного взаимодействия в глобальном мире. При этом анализ логики языка в качестве основы исследования типов рациональности продолжает занимать важное место. Вместе с тем изучение грамматических структур и языковых моделей с точки зрения их соответствия определенному типу мышления, влияния на способ философствования до сих пор количественно уступает изысканиям в области лексики. Расширение такого рода исследований с привлечением многообразного культурного материала со временем позволит выйти на уровень установления закономерностей более общего характера. Настоящая статья вносит вклад в разработку данной проблематики на японском материале. Автор рассматривает подходы к определению парадигмы японской рациональности, предлагаемые исследователями грамматических особенностей японского языка, с одной стороны, и концепции «логики места» и принципа «абсолютно противоречивого тождества», сформулированных выдающимся философом Нисидой Китаро (1870–1945), с другой. Особое внимание обращается на структурное сходство вычленяемой лингвистами грамматической формы, в которой определяющая роль принадлежит глаголу, и логической модели Нисиды Китаро, отражающей специфику соотношения субъекта и предиката суждения, а также понимания отношения противопоставления в терминах «самопротиворечивого тождества». В заключении статьи на конкретных примерах высказываний Нисиды Китаро демонстрируется связь данной модели с пониманием субъекта, формированием эпистемологии, преодолевающей дуализм, процессуальным и космоцентрическим осмыслением мира.

Ключевые слова: японская философия, язык, мышление, субъект, Нисида Китаро, «логика места», «абсолютно противоречивое тождество».

Карелова Любовь Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.

lbkarelova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8207-801X>

Цитирование: *Карелова Л.Б.* (2018) Логическая концепция Нисиды Китаро как отражение типа рациональности японского языка и культуры // *Философские науки*. 2018. № 7. С. 59–70.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-59-70

Nishida Kitaro's Logical Theory as a Reflection of the Rationality of Japanese Language and Culture

L.B. Karelova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-59-70

Original research paper

Summary

The search for the backbone of the types of rationality inherent in different cultures keeps on to be an open problem, which remains relevant to the need of closer intercultural interaction in the global world. At the same time, the analysis of the logic of language as the basis for the study of rationality types continues to occupy an important place. Meanwhile, the studies of grammatical structures and language models from the point of view of their connection to a certain type of thinking and influence on the method of philosophizing are still quantitatively inferior to the researches of lexical aspects. Expansion of this type of research with the involvement of a diverse cultural material over time will allow us to reach the level of establishing regularities of a more general nature. This article contributes to the development of this issue. The author deals with the approaches to the definition of the paradigm of Japanese rationality proposed by researchers of grammatical features of the Japanese language, on the one hand, and the “logic of place” concept and the “absolutely contradictory identity” principle of prominent philosopher Nishida Kitaro (1870–1945), on the other hand. A special attention is drawn to the structural similarity of the grammatical form highlighted by linguists, in which the decisive role belongs to the predicate, and to Nishida's logical model reflecting specifics of subject-predicate relationship as well as perception of opposition in terms of “contradictory self-identity.” In the conclusion of the article, the author demonstrates the relationship of this model with the certain idea of subject, the type of episte-

mology overcoming dualism, the processual and cosmocentric comprehension of the world that can be traced in Nishida's statements.

Keywords: Japanese philosophy, language, thinking, subject, Nishida Kitaro, logic of place, absolutely contradictory identity.

Liubov Karelova – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

lbkarelova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8207-801X>

Citation: Karelova L.B. (2018) Nishida Kitaro's Logical Theory as a Reflection of the Rationality of Japanese Language and Culture. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 7, pp. 59–70.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-59-70

Введение

Рациональность культуры далеко не тождественна логической рациональности и проявляется в самых разнообразных областях деятельности человека, включая повседневное поведение, политику, экономику, искусство, поэтому ее описание предполагает целый комплекс характеристик. Тем не менее, на наш взгляд, анализ языковой картины мира, грамматических структур мышления и логических моделей является наиболее удобным и информативным способом исследования национальных типов рациональности, поскольку именно они определяют особенности менталитета, проявляющиеся в различных сферах жизни.

Задача данной статьи – рассмотрение концепции «восточной логики» Нисиды Китаро в контексте анализа ряда особенностей грамматического строя японского предложения, а также выдвижение некоторых предположений относительно взаимосвязи данных особенностей и способа мировосприятия и философствования. В качестве примеров будут привлечены идеи самого японского философа, неразрывно связанного с национальной духовной традицией и оказавшего огромное влияние на последующее развитие философской мысли в своей стране.

Особенности грамматической структуры японского языка как контуры его мыслительной парадигмы

В Японии, начиная с эпохи Мэйдзи (1868–1912), довольно долго было распространено мнение, что на японском языке невозможно

логически мыслить, что он в принципе иррационален и алогичен. Такого взгляда придерживались, например, мыслитель, просветитель, первый министр образования Мори Аринори (1847–1889), писатель Сига Наоя (1883–1971), японский исследователь французской философии XVII в. Мори Аримаса (1911–1976) и др. Выдающемуся мастеру рефлексивной прозы Танидзаки Дзюнъитиро (1886–1965), которого иногда называют «японским Достоевским», принадлежит, в частности, высказывание: «Философские сочинения, переведенные на японский язык, становятся малопонятны. Грамматическая структура японского языка ущербна» [Танидзаки 1975, 55].

Проблема различия систем западной и японской рациональности впервые начала ощущаться и осмысливаться в процессе перевода западных философских и общественно-политических сочинений и создания японских грамматик по образцу западных. Поэтому она нашла отражение в первую очередь в исследованиях лингвистов. Среди причин, по которым японский язык считается алогичным, наиболее часто указывались следующие: «Он является алогичным, поскольку в японском языке можно опустить подлежащее» [Цукимото 2009, 3], «особенностью западных языков является центральное положение существительных, японского – центральное положение глагола» [Тояма 2006, 13].

Лингвист Токиэда Мотоки (1900–1967) впервые акцентировал важность контекста в языке и построил модель грамматической структуры японского предложения, уподобив ее конструкции ящика *ирэкобако*, содержащего внутри отделения в виде ящичков, вставляемых один в другой, каждый из которых представляет глагольную форму [Токиэда 2005; Токиэда 2007]. Современный исследователь японского грамматического строя Цукимото Хироси в книге «Японский язык логичен» отмечает, что «до периода Мэйдзи в учебниках японского языка не было понятия подлежащего» [Цукимото 2009, 63].

Описанная выше особенность до сих пор прослеживается в японском языке – и в письменном, и особенно в устном повседневном языке нередко отсутствует подлежащее. В частности, 1) когда речь ведется от первого лица, «я» часто опускается; 2) используются преимущественно безличные предложения в тех случаях, когда в европейских языках на первом месте стояло бы подлежащее; 3) в качестве подлежащего может выступать и предикатив, и словосочетание, и отдельное предложение [Сыромятников 1978, 110]; 4) можно привести много примеров, когда

именно глагольная форма сказуемого подразумевает и имплицитно содержит подлежащее и дополнение; 5) глагол стоит всегда в конце и управляет предложением и т.д.

Существует две точки зрения на грамматику японского языка, спор между которыми продолжается по сей день. Одна из них, утверждающая наличие и необходимость подлежащего в японском языке по аналогии с индоевропейскими языками, восходит к позиции составителя официальных школьных учебников Хасимото Синкити [Хасимото 1934]. Другая, сформулированная Миками Акирой, акцентирует частое отсутствие подлежащего и подчеркивает пространственный крен японского языка, определяемый ключевой ролью служебного слова *ва*, которое стоит в начале предложения и указывает не на подлежащее, а на местоположение, локализацию совершающегося действия [Миками 1960; Миками 1963]. Эта концепция преобладает в учебниках японского языка для иностранцев. Идею о том, что логика японского языка — это логика места и что бытие чего бы то ни было эквивалентно местонахождению где-то, определению места, поддерживает и современный исследователь японского грамматического строя Цукимото Хироси, утверждающий, что «логику японского языка можно назвать пространственной» [Цукимото 2009, 75–76].

Исследования грамматической структуры японского языка, несмотря на различие оценок, четко показывают, что он воспроизводит определенные структуры мышления. Характерно, что до знакомства японцев с западной философией в японском языке не было понятия «субъект». Впервые понятия «субъект» и «объект» появились в переводах и изложении идей отца позитивизма Огюста Конта и одного из создателей современной либеральной теории Джона Стюарта Милля у японского просветителя начала периода Мэйдзи Ниси Аманэ (1829–1897) в его сочинении «Система наук» (Хякугаку рэнкан, 1874) [Havens 1970, 106].

«Логика места» Нисиды Китаро

Интенсивное развитие японской философии в XX в. продемонстрировало, что доминирование глагола в языке и частое отсутствие подлежащего не исключают логику и рациональный дискурс.

Самый известный в мире японский философ Нисида Китаро (1870–1945), искусно полемизировавший со многими западными

философскими направлениями, не только убедительно показал, что японский язык обладает логикой, но и предпринял попытку сформулировать логические принципы, лежащие в основе его собственного учения, и показать их соотношение с системами классической формальной логики, тем самым создав почву для успешного диалога.

В статье «О философии Декарта» он сформулировал свою задачу так: «Я могу двигаться в двух противоположных направлениях в силу внутренне противоречивой природы нашего “я”. Первое – это направление утверждения “я”. Второе – направление отрицания “я”. Можно сказать, что западная цивилизация двигалась в первом направлении, а восточная – во втором. Однако сейчас мы должны возвратиться к нашей внутренне противоречивой природе и заново принять в качестве исходной позицию противоречивой самоидентичности. В этом состоит путь соединения культур Востока и Запада... Культуры Востока, ориентированные на отрицание “я”, не развили самостоятельной логики. Тем не менее сегодня, когда мы столкнулись с западной цивилизацией, мы должны обрести нашу собственную логику» [Нисида 1965b, 174–175]. В результате Нисида занялся созданием своей теории «восточной логики», или «логики места», которая отражала бы особенности космоцентрического и процессуального мировосприятия японцев.

Замыслом Нисиды было выявить модели мышления, преодолевающие ограниченность аристотелевской «логики субъекта», где все предикаты относятся к субъекту (*Hypokeimenon*). О соотношении своей логики с формальной логикой он пишет: «Неадекватные представления о связи Бога и нашего “я” возникают в рамках логики объектов. Я не отрицаю логику объектов, но я утверждаю, что она должна рассматриваться только как абстрактный момент внутри более конкретной логики... Ложные представления закрадываются, когда то, что мыслится в рамках логики объекта, получает догматически метафизический статус как вещь в себе. Ложные представления возникают в результате материализации понятий» [Нисида 1965с, 416].

Идея Нисиды, получившая название «логики места», заключается в том, что структуру суждения определяет не грамматический или логический субъект суждения, а предикат, представленный как предикативное поле. С одной стороны, в начале своего эссе

«Место» Нисида говорит, что при создании концепции «места» на него повлияло понятие *khora*, которое ему встретилось в платоновском диалоге «Тимей», где оно обозначает вместилище, содержащее идеи-матрицы всех вещей, оставаясь при этом неопределенным. С другой стороны, существует предположение, что на создание концепции места Нисиду натолкнуло восприятие предиката как места у неокантианца Эмиля Ласка (1875–1915) – ученика Генриха Риккерта (1863–1936) [Place and Dialectic 2012, 13–14].

В «логике места» (или «логике поля») субъекты определяются полем предиката, в котором они создаются. Предикат в модели Нисиды, понимаемый им как превосходящее место универсальности, определяет и пространственно превосходит субъект как свою собственную детерминацию и партикуляризацию. Само поле, или место, в свою очередь принадлежит полю более общего уровня и т.д. вплоть до предельного уровня «места абсолютного ничто». Таким образом Нисида пытается уйти от центрального положения изначально заданного независимого субъекта суждения.

Концепция «логики места» впервые получила теоретическое оформление в эссе «Место» («Басё», 1926) [Нисида 1965], включенном в книгу «От действующего к видящему» («Хатараку моно-кара миру моно-э», 1927), хотя ее контуры наметились уже в более ранних его работах. В одной из последних работ «Логика места и религиозное мировоззрение» («Басётэки ронри то сюкётэки сэкайкан», 1945) [Нисида 1965с] Нисида снова вернулся к подробному рассмотрению логической темы.

Критический анализ логик Аристотеля и Канта помог Нисиде выявить и сформулировать иную логическую парадигму, отраженную в японском языке, которая позволила ему «представить каждый акт сознания как монаду самоотражения мира, имеющего в своей основе динамическую противоречивую структуру» [Нисида 1965с, 378]. Аристотелевскую логику «субъекта, который не может быть предикатом» [Нисида 1965с, 385] Нисида определяет как логику грамматического субъекта, или логику объектов. Ключевым принципом этой логики, в рамках которой формируется овеществленный, субстанциальный субъект, согласно Нисиде, является закон непротиворечия.

Трансцендентальную логику Канта Нисида высоко ценил как попытку выйти за пределы традиционной формальной логики, отвлекающейся от содержания мышления, однако квалифицировал

ее как «логику предиката, который не может быть субъектом» [Нисида 1965с, 385]. Сам же он претендовал на построение модели, снимающей обе крайности.

«Логика места» выступила основанием для выстраивания эпистемологии, преодолевающий дуализм. Динамическая картина мира, в которой индивид и его окружение, «я» и «другой» не противопоставляются друг другу, а взаимно порождают и взаимно определяют друг друга, получает отражение в логической парадигме, сформулированной в виде принципа «абсолютно противоречивого тождества» или абсолютного тождества противоположностей, в соответствии с которым «*A* есть в то же время не-*A*», а отрицание есть именно утверждение (*хитэй соку котэй*).

«Место» рассматривается Нисидой как локус взаимоутверждения и взаимоотрицания. Субъект и объект перетекают друг в друга, взаимоопределяют друг друга, в каждом новом акте познания они тождественны и в то же время уже нетождественны сами себе и друг другу. Нисида представляет каждый акт сознания как самопротиворечивое поле предиката, отражающее само себя внутри себя [Нисида 1965с, 383]. Отличие своего диалектического подхода от диалектики Гегеля Нисида видит в том, что Гегель исходил из субстанциального понимания субъекта и поэтому оперировал в рамках «логики объектов» [Нисида 1965с, 399].

В эссе «Абсолютно противоречивое самотождество» («Дзэт-тай мудзюнтэки дзико доицу») Нисида писал: «Мир, который движется самопроизвольно через противоречия, как единство противоположностей между множеством и единичным, всегда находится в противоречии с самим собой в настоящем; настоящее есть “место” противоречия. С точки зрения абстрактной логики невозможно утверждать, что вещи, которые противоречат друг другу, связаны; они противоречат друг другу именно потому, что они не могут быть связаны. Однако не может быть противоречия, если они никоим образом не соприкасаются друг с другом. Нахождение друг напротив друга уже есть синтез. Здесь зона владычества диалектической логики» [Нисида 1965а, 160].

Конкретные примеры утверждений на основе принципа «противоречивого самотождества» (*мудзюнтэки дзико доицу*) Нисида находит в наследии Нагарджуны, а также в дальневосточной буддийской традиции, где этот принцип выражается посредством парадоксальной с точки зрения формальной логики связки «есть

и в то же время не-есть» (*соку-хи*), которая присутствует в переводах сутр Праджняпарамиты, в сочинениях японских буддийских мыслителей, в частности учителя дзэн Дайто Кокуси (1282–1337) [Нисида 1965с, 398–399] и основателя школы японского амидаизма Синрана (1173–1263) [Нисида 1965с, 444]. В японских буддийских текстах изначально противопоставляемые в обыденном сознании вещи (такие как «я» и «другие», конкретное и абсолютное, частное и общее, имманентное и трансцендентное и т.д.) связывались вместе посредством слов *сосоку* (взаимотождественность), *фуни* (недвойственность), *итинё* (единство).

С позиции логики места Нисида подходит к осмыслению того, что представляет собой познающий субъект: «Если мы должны определить сознание с точки зрения суждения, то... оно имеет предикативный характер... На обыденном уровне мы даже мыслим о “я” как единстве [грамматического] субъекта, обладающего различными качествами подобно вещи. Но “я” не является единством грамматического субъекта. Оно есть единство предиката. Оно представляет собой скорее круг, чем точку, скорее место, чем вещь» [Нисида 1965, 279].

В терминах принципа противоречивого тождества Нисида предлагает следующее определение «я»: «Наше истинное “я” не может определяться односторонне – как с точки зрения грамматического субъекта, так и с точки зрения предиката. Истинное “я” скорее появляется в измерении, где оно выступает как предикат самого себя в русле логики противоречивого тождества субъектности и предикативности... “Я” всегда следует понимать как находящееся в движении, как состояние активности сознания... В глубинах сознающего “я” всегда присутствует нечто, что его превосходит. И кроме того, то, что его превосходит, не является чем-то внешним по отношению к нему... Сознание всегда предполагает то обстоятельство, что “я” превосходит само себя, выходит за свои пределы, а также одновременно вещи становятся “я” и определяют его. Акт познания состоит в этом динамическом противоречивом тождестве познающего и познаваемого» [Нисида 1965с, 416–417].

В результате мы видим понимание субъекта не как вещи, обладающей набором неизменных свойств, а как постоянно меняющего свою конфигурацию фрагмента процесса самопостижения реальности, в котором нет четкой границы между «я» и вещами.

И именно локус сознательной деятельности образует основу единства субъекта.

Выводы

«Логика места» Нисиды представляет собой не столько логику в строгом смысле слова, сколько схематичное описание системы рациональности японской интеллектуальной традиции, хотя часто говорят, что это философская концептуализация и дискурсивное выражение религиозного сознания дзэн-буддизма и репрезентация махаянского принципа «абсолютного ничто». Сам Нисида утверждал, что он пытался построить диалектическую логику, которая в отличие от абстрактной логики соответствовала бы свойственному разным религиозно-философским традициям переживанию реальности единства отдельного и всеобщего, микро- и макрокосма в их динамике. Тем не менее, на наш взгляд, схема, созданная Нисидой, представляет интерес не только как попытка выявления логики религиозного мышления, но и в более широком контексте. Она помогает раскрыть механизмы недурального и процессуального мировосприятия, характерного для дальневосточной культурной традиции.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Миками 1960 – Миками Акира. Дзо ва хана га нагай на (У слона длинный хобот). – Токио: Куросио сьппан, 1960.

Миками – 1963. Миками Акира. Нихонго но ронри ха то га (Японская логика: частицы *ва* и *га*). – Токио: Куросио сьппан, 1963.

Ниси 1945 – Ниси Аманэ. Хякугаку рэнкан (Система наук) // Ниси Аманэ дзэнсю (Полное собрание сочинений Ниси Аманэ). Т. 1. – Токио: Нихон хёронся, 1945.

Нисида 1965 – Нисида Китаро. Басё (Место) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 4. – Токио: Иванами сётэн, 1965. С. 208–289.

Нисида 1965a – Нисида Китаро. Дзэттай мудзюнтэки дзико доицу (Абсолютно противоречивое тождество) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 9. – Токио: Иванами сётэн, 1965. С. 147–222.

Нисида 1965b – Нисида Китаро. Дэкаруто тэцугаку ни цуитэ (О философии Декарта) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 11. – Токио: Иванами сётэн, 1965. С. 147–188.

Нисида 1965с – *Нисида Китаро*. Басётэки ронри то сюкётэки сэ-кайкан (Логика места и религиозное мировоззрение) // Нисида Китаро дзэнсю (Полное собрание сочинений Нисиды Китаро). Т. 11. – Токио: Иванами сётэн, 1965. С. 371–464.

Сыромятников 1978 – *Сыромятников Н.А.* Развитие новояпонского языка. – М.: Наука, 1978.

Танидзаки 1975 – *Танидзаки Дзюнъитиро*. Бунсё ёмихон (Книга о стиле языка). – Токио: Тюокоронся, 1975.

Токиэда 2007 – *Токиэда Мотоки*. Кокугогаку гэнрон (Принципы изучения родного языка). Ч. 1, 2. – Токио: Иванами сётэн, 2007.

Токиэда 2005 – *Токиэда Мотоки*. Нихон бумпо кого хэн (Грамматика японского разговорного языка). – Токио: Иванами сётэн, 2005.

Тояма 2006 – *Тояма Сигэхико*. Логика японского языка. Ч. 1. – Токио: Сайтама фукусикай, 2006.

Хасимото 1934 – *Хасимото Синкити*. Кокугохо ёсэцу (Основы японского языка). – Токио: Мэйдзи сёин, 1934.

Цукимото 2009 – *Цукимото Хироси*. Нихонго ва ронритэки дэ ару (Японский язык логичен). – Токио: Коданся, 2009.

Havens 1970 – *Havens T.R.H.* Nishi Amane and Modern Japanese Thought. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1970.

Place and Dialectic. Two Essays by Nishida Kitaro. – N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 2012.

REFERENCES

Hashimoto Shinkichi (1934) *Kokugoho yosetsu* [The Essentials of Japanese Grammar]. Tokyo: Meiji Shoin (in Japanese).

Havens T.R.H. (1970) *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Mikami Akira (1960) *Zō wa hana ga nagai na* [Elephant Has a Long Nose]. Tokyo: Kuroshio Shuppan (in Japanese).

Mikami Akira (1963) *Nihon-no ronri: 'ha' to 'ga'* [Japanese Logic: Particles *wa* and *ha*]. Tokyo: Kuroshio Shuppan (in Japanese).

Nishi Amane (1945) *Hyakugaku Renkan* [Links of All Sciences]. In: *Nishi Amane Complete Works*. 1945. Vol. 1. Tokyo: Nihon Hyoronsha (in Japanese).

Nishida Kitaro (1965) *Basho* [Place]. In: *Nishida Kitaro Complete Works*. Vol. 4, pp. 208–289. Tokyo: Iwanami shoten (in Japanese).

Nishida Kitaro (1965a) *Zettai mujunteki jiko doitsu* [Absolutely Contradictory Self-Identity]. In: *Nishida Kitaro Complete Works*. Vol. 9, pp. 147–222. Tokyo: Iwanami shoten (in Japanese).

Nishida Kitaro (1965b) Dekaruto tetsugaku nit suite [On Philosophy of Descartes]. In: *Nishida Kitaro Complete Works*. Vol. 11, pp. 147–188. Tokyo: Iwanami shoten (in Japanese).

Nishida Kitaro (1965c) Bashoteki ronri to shukyoteki sekaikan [The Logic of Place and the Religious Worldview]. In: *Nishida Kitaro Complete Works*. Vol. 11, pp. 371–464. Tokyo, Iwanami shoten (in Japanese).

Place and Dialectic. Two Essays by Nishida Kitaro (2012). N. Y., Oxford: Oxford University Press.

Syromyatnikov N.A. (1978) *Development of the New Japanese Language*. Moscow: Nauka (in Russian).

Tanizaki Junichiro (1975) *Bunsho yomihon* [Book of Written Styles]. Tokyo: Chuokoronsha (in Japanese).

Tokieda Motoki (2007) *Kokugogaku genron* [Principles of the Study of Japanese]. Vol. 1, 2. Tokyo: Iwanami shoten (in Japanese).

Tokieda Motoki (2005) *Nihongo bunpo kogo hen* [Japanese Grammar: Colloquial Language]. Tokyo: Iwanami shoten (in Japanese).

Toyama Shigehiko (2006) *Nihongo-no ronri* [Logic of Japanese Language]. Part 1. Tokyo: Saitama fukushikai (in Japanese).

Tsukimoto Hiroshi (2009) *Nihongo wa ronriteki de aru* [The Japanese is Logical]. Tokyo: Kodansha (in Japanese).

**РУССКОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ
НАСЛЕДИЕ****Литература.
Философская рефлексия**

*К 200-летию со дня рождения
Ивана Сергеевича Тургенева*

**Русский человек как он есть.
Взгляд Тургенева**

С.А. Никольский

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-71-82

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Вопрос о русском человеке — его прошлом, настоящем и будущем — центральный в отечественной философии истории. К сожалению, в настоящее время в России эта область философии недостаточно развита. Отчасти причина такого положения — в непонимании исследователями той роли, которую в историософии играет отечественная классическая литература, ее философствующие авторы. Тургеневские «Записки охотника» — произведение до сих пор недооцененное, до конца не рассмотренное не только в деталях, но и в больших смыслах. И это понятно, ведь оно — первая систематическая энциклопедия русского мировоззрения, частое обращение к которой не предусмотрено жанром. В известной мере тургеневскую линию продолжали И. Гончаров (тема ума и сердца), Л. Толстой (тема живого и мертвого, природы и социума, народа и господ), Ф. Достоевский (право естественное и рациональное), А. Чехов (жизнь достойная и пошлая). Попытке выявить философскую природу «Записок», в том числе представить их структуру и богатство наполняющего их содержания, посвящена предлагаемая статья. По мнению ее автора, рассказы могут быть разделены на десять групп в соответствии с доминирующими в них смыслами. Так, в «Записках» выделяются: основные русские типы — «человека природного», рационального, покорного, хитрого, честного, чувствительного, страстного, поэтического, бездельного, страдающего, спокойно принимающего смерть, проникающегося безмерностью мира. В образе и комментариях путешествующего повествователя обнаруживается собственное философско-мировоззренческое кредо

И.С. Тургенева, им самим определяемое как умеренный либерализм – свобода мысли и действия, не наносящая ущерб другому.

Ключевые слова: философия, литература, культура, человек, природа, жизнь, смерть, ум, сердце, свобода

Никольский Сергей Анатольевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии культуры Института философии РАН.

s-nickolsky@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6987-5521>

Цитирование: Никольский С.А. (2018) Русский человек как он есть. Взгляд Тургенева // Философские науки. 2018. № 7. С. 71–82.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-71-82

The Russian People as They Are. Turgenev's View

S.A. Nickolsky

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-71-82

Original research paper

Summary

The question of the Russian man – his past, present and future – is the central one in the philosophy of history. Unfortunately, at present this area of philosophy is not sufficiently developed in Russia. Partly the reason for this situation is the lack of understanding by researchers of the role played by Russian classical literature and its philosophizing writers in historiography. *The Hunting Sketches*, a collection of short stories by I.S. Turgenev, is a work still undervalued, not fully considered not only in details but also in general meanings. And this is understandable because it is the first systematic encyclopedia of Russian worldview, which is not envisaged by the literary genre. To a certain extent, Turgenev's line is continued by I. Goncharov (the theme of the mind and heart), L. Tolstoy (the theme of the living and the dead, nature and society, the people and the lords), F. Dostoevsky (natural and rational rights), A. Chekhov (worthy and vulgar life). This article examines the philosophical nature of *The Hunting Sketches*, its structure and content. According to author's opinion, stories can be divided into ten groups according to their dominant meanings. Thus, in *The Hunting Sketches* the main Russian types are depicted: "natural man," rational, submissive, cunning, honest, sensitive, passionate, poetic, homeless, suffering, calmly accepting death, imbued with the immensity of the world. In the image and

the comments of the wandering protagonist, Ivan Turgenev reveals his own philosophical credo, which he defines as a moderate liberalism – freedom of thought and action, without prejudice to others.

Keywords: philosophy, literature, culture, man, nature, life, death, mind, heart, freedom.

Sergey Nickolsky – D.Sc. in Philosophy, Main Research Fellow at the Department of Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

s-nickolsky@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6987-5521>

Citation: Nickolsky S.A. (2018) The Russian People as They Are. Turgenev's View. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 7, pp. 71–82.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-71-82

Введение. Зачем нужна философия литературы

Запрос философии истории о смысле человеческого бытия, о прошлом, настоящем и будущем человека с точки зрения разделяемой и культивируемой им системы ценностей не может быть в полной мере удовлетворен без обращения к свидетельствам, надеждам и прозрениям тех, кого мы именуем философствующими писателями. Это, казалось бы, достаточно очевидное явление, до сих пор глубоко не осмыслено отечественной философией, обращающейся к литературной классике лишь время от времени и по большей части обходящей ее стороной [Никольский 2018].

Центральное место И.С. Тургенева

Когда мы пытаемся составить представление о русских первой половины XIX столетия, то прежде всего по привычке обращаемся к великим именам Пушкина, Лермонтова, Гоголя. Однако в этой адресации не менее, а, возможно, и более значим автор «Записок охотника» – орловский помещик и великий писатель Иван Сергеевич Тургенев.

В сороковых годах XIX столетия, сознавая свое отставание от передовых стран Европы и видя одну из главных причин этого в наличии в стране крепостного права, правительство всерьез озабочилось проблемой его отмены. Однако освобождение прежде несвободной огромной массы крестьянства – большей части населения страны, требовало понимания, что представляли собой

эти люди, как они будут жить, став свободными, а также того, чего от них следовало ждать тем, кто прежде всецело распоряжался их жизнью. Что на самом деле было в головах «самого многочисленного, самого сильного и самого крепкого из сословий»? [Тургенев 1975, 361]

Значение «Записок», впервые опубликованных в 1847–1851 годах в журнале «Современник», в русской словесности переоценить трудно. Состоит оно не только в том, что рассказы стали своеобразной энциклопедией души русского человека и России в целом. В известном смысле «Записки» явились и проектом ее будущего развития, учитывающим светлые и темные стороны российской действительности и, что особенно важно, основные, базовые особенности мировоззрения русского земледельца [Франк 1996].

Народное мировоззрение не придумка исследователей. Напротив, его описание можно отыскать у философствующих писателей, которые постоянно, осознанно или бессознательно в процессе художественного освоения действительности акцентируют на нем внимание – как свое, так и читательское.

Структура «Записок охотника» с точки зрения философии

Предложенная в статье проблема представить «Записки» как энциклопедию души русского человека и его жизни, предполагает соответствующую форму своего изложения. И таковая выстраивается. В основе каждой из статей этой энциклопедии имеется группа смыслов-тем. Группы представляют собой законченные структурные образования. Все вместе они дают законченное представление о видении русскими земледельцами – крестьянами и помещиками – мира и самих себя.

В *первую группу* входят три рассказа («Хорь и Калиныч», «Ермолай и мельничиха» и «Малиновая вода»), в которых рассказчик знакомит читателя со своим представлением о двух основных русских национальных типах: довольно редком – рационалисте и хозяйственном, деловом человеке Хоре и широко распространенном – мечтателе, охотнике и вообще «природном» человеке Калиныче. Кажется, они отличны во всем: в устройстве жизни, в потребностях и интересах, в жизненных планах и целях. Кто из них богаче? Чья жизнь полнее? В утилитарном смысле, конечно же, Хорь со своим многочисленным семейством – неустанными работниками. Но и Калиныч не бедняк. Лес, поле, река, болото –

все его владения. И он понимает их жизнь, а в чем-то и управляет ею не хуже Хоря.

Оба персонажа, открывающие галерею образов, обозначают пределы будущего характерного разнообразия. Хорь – успешный, рациональный, реально существующий персонаж, предвестник наступающего века капитала. Человек, еще до отмены крепостного права уже освободившийся благодаря своему труду. Это, безусловно, пока еще редкий, в чем-то экзотичный, хозяйственный и социальный тип. Что сообщает нам о нем автор?

Первое – он независим от сельской общины, живет в лесной глуши. На вопрос, почему живет отдельно, помещик Полутыкин дает краткий и емкий ответ: «А вот отчего: он у меня мужик умный» [Тургенев 1975, 10]. За ответом не просто указание на ум и способности Хоря, но и признание нерациональности хозяйственной жизни и общественного строя деревни. Умному человеку, желающему успеха, нельзя жить так, как это устроено в России конца 40-х годов XIX в. Хорь это понял и не только сменил барщину на оброк, но и вовсе ушел из деревни. По этой причине даже Калиныч, его друг, не признает в нем крестьянина. «Эх, да ты разве наш брат!», – восклицает он.

Впрочем, этот «уже не-мужик» – «положительный, практический, административная голова, рационалист» – знает свою меру свободы. Он не перешагивает границу разумной независимости, не стремится «откупиться вовсе», хотя денег бы у него хватило. Ведь единственное возможное для него в этом случае положение – торговля. Но купеческая жизнь, как он знает наверняка, тоже жизнь не свободная. Она таит в себе множество неизвестных земледельцу опасностей. Поэтому осторожный Хорь видит лучшим для себя и своего «государства» положение «под крылом» у «хорошего», не притесняющего его помещика.

Калиныч – чаще встречающийся крестьянский тип, что видно, в том числе, и по образному ряду «Записок». Будучи крестьянином, он по своим занятиям охотник и, как охотничья собака, везде следующий за баринком. Помещик, кстати, хотя и именуется земледельцем, также занят только охотничьими заботами. «Калиныч – добрый мужик, – сказал мне г. Полутыкин, – усердный и услужливый мужик; хозяйство в исправности, одначе, содержать не может: я его все оттягиваю. Каждый день со мной на охоту ходит... Какое уж тут хозяйство, – посудите сами» [Тургенев 1975, 11].

У Калиныча «кроткий нрав» (русское словцо, которым обозначается готовность человека к подчинению, беспрекословному послушанию). Он из «идеалистов, романтиков, людей восторженных и мечтательных». Жены, которая у него когда-то была, он боялся, детей у него нет. Будучи «близок к природе», он заговаривает кровь, испуг, бешенство, «выгоняет червей», ему «даются» пчелы и только что купленные, еще не привыкшие к новому хозяину лошади.

Живет мечтой о проистекающей из сердца любви Арина (рассказ «Ермолай и мельничиха»). Вот как сообщает эту историю ее хозяин помещик Зверков: «Вот-с проезжаем мы раз через нашу деревню, лет тому будет – как бы вам сказать, не солгать, – лет пятнадцать. Смотрим, у старосты девочка, дочь, прехорошенькая; ... Жена моя и говорит мне: “Коко, – то есть, вы понимаете, она меня так называет, – возьмем эту девочку в Петербург; она мне нравится, Коко...” Я говорю: “Возьмем, с удовольствием”. Староста, разумеется, нам в ноги; он такого счастья, вы понимаете, и ожидать не мог... Ну, девочка, конечно, поплакала сдуру. Оно действительно жутко с начала: родительский дом... вообще... удивительного тут ничего нет» [Тургенев 1975, 27].

Арине определяют быть горничной барыни, но при условии не иметь детей. Однако «неблагодарная» просит разрешения выйти замуж. Меня, говорит Зверков, «надолго огорчила, обидела неблагодарность этой девушки. Что ни говорите... сердца, чувства – в этих людях не ищите! Как волка не корми, он все в лес смотрит... Вперед наука!» [Тургенев 1975, 28]. За этот проступок Арина «разжалована» в служанки, а затем и вовсе «откуплена» мельником себе в жены: она знает грамоту, а это важно для ведения хозяйственных дел.

Не тужит о своем несуразном (неразумном) бытии побирюшка-собирабель Степушка, равно как и промотавшийся граф Петр Ильич («Малиновая вода»). Обо всех – как непрременный наблюдатель беспристрастно сообщает нам автор. Его фигура – еще одно свидетельство энциклопедизма «Записок», поскольку именно в такой, ориентированной на объективность жанровой форме выдержан весь текст.

Крепостная тема была известна Тургеневу не понаслышке. Он сам воспитывался в жестоком порядке, который его мать и бабушка поддерживали в родовом имении Спасское-Лутовиново. Тургенев часто видел жестокие, иногда страшные сцены. Однажды

он рассказал о поступке своей бабушки с дворовым мальчиком. «Старая, вспыльчивая барыня, пораженная параличом и почти неподвижно сидевшая в кресле, рассердилась однажды на казачка, который ей услуживал, за какой-то недосмотр, в порыве гнева схватила полено и ударила мальчика по голове так сильно, что он упал без чувств. Это зрелище произвело на нее неприятное впечатление; она нагнулась и приподняла его на свое широкое кресло, положила ему большую подушку на окровавленную голову... и, севши на него, задушила его. Само собою разумеется, эта величественная барыня ничем за это не поплатилась» [Соловьёв 2005, 62].

Вторая группа рассказов «Записок охотника» – о том, что тонкие человеческие чувства присущи не только образованным и благородным господам, но и людям, как говорится, «простым». Способен, оказывается, русский человек на большие душевные высоты (рассказы «Уездный лекарь» и «Мой сосед Радилов»). Ведь вот как обошлась судьба с доктором Трифоном – влюбилась в него больная девушка: то ли в самом деле, то ли потому, что не хотела умирать, не испытав, что такое любовь... И доктор воспарил. Да только ненадолго: «Нашему брату, знаете ли, не след таким возвышенным чувствованиям предаваться. Наш брат думай об одном: как бы дети не пищали да жена не бранилась. Ведь я с тех пор в законный, как говорится, брак вступить успел...» [Тургенев 1975, 21].

В **третьей группе** рассказ «Однодворец Овсянников», в котором делается заявка на будущее подробное рассмотрение темы общей справедливости, которой должен следовать русский земледельц-помещик: «по справедливости должен человек жить и ближнему помогать обязан есть. Бывает, что и себя жалеть не должен...» [Тургенев 1975, 31]. Лука Петрович Овсянников – не бедный, но и не богатый, зато во многих отношениях добрый хозяин и человек. Он никогда не торгует хлебом – «даром божьим». У него крепкий дом, он всегда сохраняет спокойствие, верно судит, столь же верно поступает.

Несмотря на верность старым понятиям, он не думает, что раньше было лучше, чем нынче. И приводит пример из прошлого, когда помещик-сосед силой захватил участок земли, принадлежавший его семье: «...Показал рукой и говорит: “Мое владенье”», а вздумавшего сопротивляться хозяина участка – отца Луки Петровича – высек. Другой помещик Комов был известен тем, что во

время устраиваемых им гуляний всем велел веселиться. От этого несчастья овсянниковского отца спасло лишь то, что сам Комов «спасибо, умер: с голубятни в пьяном виде свалился...»

И хотя теперь времена стали получше, нынешние дворяне-помещики прилежнее хозяйствовать не стали. Конечно, многие из них «побывали на службе» и сделались более обходительны. Но «вот что удивительно: всем наукам они научились, говорят так складно, что душа умиляется, а дела-то настоящего не смыслят, даже собственной пользы не чувствуют: их же крепостной человек, приказчик, гнет их куда хочет, словно дугу» [Тургенев 1975, 62].

Доказательство – дворянское размежевание с отказом одного из помещиков от болотистого участка в четыре десятины. И что? Были рассуждения, была речь, но «отступиться» от клочка земли или, на худой конец, продать его помещик не захотел. При этом произнес заключительную речь про то, «что помещику грешно не заботиться о благосостоянии крестьян, что крестьяне от бога поручены, что, наконец, если здраво рассудить, их выгоды и наши выгоды – все едино: им хорошо – нам хорошо, им худо – нам худо... и что, следовательно, грешно и нерассудительно не соглашаться из пустяков... И пошел, и пошел... Да ведь как говорил! За душу так и забирает... Дворяне-то все носы повесили; я сам, ей-ей, чуть не прослезился. Право слово, в старинных книгах таких речей не бывает...» [Тургенев 1975, 63].

Понятно, что этот тургеневский пассаж и, в особенности, его речь напоминает гоголевские «Выбранные места из переписки с друзьями», главу «Русский помещик». В ней Гоголь советовал начинающему свое дело помещику объяснить крестьянам, что он помещик, а они крестьяне и это от бога, что работать все должны добросовестно и тогда всем будет хорошо, и что так заведено не ради презренной выгоды, а по освященному небом порядку вещей. То есть, перед нами иронически изложенная Тургеневым славянофильская проповедь. Впрочем, в реальности оказывается, что по ней в России не живет никто, тем более просвещенные дворяне. А как же живут? Старых порядков, считает Лука Петрович, не поддерживают, что хорошо. Но и новых разумных у них нет: «С мужиком, как с куклой, поступают: повертят, повертят, поломают, да и бросят. И приказчик, крепостной человек, или управитель, из немецких уроженцев, опять крестьянина в лапы заберет. И хотя бы один из молодых-то господ пример подал, показал: вот, мол, как надо распоряжаться!.. Чем же это кончится? Неужто я так и

умру и новых порядков не увижу?.. Что за притча? – Старое вымерло, а молодое не нарождается!» [Тургенев 1975, 64]

Впрочем, есть помещик из новых – Любозвонов Василий Николаевич. Носит он плисовые панталоны, сапожки с оторочкой, словно кучер и говорит крестьянам речи: «Я-де русский, говорит, и мы русские; я русское все люблю... русская, дескать, у меня душа и кровь тоже русская...» Да вдруг как скомандует: «А ну, детки, спойте-ка русскую, народственную песню!» У мужиков поджилки затряслись; вовсе одурели» [Тургенев 1975, 64–65]. А вот как Любозвонов «дал окорот» приказчику, притеснявшему крестьян. Позвал его «и говорит, а сам краснеет, и так, знаете, дышит скоро: “Будь справедлив у меня, не притесняй никого, слышишь?” Да с тех пор его к своей особе и не требовал! В собственной вотчине живет, словно чужой. Ну, приказчик и отдохнул; а мужики к Василью Николаичу подступиться не смеют: боятся. И ведь вот опять что удивления достойно: и кланяется им барин, и смотрит приветливо, – а животы у них от страху так и подводит» [Тургенев 1975, 65].

Четвертая группа (рассказы «Льгов», «Бежин луг» и «Касьян с Красивой Мечи») о поэтической одухотворенности русского земледельца, о часто встречающейся у русских их мечтательной природе. И, как бы возвращаясь к обозначенной в начале «Записок» теме дуальной – не только мечтательной, но и деловой – природе характера русских, следует **пятая группа** – рассказы «Бурмистр», «Контора» и «Бирюк». Лесник Бирюк – «молочный брат» Хоря – деловой, честный и справедливый. Но в отличие от вполне благополучного в хозяйственном и бытовом отношении главы многочисленного семейства он, хоть и живет также не в деревне, а в лесу, по своей должности смотрителя и защитника леса вынужденно социализирован. Честно исполняя службу, он, конечно же, ненавидим и одинок. Нет места честности в нищем крестьянстве. Живет оно на грани голодной жизни и лютой смерти. Таков трагический вывод рассказа.

Этому рассказу, в отличие от остальных, повезло в кинематографическом отношении. Его в восьмидесятые годы прошлого века на волне украинского поэтического кино экранизировал кинорежиссер Роман Балаян. Роль Бирюка сыграл большой украинский актер Михаил Голубович. В фильме, успешно «продолжившем» рассказ Тургенева (в реальности прототип Бирюка все же был убит крестьянами), режиссер

определил леснику гибель от случайного выстрела молодого дворянчика, прогуливавшегося в лесу с девушками. Не терпит российская жизнь того, что позднее будет акцентировано Тургеневым в романе «Отцы и дети», в котором тоже «белая ворона» – трудоголик и профессионал Евгений Базаров гибнет от безалаберности уездного лекаря – вполне олицетворяющего собой российскую действительность. [Никольский, Филимонов 2009]. И, напротив, в отечественном социуме благоденствуют мошенники и воры – первые два рассказа цикла – «Контора» и «Бурмистр». Впрочем, они – бурмистр и конторщик – еще не полные хозяева, а лишь доверенные помещиков. Что же настоящие хозяева?

Их природа делается предметом авторского анализа в следующих трех рассказах *шестой группы* – «Два помещика», «Лебедянь» и «Татьяна Борисовна и ее племянник». Безделье, нежелание и неумение «очеловечиваться», а также нелюбовь к хозяйствованию и сопутствующее такой жизни неизбежное мошенничество – вот что сообщает читателям о земледельцах-помещиках автор.

Но свойственны русскому человеку и высшие человеческие проявления. Обнаруживаются они подчас неожиданно – то при расставании с жизнью, а то в моменты наивысших творческих взлетов. О них – в рассказах «Смерть», «Певцы», «Петр Петрович Каратаев» и «Свидание», образующих *седьмую группу* историй сборника.

Впрочем, высокие проявления русского человека в экзистенциальные моменты его бытия редки. Намного важнее и характернее то, как человек проявляет себя в обычной, тяжелой и пошлой жизни. Можно ли противостоять ей? Ответ – в историях «Гамлет Щигровского уезда», «Чертопханов и Недопюскин» и «Конец Чертопханова», составляющих *восьмую группу* «Записок». При этом, возможно, наиболее характерен рассказ «Гамлет». О молодом человеке, получившем образование сперва в столице, а затем и за границей, о его невостребованности в отторжении провинциальным обществом с его низменными интересами, мелкими страстишками, пошлостью.

Смерть близко соседствует с русским человеком, иногда ближе, чем природа и соседи. Она всегда неожиданна и, вместе с тем, ежечасно ожидаема. К ней, кажется, привыкли, как к части жизни и некоторые русские, в первую очередь земледельцы, относящиеся к природе как к своему дому, с ней научились ладить

как с предметом повседневного обихода. К теме смерти, начатой в одноименном рассказе, автор «Записок» возвращается в двух рассказах *девятой группы* – «Живые мощи» и «Стучит!» Первый – о парализованной женщине, которая, лежа без движения в шалаше, тем не менее, стоически переживает его и ожидает встречи с Богом. Второй – о двух моментах в путешествиях автора, когда он оказывался близок к смерти, но, видно, не судьба была в эти разы ее принять.

Заключает цикл «Записок» новелла *десятой группы* – «Лес и степь», философско-поэтическое повествование о природе, полагающей начало и конец земному бытию людей. Но она же и источник, естественное начало человеческого в человеке: «Идешь вдоль опушки, глядишь за собакой, а между тем любимые образы, любимые лица, мертвые и живые, приходят на память, давным-давно заснувшие впечатления неожиданно просыпаются; воображение реет и носится, как птица, и все так ясно движется и стоит перед глазами. Сердце то вдруг задрожит и забьется, страстно бросится вперед, то безвозвратно потонет в воспоминаниях. Вся жизнь разворачивается легко и быстро, как свиток; всем своим прошедшим, всеми чувствами, силами, всею своею душою владеет человек. И ничего кругом ему не мешает – ни солнца нет, ни ветра, ни шума...» [Тургенев 1975, 348] Мысли эти походят на обрядово-заговорное действие повествователя-философа, поставившего цель сговориться с природой о ее благожелательном сосуществовании с человеком.

Заключение

Представленное в «Записках охотника» отношение к природе у русского человека – не деятельно-творческое, а приспособительно-потребительское. Отношение «соседствования» характерно для всей отечественной философствующей литературы, и у него есть и религиозное объяснение. Так, Н.А. Бердяев формулировал: «Устраивают землю и земную жизнь злые силы, отступившие от правды Христовой, добрые же силы ждут Града Грядущего, Царства Божьего» [Бердяев 2000, 68]. Ясно, что в дьявольские дела православному соваться негоже.

Вместе с тем, следует отметить, что земледелец у Тургенева (хотя и не только у него) язычески поэтизирует природу, наделяет ее душой и, подобно своему далекому предку, погруженному в пучину тотемических представлений и верований,

старается приблизить к себе, «закрывает глаза» на ее принципиальное к нему равнодушие. Частый у Тургенева персонаж поэтому и не склонен к собственно земледельческой работе, перед ним встает как бы негласное табу, наличие некоего с природой «договора», которому он неосознанно следует. Но приспособительно–пользовательское отношение к природе, так ярко зафиксированное «Записками», имеет и объяснение «от противного». Очевидно, что деятельностно-преобразовательное отношение человека к миру возможно на основе крепости того места, к которому человек по своему выбору свободно прикреплен, то есть от его дома и хозяйства, его личной свободы. И для того, чтобы личная свобода к русскому крестьянину пришла, И.С. Тургенев накануне отмены в России крепостного права написал «Записки охотника». Помогли ли они сделать реформы более человечными?

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бердяев 2000 – *Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России.* М.: В. Шевчук, 2000.

Никольский, Филимонов 2009 – *Никольский С.А., Филимонов В.П. Русское мировоззрение. Т. II. Как возможно в России позитивное дело: поиски ответа в отечественной философии и классической литературе 40-х – 60-х годов XIX столетия.* М.: Прогресс – Традиция, 2009.

Тургенев 1975 – *Тургенев И.С. Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. 1.* М.: Художественная литература, 1975.

Франк 1996 – *Франк С.Л. Русское мировоззрение.* СПб.: Наука, 1996.

REFERENCES

Berdyayev N.A. (2000) *Russian Idea. The Fate of Russia.* Moscow: V. Shevchuk Publ. (in Russian).

Frank S.L. (1996) *Russisan Worldview.* Saint-Petersburg.: Nauka Publ. (in Russian).

Nikolsky S.A., Filimonov V.P. (2009) *Russian Worldview. Vol. II. How Is Possible a Positive Cause in Russia: A Quest for the Answer in the National Philosophy and Classical Literature of 1840s–1860s.* Moscow: Progress-Traditsiya Publ. (in Russian).

Turgenev I.S. (1975) *Works in Twelve Volumes. Vol. 1.* Moscow: Khudozhestvennaya Literatura (in Russian).

Слово и дело в романах И.С. Тургенева

С.С. Неретина

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-83-95

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Анализ российской действительности второй половины XIX в. позволил Тургеневу провести антропологический срез общества, показав смену речевых стилей разных слоев населения внутри одного произведения. В романах доминирует идея диалога культур – очевидный диалог западноевропейской и русской культуры, и не менее очевидный диалог, разыгрывавшийся внутри расслоившейся – на дворянскую и народную, разночинную, купеческую, мещанскую – русской культуры. Знаком нового времени у Тургенева являются свободно обсуждаемые возможности решения возникших проблем, которые видятся не в рационально найденном пути их решения и не в следовании ему, а в расчете на внезапность и удачу. Однако пути решения проблем, независимо от возможностей их реализации должны обговариваться, обсуждаться и анализироваться, и таким образом романы интуитивно показывают способ рождения отсутствовавшего в то время в России парламента. В статье показана значимость рационального, философского способа рассуждения, который может стать жизненным принципом при условии соответствия слова и дела. По-своему Тургенев – через разные речевые инстанции – стратифицировал новое поколение, показав этой новой стратификацией новое обличье неустоявшейся России. Главная движущая сила многих, если не всех, романов Тургенева – свобода и рожденные ею слово и дело. Появляется прежде невиданная фигура революционера, выражающая новое отношение к социуму и власти. Современность и своевременность Тургенева состоит в фиксации такого умонстроения, при котором акцент делается на метафизическом представлении о начинании: оно есть, ему дан толчок – и при этом почти нет никакого движения, все только проектируется, только утопизируется, превращая мыслителя в лишнего человека. И хотя не только идея свободы, но и свободное состояние человека признается как исторический факт (Тургеневу импонирует эта гегелевская мысль), он подчеркивает, что российская свобода рождалась, не проснувшись.

Ключевые слова: «Дым», разночинцы, дворянство, агроном, убеждение, слово, дело, новые люди.

Неретина Светлана Сергеевна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.
abaelardus@mail.ru
<http://orcid.org/0000-0002-2063-062X>

Цитирование: *Неретина С.С.* (2018) Слово и дело в романах И.С. Тургенева // Философские науки. 2018. № 7. С. 83–95.
DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-83-95

Word and Deed in the Novels of I.S. Turgenev

S.S. Neretina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-83-95

Original research paper

Summary

Russian classic writer Ivan Turgenev, analyzing the Russian reality of the second half of the 19th century, presented inside one work – novel *Smoke* – an anthropological review of society, showing a change in the speech styles of different layers of the population. The novel is dominated by the idea of a dialogue of cultures – an obvious dialogue of Western European and Russian culture, and no less obvious dialogue that took place within the multitude of Russian cultures: gentry's and common people's, merchants', *raznochintsy*s', and philistines' cultures. In Turgenev's novel, the sign of a new time is freely discussed opportunities of solving the problems that have arisen, finding solutions not in a rational way but in the hope for suddenness and fortune. However, the ways of solving problems, regardless of the possibilities for their implementation, must be discussed, argued, and analyzed. Therefore, the novel intuitively shows the way of the birth of a parliament, which was absent in Russia at that time. The article demonstrates the importance of a rational, philosophical way of reasoning, which can become a life principle when words and deeds correspond with each other. Turgenev in some way – through different speech instances – stratified the new generation, showing a new face of unstable Russia. The main driving force of many, if not all, of Turgenev's novels is freedom and the words and deeds born by it. A previously unseen figure of a revolutionary appears, expressing a new attitude to society and to power. Turgenev's modernity and timeliness consists in fixing such a mentality in which the emphasis is placed on the metaphysical idea of the beginning: it exists, it receives an impetus – and there is almost no movement, everything is only projected, only utopized, turning the thinker into an odd man. And although not

only the idea of freedom, but the free state of a person is recognized as a historical fact (this Hegelian thought appeals to Turgenev), he emphasizes that Russian freedom was born without waking up.

Keywords: Smoke (novel), *raznochintsy*, nobility, agronomist, conviction, word, deed, new generation.

Svetlana Neretina – D.Sc. in Philosophy, Main Research Fellow at the Department of Philosophical Problems of Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

abaelardus@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2063-062X>

Citation: Neretina S.S. (2018) Word and Deed in the Novels of I.S. Turgenev. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 7, pp. 83–95.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-83-95

Введение: типы и образы общероссийских проблем

Я не знаю, много это или мало: написать за полгода роман «Дым», опубликованный в журнале «Русский вестник» в 1867 г. Все зависит, конечно же, от таланта, от внутренней взаимной заинтересованности автора и читателя. А судя даже по отрицательным отзывам, видно, что заинтересованы были все. Роман был написан через 6 лет после освобождения крестьян, когда было много надежд на возникновение в России новых отношений, в которых будут участвовать все заинтересованные люди разных сословий. Написано человеком, знающим европейскую философию того времени (Л. Шестов даже подчеркивал: школу Гегеля), понимавшим, что образованный человек способен к анализу и размышлению, к науке логики. Означает ли это, что такому человеку надо иметь твердое мировоззрение, как считает, например, Л. Шестов? [Шестов, web] Означает, но только если «твердым мировоззрением» считать именно склонность к анализу и размышлению, основанном на разуме вкупе с ученостью, и способность критически рассматривать собственные и иные позиции, а не некий устоявшийся комплекс правил, требующий соответствующего стойкого поведения.

Каждый роман Тургенева (а их шесть: «Рудин», «Дворянское гнездо», «Накануне», «Отцы и дети», «Дым», «Новь» [Тургенев 2017]) ставит свою собственную задачу: например, задачу соотношения принципов, ума и ощущений в «Отцах и детях» [Тургенев «Отцы и дети» 2017, 436], дела и долга в «Накануне» [Тургенев

«Накануне» 2017, 285] и др. Роман «Дым» – очевидно публицистический: здесь все проблемы как бы выставлены «на продажу». Замысел этого романа возник в связи со спорами Тургенева (1818–1883) с Герценом, Огаревым и Бакуниным в Лондоне еще в 1862 г., так что сюжет продумывался давно. Сюжет же прост: описывается общество «на водах» в Баден-Бадене, в этакое русской загранице, куда все «как тараканы лезут» [Тургенев «Дым» 2017, 498] и где побывать считалось чуть ли не признаком принадлежности к «хорошему обществу». Там смешивались представители столичной и провинциальной публики, аристократы и разночинцы, кроме, разумеется, представителей народа, за который, во имя которого и вне которого ведутся споры.

Автор описывает обывателей этого места весело-иронически, оставляя этот тон в случаях, когда представляет героев романа. Но эта ироническая веселость все же сопровождает повествование, как и сопутствующая ей тревога, происходящая от одновременного внимательного взгляда – автора, наблюдателя, читателя? Именно там оказывается молодой господин Литвинов, успевший без памяти влюбиться в молодую особу нервного склада Ирину Ратмирову, некогда бывшую его невестой и вполне сознательно предавшую его, затем выучиться в университете и сделать предложение другой милой девушке. Приехав в Баден в ожидании будущей невесты, Татьяны, Литвинов сразу попадает в нерв этого общества. Сделав его героем романа (и романа как произведения, и вновь вспыхивающего романа с замужней Ириной Ратмировой), автор аккумулирует вокруг него остальных персонажей, не покидающих его и в конце произведения, когда он возвращается домой и, приведя в порядок свои чувства после разрыва с Ириной, примиряется с Татьяной. Сюжет незамысловатый, из тех, про что иногда говорят: это мы проходили. Замысловатыми оказываются даже не переживания героя (Тургенев – мастер передавать самые тонкие нюансы внутреннего мира), а разговоры, иногда кажущиеся нарочитыми, мельком или специально брошенные фразы, размышления, больше похожие на публицистические статьи. Но в этом и суть жанра «все на продажу»!

Литературоведы видят в этих персонажах прототипы Бакунина, Огарева, Добролюбова, старых репетиловых с их «шумим, братец, шумим» (Бамбаев), новых аналитиков (Потугин), спокойных и рассудительных, как и полагается аналитикам; всех их оттеняет прекрасно выписанная *среда*, в основном дворянско-купечески-

интеллигентская (прежде всего, олицетворенная Литвиновым, генералами-аристократами и их женами, своего рода ворошиловыми, губаревыми, матренами суханчиковыми и пр.), в которой много говорят, много или мало делают, занимаются «созданием репутаций», т.е. сплетнями. Но дело не в типах и прототипах, хотя ясно, что Тургенев как активный человек проводит или пытается свести к какому-то знаменателю споры о том, что делать современной ему России. Дело в открывшихся, новых для пореформенной России, видах, в открывшейся свободе решения возникших проблем, о которых люди и говорят свободно. Одно это – знак нового, не говоря уже о том, что со всей очевидностью в этом романе, как и в других, доминирует идея диалога, *«те же и Софья»*, как говорил В.С. Библер, а именно: диалог культур, в данном случае очевидный диалог западноевропейской и русской культуры, но и диалог, разыгрывавшийся внутри расслоившейся – на дворянскую и народную, разночинную, купеческую, мещанскую культуры, в которых в разных ракурсах оказываются одни и те же люди (скажем, по сословной принадлежности – дворяне, по мироощущению – мещане, Литвинов по происхождению – из купцов и дворян). Более того, у Тургенева и другое существенно: наговорившись, обговорив, обсудив, проанализировав открывшееся необъятное поле зрения, без чего немислим *парламент*, которого пока нет, люди начали вести разностороннюю жизнь: кто начинает заниматься делом, как Литвинов, кто, перестав или устав рассуждать, воротился к помещичьему образу жизни, с тем большим неуважением относясь к освобожденному народу, с чем большим пафосом говорил о нем прежде (и таких оказалось большинство), кто продолжал болтать, пренебрежительно относясь ко всем без разбору. Некоторым образом – через разные речевые инстанции – Тургенев стратифицировал новое поколение, показав этой новой стратификацией новое обличье неустоявшейся России, нарочито называемой Русью. «Если б еще... две, три головы завелись на Руси... Экая эта Русь! Посмотри хоть на эту пару гусей: ведь в целой Европе ничего нет подобного» [Тургенев «Дым» 2017, 498, 618]. Это сказал один из репетиловых – Бамбаев. Но вот Литвинов: возобновил фабрику, завел крошечную ферму с пятью вольнонаемными работниками... Если вспомнить другие романы, например, «Рудина» (все тургеневские романы связаны между собой темой возникающего нового социального слоя, заботящегося о будущем России)

или «Новь» [Тургенев «Новь» 2017], то в них упоминается, что одни персонажи, такие, как Александра Павловна Волынцева, строят больницу, помогают страждущим, другие участвуют в земской деятельности, т.е. заняты тем, что называется «малыми делами».

Новый человек: средоточие свободы и умения

В 1980-е гг. историк М.Я. Гефтер, осиливший написать – через записки, через магнитофонные записи, вынуждаемый к собеседованию учениками, – свою философию истории, взял в качестве эпиграфа к статье «История – позади? Историк – человек лишний?» слова Г.К. Честертона: «Маленькая мирная Троя могла веками стоять безымянной. Сломленная Троя погибла, и миг ее гибели остался жить навеки. Пламя разрушило ее, *а пламя не сожжешь*» (курсив мой. – С. Н.). Что-то остается от сожженного, что крепче сохраняется в памяти, чем сама целая вещь» [Гефтер 1996, 9]. Гефтер, конечно, читал «Рудина», но вспоминал явно не его. Между тем, видимо, некий смутный вербальный образ, оставленный Тургеневым, застрял в его памяти: упомянутая Александра Павловна, разговарившись со своим будущим мужем, Михаилом Михайловичем Лежнёвым, про больницы и благотворительность и получив от него комплимент, вдруг засмеялась над его холодным и вялым выражением лица в то время, когда он делал ей этот комплимент. Тот ответил: «Вам всё *огня* нужно; *а огонь* никуда не *годится*. Вспыхнет, надымит и погаснет... И *обожжет*» (курсив мой. – С. Н.) [Тургенев «Рудин» 2017, 498].

Переключка эпох знаменательна. Нынешний историк Франции, Англии или Германии XIX в. может пожать плечами: все эти земства, больницы – крохи сравнительно с крупными промышленно-развитыми странами того времени. Разумеется, это крохи, но это – начало. Гораздо страшнее то, что это начало – и нам это известно – так и остается началом, и сейчас видно то же отставание, ту же болтовню и то же чванство гусями. Тургенев и сейчас остается абсолютно современным писателем, и если созданную им картину России и можно назвать, как это сделал Л. Шестов, «рабством мировоззрения», то это метафизическое, вневременное рабство, которое, несмотря на идею свободы, связанной с начинанием, можно назвать рабством начала. Оно есть, ему дан толчок – и при этом почти нет никакого движения, все только проектируется, только утопизируется. Этого не может быть, но именно это и есть. Однако и Гефтер писал, что, к его сожалению,

нынешняя история переходит в утопию, а потому историк, как герои Тургенева, человек лишний. Но у Тургенева эта затхлость начала только зарождалась.

И все-таки как же быть с идеей свободы, которую Гегель рассматривал как «исторический факт»? Поскольку мышление лежит в основании мира, то разум, который «господствует в мире», становится свободным «мыслящим разумом» [Гегель 1935, 66]. Это «свободно определяющее само себя мышление» [Гегель 1935, 13], которое «рождается (а не просыпается)» в предметно-практической деятельности общественного человека [Ильенков 1977]. Разум сам по себе неопределен, как провидение и свобода [Гегель 1935, 16, 19]. Свободное состояние признается как исторический факт, хотя «трудно было бы представить доказательства того, что такое состояние встречается в настоящее время или что оно где-либо существовало в прошлом» [Гегель 1935, 39]. Так вот, российская свобода рождалась, не проснувшись – вот о чем роман Тургенева, таким именно образом понявшего Гегеля.

Главная движущая сила многих, если не всех, романов Тургенева – свобода и рожденные ею слово и дело. Появляется прежде невиданная фигура революционера, выражающая новое отношение к социуму и к власти. Погибающий на баррикадах 1848 г. Рудин, готовящийся к борьбе Инсаров. Тургенев пытался понять новую Россию: естествоиспытателя Базарова, пытающегося ввести аграрные новшества в земледелие, машины, технологии (Россия – аграрная страна) Литвинова. Сама попытка разглядеть нового человека, проанализировать атмосферу, в которой он оказался, вызывает к выставлению себя наружу, чтобы ее легче было разглядеть. И это происходит, правда, чуть раньше, в романе «Рудин».

Философия как обоснование дела словом

Действие этого романа начинается с рождающегося вкуса к спорам, меняющим умозрение людей, даже если сами спорщики об этом не задумываются. Знавший Гегеля и учившийся у него Тургенев напоминает – устами Рудина – о том, как важно не «сорить» словами, а мыслить логически правильно. Он и начинает с фиксации парадокса.

Как это обычно бывает в романах Тургенева, в гостиной одной просвещенной дамы говорили о том, о сем, в частности о новом знакомом, который, как говорят, «великий философ: так Гегелем и брыжжет...»

«Философия, – продолжал Пигасов, – высшая точка зрения. Вот еще смерть моя – эти высшие точки зрения. И что можно увидеть сверху? Небось, коли захочешь лошадь купить, не с каланчи на нее смотреть станешь» [Тургенев «Рудин» 2017, 26].

Гости, перекидываясь словами, гуляли, затем сели за стол, пришел Рудин, принеший статью некоего барона об отношениях торговли и промышленности и разговор завязался снова – о соотношении в статье общих рассуждений и фактов. Пигасов, не читавший статьи (и тем самым напоминая тех, чьи слова стали символом эпохи: «Я книги не читал, но...»), произнес, что «все эти так называемые общие рассуждения, гипотезы там, системы... никуда не годятся. Это все одно умствование... Передавайте, господа, факты, и будет с вас» [Тургенев «Рудин» 2017, 30]. Пигасов словно слышит позитивистские призывы: «Факты, факты. Ничего, кроме фактов!»

Тем самым уже обозначена проблема, ибо, как оказывается, он не знает, что такое факт, ссылаясь лишь на то, что «факты – дело известное, всякий знает, что такое факты» [Тургенев «Рудин» 2017, 31]. Однако он дает интуитивное их понимание: «Я сужу о них по опыту, по собственному чувству» [Тургенев «Рудин» 2017, 31].

Можно было бы проделать опыт: не называя ничьих фамилий, но озвучив проблему, обнаружить ее как нынешнюю и злободневную, сию минуту возникшую, как и следовавшие возражения, явно выходящие за рамки романа.

«Ну, а смысл фактов передавать следует?» Не отвечая на прямо поставленный вопрос, зачинщик спора потрясает в воздухе кулаком: «Общие рассуждения!.. Все это основано на так называемых убеждениях». В очередной раз Тургенев опровергает обвинение, выдвинутое против него Шестовым, который упрекал его в «мировоззрении», т.е. в навязывании некой позиции, применяя при этом простейший прием формальной логики. «Прекрасно... стало быть... убеждений нет? – Нет – и не существует. – Это ваше убеждение? – Да. – Как же вы говорите, что их нет? Вот вам уже одно, на первый случай» [Тургенев «Рудин» 2017, 30].

И далее весь роман Тургенев посвящает тому, что, если убеждением считать только логическое плетение словес, то вряд ли это стоит считать убеждением, ибо убеждение – то, что должно сопровождаться делом, или, как говорит оппонент Рудина, фактами. Убеждение имеет смысл: 1) если находится некто, кто, поверив словам, претворит их в дела, или 2) если в дела претворяет их сам

выражающий убеждения. В романе первому смыслу отвечает – не случайно – учитель барица, второму – сам их выразитель, Рудин, в эпилоге, который не случаен именно как эпилог. Ибо эпилог – не обязательная часть произведения. Произведение («Рудин») могло закончиться выражением своеобразной национальной, в данном случае российской философии, смысл которой в апофеозе слова, которое само по себе, как таковое, является семенем (им является звук речи), обладающим возможностью сформировать человека. «Один фальшивый звук в речи – и вся ее гармония для нас исчезла» [Тургенев «Рудин» 2017, 93]. Так рассуждает другой его герой Лежнёв. По тому, как он рассуждает (взгляды его трудно отождествить с тургеневскими, но, как показала последующая история России, их можно связать с взглядами определенной части интеллигенции), человек (имеется в виду русский человек) изначально обладает только возможностями. В этом смысле человек – ребенок, независимо от возраста (см. сказанное выше о начале). Он может оставаться таковым всю жизнь, если не обладает тем, что Тургенев называет «натурой» и «кровью» [Тургенев «Рудин» 2017, 92, 93].

Таким образом, Тургенев доводит до апофеоза (если применять к нему это слово) не беспочвенность, а самую что ни есть почву, которая проявится в философии и практике весьма изобильно спустя чуть более полвека, и жесткий национализм. Он как бы предупреждает о такой возможности. «Не от философии наши главные невзгоды! – резюмирует Лежнёв. – Философические хитросплетения и бредни никогда не привьются к русскому: на это у него слишком много здравого смысла; но нельзя же допустить, чтобы под именем философии нападали на всякое честное стремление к истине и к сознанию. Несчастье Рудина состоит в том, что он России не знает, и это точно большое несчастье» [Тургенев «Рудин» 2017, 93]. Что значит – знать или не знать России? Прежде всего, надо знать, что «Россия без каждого из нас обойтись может, но никто из нас без нее не может обойтись». Это одно из оснований – считать, что мысли Лежнёва – не мысли Тургенева. Лежнёв продолжает: «Космополитизм – чепуха, космополит – нуль, хуже нуля, вне народности, ни художества, ни истины, ни жизни ничего нет» [Тургенев «Рудин» 2017, 93].

О том, что в основу философии Лежнёв положил речь, даже звук речи, здесь уже не говорится. Дело идет о некоей лишен-

ной философии зрелости с другими невнятно выраженными стремлениями и об апофеозе жизни в 20 лет, т.е. о той самой ребячливости и начале, которое остается началом, ни на йоту не продвинувшись вперед.

В.В. Библихин писал, что Россия все время находится в стадии Возрождения...

Но что же привлекает Лежнёва в начале? Это, во-первых, «одно из коренных свойств человеческого ума» – «стремление к отысканию общих *начал*». Рудин, произнесший эти слова, произнес также и то, что в них слишком мало оригинального. Я позволила бы себе с этим не согласиться потому, что, несмотря на то, что в них действительно мало оригинального, эти слова повторяются с маниакальным усердием до сих пор именно потому, что оригинальность их – в ускользании. Они не позволяют себя обнаружить и при условии, что за ними есть продолжительная история, в которой всегда, несмотря на это, есть нечто, уходящее от внимания, и тем более, если, кроме начал, нет ничего. Нет, как говорил Лежнёв, природы, но есть одни только сила и энтузиазм.

Конечно, образованность Тургенева несомненна, образованность, замешанная на остром мышлении, в котором нет места общим местам. Напротив, он подчеркивает эти общие места, перестающие в постоянном употреблении быть общими.

Только лишь за словами «сила и энтузиазм» стоит огромная философская традиция. Еще Платон (см. «Софист») определял бытие через идею дюнамис-силы. Энтузиазму посвящен диалог Дж. Бруно «О героическом энтузиазме», Кант писал о нем в «Споре факультетов» (то, что Тургенев знал *системность* Канта и Гегеля, спору нет – о том весь роман) и как раз по связи с французской революцией, правда, не конца XVIII в., а 1848 г., на баррикадах которой пал Рудин, энтузиаст, сначала просто нечто проповедовавший, а потом, опомнившийся, совершивший поступки, соответствующие словам.

Эпилог: энтузиазм как утрата разумности

Можно было обойтись без эпилога в «Рудине», но оказалось, что можно показать и один из возможных выходов не только для людей, риторически активных, но и для энтузиастов, обретших почву, но смысл деятельности которых утратил связь с разумом. Ибо ускользающий от определения энтузиазм закрепляется в памяти как несжигаемое пламя. Это поэтическое (от начала, от

поэтики) вдохновение, т.е. энтузиазм, связано с определением или начертанием пути для достижения важной цели, исключаящей собственную выгоду. Принцип энтузиазма, свидетельствующий, по Канту, о существовании «морального начала в человечестве» [Кант 1994, 102], – не менее важен для понимания философских целей романа и необходимости эпилога как внеположного всему роману. Ибо эпилог, в котором Рудин, как бы не сам (он – не он, а некий *le Polonais*), погибает на баррикадах в Париже во время революции 1848 г., – показывает обретение энтузиастом некоего идеального всеобщего, почитателем которого и был Рудин.

Но этот идеалистический энтузиазм вместе с тем уводит его от того, что Лежнёв назвал «философскими хитросплетениями и бреднями», в некое провиденциальное поле, о котором впоследствии будет говорить Шестов и в котором с XVIII в. активно использовалось энтузиастическое состояние. В романе «Дым» несколько раз упоминалось имя Юма. Как можно понять из контекста, имелся в виду известный в то время спирит Д. Юм. Тургенев, правда, нигде не говорит, какого Юма он имеет в виду. Если взять более глубокий контекст и общеполитические размышления Тургенева, то не исключено, что имеется в виду отсылка к эссе философа Д. Юма «О суеверии и энтузиазме» (1741), где тот пишет о том, что энтузиазм – плод самоуверенности и самонадеянности, позволяющих якобы приблизиться к Богу без какого-либо посредничества. Это эмоциональное состояние, не соотносимое с Разумом и относящееся к сфере *воображения*, считает ошибкой также и Кант. Как сказал Лежнёв в «Рудине», «у мысли тоже есть свои инвалиды», а Рудин продолжил, что он испортил свою жизнь потому, что «не служил мысли, как следует».

Собственно, это лейтмотив романов Тургенева: служить мысли, как следует. Люди, как правило, этого не могут: при понимании у них нет сил *действовать*, ибо нет мужества ни мыслить (Кант), ни идти за мыслью туда, куда бы она ни привела. А в противном случае любое рассуждение становится лишь игрой.

«“Дым, дым”, – повторил он [Литвинов] несколько раз; и все вдруг показалось ему дымом, всё, собственная жизнь, русская жизнь – всё людское, особенно всё русское. Всё дым и пар, думал он; всё как будто беспрестанно меняется, всюду новые образы, явления бегут за явлениями, а в сущности всё то же

да то же; всё торопится, спешит куда-то – и всё исчезает бесследно, ничего не достигая; другой ветер подул – и бросилось всё в противоположную сторону, и там опять та же безустанная, тревожная и – ненужная игра... дым, шептал он, дым; вспоминались горячие споры, толки и крики у Губарева, у других, высоко- и низкопоставленных, передовых и отсталых, старых и молодых людей... Дым, повторял он, дым и пар» [Тургенев «Дым» 2017, 612].

Это реально стихотворение в прозе. Таким поэтическим резюме Тургенев дает диагноз нашей современности, вставая в число первых мыслителей XXI в. Смысл такого диагноза – не в акценте на бесплодность мысли, если она не соответствует делу, не в отсутствии желанного дела или в отсутствии самого дела. Все это так, ибо при заброшенности дела слова становятся никчемными, сиротливыми – «дымом»... Но несомненно и то, что эта дымная весть есть, как говорил Библихин, «такость мира», позволяющая вынести этот мир, понять неповторимость того события, которое можно осмыслить только выговорив его и только тем самым что-то сделав – показав и обнажив эту «такость», расчистив вещи для понимания и удержания.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гегель 1935 – *Гегель*. Философия истории / пер. А.М. Водена // *Гегель*. Соч. Т. VIII. – М.; Л., 1935.

Гефтер 1996 – *Гефтер М.Я.* История – позади? Историк – человек лишний? // *Аутсайдер – человек вопроса*. Век XX и мир. 1996. № 1.

Ильенков 1977 – *Ильенков Э.В.* Мышление и язык // *Вопросы философии*. 1977. № 6. URL: <http://www.studfiles.ru/preview/4218701/>

Кант 1994 – *Кант И.* Спор факультетов // *Кант И.* Соч. В 8 т. Т. 7. – М.: Чоро, 1994.

Тургенев «Дым» 2017 – *Тургенев И.С.* Дым // *Тургенев И.С.* Полное собрание романов в одном томе. – М.: Альфа-книга, 2017.

Тургенев «Накануне» 2017 – *Тургенев И.С.* Накануне // *Тургенев И.С.* Полное собрание романов в одном томе. – М.: Альфа-книга, 2017.

Тургенев «Новь» 2017 – *Тургенев И.С.* Новь // *Тургенев И.С.* Полное собрание романов в одном томе. – М.: Альфа-книга, 2017.

Тургенев «Отцы и дети» 2017 – *Тургенев И.С.* Отцы и дети // *Тургенев И.С.* Полное собрание романов в одном томе. – М.: Альфа-книга, 2017.

Тургенев «Рудин» 2017 – Тургенев И.С. Рудин // Тургенев И.С. Полное собрание романов в одном томе. – М.: Альфа-книга, 2017.

Шестов, web – Шестов Л. Тургенев, Апостол беспричинности. – URL: http://az.lib.ru/s/shestow_1_i/text_1903_turgenev.shtml

REFERENCES

Geftter M.Ya. (1996) Is History Behind? Is Historian a Superfluous Man? *Autsajder – Chelovek Voprosa. Vek XX i mir*. 1996. No. 1 (in Russian).

Hegel G. (1935). *Philosophy of History* (Russian translation in: Hegel G. *Works*. Vol. 8. Moscow; Leningrad, 1935).

Ilyenkov E.V. (1977) Thinking and Language. *Voprosy filosofii*. 1977. No. 6 (in Russian).

Kant I. (1994) *The Conflict of the Faculties* (Russian translation in: Kant I. *Works in 8 volumes*. Vol. 7. Moscow: Choro, 1994).

Shestov L. (n.d.) *Turgenev, an Apotheosis of Groundlessness*. Available at: http://az.lib.ru/s/shestow_1_i/text_1903_turgenev.shtml (in Russian).

Turgenev I.S. (2017a) Rudin. In: Turgenev I.S. *Collection of Novels in One Volume*. Moscow: Alfa-kniga (in Russian).

Turgenev I.S. (2017b) Smoke. In: Turgenev I.S. *Collection of Novels in One Volume*. Moscow: Alfa-kniga (in Russian).

Культурфилософский смысл мотива одиночества: личность и творчество И.С. Тургенева*

Т.С. Злотникова

Ярославский государственный педагогический университет
им. К.Д. Ушинского, Ярославль, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-96-108

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье поставлена малоизученная, но довольно актуальная проблема одиночества выдающейся творческой личности как следствия стереотипного понимания обществом его произведений и деятельности. Культурфилософский смысл мотива одиночества у Ивана Сергеевича Тургенева связан с тем, что это был одинокий творец, воспринятый русскими критиками и историками литературы (В. Белинский, Д. Мережковский, В. Розанов) лишь в контексте деятельности других, признанных великими, писателей – А. Пушкина, Н. Гоголя, Ф. Достоевского, Л. Толстого, А. Чехова. Проблема одиночества выявлена в статье через парадоксальную постановку И.С. Тургеневым в сочинении «Гамлет и Дон Кихот» вопроса о странных одиночках и агрессивной толпе. Критический дискурс творческой деятельности и личности И.С. Тургенева актуализирован через оппозицию «русский – европеец», «классик (гений) – обычный писатель». Одиночество И.С. Тургенева представлено как отторжение нормального и понятного среди странных и непонимаемых. При обсуждении русских классиков в отечественной критической и историко-культурной традиции было сформировано привычное восприятие (Н. Бердяев, Д. Андреев, В. Набоков): И.С. Тургенев – очевидно автор не русский (что возможно, ибо уж очень европеец, в отличие от самих Н. Бердяева или В. Набокова), но он к тому же и не классик (если считать, что классик иррационален, а И.С. Тургенев – понятен).

Ключевые слова: Тургенев, культурфилософский смысл, творчество, одиночество, контекст, дискурс, Россия, Европа.

Злотникова Татьяна Семеновна – Заслуженный деятель науки Российской Федерации, доктор искусствоведения, профессор, профессор кафедры культурологии, научный руководитель Националь-

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского научного фонда «Текст и контекст массовой культуры: российский дискурс», грант № 14-18-01833.

ного исследовательского центра Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского.

zlotnts@rambler.ru

<http://orcid.org/0000-0003-3481-0127>

Цитирование: Злотникова Т.С. (2018) Культурфилософский смысл мотива одиночества: личность и творчество И.С. Тургенева // Фило-софские науки. 2018. № 7. С. 96–108.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-96-108

The Cultural and Philosophical Meaning of the Motif of Loneliness: The Personality and Creative Work of I.S. Turgenev*

T.S. Zlotnikova

*K. D. Ushinsky Yaroslavl State Pedagogical University, Yaroslavl,
Russia*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-96-108

Original research paper

Summary

The article deals with the little-studied but actual problem of loneliness of an outstanding creative personality as a consequence of stereotypical understanding of his works and activity. The cultural and philosophical meaning of Ivan Turgenev's motif of loneliness is that he was a lone creator, recognized by Russian critics and historians of literature (V. Belinsky, D. Merezhkovsky, V. Rozanov) only in the context of the activities of other recognized great writers: Pushkin, Gogol, Dostoevsky, Tolstoy, Chekhov. The problem of loneliness is revealed through the paradoxical statement by Turgenev (in the essay "Hamlet and Don Quixote") on the question about strange loners and aggressive crowd. The paper presents the loneliness of I.S. Turgenev as a rejection of the understandable and normality among the non-understandable and weirdness. In Russian literary critical and historico-cultural tradition, during the discussion of Russian classics, the general opinion (N. Berdyaev, D. Andreev, V. Nabokov) has been formed: Turgenev is apparently non-Russian author (because he is very European unlike N. Berdyaev and V. Nabokov themselves), moreover he is not a classic

* The article is prepared in the framework of the Russian Science Foundation project "Text and Context of the Popular Culture: Russian Discourse," grant no. 14-18-01833.

writer indeed (if you count that a classic writer should be irrational, when Turgenev is understandable).

Keywords: Turgenev, cultural and philosophical meaning, creativity, loneliness, context, discourse, Russia, Europe.

Tatiana Zlotnikova – D. Sc. in Art History, Professor, Honored Scientist of the Russian Federation, Professor of the Department of Cultural Studies, Scientific Supervisor of the National Research Center at the K.D. Ushinsky Yaroslavl State Pedagogical University.

zlotnts@rambler.ru

<http://orcid.org/0000-0003-3481-0127>

Citation: Zlotnikova T.S. (2018) The Cultural and Philosophical Meaning of the Motif of Loneliness: The Personality and Creative Work of I.S. Turgenev. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 7, pp. 96–108.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-96-108

Введение

По представлениям, закрепившимся в российском массовом сознании, Тургенев – едва ли не самый «гармоничный» и «спокойный» русский классик. Однако эти представления – свидетельство не просто неосведомленности публики, но непонимания ею (как, впрочем, и современниками Тургенева – критиками, писателями, публикой) и равнодушного (хорошо, что не всегда агрессивного) неприятия, частичного или полного отторжения. Мы попытались представить противоположную хрестоматийной точку зрения, доказательства уникальности творца, обреченного именно в силу этого на одиночество, прежде всего, на родине – в России.

Постановка проблемы.

Одиночество – метафора и значимый мотив творчества Тургенева

Обратимся к уникальному сочинению, не имеющему точного жанрового определения («речь» вряд ли может считаться жанром), «Гамлет и Дон Кихот», которое многое объясняет или подкрепляет в других произведениях Тургенева, давая основания предположить, что его одиночество как обыденной личности и как творца – это было вселенское и им самим последовательно сформированное состояние и местоположение в мире, который он видел сквозь призму не крестьян из провинциальных усадеб, не студентов университета, не завсегдатаев салонов и не жур-

нальных критиков, а сквозь призму вечных образов, не только познанных им, но и составивших пару коренных направлений «человеческого духа» [Тургенев 1964, 192]. Пара было неожиданной, но выбранной четко и убедительно: вера Дон Кихота – и эгоизм, «а потому безверье» Гамлета [Тургенев 1964, 171–172]; энтузиазм – и ирония; «принцип преданности и жертвы» – и «выражение коренной центростремительной силы природы»; дух «южного человека», «светлый, веселый, наивный, восприимчивый» – и «дух северного человека, дух рефлексии и анализа»; чувство долга – и чувство изящного. Развивая характеристику дихотомически проявленных признаков в паре, Тургенев видит в испанском одинокке «склонность к полусознательному, полуневинному обману, самообольщению», в английском же – коварство и жестокость; в Дон Кихоте – новаторство («находят»), в Гамлете – рутинерство («разрабатывают»), рассматривая их как честного скептика и стоика [Тургенев 1964, 191].

В соответствии с романтической традицией, Тургенев не только нашел двух предельно одиноких и выразивших дух каждого, а не только своего времени, персон. Он сформировал названную пару по принципу контраста, столь характерному и мало кем реализуемому в его чистоте и определенности. Но если в философско-эстетическом открытии «парности» Гамлета и Дон Кихота, при всей тонкости и оригинальности этого сопоставления, Тургенев был человеком своего времени (1859), испытывшим в молодости влияние первых, романтических постановок «Гамлета», переводившим романтические произведения Байрона и Гёте, то в постановке центральной социокультурной проблемы своего текста писатель невероятно опередил и время, и мысли современников, уподобившись, разве что, своему кумиру Пушкину с его мыслью о слепоте и агрессивности «черни» (которой «живая власть» ненавистна).

Иван Тургенев – дворянин, помещик, поучившийся в Московском и Санкт-Петербургском университетах, поживший в молодости в Германии и Италии, затем в Германии и Франции, высланный в имение и обосновавшийся между Россией и Европой, гулявший с ружьем по российским полям-лесам и дискутировавший с революционно настроенными писателями, применительно к двум нерусским, отдающим вечностью литературным персонажам употребляет неожиданные слова. Опережая знаменитого французского психолога Г. Лебона, который уже

после смерти Тургенева опубликовал свои работы о психологии толпы и психологии масс, Тургенев вплетает в рассуждения об одиноких Гамлете и Дон Кихоте новаторский мотив «толпы, так называемой людской массы». Видимо, глядя и на Россию, и на Европу в каждом случае с разных, но с «других берегов», он прозревает актуальную для XX в. проблему массового сознания как рутинного и агрессивного, клишированного и жадного до новизны. Он пишет об одиночках, а идентифицирует людей толпы – прямо так и называет Полония по отношению к Гамлету и Санчо Пансу по отношению к Дон Кихоту: «представитель массы», относя к Полонию слова, совершенно свойственные более позднему, этак на 100–150 лет, пониманию человеческих характеров и функций – «отличный администратор». Оценка Гамлета трагична и одновременно иронична: «Гамлеты точно бесполезны массе», «Гамлеты презируют толпу», причем остается вопрос: «Стоит ли заниматься массой?» Поразительные по точности и задолго до иных, собственно научно-психологических или социологических трудов суждения насыщают текст Тургенева, придавая ему совершенно иное качество, чем было принято считать: «и скучно, и грустно» было Тургеневу не в вакууме, а именно в окружении толпы, с ее способностью «счастливого и честного ослепления», с ее привычкой идти, «беззаветно веруя, за теми личностями, над которыми она сама глумилась, которых даже проклинала и преследовала».

Разработка проблематики. Имплицитное присутствие мотива одиночества в критической рефлексии Тургенева

Прежде всего, обращают на себя внимание те критики, в том числе философы, а не просто «записные» журналисты, которые в принципе обходили фигуру Тургенева в ходе обсуждения проблематики русской культуры, или обращались к его фигуре бегло, в значительной степени формально, в лучшем случае контекстуально.

Взгляд на русскую литературу «без Тургенева» находим, к примеру, у Н. Бердяева: среди русских классиков, которые заслужили монографические исследования либо составили сонм писателей, причастных к революционизации российского социума, места Тургеневу не нашлось. Они – Гоголь, Достоевский, Л. Толстой – имеют право на внимание литературно «озабоченного» философа, Тургенев – одиночка – нет. Собирая компанию писателей,

объединенных в работе 1918 г. под характерным названием «Духи русской революции» [Бердяев 1993, 75–107], Бердяев минует фигуры, поступки, настроения Рудина, Инсарова, отмечая, что «в России произошел небывалый по радикализму переворот», и видя в «старой России» Хлестакова, Верховенского и Смердякова. После его фразы: «Великим писателям всегда открывались образы национальной жизни, имеющие значение существенное и непреходящее», – ожидается упоминание таких образов и, пожалуй, самого «нового» – Базарова, но и этого не происходит. Одиночество Тургенева – как отторжение нормального и понятного среди странных и непонимаемых. При обсуждении русских классиков Бердяевым возникает мысль: то ли для него Тургенев не русский (что возможно, ибо уж больно европеец, в отличие от самого Бердяева, который тогда еще не был европейцем), то ли для него Тургенев не классик (если считать, что классик иррационален, а Тургенев – понятен).

Возможно, и не буквально вслед за Бердяевым, но с той же, пусть не высказанной напрямую мыслью о пассионарности или маргинальности, но напрямую сформулированной задачей показать путь формирования русской интеллигенции, написал свою книгу С. Рассадин [Рассадин 1995]. Объясняя свой замысел (набросать «типологию русского характера»), собравший под одной обложкой писателей – от Пушкина (и более ранних, Фонвизина, Крылова, Рылеева) до Чехова, музыкантов (Шляпин), художников (Брюллов), государственных деятелей (Екатерина II), общим числом 27, найдя место и для симулякра Козьмы Пруткова, Тургенева Рассадин в свой комплект не включил, как, впрочем, и Толстого, и Достоевского. То ли – не дворяне (хотя куда уже более дворянин, чем Толстой), то ли – не интеллигенты (хотя куда уж более интеллигент, чем Тургенев), то ли – обладатели чересчур устойчивой репутации, опровержение которой было артикулировано в книге. Контекст «изгнанников» из книги столь же показателен, сколь был бы показателен контекст собранных в ней персон. В обоих случаях Тургенев – иной, очевидно, «неведомый избранник».

Достаточно часто в разное время появлялись работы, где присутствовала модальность, которую можно назвать «Тургенев-контекст».

Для кого-то из критиков, историков литературы, публицистов, философов Тургенев – контекст, но не самостоятельно значимая

фигура. Единственными оказываются другие, а этот – то там, то там, совершенно одиноко и неприкаянно.

Так, у Д. Писарева в знаменитой статье 1864 г. «Реалисты» Тургеневу, как известно, уделяется внимание именно в контексте идейной борьбы, которая особенно интересовала критика. Роман «Отцы и дети» и его персонаж Базаров – это лишь поводы и аргументы в споре с тем, что происходило в журнале «Современник» [Писарев 1940, 40].

По-своему парадоксальными, но также в целом контекстуальными были наблюдения Д.Н. Овсяннико-Куликовского о свободных и несвободных людях, где исследователь едва ли не снисходительно называл Тургенева добрым, гуманным, хорошим человеком «с малым развитием действующей воли», лишенным инициативы и неспособным к деятельности [Овсяннико-Куликовский 1989, 437]. Л. Троцкий [Троцкий 1991] упоминает о Тургеневе между прочим и между делом, в почти случайном контексте, к слову. То появляется перечислительное упоминание не самого Тургенева, а отношения к нему поэта Н. Клюева, который, по словам Троцкого, доволен упразднением барской усадьбы, о которой пусть «плачет Тургенев на полке» [Троцкий 1991, 60], то в иронических репликах об интеллигенции через запятую после Достоевского и Чаадаева упоминается Тургенев, который якобы «утверждал, что у русского человека не только шапка, но и мозги набекрень» [Троцкий 1991, 268]. М. Бахтин [Бахтин 1979], обсуждая диалогичность творчества Достоевского, лишь в скобках упоминает Тургенева с его Базаровым, а авторы примечаний к книге Бахтина, С.С. Аверинцев и С.Г. Бочаров, словно испытывая неловкость по поводу такого беглого и едва ли не случайного упоминания Тургенева, в примечаниях дают цитату из лекций Бахтина, впрочем, без детализированной ссылки. Речь идет о противоречивом отношении Тургенева к Базарову, когда писатель «пасует, виляет и хочет польстить», но в то же время «и ненавидит его» [Бахтин 1979, 405]. Так же и у Д. Андреева в «Розе мира» [Андреев 1989] Тургенев, с одной стороны, вообще исключен автором из круга как гениев (к которым он относит Тютчева, Л. Толстого, Достоевского, Чехова, Мусоргского, Чайковского, Сурикова, Врубеля, Блока), так и талантов, способных поставить «перед сознанием поколений проблемы социального и политического действия» [Андреев 1989, 315] (Герцен, Некрасов, Чернышевский, Писарев, Г. Успенский, Короленко, Михайловский,

Горький). В своем сочинении, написание которого относят к концу 1950-х гг., автор опирался на хрестоматийно известные романы и повести Тургенева и подчеркивал ущербность личной судьбы писателя. Андреева интересуется отсутствующий у Тургенева и вчитанный в его творчество номинативный ряд, состоящий из славянских женских персонажей, при этом он принципиально игнорирует «европейскость» Тургенева. Таким образом, Тургенева контекстуально, но вполне решительно выводят и за рамки гениев или талантов русской культуры, и за рамки европейски сориентированных русских писателей.

По сути дела, для В. Набокова, несмотря на наличие у него отдельного небольшого opus'a, Тургенев также был контекстом, недаром, иронизируя по поводу сходства перечня прозаиков со школьным «выпускным списком», выстраивается компания: «первый – Толстой, второй – Гоголь, третий – Чехов, четвертый – Тургенев» [Набоков 1996, 221], причем Тургенев читается как бы по принуждению или долгу, а Толстой – с удовольствием и восторгом.

Тон повествования В. Набокова о Тургеневе – это выражение обязанности, своего рода повинности; любовь и восхищение адресованы другим. Реплики Набокова в кратком сообщении напоминают фразу чеховского юного драматурга Треплева об именитом беллетристе («Мило, талантливо... но... после Толстого или Зола не захочешь читать Тригорина»). В лекции сказано откровенно: «Он не великий писатель, хотя и очень милый» [Набоков 1996, 143]. Для Набокова лучшие персонажи – это «тургеневские девушки», стихотворения в прозе гурман Набоков сравнивает «с молочными ирисками», а тексты «густой», «размеренной прозы» для него – это другая гастрономическая субстанция: «мед и масло» [Набоков 1996, 145]. Называя Тургенева «единственным Русским Писателем» (именно так, с заглавных букв), Набоков лишь подчеркивает не названное этим словом одиночество писателя, вызванное простой, сугубо внешней причиной: он был единственным русским прозаиком, известным за границей, переведенным на немецкий и французский языки. То есть, не потому известен, что хорош, а потому хорош, что по стечению обстоятельств известен. А в России – и вовсе нелюбим, сделавшись после публикации «Отцов и детей» в массовом сознании «чем-то вроде пугала» [Набоков 1996, 142]. Глядя на русскую литературу с «других берегов», Набоков в полной мере воспроизвел мнения и настроения массовой публики,

не слишком внимательно читавшей тексты и воспользовавшейся привычными клише.

У Ю. Лотмана, несмотря на появление имени Тургенева в обзорных и проблемно организованных материалах [Лотман 2005], очевидна не только дань, отдаваемая по традиции, но и специфический интерес и понимание особого качества текстов Тургенева. Личности он не касается. Имя Тургенева возникает то в связи с описанием жизни крестьянских детей – рядом с именами Некрасова, Толстого, Чехова, то в связи со сгущением исторической правды до «реалистического символа» – рядом с именем Островского, то в связи со сходством «романных сюжетов» – рядом с именем Гончарова, то в связи с явлениями «семейного романа» и «общественного романа» – рядом с именем Достоевского, то в связи с отсутствием интереса к Тургеневу у позднейшего писателя, Бунина, которого классик менее всего «тревожил». Удивительным и оригинальным следует считать суждение Ю. Лотмана, весьма неожиданное по своей лексике и не имевшее места у других авторов в отношении Тургенева: о таком явлении его творчества, как «антимифологическое мышление». Оригинальность и прозорливость взгляда Лотмана заключалась в том, что он обнаруживает у Тургенева еще его собственную мифологию, имевшую три плана: «современно-бытовой», «архетипический» и «космический». Не произнося слова «культурный герой», Лотман, по сути дела, в связи с проблемой демифологизации, решение которой он видел в романах Тургенева, дает возможность говорить об отсутствии внешних, внятных и, между прочим, социально явственных детерминант смерти героев. В этом мы видим подтверждение нашего предположения о том, что смерть персонажей Тургенева происходит от их одиночества (как Лотман пишет, «эффект бессмысленности возникает при взгляде “из другого мира”» [Лотман 2005, 727]).

Станным был написанный В. Розановым через 20 лет после смерти Тургенева некролог, который содержал имплицитное признание одиночества Тургенева [Розанов 1903, web], но речь шла лишь об изящных, не гениальных способностях писателя. Отметим, впрочем, важный в связи с модусом одиночества вопрос – о возрасте Тургенева и его персонажей. Применительно к Тургеневу Розанов называет 60 лет глубокой старостью, самому ему в момент написания статьи было 47 лет. Тургенев же в массовом восприятии, транслированном Розановым, словно бы

сразу и навсегда был седым, старым, мудрым, уравновешенным. Полагаем, что одиночество Тургенева как обыденной персоны и как писателя было связано и с тем, что он словно «выпал» из своего поколения (Лермонтов, родившийся на 4 года раньше, умер молодым, Толстой, родившийся на 10 лет позднее, пережил Тургенева на 27 лет и умер, действительно, в глубокой старости, Достоевский, на 3 года моложе и умерший за 2 года до Тургенева, не воспринимался как человек преклонного возраста). Но и для самого Тургенева как писателя возраст был проблемой: это касалось и женщин, Натальи Петровны («Месяц в деревне»), Надежды Петровны («Вечер в Сорренто», где звучало возмущение тем, что юная девица называет 30-летнюю вдову «тетушкой»), и мужчин («Провинциалка», где 49-летний граф Любин красит волосы, вызывая неловкость у 28-летней героини).

Трудно сказать, чем Тургенев вызвал особый, если не восторг, то пиетет у Д. Мережковского, но по эмоциональной окраске и оценочным репликам видно, что Тургенев для него – не один из многих, не компонент принудительного ассортимента, а явление исключительное [Мережковский 1995]. Мережковский уверенно включал Тургенева в великую плеяду русских писателей (Толстой, Тургенев, Достоевский, Гончаров), упрекая критиков в непонимании, необоснованных нападках и недоразумениях. Человек другого поколения и, что важнее, другой эстетической оптики, Мережковский употребляет в отношении Тургенева слова новые и неожиданные: он называет его «великий русский художник-импрессионист» и говорит, что это «не модный и зато не стареющий» писатель. Решительно сближая Тургенева с Пушкиным, чего не делал никто другой, объявляя обоих гениями меры, а, следовательно, гениями культуры, Мережковский произносит то же, что произносили и до, и после него, но чаще с упреком, тогда как он – с пониманием уникальности миссии: «Гений Западной Европы... Он ей родной. Она почувствовала в нем впервые, что Россия тоже Европа» [Мережковский 1995, 475]. Одиноким в России, этот человек, по крайней мере, оказывается причастным к европейским ценностям. Именно этим Мережковский отвечает предполагаемым оппонентам, упрекающим Тургенева в том, что он, всего через 90 лет после рождения, устарел (статья написана в 1909 г.).

Наконец, эпизодами интеллектуальных прозрений отмечены суждения В. Белинского, которого в этой прозорливости не уда-

лось превзойти и впоследствии. Уникальное свойство критика проявилось в том, что он не одно литературное и театральное имя открыл или поставил в неожиданный и прозорливо определенный ряд. Так, Белинский видел заслуги Тургенева как переводчика европейских классиков, упоминая переводы «Фауста», другие переводы Гёте и Байрона, он прозрел в Тургеневе «русского европейца» значительно раньше того, как тот стал замечен и признан в Европе или поселился там.

Известный прозорливой независимостью своих аналитических суждений, Белинский и у Тургенева, опубликовавшего в 1843 г. под псевдонимом поэму «Параша», находит неожиданные и тонкие достоинства. Более того, субъективный, подчас категоричный и восторженный, Белинский искренне симпатизировал Тургеневу, поэтому уверенно включал его не только в круг русских писателей начала 1840-х гг., но и в пушкинско-лермонтовский контекст.

Существенным представляется то, что как раз в год появления драматургических опытов одинокого и мало признанного в своей драматургической гениальности Тургенева именно и только Белинский заметил первую, весьма несовершенную пьесу Тургенева из испанской жизни «Неосторожность», причем об этой пьесе сегодня никто представления не имеет, да и прежде не имел. В этом же 1843 г. он заметил поэму «Параша», также мало известную сегодня кому-либо, кроме немногих специалистов-филологов, а потом не раз мысленно возвращался к этому сочинению. Множество тонких наблюдений, например, относительно «довольных собой» персонажей, вывели Белинского на прозорливое суждение о том, что поэма «обличает в авторе не только творческий талант, но и зрелость и силу таланта, умеющего владеть своим предметом» [Белинский 1948, Т. 2, 569]. И еще более существенно проявилась прозорливость Белинского в отношении 29-летнего Тургенева в связи с его процитированной огромным куском на нескольких страницах собственного текста поэмой «Помещик», которая позволила Белинскому поставить это сочинение в один ряд с «Домиком в Коломне» и «Графом Нулиным», без сомнения сопоставляя молодого автора с ушедшим из жизни Пушкиным: «Стих легок, поэтичен, блещет эпиграммою», а сочинение в целом – неподражаемо [Белинский 1948, Т. 3, 86].

Тем не менее в целом Тургенев даже у Белинского, первого – как по времени его высказываний, так и по значимости – критика часто был лишь поводом (хотя речь идет уже о «Записках охотника»),

аргументом в споре (в отношении славянофильских тенденций в литературе), ветвью на дереве...

Резюме о культурфилософском смысле одиночества Тургенева

Иностранец в России – чужд и потому одинок; русский за рубежом – тоже чужд и тоже одинок. Светский человек в деревне – чужд и одинок. Любитель охоты с ружьем и патронташем в столичном салоне – чужд и одинок. Впрочем, чуждость и вытекающее из нее одиночество – едва ли не генетически закрепленное состояние русского интеллектуала, к какой бы социальной группе он ни принадлежал.

Одиночество – это модус и модальность, концепт и, разумеется, состояние. Причем, русское слово, начинающееся с приставки «со-», предполагающей взаимодействие, причастность, близость, в случае с одиночеством получает парадоксальное – противоположное значение. Ибо одиночество не должно быть СОстоянием, и, напротив, СОстояние не может проявляться в одиночестве.

Тем не менее, одиночество – это не только мотив творчества и признак жизни персонажей. Одиночество – это характеристика Тургенева как творческой личности, который был одиноким автором, поскольку его знали (и знают) неполно, неотчетливо, без понимания нюансов, жанровой специфики его текстов, времени и условий его жизни. Одиночество – экзистенциальная проблема, которая именно так предстает в сочинении «Гамлет и Дон Кихот» и в стихотворении в прозе «Порог», где совершившему выбор человеку адресуются диаметрально противоположные оценки – восхищенная и уничижительная.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Андреев 1989 – *Андреев Д.Л.* Русские боги: Стихотворения и поэмы. – М.: Современник, 1989.

Бахтин 1979 – *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.

Белинский 1948 – *Белинский В.Г.* Собр. соч. В 3 т. – М.: ОГИЗ Гослитиздат, 1948.

Бердяев 1993 – *Бердяев Н.А.* О русских классиках / сост. и коммент. А.С. Гришина. – М.: Высш. шк., 1993.

Лотман 2005 – *Лотман Ю.М.* О русской литературе. – СПб.: Искусство-СПб, 2005.

Мережковский 1995 – *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М.: Республика, 1995.

Набоков 1996 – *Набоков В.В.* Лекции по русской литературе. – М.: Независимая газета, 1996.

Овсяннико-Куликовский 1989 – *Овсяннико-Куликовский Д.Н.* Литературно-критические работы. В 2 т. Т. 1. Статьи по теории литературы; Гоголь; Пушкин; Тургенев; Чехов. – М.: Художественная литература, 1989.

Писарев 1940 – *Писарев Д.И.* Литературно-критические статьи. – М.: Художественная литература, 1940.

Рассадин 1995 – *Рассадин С.Б.* Русские, или Из дворян в интеллигенты. – М.: Книжный сад, 1995.

Розанов 1903, web – *Розанов В.В.* Ив.С. Тургенев (к 20-летию его смерти) // Новое время. 1903. 22 августа. № 9865. URL: http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_iv_s_turgenev.html

Троцкий 1991 – *Троцкий Л.Д.* Литература и революция. – М.: Политиздат, 1991.

Тургенев 1964 – *Тургенев И.С.* Гамлет и Дон Кихот // *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений и писем. В 28 т. Т. 8. – М.; Л.: Наука, 1964.

REFERENCES

Andreev D.L. (1989) *Russian Gods: Poems and Poems*. Moscow: Sovremennik (in Russian).

Bakhtin M.M. (1979) *Aesthetics of Verbal Art*. Moscow: Iskusstvo (in Russian).

Belinsky V.G. (1948) *Works in 3 Vol.* Moscow: OGIZ Goslitizdat (in Russian).

Berdyaev N.A. (1993) *About Russian Classics*. Moscow: Vysshaya Shkola (in Russian).

Lotman Yu.M. (2005) *About Russian Literature*. Saint Petersburg: Iskusstvo (in Russian).

Merezhkovsky D.S. (1995) *L. Tolstoy and Dostoyevsky. Eternal Companion*. Moscow: Respublika (in Russian).

Nabokov V.V. (1996) *Lectures on Russian Literature*. Moscow: Nezavisimaya Gazeta (in Russian).

Ovsyaniko-Kulikovskii D.N. (1989) Articles on the Theory of Literature; Gogol; Pushkin; Turgenev; Chekhov. In: *Literary-Critical Works*. In 2 volumes. Vol. 1. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura (in Russian).

Pisarev D.I. (1940) *Literary-Critical Articles*. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura (in Russian).

Rassadin S.B. (1995) *Russian, or from the Nobility to the Intelligentsia*. Moscow: Knizhny Sad (in Russian).

Rozanov V.V. (1903) Turgenev I.S. (On the 20th Anniversary of His Death). *Novoe Vremya*. 1903. No. 9865. Available at: http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_iv_s_turgenev.html (in Russian).

Trotsky L.D. (1991) *Literature and Revolution*. Moscow: Politizdat (in Russian).

Turgenev I.S. (1964) Hamlet and don Quijote. In: Turgenev I.S. *Works and Letters*. In 28 Volumes. Vol. 8. Moscow: Nauka (in Russian).

Тургеневские юбилеи в культуре памяти советской эпохи

И.Е. Кознова

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-109-123

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Память о прошлом является одной из несущих конструкций общества. Способствуя его ориентации во времени и пространстве, она выступает связующим звеном между настоящим и будущим. С помощью памяти общество поддерживает свою идентичность. То, что общество вспоминает либо забывает, составляет его ценностно-смысловое культурное ядро. Представляя собой репрезентацию прошлого, подвижная и избирательная, память подвергается в обществе постоянной реорганизации в соответствии с запросами современности. Советский проект, нацеленный на формирование нового общества и человека, предлагал и собственный проект прошлого, конструировал свою культуру памяти. Представления о прошлом менялись вместе с изменением советского настоящего и видением его будущего. Важной составляющей культуры памяти являются коммеморации. Годовщины значимых событий и исторических личностей позволяют конкретизировать работу прошлого в настоящем, вписывать их в актуальное культурное пространство. Юбилейное прочтение классиков русской литературы в советский период связывалось с идеей освоения трудящимися культурного наследия прошлого. Нацеленные на массовое восприятие и присвоение способы и формы их мемориализации соответствовали героической матрице, игравшей основную роль в конституировании советского коллективного целого. Данная матрица, опиравшаяся на классово-партийный принцип, имела два сменявших друг друга профиля: революционно-интернациональный и национально-патриотический. На советский период пришлось несколько значимых дат памяти И.С. Тургенева. Чествование писателя подчинялось названному канону. Творчество Тургенева осмысливалось прежде всего с точки зрения его общественного значения в контексте как собственно тургеневской эпохи, так и советской. Его многозначный потенциал рассматривался преимущественно в двух ракурсах — служение революции и служение России.

Ключевые слова: Тургенев, культура, память, прошлое, идентичность, коммеморация, юбилеи, советская эпоха.

Кознова Ирина Евгеньевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН.

i.koznova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4601-7118>

Цитирование: Кознова И.Е. (2018) Тургеневские юбилеи в культуре памяти советской эпохи // Философские науки. 2018. № 7. С. 109–123.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-109-123

Turgenev's Anniversaries in the Memorial Culture of the Soviet Era

I.E. Koznova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-109-123

Original research paper

Summary

The memory of the past is one of the supporting structures of society. Contributing orientation in time and space to society, the memory acts as a connection between the present and the future. With the help of memory, society maintains its identity. What society remembers or forgets is the cultural core of its values and meanings. Being the representation of the past, versatile and selective memory is undergone to constant reorganization in the society in accordance with the demands of the present. The Soviet project, aimed at forming of a new society and a person, offered also its own project of the past, created its culture of memory. Ideas about the past changed along with the change of the Soviet present and the vision of its future. An important component of the culture of memory are the commemorations. Anniversaries of significant events and historical figures allow to organize the work of the past in the present, to enter them into the current cultural space. The anniversary reading of the classic authors of Russian literature in the Soviet period was associated with the idea of mastering the cultural heritage of the past by the working people. The methods and forms of their memorialization, aimed at mass perception and appropriation, corresponded to the heroic matrix, which played the main role in the institutionalization of the Soviet collective whole. This matrix, based on the class-party principle, had two successive profiles: revolutionary-international and national-patriotic. In the Soviet period there were several important dates in memory of Ivan Turgenev. Honorings of the writer complied with a certain canon. Turgenev's works were primarily understood from the point of view of their

social significance, in the context of both the Turgenev era and the Soviet era. Its multivalent potential was mainly considered from two aspects: the service to the revolution and the service to Russia.

Keywords: Turgenev, culture, memory, past, identity, commemoration, anniversary, Soviet era.

Irina Koznova – D.Sc. in History, Leading Research Fellow at the Department of Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

i.koznova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4601-7118>

Citation: Koznova I.E. (2018) Turgenev's Anniversaries in the Memorial Culture of the Soviet Era. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 7, pp. 109–123.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-109-123

Введение

Последние десятилетия отмечены повышенным вниманием к мемориальным аспектам культуры. На передний план вышла проблема изучения роли памяти в конструировании коллективных и индивидуальных идентичностей. Память понимается как всеобщая антропологическая универсалия, категория культуры, особый символический способ передачи и актуализации культурных смыслов в самых разных формах [Ассман А. 2014; Ассман Я. 2014]. Она представляет собой опосредованную историческим контекстом частичную и избирательную реконструкцию прошлого, предпринимаемую каждым очередным поколением. Память нуждается в закреплении специфической символикой в виде особых образов или обычаев, локализованных в пространстве и времени. Память может быть «твердой», иметь материальное воплощение (мемориалы, памятники, церемонии и т.п.) и «мягкой», носить текстуальный характер, жить в текущем публичном дискурсе [Эткинд 2004]. Обе формы памяти развивают, дополняют и подкрепляют друг друга; переходы между ними имеют ключевое значение. Независимо от способов трансляции памяти, ей присуща эмоциональная составляющая, усиливающая символическое представление общества о себе. Память может приобретать свойство «мест памяти» – особых мемориальных феноменов, суть и значение которых выявляется в коммеморации, например, в праздновании дат значимых событий и исторических личностей [Нора

2005]. Юбилей представляет собой активный коммуникативный процесс, имеет ценностно-смысловое и контекстуальное содержание, обращен из настоящего как в прошлое, так и в будущее.

В этом аспекте предлагается рассмотреть тургеневские юбилеи советской эпохи.

«Юбилейный» Тургенев перед лицом революции

Столетняя годовщина со дня рождения И.С. Тургенева совпала в ноябре 1918 г. с первой годовщиной пролетарской диктатуры и Гражданской войной. Обстановка в стране была крайне напряженной. Упрощение и огрубение повседневной жизни, ее милитаризация, распространение всевозможных форм насилия, усиление центристских тенденций, локализма, архаики, разъединяющих и без того малоконсолидированное прежде общество, поколенческий разлом, аномия – вот тот исторический фон, на который пришлось эта знаменательная годовщина. Между тем российское общество нуждалось в объединяющих скрепах. Еще сохранялась живая, коммуникативная память о писателе, и все же актуальным уже был вопрос, сохранится ли облик Тургенева и его творчество в культурной памяти после революции, станут ли они «местом памяти» советского общества.

Празднование сразу стало делом государственным – достаточно посмотреть октябрьские и ноябрьские номера газеты «Известия». Его характер определило отношение председателя Совнаркома к наследию классиков: «взять наследство и работать над ним», думать над тем, что «не отошло в прошлое, что принадлежит будущему». Общественность, имевшая с дореволюционного времени опыт чествования деятелей русской культуры, рассматривала тургеневский юбилей как повод и потребность вспомнить великого писателя и гражданина.

Чествование памяти Тургенева выразилось в целом ряде торжественных заседаний, утренников, вечеров, спектаклей и выставок – в столицах и в провинции. Оно проводилось и в культурных центрах бывшей империи – в Одессе, Тифлисе. В конце ноября в Орле был открыт музей им. Тургенева и библиотека при нем. «Общество любителей российской словесности» провело торжественное заседание, издало значительное количество популярных статей и брошюр. В празднованиях участвовали как деятели культуры, в частности, Ф.И. Шаляпин, так и простые граждане.

На вечере в Малом театре была устроена живая картина «Тургенев и созданные им образы», выступил проф. П.Н. Сакулин, опубликовавший в том же году свою монографию о Тургеневе. Можно предположить, что в выступлении он отталкивался от основных ее идей. П.Н. Сакулин соотнес жизнь и творчество писателя, во-первых, с теми социокультурными процессами, которые разворачивались на российской исторической сцене в течение столетия, во-вторых, с состоянием, переживаемым Россией после революции, обозначив его как пребывание «на грани двух культур, на роковом рубеже двух миров». Сакулин выделял три показанные Тургеневым и не потерявшие актуальности драмы. Это беспочвенность русского интеллигента; Россия в ее положении между Востоком и Западом; драма социальная, общеевропейская. И революция не только не сняла той полемики о народе и демократии, о свободе и социализме, о самобытности и тесной связи с судьбами Европы, проблем, которые волновали русское общество с 40-х гг. XIX в., но, напротив, заострила эту полемику, что делало Тургенева «драматургом» новейших социальных коллизий. Отмечаемая Сакулиным двойственность Тургенева соотносилась с ощущаемой современниками двойственной и противоречивой природой революции, включавшей в себя и переворот, и массовое движение, и проходившей почти «по Марксу» и вполне – «по Пугачеву». Осуществление («торжество») социализма в России Сакулину, вслед за Тургеневым, представлялось проблематичным, тем более в ближайшей перспективе. Ему импонировала мысль писателя, не выходившего за пределы «очередных задач момента», что для народного коллективного воспитания гораздо важнее не идеи, а «маленькие дела»: «народу нужны не вожаки, не красивые герои, а скромные культурные работники, “только полезные люди”». Возможно, в данной интерпретации содержалась скрытая полемика с ленинскими «Очередными задачами Советской власти», опубликованными весной 1918 г., хотя и Ленин был сторонником обычной «будничной работы», но – исключительно в интересах социализма [Сакулин 1918, 29–33, 57–84].

Празднование юбилея И.С. Тургенева погрузило в другую атмосферу, словно отодвинув на время тяготы революционной повседневности. По отзывам, в Петрограде тургеневские дни превратились в «большой светлый праздник русской общественной мысли» [Поляков 1919, 173].

Вспоминая через пять лет в статье «Тургенев и мы (К 40-летию со дня его смерти)» первый литературный юбилей советских лет, один из его непосредственных участников писал: «... и в эти грозные дни железа, крови и огня не была, однако, забыта 100-летняя годовщина. Не только не забыта, но отмечена с особой любовью и тонким, нежным вниманием. Большие тургеневские дни, напомнившие кое-кому из могикиан пушкинские дни 80-х годов, прошли под определенным лозунгом возвращения к Тургеневу... Россия восемнадцатого года сказала свое сильное смелое слово и решила дальнейшую судьбу Тургенева» [Н.К. 1923, 245].

Эта историческая параллель между пушкинскими торжествами 1880 г. (открытие памятника поэту в Москве) с участием И.С. Тургенева и тургеневским юбилеем, безусловно, значима. Акцентировалась не только преемственность между двумя отечественными классиками, но и надежда на сохранение той публичной сферы, которая, несмотря на тонкость своего слоя, присутствовала в до-революционной России.

Юбилейный комитет 1918 г. признал целесообразным сохранить Тургеневскую комиссию для продолжения работы по изучению жизни и творчества писателя. В ноябре 1919 г. она была оформлена в Москве под председательством П.Н. Сакулина; одновременно в Петрограде организовался научный центр под руководством А.Ф. Кони.

К пересмотру творчества Тургенева

В 1923 г. исполнялось 40 лет со дня смерти Тургенева. К этому времени возобновила свою работу в 1920 г. носившая имя Тургенева библиотека-читальня. Выступлением Б. Пастернака в 1922 г. была положена традиция «Тургеневских вторников» – литературно-музыкальных вечеров, в которых участвовал цвет литературной и театральной Москвы.

Появившиеся к годовщине публикации не только напоминали о последних днях жизни исстрадавшегося от болезни писателя. Они писали о реакции на смерть Тургенева в России и в Западной Европе, обращали внимание на данную тогда агентами российской власти оценку его общественного веса [Утевский 1923, 66–72]. А.Ф. Кони отмечал особое место Тургенева в истории нравственного развития современного ему русского общества [Кони 1923, 2]. А.В. Луначарский подчеркивал «общественное значение» Тургенева [Луначарский 1961, 134–138].

Тургенев вспоминался как писатель, обнаживший самую суть крепостного порядка – порабощение человеческой личности. Его «философия скорби» признавалась чуждой миропониманию пролетарского общества, но разделяемые писателем ценности искусства, природы, подвига мужества и самоотречения, напротив, были ценными для формирования нового мироощущения [Кубиков 1923, 37, 40–41].

Одновременно все более настоятельно звучала мысль о потребности «пересмотреть Тургенева и свое отношение к нему». Это диктовалось тем соображением, что «если мы знаем, кто нам нужен, мы должны сказать и почему он нам нужен». Высказывались соображения о возможных линиях этого пересмотра: в общем – взаимоотношение жизни и искусства, конкретнее – революции и искусства, еще конкретнее – русского революционного движения и Тургенева [Н.К. 1923, 245].

Пути «пересмотра Тургенева» хотя и пошли в дальнейшем по всем линиям, наиболее активно – по последней. В той социологизированной концепции прошлого, которая предлагалась массам в 1920-е гг., освободительный ракурс занимал центральное место, причем применительно к России меморизация касалась главным образом XIX в., концентрировавшего в себе все стороны «темного» и «проклятого» царского прошлого. В соответствии с этой концепцией и в духе господствовавшей в постреволюционную эпоху «образованщины» произведения Тургенева – «певца “дворянских гнезд”», пронизанные атмосферой «старого, отошедшего мира», «уже теперь безвозвратно исчезнувшей», стали использоваться в качестве простой иллюстрации к курсу преподаваемых в 1920-е гг. в средней школе обществоведческих дисциплин.

«Тургеневский вопрос» в годы социалистического наступления

Полувековая годовщина со дня смерти Тургенева отмечалась спустя десятилетие в кардинально отличавшихся условиях «Великого перелома», гигантских строек социализма, идеологического террора, разоблачения инакомыслия, повсеместного поиска врагов. Она стала поводом для нового, «более планомерного и более углубленного, чем это было до сих пор», пересмотра творческого наследия писателя в классово-партийном духе, «в свете ленинских указаний», рассчитанных на широкие читательские массы.

Отношение к произведениям Тургенева, определявшееся «потребностями нашей борьбы», было главным образом утилитарным: подчеркивалось их познавательное значение с точки зрения понимания «великого исторического пути народа». Реализм Тургенева, как сильную сторону творчества писателя, следовало использовать в интересах строительства социализма. Например, показать, что у советской детворы совсем другие заботы, нежели у героев «Бежина луга» – борьба с «расхитителями социалистической собственности» (как у героя эйзенштейновской экранизации рассказа).

Когда социалистическому реализму была приписана «органическая связь искусства с действительностью», буржуазному либерализму в лице Тургенева было в ней отказано, а гуманистическая сторона тургеньевского реализма стала игнорироваться. Перед марксистской критикой и литературоведением ставилась задача вновь и вновь развенчивать «буржуазную апологетику» писателя как художника «вечных», «общечеловеческих» эмоций [Малахов 1933, 139].

Если десятилетием ранее речь о политических предпочтениях Тургенева велась главным образом в русле их констатации, то в начале 1930-х гг. взгляды Тургенева подвергались агрессивным оценкам, совсем в духе проводившихся тогда политических чисток и квалифицировались как «классово враждебные нам» [Адамович, Уварова, 6–7]. На писателя обрушился буквально шквал обвинений в идеализме, реакционности, «антиисторическом нигилизме в отношении народа», контрреволюционности [Векслер 1933, 140–151; Федосеев 1933, 205–211].

Подобная постановка «тургеньевского вопроса» вызвала критику со стороны активного участника революционного движения, советского партийного и государственного деятеля, историка, в 1924–1934 гг. директора Музея революции С.И. Мицкевича. Сам не свободный, разумеется, от классовых оценок, он тем не менее задавался вопросом: «Кому помогал Тургенев своими произведениями – контрреволюционному либерализму или демократической революции?» Свой приход в революцию Мицкевич обосновывал, в частности, огромным влиянием на него произведений писателя («Тургенев дал мне сильный толчок»). Символически взвешивая их на весах, Мицкевич делал вывод, что чашка «за революцию» значительно перевешивает, и, значит, в оценке общественно-исторической роли произведений Тургенева были

правы народовольцы, полагавшие, что Тургенев бессознательно для самого себя сочувствовал и даже служил революции [Мицкевич 1934, 186].

Русское культурно-историческое наследие в свете тургеневских годовщин

До 1938 г. тургеневские юбилеи находились вне поля зрения центрального печатного партийного органа, и только 3 сентября 1938 г. в «Правде» впервые появилась небольшая публикация о Спасском-Лутовинове, приуроченная к дню памяти Тургенева, который был назван «одним из великих русских писателей, составляющих славу народа». Именно тогда началось восстановление родовой усадьбы писателя. На поминальную дату откликнулась заметкой об орловском музее и «Комсомольская правда» в номере от 28 августа.

Изменения, повлекшие за собой новую переоценку Тургенева, были связаны с изменениями политики прошлого во второй половине 1930-х гг., ориентированной на русское историческое наследие, по отношению к которому революционно-освободительное наследие заняло подчиненное положение. Партийность и классовость были потеснены другой парой понятий, таких как народность и патриотизм, причем сохраняя от дореволюционной традиции государственную (державную) форму, патриотизм теперь приобретал советское содержание. Наряду с русской историей русская классика рассматривалась теперь в качестве символа национальной идентификации. Школы перешли от использования литературы для иллюстрации социологических теорий к обучению по утвержденному списку отечественных и зарубежных классиков, в который включался и Тургенев.

Двойная тургеневская годовщина (120 лет со дня рождения и 55 лет – со дня смерти) была поводом принять великое наследие писателя, давая тем самым его «справедливую оценку», разумеется, с определенной поправкой, имея в виду главенство метода соцреализма. Это означало, что в стране складывалась когорта, готовая и способная это сделать. В течение 1938 г. посвященные Тургеневу статьи и заметки появились в журналах, ориентированных на самые разные группы населения – на красноармейцев, общественниц, сельских корреспондентов и др. Ставилась цель «охватить» тургеневской темой каждого трудящегося. Имя Турге-

нева прочно входило в советские энциклопедии. Особое значение придавалась сохранению памяти о писателе на орловской земле.

Созданные Тургеневым образы рассматривались не только как исторические в полном смысле слова, но и как сохранившие свое художественное значение «по сию пору» – как связанные с эпохой и выходящие за ее пределы. Ценность творчества Тургенева виделась в присущем писателю особом чувстве нового, в широком изучении жизни, поэтому оно оказывалось не только «полезным» советскому человеку, но и могло волновать его. Теперь тургеневский благородный гуманизм, его приверженность к лучшим традициям европейской демократии и тесные связи с западноевропейской культурой выдвигались на первый план. Тем не менее, избирательный классово-партийный подход к творчеству Тургенева сохранялся. Так, только написанные до начала 1860-х гг. произведения представлялись наиболее ценными с идейной и художественной стороны. Писателя продолжали включать в ряды «принципиальных противников передовой русской общественной мысли», к которой относили исключительно революционных демократов [Еголин 1943, 4; Пигарев 1938, 22–24].

Параллельно в советской мемориальной культуре сложился канон юбилейного прочтения того или иного отечественного писателя-классика. Показательно, что в контексте коррекции представлений о прошлом тургеневское творчество осмысливалось тогда по той же схеме, что и пушкинское или, например, лермонтовское: их кодами были гражданственность, патриотизм и народность, хотя более всего у самого Тургенева вызывали скепсис подделки под народность.

Тургеневские русскость и патриотизм были особенно подняты на щит в годы Великой Отечественной войны, в частности, в 1943 г., в год, на который вновь приходились сразу две юбилейные даты – 125 лет со дня рождения и 60 лет со дня смерти писателя. И его идеалы, его «светлая мечта о торжестве русского народа, надежда на славное будущее родины» адресовались прежде всего советскому юношеству. Именно молодежная периодика в виде газеты «Комсомольская правда», журналов «Костер» и «Пионер» откликнулась на юбилей, выдвинув на первый план «тургеневское любовное отношение ко всему русскому» – народу, языку, природе; подчеркивая тургеневское восхищение современной ему передовой молодежью; проводя параллели между его литературными героями и теми, кто совершал подвиги на фронте и в подполье.

Неоднократно в годы войны и после нее повторялась мысль об оправдавшемся предвидении Тургенева относительно упадка высокой культуры Германии, превращения ее в агрессора, деградации немцев.

Творчество Тургенева использовалась для борьбы с «низкопоклонством» перед иностранцами. Кстати, на послевоенные годы пришелся столетний юбилей публикации «Записок охотника» (1952). Подвергалось сомнению «западничество» писателя, представления о нем объявлялись ложными; этот термин расшифровывался как выражение космополитизма. Тургенев виделся прежде всего критиком «загнивающего» буржуазного Запада, «представителем самобытного прогрессивного русского реализма» [Бернштейн 1951, 23–30]. Важно подчеркнуть, что подобные утверждения адресовались школьным учителям.

Историческое и актуальное в тургеневском творчестве: взгляд из «шестидесятых»

Чествования Тургенева в 1958 г. (140 лет со дня рождения и 75 лет со дня смерти) и в 1968 г. (150 лет со дня рождения) можно рассматривать как единое целое. В них поддерживалась преемственность с предыдущими юбилейными прочтениями применительно к основному постулату: нельзя глубоко знать историю России середины XIX в., не зная сочинений Тургенева. В эти годы завершилось восстановление тургеневского дома в Спасском-Лутовинове. В 1958 г. проводилась научная тургеневская сессия в Орле, в 1968 г. – торжественное заседание в Большом театре. На это время приходится наибольшее число экранизаций тургеневских произведений. Подобные формы «твердой» и «мягкой» памяти свидетельствовали об упрочении Тургенева в культурной памяти общества.

На обоих тургеневских юбилеях лежал отпечаток октябрьских знаменательных дат – 40-летия и 50-летия советской власти. Тогда эпоха, в которую жил и творил писатель, во многом отошла на второй план в мемориальном отношении; была востребована романтизированная героика революции. Даже столетие манифеста об освобождении крестьян от крепостной зависимости оказалось незамеченным. Однако связь тургеневского творчества с революционно-освободительным движением все же пытались установить вновь. Литературные образы писателя рассматривались в историческом смысле как «побудители, предтечи, которые

через революционную демократию, через народничество все же докатились до рубежа столетия, и дальний ропот их услышали пролетарские революционеры» [Сергованцев 1968, 7].

И все же представлялось, что между той современностью, в которой советским людям во имя коммунистического грядущего, казалось, покоряется пространство и время, и эпохой Тургенева – громадная пропасть. В темпоральном масштабе столетие увеличивалось в десятки раз: «Россия, какой она была 100 лет назад, какой ее знал Тургенев, изменилась так, как она не изменялась, может быть, за тысячу лет до него» [Еремин 1968, 4]. Главное, что эпоха Тургенева осталась позади, жизнь разрешила вопросы, которые тревожили писателя и его героев, и все, что встречалось на первом плане его произведений, «безвозвратно ушло в прошлое». Свершенное и свершаемое призвано было подтвердить «стойкий исторический оптимизм Тургенева» [Сергованцев 1968, 7].

Присущая этому периоду атмосфера воодушевления и подъема создавала пафосный настрой тургеневских юбилеев. В духе времени Тургенев провозглашался «нашим современником»: ведь он был чуток ко всему новому, улавливал современность в ее движении. Раздумья писателя о человеке, о любви и ненависти признавались близкими для людей 1960-х. Представленные Тургеневым *очертания новой личности*, поднявшейся над прошлой действительностью, бросившей ей вызов (пусть не делом, но словом) были созвучны настроениям тех лет [Еремин 1968, 4; Сергованцев 1968, 7].

Характерно немалое число публикаций, посвященных изменению облика деревни в тургеневских местах; писалось об отсутствии «прежнего смирения и патриархального доброжелательства к жизни», о сельской молодежи, живущей «насыщенной современной жизнью». Прослеживались судьбы потомков героев «Записок охотника», испытывавших гордость за свои семейные корни. В 1968 г. в деревне Хоревка было 18 дворов и 9 телеантенн, ныне ее уже нет на картах. Действительно сельская Россия менялась под влиянием урбанизации, активизировались миграционные потоки в города, истончался традиционный уклад жизни. Тургеневские знаменательные даты конца 1950-х – конца 1960-х гг. совпали с оформлением «деревенской прозы»: из «среды памяти» деревня превращалась в «место памяти». Да и дворянство становилось «местом памяти», а не забвения.

Уже названные тургеневские юбилеи выделяли ведущее тургеневское начало «русскости», включавшей такие понятия, как «родина», «природа», «народ». Акцент на этих аспектах его творчества усилился к 100-летней годовщине со дня смерти Тургенева (1983), что совпало с поисками идентичности в российском обществе [Басманов 1983, 10]. Символическая вечность России тем самым обеспечивала и символическое бессмертие одного из ее любимых писателей – поэта и художника, ее воспевавших.

Выводы

Рассмотрение тургеневского творчества сквозь призму юбилеев и годовщин писателя, отмечаемых в советскую эпоху, дает возможность понять его значимые для советской культуры аспекты и стороны, показать механизмы мемориального конструирования. Позиционируя «юбилейного» Тургенева как «нашего современника», культурная память на разных этапах советского общества расставляла свои акценты подобного видения.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Адамович, Уварова 1932 – *Адамович О., Уварова Г.* Тургенев-драматург. К 50-летию со дня смерти // Рабочий и театр. 1932. № 26.

Ассман А. 2014 – *Ассман А.* Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. – М.: Новое литературное обозрение, 2014.

Ассман Я. 2004 – *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. – М.: Языки славянской культуры, 2004.

Басманов 1983 – *Басманов А.* Кругом Россия // Огонек. 1983. № 37.

Бернштейн 1951 – *Бернштейн И.А.* Тургенев – критик буржуазного Запада // Литература в школе. 1951. № 4. С. 23–30.

Векслер 1933 – *Векслер И.* Тургенев и политическая борьба 60-х годов // Литературный современник. 1933. № 9.

Еголин 1943 – *Еголин А.* Великий писатель-патриот // Комсомольская правда. 1943. № 180. 11 ноября.

Еремин 1968 – *Еремин И.* Сын времени // Комсомольская правда. 1968. № 260. 5 ноября.

Кони 1923 – *Кони А.Ф.* Вдумчивый созерцатель // Литературный еженедельник. 1923. № 36.

Кубиков 1923 – *Кубиков И.* И.С. Тургенев. 40 лет со дня смерти. Город и деревня. 1923. № 5. С. 37–41.

Луначарский 1961 – *Луначарский А.* Лекция о Тургеневе / публ. и коммент. Вал. Щербины // Русская литература. 1961. № 4.

Малахов 1933 – Малахов С. Творческое наследство И.С. Тургенева // Литературный современник. 1933. № 9.

Мицкевич 1934 – Мицкевич С. Тургенев и революционное народничество // Литературный критик. 1934. № 9.

Н.К. 1923 – Н.К. Тургенев и мы // Сибирские огни. Новосибирск. 1923. № 5–6.

Нора 2005 – Нора П. Всемирное торжество памяти // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. – М.: Новое литературное обозрение, 2005.

Пигарев 1938 – Пигарев К. Иван Сергеевич Тургенев // Огонек. 1938. № 32/33.

Поляков 1919 – Поляков А. С. Речь на торжественном заседании в память столетия рождения И.С. Тургенева в Александринском театре 10 ноября 1918 г. // Бирюч петроградских государственных театров. 1919. № 13–14. Февраль.

Сакулин 1918 – Сакулин П.Н. На грани двух культур. И.С. Тургенев. – М.: Миръ, 1918.

Сергованцев 1968 – Сергованцев Н. Иван Тургенев. 1818–1968 // Огонек. 1968. № 46.

Утевский 1923 – Утевский Л.С. Смерть Тургенева. 1883–1923. – Пг.: Атеней, 1923.

Федосеев 1933 – Федосеев Г. О реализме Тургенева. К 50-летию его литературной деятельности // Октябрь. 1933. № 10.

Эткинд 2004 – Эткинд А. Столетняя революция: юбилей начала и начало конца // Отечественные записки. 2004. № 5. – URL: <http://www.strana-oz.ru/2004/5/stoletnyaya-revoluciya-yubiley-nachala-i-nachalo-konca>

REFERENCES

Adamovich A., Uvarova G. (1932) Turgenev as a Playwright. The 50th Anniversary of the Death. *Rabochiy i teatr*. 1932. No. 26 (in Russian).

Assmann A. (2014) *Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics* (Russian translation: Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ., 2014).

Assman J. (2004) *Cultural Memory: The Writing, Past Memory and Political Identity in the High Cultures of Antiquity* (Russian translation: Moscow: Jazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2004).

Basmanov A. (1983) The Terms of Russia. *Ogonek*. 1983. No. 37 (in Russian).

Bernstein I.A. (1951) Turgenev as a Critic of the Bourgeois West. *Literatura v Shkole*. 1951. No. 4, pp. 23-30 (in Russian).

Egolin A. (1943) A Great Writer-patriot. *Komsomolskaya Pravda*. 1943. November 11. No. 180 (in Russian).

Eremin I. (1968) Son of Time. *Komsomolskaya Pravda*. 1968, November 5. No. 260 (in Russian).

Etkind A. (2004) A Hundred Years of Revolution: Anniversary of Beginning and the Beginning of the End. *Otechestvennyye Zapiski*. 2004. No. 5. Available at: <http://www.strana-oz.ru/2004/5/stoletnyaya-revolyuciya-yubiley-nachala-i-nachalo-konca> (in Russian).

Fedoseev G. (1933) About Turgenev's Realism. To 50 Anniversary of His Literary Activity. *Oktyabr*. 1933. No. 10 (in Russian).

Koni A.F. (1923) Thoughtful Contemplator. *Literaturny ezhenedelnik*. 1923. No. 36 (in Russian).

Kubikov I. (1923) I.S. Turgenev. 40 Years from the Date of Death. *Gorod i Derevnya*. 1923. No. 5, pp. 37-41 (in Russian).

Lunacharsky A. (1961) Lecture on Turgenev. *Russkaya Literatura*. 1961. No. 4 (in Russian).

Malakhov S. (1933) Turgenev's Creative Legacy. *Literaturny Sovremennik*. 1933. No. 9 (in Russian).

Mitskevich S. (1934) Turgenev and Revolutionary Populism. *Literaturny Kritik*. 1934. No. 9 (in Russian).

N. K. (1923) Turgenev and We. *Sibirskie Ogni*. 1923. Nos. 5-6 (in Russian).

Nora P. (2005) The Global Celebration Memory. *Memory About War 60 Years Later: Russia, Germany, Europe*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ. (in Russian).

Pigarev K. (1938) Ivan Sergeyevich Turgenev. *Ogonek*. 1938. No. 32/33 (in Russian).

Polyakov A.S. (1919) Speech at the Solemn Meeting in Memory of the Centenary of the Birth of I.S. Turgenev in Alexandrinsky Theater on November 10, 1918. *Biryuch Petrogradskikh Gosudarstvennykh Teatrov*. 1919. Nos. 13-14 (in Russian).

Sakulin P.N. (1918) *On the Brink of Two Cultures. I.S. Turgenev*. Moscow: Mir (in Russian).

Sergovancev N. (1968) Ivan Turgenev. 1818–1968. *Ogonek*. 1968. No. 46 (in Russian).

Utevsky L.S. (1923) *The Death Of Turgenev. 1883–1923*. Petrograd: Atenev (in Russian).

Veksler I. (1933) Turgenev and Political Struggle 60 years. *Literaturny Sovremennik*. 1933. No. 9 (in Russian).

**Рим Ивана Тургенева (1840)***А.А. Кара-Мурза**Институт философии РАН, Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-124-142

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье исследуется вопрос об определяющей роли, которую Рим сыграл в судьбе Ивана Сергеевича Тургенева (1818–1883). Изучены «римские» пристрастия молодого Тургенева, специализировавшегося по античной литературе и философии в Москве, Санкт-Петербурге и Берлине. Особое внимание уделяется обстоятельствам пребывания 21-летнего Тургенева в «Вечном городе» в феврале – апреле 1840 г. Изучены круг общения Тургенева в римском «салоне Ховриных», его отношения со старшей дочерью Ховриных, Александрой Николаевной, в замужестве Бахметевой (1823–1903), ставшей впоследствии известной российской писательницей на религиозно-философские темы. Обосновывается версия, согласно которой именно юная «Сашенька» Ховрина стала прототипом Лизы Калитиной в романе «Дворянское гнездо», начатом в Риме в конце 1857 г. Прослеживаются «итальянские следы» в литературном творчестве Тургенева: ранней романтической поэме «Стено» (1834), стихотворении «Венере Медицейской» (1837), романе «Накануне» (1859). Автор отмечает, что «цивилизационные» противопоставления «Севера» и «Юга», обильно разбросанные в сочинениях молодого Тургенева, позволяют говорить о том, что в его творчестве нашла своеобразное продолжение традиция «русского северяинства», идущая в нашей литературе от Г.Р. Державина, Н.М. Карамзина, князя П.А. Вяземского.

Ключевые слова: И.С. Тургенев, А.Н. Бахметева-Ховрина, Италия, Рим, «Вечный город», античная культура, русская литература.

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии российской истории Института философии РАН.

a-kara-murza@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0302-6500>

Цитирование: Кара-Мурза А.А. (2018) Рим Ивана Тургенева (1840) // Философские науки. 2018. № 7. С. 124–142.
DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-124-142

Ivan Turgenev's Rome (1840)

A.A. Kara-Murza

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-124-142

Original research paper

Summary

This article examines the significant role that Rome played in the life of Ivan Sergeevich Turgenev (1818–1883). The author researches the “Roman” preferences of young Turgenev, who specialized in ancient literature and philosophy in Moscow, St. Petersburg and Berlin. Special attention is paid to the circumstances of 21-years-old Turgenev’s stay in the Eternal City in February–April 1840 and his relationship with members of Khovrins’ salon in Rome, especially with the eldest daughter of Khovrin, Alexandra Nikolaevna, in marriage Bakhmeteva (1823–1903), who became later a well-known writer on religious and philosophical topics. The author substantiates the version that it was young “Sashenka” Khovrina who became the prototype of Lisa Kalitina in the novel *Home of the Gentry*, started in Rome at the end of 1857. The author studies the “Italian traces” in the literary work of Turgenev: in early romantic poem *Steno* (1834), poem *Venus of Medicis* (1837), novel *On the Eve* (1859), etc. The author notes that the “civilizational” contrasts between the “North” and the “South”, abundantly scattered in the works of young Turgenev, suggest that in his work has found a kind of continuation of the tradition of the “Russian Northernship,” deriving in Russian literature from G.R. Derzhavin, N.M. Karamzin, Prince P.A. Vyazemsky.

Keywords: I.S. Turgenev, A.N. Bahmeteva-Khovrina, Italy, Rome, the Eternal City, ancient culture, Russian literature.

Alexey Kara-Murza – D.Sc. in Philosophy, Professor, Main Research Fellow, Head of Department of Philosophy of Russian History, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

a-kara-murza@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0302-6500>

Citation: Kara-Murza A.A. (2018) Ivan Turgenev's Rome (1840). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 7, pp. 124–142.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-124-142

Друг для друга теперь двое мы целый народ...
И.С. Тургенев. Из «Римских элегий» Гёте, 1846

Вместо Введения. В преддверии «Вечного города»

20 сентября 1833 г. (1) еще не достигший 15-летия Иван Тургенев был зачислен, после испытаний, своекоштным студентом словесного факультета Московского Императорского университета [Клеман 1934, 21]. Удивительно, но среди своих ровесников (а среди них были будущие знаменитости: Михаил Катков, Юрий Самарин, Федор Буслаев) юный Тургенев выделялся в то время... очень маленьким ростом. «Ростом я был в 15 лет не выше семилетнего», – признавался в конце жизни Тургенев одному из близких друзей [Садовников 1923, 117].

Все начало радикально меняться во второй половине 1834 г., когда окончивший первый курс Московского университета Тургенев переехал с отцом в Санкт-Петербург: «Затем совершилась удивительная перемена после 15 лет. Я заболел. Со мною сделалась страшная слабость во всем теле, лишился сна, ничего не ел, и когда выздоровел, то сразу вырос чуть не на целый аршин (более 70 сантиметров! – А. К.)» [Садовников 1923, 117]. Краткая отметка об этом фантастическом случае имеется и в тургеневском автобиографическом конспекте «Мемориал» за 1835-й год: «Новый год в Петербурге. *Maladie de croissance*» [Тургенев 1983, 197].

Причиной этой «болезни роста», «*maladie de croissance*», стали, в первую очередь, драматичные семейные обстоятельства. 30 октября 1834 г. от обострения мочекаменной болезни, не дожив до 41 года, скончался отец, Сергей Николаевич. Предсмертные мучения красавца-полковника осложнились запутанностью отношений с его «последней любовью» – поэтессой княжной Екатериной Шаховской. Мать юного Тургенева, своенравная Варвара Петровна, уставшая от романов мужа и родившая за год до этого в Италии дочь Варю от домашнего врача А.Е. Берса, демонстративно уехала тогда в новое длительное путешествие по Италии и вернулась в Россию лишь в июне 1835 г. (2)

Результатом этой семейной драмы стало для опасно переболевшего зимой 1834–1835 гг. Ивана Тургенева не только физическое «преображение». «Одновременно с этим, – вспоминал он, – совершилось и духовное перерождение. Прежде я знать не знал, что такое поэзия; а тут математику с меня точно что сдуло (раньше юноша ложился спать, держа под подушкой книжки по

математике и геометрии Л.Б. Франкёра. – А. К.), я начал мечтать и пописывать стихи» [Садовников 1923, 117–118].

Именно с предсмертной болезнью отца совпал первый литературный опыт Тургенева – драматическая поэма «Стено» [Тургенев 1978, 333–383], которая, согласно пометкам автора, была начата 21 сентября и закончена 13 декабря 1834 г. [Садовников 1923, 531]. Действие поэмы, написанной явно в подражание Байрону и Шиллеру [Гершензон 2000б, 247–251; Шиль 1926, 59], происходит в Италии, куда уносились мысли юного Тургенева, специализировавшегося в университете по античной литературе и философии, и куда, в прозаической реальности, отправилась в очередной раз его родная, любимая и, добавим, очень странная матушка (3). На выбор Тургеневым «итальянской темы» повлиял, по-видимому, и шумный успех вышедшей в 1833 г. драматической фантазии Нестора Кукольника «Торкватто Тассо» [Ямпольский 1970, 8–9] (4).

Напомним, что первая сцена тургеневской поэмы «Стено» происходит в освещенном луной Колизее, в развалинах которого романтический герой произносит свой ночной римский монолог: «Там вдалеке сребрится Тибр, над ним таинственно склонились кипарисы... И Рим лежит, как саваном покрыт; там все мертво и пусто, как в могиле... А здесь угрюмо дремлет Колизей, чернеясь на лазури темной неба!» [Тургенев 1978, 334].

Последующие строки 16-летнего Тургенева можно было бы принять за простительную для его возраста поэтическую экзальтацию, если не знать, что юный сочинитель был тогда реально болен и весьма серьезно: «Прошли века над Римом чередой безмолвной и кровавой... Но остался ты, мой Колизей!.. Священная стена!» [Тургенев 1978, 338]. Концовка сцены уже не кажется слишком большой натяжкой: «Мне дурно, сердце ноет... все темнеет... вокруг меня... О... Стено... это смерть...». И далее авторская пометка: «*Падает без чувств*» [Тургенев 1978, 334].

Разумеется, дальнейшее изложение, технически несовершенное и полное смысловых несоответствий (полуживого Стено, например, находят посреди Колизея брат и сестра Джакоппо и Джулия и на руках относят к себе в рыбацкую хижину на берегу теплого итальянского моря – *sic!*), уже очень скоро побудило повзрослевшего Тургенева с иронией отнестись к своему первому литературному опыту. А в зрелые годы в очерке «Литературный вечер у П.А. Плетнева» (1869) он назовет поэму «Стено» «совершенно нелепым произведением» [Тургенев 1983, 11].

Справедливости ради надо добавить, что один из самых вдумчивых исследователей творчества Тургенева М.О. Гершензон отдал должное ранней, «итальянской» поэме Тургенева: «“Стено” – не случайное подражание байроновскому “Манфреду”, он не стоит особняком в творчестве Тургенева: через поэмы 1840-х годов он органически примыкает к его позднейшим произведениям, как *первое звено единой цепи* или как *первый отпечаток единого, развивающегося в опыте, мировоззрения* (курсив мой. – А. К.)» [Гершензон 2000б, 552–553].

С годами увлечение Тургенева греческой и римской Античностью усиливается. Летом 1836 г. он заканчивает философский факультет Санкт-Петербургского университета по 1-му (словесному) отделению со степенью «действительного студента», а в январе 1837 г. успешно защищает выпускную работу на латинском языке «Об эпиграмме Гомера».

Авторская тоска по «нежному Югу», по «пылающей южной любви» заметна и в написанном Тургеневым в 1837 г. стихотворении «Венере Медицейской» [Тургенев 1978, 11], которое П.А. Плетнев выбрал для публикации в «Современнике»: «Не наше чадо ты! / Нет, пылким детям Юга / Одним дано испытать любовного недуга / Палящее вино!.. / Но нам их бурный жар и чужд и непонятен / Язык любви, страстей нам более не внятен / Душой увяли мы» [Тургенев 1978, 11]. Согласно романтически настроенному 19-летнему Тургеневу, «Венера Медицейская», один из общепризнанных художественных символов «нежного Юга» (скульптура, как известно, была найдена при раскопках виллы императора Адриана в Тиволи, под Римом и приобретена потом флорентийским семейством Медичи. – А. К.) продолжает сохранять свою притягательность для все новых поколений «сынов Севера»: «И снова мы к тебе стекаемся толпами... / Молчание храня, с поднятыми очами, любимся тобой... / Ты снова царствуешь! Сынов страны далекой / Ты покорила их пластической, высокой / Своей бессмертной красотой!» [Тургенев 1978, 12].

Юношеское противопоставление «жаркого Юга» и «сумрачного Севера», из неуютных холодов которого герою постоянно хочется вырваться, со временем закрепится и в зрелом творчестве Тургенева. Вспомним, к примеру, отрывок из романа «Накануне», где говорится о принципиальной оппозиции «нежных греков» – и «толстокожих скифов», «античных нимф» – и «северных русалок», которых герой Тургенева, скульптор Шубин, называет «исчадия-

ми запуганной, холодной фантазии», «образами, рожденными в духоте избы, во мраке зимних ночей» [Тургенев 1981, 168]. «Цивилизационные» противопоставления «Севера» и «Юга», обильно разбросанные в сочинениях Тургенева, позволяют говорить о том, что в его творчестве нашла своеобразное продолжение традиция «русского северянства», идущая в нашей литературе от Г.Р. Державина, Н.М. Карамзина, князя П.А. Вяземского [Кара-Мурза 2017; Кара-Мурза 2018].

Как известно, в 1838–1839 гг. Тургенев продолжил занятия греческой и римской Античностью в Берлинском университете, у таких европейских светил, как профессор древнегреческого языка и литературы Филипп Бёк и профессор латыни и латинской литературы, академик Карл Цумпт. Один из авторитетных биографов Тургенева, литератор Б.К. Зайцев, писал об этом периоде жизни своего героя: «В Тургеневе была складка усидчивости, он мог одолевать и латынь, и греческий. Берлинский университет дал ему знание древних языков – он всю жизнь свободно читал классиков» [Зайцев 1999, 36]. Так оно и было: в свой последний приезд в Россию в 1881 г. 63-летний Тургенев, по свидетельству его друга, Я.П. Полонского, «латинские книги читал еще легко и свободно» [Полонский 1983, 392]. Очевидно, прав Г.С. Кнабе, назвавший Тургенева «наиболее “антично соотнесенным” из всех русских писателей XIX века» [Кнабе 2005, 84].

В конце лета 1839 г., уступив настояниям матери, Тургенев был вынужден вернуться в Россию. Осенью и в начале зимы он жил в Петербурге у старшего брата Николая, служившего в столице в конной артиллерии, и готовился к магистерским экзаменам. Однако его не оставляла мысль продолжить обучение в Европе и, возможно, побывать и в Италии, в первую очередь в Риме.

Из писем Тургенева к его старшему товарищу по Берлинскому университету Т.Н. Грановскому мы знаем, что декабрь 1839 г. он провел за чтением «Римских элегий» Гёте: как раз в это время отдельные «элегии» (аутентичное название цикла – «*Erotica Romana*»), в русском переводе А.Н. Струговщикова, стали появляться в петербургских журналах (5).

В письме Тургенева Грановскому от 4 декабря 1839 г. читаем: «Я все не перестаю читать Гёте. Это чтение укрепляет меня в эти вялые дни. Какие сокровища я беспрестанно открываю в нем!» [Тургенев 1982, 144]. «*Erotica Romana*» потрясла Тургенева: «Какая жизнь, какая страсть, какое здоровье дышит в них! Гёте –

в Риме, в объятьях римлянки!» [Тургенев 1982, 144]. И далее: «Эти элегии огнем пролились в мою кровь – как я жажду любви! Но это томление бесплодно: если небо не сжалится надо мной и не пошлет мне эту благодать. А – мне кажется – как я был бы добр, и чист, и откровенен, и богат, полюбив! С какой радостью стал бы я жить и с ней» [Тургенев 1982, 144]. «Вы это понимаете, – настойчиво спрашивал восторженный Тургенев Грановского, – Вы не станете надо мной смеяться, не правда ли?» [Тургенев 1982, 145].

Чтение «Римских элегий» сказалось даже на физическом состоянии Тургенева: «У меня сделалось очень тягостное сердцебиение – и мне доктором запрещены пряности, чай, кофе, говядина, вино, сладости, женщины и все *grandes émotions* (сильные эмоции. – *франц.*) Скажите на милость – что ж осталось мне?» [Тургенев 1982, 145].

А 14 января 1840 г. 21-летний Иван Тургенев пишет своему наставнику, профессору университета и издателю А.В. Никитенко: «Я уехал в Рим – совсем неожиданно» [Тургенев 1982, 147].

Долгожданный Рим

Ехать в «Вечный город» его соблазнил («подманил», как выразилась узнавшая о случившемся Варвара Петровна) дальний родственник и друг семьи Тургеневых, Павел Иванович Кривцов, направлявшийся в Италию для продолжения службы в русской миссии при Папском престоле. Молодой, но уже опытный карьерный дипломат получил тогда новую должность – «начальника над русскими художниками, посылаемыми в Рим для усовершенствования» [Каштанова 2006]. Именно в санном экипаже Кривцова, оплаченном Императорским Министерством иностранных дел, Тургенев отправился зимой 1840 г. в очередной раз в Европу.

Семьи Тургеневых и Кривцовых состояли в родственных отношениях, а их орловские имения, Спасское и Тимофеевское, были недалеко друг от друга. Полковник-кавалергард С.Н. Тургенев, имея связи в Петербурге, немало способствовал служебной карьере молодых Николая и Павла Кривцовых. Тургеневы приняли живое участие и в судьбе Сергея Кривцова, заключенного после декабрьского восстания 1825 г. в Петропавловскую крепость, а затем сосланного в Сибирь – сначала в гибельный Туруханский край, а затем, благодаря ходатайствам родственников и друзей, в Минусинск (который показался ссыльному «Италией»), и наконец, рядовым на Кавказ [Гершензон 2000а, 283–294].

Павел Кривцов начал работу в русской дипломатической миссии в Риме в 1826 г. — сначала в скромной должности второго секретаря, скорее «проедая» в папском городе доход от орловского имения. Лишь в 1834 г., съездив в Россию, он получил повышение, став первым секретарем посольства с содержанием в 12 000 рублей ассигнациями. Новый скачок в карьере Кривцова произошел после удачной женитьбы на княжне Елизавете Репниной, дочери путешествовавшего по Италии бывшего военного губернатора Малороссии князя Н.Г. Репнина-Волконского и внучке по матери графа А.К. Разумовского.

В 1839 г. П.И. Кривцов в очередной раз приехал в Россию, чтобы, по выражению биографа семьи Кривцовых, М.О. Гершензона, «пожать плоды услуг, которые ему удалось в последнее время оказать царской фамилии» [Гершензон 2000а, 326]. По имперской логике эти «услуги» были весьма значительны: во-первых, Кривцов состоял при наследнике-цесаревиче Александре Николаевиче в бытность того в Риме в начале 1839 г.; во-вторых, именно он, Кривцов, организовал удачную закупку в Тоскане большой партии каррарского мрамора для отделки Зимнего дворца, пострадавшего от недавнего пожара. К моменту отъезда в Италию получивший новое назначение дипломат находился в приподнятом настроении: к Пасхе ему был обещан чин статского советника; государь Николай Павлович облакал Кривцова, а государыня Александра Федоровна, несмотря на недомогание, приняла его и благодарила за услуги, оказанные сыну-наследнику [Гершензон 2000а, 326–327].

Накануне отъезда из Петербурга, 14 января 1840 г., Павел Кривцов сообщил о совместной поездке с юным Тургеневым в Италию в письме к брату Николаю (на французском языке): «Я покидаю Петербург в обществе Ивана Тургенева, который едет со мной до Рима, чтобы провести там месяц; затем он немного поедит по Италии и вернется в Берлин, чтобы завершить свое образование. Это — образованный и умный юноша — *но настоящий Ленской, студент Геттингенской* (выделенные слова написаны Павлом Кривцовым по-русски. — А. К.). Я восхищен возможностью быть ему хоть немного полезным и сделать для него то, что его отец сделал для меня» [Гершензон 2000б, 556]. И далее — важная приписка, положительно сказавшаяся на дальнейшей судьбе Тургенева: «Если вы увидите в Москве его мать, передайте ей мои комплименты, но *воспрепятствуйте ее приезду в Италию* (выделено мной. — А. К.)» [Гершензон 2000б, 556].

Оставшимся в России Кривцовым, судя по всему, удалось отговорить Варвару Петровну немедленно ехать вслед за сыном в Рим, однако она еще долго выражала крайнее неудовольствие внезапным отъездом Ивана за границу. Даже полгода спустя она все еще не могла успокоиться и 16 июня 1840 г. писала сыну: «Я отпустила тебя в Петербург и курсы твои кончить, и с братом жить. Тебе стало скучно жить с братом, курсы ты в Петербурге не хотел кончить, уверяя меня, что у тебя книг нету – как будто кроме тебя в Петербурге уже никто не держит экзамены в магистры... Я думаю, просто тебе соскучилось и захотелось в Италию, к чему тут вмешался Кривцов и на что ты ему был нужен, этого я уже не понимаю» [Тургенев 1983, 454]. В одном из следующих писем, от 25 июля 1840 г., она вновь вернулась к навязчивой теме: «Отец бы потребовал у тебя строгого отчета твоих занятий и деяний, при отце бы и Кривцов не посмел бы – не приберу слова – подманить. Я, право, не понимаю, что Кривцов-то тут, почему? К чему? На что он тут вмешался? Все это глупо вышло» [Тургенев 1983, 454].

Сам Тургенев припомнил свое зимнее путешествие 1840 г. с Кривцовым от Санкт-Петербурга до Вены в письме к М.А. Бакунину, в конце того же года: «Как для меня значителен 40-й год!.. Вообрази себе – в начале января скачет человек в кибитке по снегам России. В нем едва началось брожение – его волнуют смутные мысли; он робок и бесплодно-задумчив» [Тургенев 1982, 162]. «С ним едет толстый человек, – продолжает Тургенев, – секретарь посольства, пробивший по-своему себе дорогу, человек рассудка – и желудка, попавший в милость, поверхностно насмешливый... презирующий философию и честолюбивый... упрямый по слабости, профан в художестве. Они едут – расстаются в Вене. Молодой человек остается десять дней в жирной столице Австрии и приезжает в Италию, в Рим» [Тургенев 1982, 162].

Досрочное расставание в Вене (первоначально, как мы помним, Тургенев собирался составить кампанию Кривцову до самого Рима) объясняется скорее всего тем, что педантичный, обстоятельный, покровительственно держащий себя Кривцов («человек рассудка – и желудка») попросту наскучил независимому и импульсивному Тургеневу. Тот, считавший себя уже чуть ли не «профессиональным антиковедом», учеником самого академика Цумпта (!), похоже, никак не мог смириться с этим вопиющим, на его взгляд, парадоксом: «профан в художестве» назначен на

должность «начальника русских художников», и не где-нибудь, а в великом Риме!

Итак, проведя десять дней в Вене (об этой декаде в «жирной столице Австрии» нам, увы, ничего не известно), Тургенев в первых числах февраля 1840 г. прибывает в Рим. Он, как и мечтал, въехал в «Вечный город» сам, в торжественном уединении, а не в экипаже чиновника-родственника. Тургенев пробудет в Риме до 12 (24) апреля – более двух месяцев, т.е. значительно дольше, чем первоначально предполагал [Кара-Мурза 2014, 189–199].

Приехав в Рим, Тургенев первым делом нашел квартиру своих знакомых по Берлину – русскую семью Ховриных, снимавших в папском городе весь четвертый этаж в доме по адресу: Via Pontefici, 57. 20 лет назад богатый пензенский помещик и отставной гусарский подполковник, участник Отечественной войны и зарубежных походов, Николай Васильевич Ховрин, встретил в Пензе юную Марию Лужину и женился на ней. В 1820-е гг. пензенское имение Ховриных Саловка (Сергиевское) славилось далеко за пределами края как своей хлебосольностью, так и исключительной красотой, умом и обаянием хозяйки, Марии Дмитриевны Ховриной-Лужиной: частыми гостями этого «дворянского гнезда» были Д.В. Давыдов, князь П.А. Вяземский, Е.А. Баратынский, юный Н.П. Огарев. В семье Ховриных подрастали трое детей: дочери Александра и Лидия и сын Леонид.

Проживая в Москве, Мария Дмитриевна собирала гостей в доме своего брата генерала И.Д. Лужина на Тверском бульваре; сюда приходили А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, С.Т. Аксаков с сыновьями. 19 апреля 1839 г. В.Г. Белинский из Москвы написал письмо в Берлин Н.В. Станкевичу и передал его с юным сыном Ховриных, который уезжал на каникулы к родителям. Между делом Белинский писал Станкевичу и о Ховриной-старшей: «Это премилая и преумная женщина, в которой мне особенно нравится то, что в ней есть живое чувство изящного: она понимает Пушкина и Гоголя... Пожалуйста, познакомься с Марьей Дмитриевной Ховриной» [Бродский Н.Л. (ред.) 1948, 367]. Легко сходящийся с людьми Станкевич так и сделал – и скоро стал одним из постоянных гостей семейства Ховриных.

...Той дождливой весной 1840-го г. Тургенев встретил у Ховриных небольшое общество, каждый из членов которого стал близким для него человеком. Непременным посетителем салона был русский исторический живописец Алексей Тарасович Марков,

квартира-студия которого на Vicolo del Babuino, 7, рядом с Piazza del Popolo, стала на время пунктом переправки корреспонденции Тургенева. В свое время Алексей Марков, воспитанник Императорской Академии художеств, за успехи в рисовании и живописи был оставлен при Академии, а в 1830 г. за картину «Сократ перед своей кончиной беседует с учениками о бессмертии души» был удостоен Большой золотой медали и отправлен за казенный счет в Италию. В 1834–1836 гг., более двух лет, Марков копировал в папских апартаментах в Ватикане фреску Рафаэля «Пожар в Борго». Потом писал в Риме картины «Фортуна и Нищий» и «Христианские мученики в Колизее», за которые получил звания профессора и академика Академии художеств, а от студентов – неформальное прозвище «Колизей Фортунатович». Старший брат Алексея Маркова, Михаил Тарасович, тоже художник и пенсионер Российской Академии художеств, умер в Риме в 1836 г.

Практически ежевечерне бывали у Ховриных польский композитор и пианист Брингинский, лечившийся в Италии от туберкулеза, близкий друг Ференца Листа, и уже знаменитый к тому времени немецкий художник Карл Рундт, живший в Италии с конца 1820-х гг. и прославившийся пейзажами Рима, а также видами Венеции, Неаполя и Палермо. Такие блестящие знатоки Рима, как Марков и Рундт, друзья-одногодки, и стали первыми проводниками («чичероне») Тургенева по «Вечному городу». А в начале марта 1840 г. в римской квартире Ховриных появились новые гости – из Флоренции приехали знакомые Тургенева по Берлину: философ и литератор Н.В. Станкевич, к тому времени уже, увы, смертельно больной чахоткой [Жукова 2014а; Жукова 2014б], и географ А.П. Ефремов (6).

Как мы помним, юный Тургенев, начитавшийся в начале зимы 1839 г. в Петербурге наполненных эротикой «Римских элегий» Гёте, мечтал отправиться в Рим и там «влюбиться» (7). В те недели в «Вечном городе» он, действительно, серьезно увлекся старшей дочерью Ховриных – 17-летней Сашенькой, по прозвищу «Шушу», – девушкой, склонной к религиозности, музыкально и поэтически очень одаренной и ставшей впоследствии известной детской писательницей на религиозные темы А.Н. Бахметевой (по мужу).

О своем увлечении «Шушенькой» весной 1840 г. Тургенев, судя по всему, регулярно и в самых восторженных красках писал домой матери. Из этих не дошедших до нас писем, Варвара Петровна,

по-видимому, составила себе несколько преувеличенное представление о намерениях сына и даже начала собирать сведения о Ховриных. Ее, конечно, насторожила репутация Марии Дмитриевны – интеллектуалки, поэтессы и держательницы популярного салона. Отговаривая сына от возможных матримониальных планов, Варвара Петровна писала в Рим: «Дочь такой матери может быть хорошо учена, невинна, умна, но! – она не будет помнить правила матери, потому что у матери правил никаких нету. . . Она не будет уметь умереть для мужа и пользы детей. Она не будет друг мужу, и после его смерти не уметь будет кончить начатое отцом воспитание. . . А эти поетки (так Тургенева называла женщин, склонных к сочинительству. – *А. К.*) . . . Оне мне... Ох! Выйдет Шаховская (Варвара Петровна так и не смогла простить покойному мужу его последнего увлечения. – *А. К.*). Уморят и умрут – и детей оставят своих и чужих сирых» [Тургенев 1982, 455].

То, что у Варвары Петровны были все-таки некоторые основания подозревать сына в намерениях жениться, подтверждают некоторые фрагменты из римских писем Н.В. Станкевича к его друзьям Фроловым во Флоренцию: «У Ховриных мы бываем почти каждый вечер. . . Тургенев рассказывает всегда что-нибудь примечательное. Вчера сказал он нам, что видел во сне, будто женится на Шушеньке, но уверял, что он боялся этого брака» (из письма от 26 марта 1840 г.); «Тургеневу не снится более Шушу, но вчера вечером, наяву, он с одушевлением говорил о ее красоте» (из письма от 11 апреля 1840 г.) и т.д. [Станкевич 1914, 350, 355].

Именно Сашенька Ховрина станет впоследствии прототипом Лизы Калитиной в романе Тургенева «Дворянское гнездо», начатого поздней осенью 1857 г. в том же Риме – «Вечном городе», навеявшем автору спустя 17 лет массу воспоминаний (8). Интересно, что именно в 1857 г. А.Н. Ховрина, ставшая в замужестве Бахметевой, напишет книгу, которая принесет ей всероссийскую известность: «Рассказы для детей о земной жизни Спасителя и Господа нашего Иисуса Христа» (до революции эта книжка выдержала 12 переизданий). Очень вероятно, что Тургенев, внимательно следивший за литературными новинками на родине, знал об успешном литературном дебюте Бахметевой-Ховриной.

Если внимательно вчитаться в текст романа «Дворянское гнездо», ставшего поистине рубежным в творчестве Тургенева, то можно заметить, что сам общий абрис «гнезда» литературных

Калитиных вызывает ассоциации с историей, случившейся с молодым Тургеневым в Риме в феврале – апреле 1840 г. Автор даже посчитал нужным сохранить имя и отчество матери Лизы Калитиной: «Мария Дмитриевна» – именно так, как мы помним, звали Ховрину-старшую, у которой, в точности, как и у литературной Марии Дмитриевны Калитиной, в семье было трое детей – две дочери и сын, учившийся в Петербурге.

Однако решающим аргументом в пользу нашей версии (9) является тот факт, что Тургенев включил в канву романа «Дворянское гнездо» свое собственное стихотворение, которое он в 1840 г. посвятил Александре Николаевне Ховриной. Речь идет о произведении «Луна плывет над дремлющей землею», которое имеет подзаголовок «К А.Н.Х.».

Луна плывет над дремлющей землею
Меж бледных туч,
Но движет с вышины волной морскою
Волшебный луч.
Моей души тебя признало море
Своей луной,
И движется и в радости и в горе
Тобой одной.
Тоской любви и трепетных стремлений
Душа полна;
И тяжко мне; но ты чужда смятений,
Как та луна.

[Тургенев 1978, 339]

Это стихотворение Тургенев окончил, по-видимому, на курорте Мариенбад в Богемии в начале осени и оттуда переслал в Берлин своим друзьям М.А. Бакунину и А.П. Ефремову – в большом послании от 20 сентября 1840 г. [Тургенев 1982, 151]. А в начатом в Риме романе «Дворянское гнездо» он в первой же сцене и с минимальными изменениями вложил это стихотворение в уста своего героя, Владимира Николаевича Паншина (10), красивого и беззаботного молодого человека, поющего любовный романс собственного сочинения, посвященный Лизе Калитиной (11).

Можно даже предположить, при каких именно обстоятельствах и даже какого примерно числа Тургеневу весной 1840 г. пришла мысль написать стихотворный этюд о «плывущей луне» и «мор-

ской волне», посвященный Сашеньке Ховриной. В 20-х числах апреля он вместе с Ховриными ездил из Рима в Неаполь, где путешествовал по побережью залива, а в начале мая Тургенев отправился в обратный путь на север и, не заезжая в Рим, через Чивитта-Веккья и Ливорно приплыл пароходом в Геную, откуда 8 мая написал остававшемуся в Риме Н.В. Станкевичу. В этом письме, переданном адресату через художника Маркова, в частности, говорится: «Что, батюшка, ей-богу – престранная вещь: так привык слышать каждый день голосок Шушу – что теперь и грустно. Что еще страннее – так это то, что я почти никогда не говорил с ней более 3-х минут сряду – а так было приятно быть в одной комнате с ней: извините – однажды я с ней говорил долее; *это было во время возвращения из Сорренто, вечером, – ехав вдоль морского берега* (курсив мой. – А. К.)» [Тургенев 1982, 151].

Итак, согласно нашей версии, толчком к написанию Тургеневым стихотворения «Луна плывет над дремлющей землею», посвященного Александре Ховриной и вошедшего потом в «Дворянское гнездо» в виде романса, спетого Лизе Паншиным, явилось их совместное возвращение в открытой коляске из Сорренто в Неаполь – по ночной, освещенной луной дороге, вдоль берега Неаполитанского залива...

После Рима. Вместо Заключения...

Есть сведения, что Тургенев встречался с Ховриными и позднее. Например, в автобиографическом конспекте «Мемориал» за 1842 г. имеется краткая запись Тургенева о его успехах в московских салонах: «Я лев. Ховрина, Блохина, Елагина, Самарины etc. etc.» [Тургенев 1983, 199].

Римская весна 1840 г. останется в памяти Тургенева. Общение с семейством Ховриных, благоговейное преклонение перед умом и не поблекшей к сорока годам красотой Марии Дмитриевны и – особенно – влюбленность в «Шушеньку», пусть и безответная (12), не могли не сказаться на характере будущего писателя, оставившего нам неповторимые женские образы.

Эту сокровенную сторону мироощущения Тургенева тонко подметил близко знавший его П.В. Анненков: «Никто не замечал меланхолического оттенка в жизни Тургенева, а между тем... ему недоставало женской любви и привязанности, которых он искал с ранних пор» [Анненков 1982, 91–92]. И далее Анненков приводит

любимое выражение Тургенева, которое не раз слышал от него самого: «Общество мужчин без присутствия доброй и умной женщины походит на тяжелый обоз с немазаными колесами, который раздирает уши нестерпимым, однообразным своим скрипом» [Анненков 1982, 92].

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) В дальнейшем изложении все события, имевшие место на территории Российской Империи, как и написанные в России письма, датируются по юлианскому календарю («старому стилю»). Равным образом, все, что будет иметь отношение к событиям в Италии и Германии, будет датировано по принятому в Европе григорианскому календарю («новому стилю»).

(2) Согласно Н.М. Чернову, изучавшему сохранившиеся письма В.П. Тургеневой к сыновьям, та была уверена, что в результате истории с княжной Шаховской ее муж «кончил жизнь насильственной смертью» [Чернов 1973, 234–236].

(3) После почти годичного отсутствия Варвары Петровны и ее возвращения в Россию близкая знакомая Тургеневых, В.И. Кривцова, писала сыну Николаю: «Неутешная вдова все такая же чудиха и нимало не огорчена. Навезла пропасть нарядов из чужих краев и наряжается» [Гершензон 2000а, 316].

(4) Даже В.К. Кюхельбекер, близкий друг Пушкина, находившийся тогда в заключении в Свеаборгской крепости, записал в дневнике, что сочинение Кукольника о великом итальянском поэте – «лучшая трагедия на русском языке, не исключая “Годунова” Пушкина, который, нет сомнения, гораздо умнее и зреее, гораздо более обдуман, мужественнее и сильнее в создании и в подробностях, но зато холоден, слишком отзывается подражанием Шекспиру и слишком чужд того самозабвения, без которого нет истинной поэзии» [Кюхельбекер 1929, 233].

(5) Возможно, уже зимой 1839–1840 гг. Тургенев сверял перевод «Римских элегий» Струговщикова с оригиналом Гёте. В 1846 г. он, усовершенствовав к тому времени свои познания в немецком, предпринял попытку собственного перевода двенадцатой «элегии» из гётевского цикла «*Erotica romana*»: «Мы же с тобою вдвоем отпразднуем радостный праздник / Друг для друга теперь двое мы целый народ». Сильнейшее влияние «Римских элегий» испытал в свое время и молодой Александр Герцен. Когда он с семьей впервые приехал в Рим в ноябре 1847 г., он снял за большие деньги (а они у него были!) те самые комнаты на Via del Corso, в которых в 1786–1788 гг. жил и творил Гёте [Кара-Мурза 2006, 5–17].

(6) Немного оправившись в Риме, Н.В. Станкевич, в сопровождении Варвары Дьяковой (в девичестве Бакуниной) и Александра Ефремова, отправился – через Флоренцию и Геную – к ломбардскому озеру Комо для

дальнейшего лечения. Однако в сорока милях к северу от Генуи, в городке Novi Ligure, Станкевич скончался в ночь с 24 на 25 июня 1840 г.

(7) Эта тема – «поехать за границу – и там влюбиться» – с легкой руки Тургенева, станет популярной среди русских литераторов. Со временем «традиционные места» – Рим и Париж – заменил, например, Неаполь. В апреле 1891 г. ироничный Антон Чехов писал родным: «Завтра еду в Неаполь. Пожелайте, чтобы я встретился там с красивой русской дамой, по возможности с вдовой или разведенной женой. В путеводителях сказано, что в путешествии по Италии роман непременно условие. Что ж, черт с ним, я на все согласен. Роман так роман» [Кара-Мурза 2016, 233].

(8) 3 января 1858 г. Тургенев писал из Рима в Санкт-Петербург графине Е.Е. Ламберт: «Я теперь занят другою, большою повестью, главное лицо которой – девушка, существо религиозное» [Тургенев 1987, 283].

(9) Чаще всего историки-краеведы называют среди прообразов литературной Лизы Калитиной (в конце тургеневского романа, как известно, ушедшей в монастырь) орловских девушек: Евдокию Коротневу, жившую некогда в крайнем доме по улице Верхне-Дворянской и из-за несчастной любви постригшейся в монахини в 19 лет; игуменью Введенского женского монастыря Серафиму (в миру Варвару Соковину); игуменью Антонию – мценскую помещицу Александру Соколову и т.д. [Александрова 2008; Седойкина 2004, 11].

(10) В «Дворянском гнезде» Паншин изображен Тургеневым с иронией и, разумеется, с оттенком самоиронии, ибо тот слишком напоминает самого автора в ранней молодости: «очень недурен собою, всегда здоров и на все готов»; «мило пел, бойко рисовал, писал стихи, весьма недурно играл на сцене» [Тургенев 1981, 15].

(11) По сравнению с литературным оригиналом 1840 г. в «романсе Паншина» из «Дворянского гнезда» Тургенев чуть изменил несколько строф: ст. 1 («Луна плывет высоко над землею...»); ст. 9 («Тоской любви, тоской немых стремлений...»); ст. 11 («Мне тяжело... Но ты чужда смятений...»)) [Тургенев 1981, 17].

(12) Летом 1865 г. в Спасском-Лутовинове И.С. Тургенев вспоминал о юной Александре Ховриной: «Она была очень мила и, кажется, втайне чувствовала большую симпатию к Станкевичу, который отвечал ей дружеским, почти отеческим чувством» [Тургенев 1980, 362].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Александрова 2008 – Александрова Л.М. Тургенев в Орле. – Орел: Издательство А.В. Воробьева, 2008.

Анненков 1857 – Анненков П.В. Николай Владимирович Станкевич. Переписка его и биография. – М.: Типография Каткова и К°, 1857.

Бродский (ред.) 1948 – В.Г. Белинский и его корреспонденты / под ред. Н.Л. Бродского. – М., 1948.

Гершензон 2000а – *Гершензон М.О.* Декабрист Кривцов и его братья // *Гершензон М.О.* Избранное. В 4 т. Т. 2. – М.; Иерусалим: Университетская книга, 2000. С. 179–370.

Гершензон 2000б – *Гершензон М.О.* Мечта и мысль И.С. Тургенева // *Гершензон М.О.* Избранное. В 4 т. Т. 3. – М.; Иерусалим: Университетская книга, 2000. С. 541–631.

Жукова 2014а – *Жукова О.А.* К интеллектуальной истории русского европеизма // *Философские науки*. 2014. № 1. С. 103–115.

Жукова 2014б – *Жукова О.А.* Философия культуры Николая Станкевича: к вопросу о русском европеизме // *Вопросы философии*. 2014. № 7. С. 81–89.

Зайцев 1999 – *Зайцев Б.К.* Жизнь Тургенева // *Зайцев Б.К.* Собр. соч. В 5 т. Т. 5. Жизнь Тургенева: Романы-биографии. Литературные очерки. – М.: Русская книга, 1999.

Кара-Мурза 1993 – *Кара-Мурза А.А.* Что такое российское западничество? // *Полис. Политические исследования*. 1993. № 2. С. 90–96.

Кара-Мурза 2006 – *Кара-Мурза А.А.* Интеллектуальные портреты. Очерки о русских политических мыслителях XIX–XX вв. – М.: Институт философии РАН, 2006.

Кара-Мурза 2014 – *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Риме. – М.: Издательство О. Морозовой, 2014.

Кара-Мурза 2016 – *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Неаполе. – М.: Издательство О. Морозовой, 2016.

Кара-Мурза 2017 – *Кара-Мурза А.А.* Россия как «Север». Метаморфозы национальной идентичности в XVIII–XIX вв.: Г.Р. Державин // *Философские науки*. 2017. № 8. С. 121–134.

Кара-Мурза 2018 – *Кара-Мурза А.А.* «Русское северянство» князей Вяземских (к вопросу о национальной идентичности) // *Вопросы философии*. 2018. № 3. С. 7–13.

Каштанова 2006 – *Каштанова Е.В.* Начальник над русскими художниками в Риме П.И. Кривцов // *Вопросы истории*. 2006. № 9. С. 146–151.

Клеман 1934 – *Клеман М.К.* Летопись жизни и творчества И.С. Тургенева. 1818–1883. – М.: Accademia, 1934.

Кнабе 2005 – *Кнабе Г.С.* Тургенев, античное наследие и истина либерализма // *Вопросы литературы*. 2005. № 1. С. 84–110.

Кюхельбекер 1929 – *Дневник В.К. Кюхельбекера. Материалы к истории русской литературной и общественной жизни 10–40 годов.* – [Л.], 1929.

Полонский 1983 – *Полонский Я.П.* И.С. Тургенев у себя в его последний приезд на родину // *И.С. Тургенев в воспоминаниях современников*. В 2 т. Т. 2. – М.: Художественная литература, 1983. С. 358–407.

Седойкина 2004 – *Седойкина К.А.* Заповедная зона // *Орловская правда*. 8 октября 2004 г.

Станкевич 1914 – Переписка Николая Владимировича Станкевича. 1830–1840 (ред. и изд. А. Станкевича). – М., 1914.

Тургенев 1978 – *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. Соч. В 12 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 1. – М.: Наука, 1978.

Тургенев 1980 – *Тургенев И.С.* Воспоминания о Н.В. Станкевиче // *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. Соч. В 12 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 5. – М.: Наука, 1980.

Тургенев 1981 – *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. Соч. В 12 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 6. – М.: Наука, 1981.

Тургенев 1982 – *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. Письма. В 18 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 1. – М.: Наука, 1982.

Тургенев 1983 – *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. Соч. В 12 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 11. – М.: Наука, 1983.

Тургенев 1987 – *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. Письма. В 18 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 3. – М.: Наука, 1987.

Чернов 1973 – *Чернов Н.М.* Повесть И.С. Тургенева «Первая любовь» и ее реальные источники // Вопросы литературы. 1973. № 9. С. 234–236.

Шиль 1926 – *Орловский С.* [С.Н. Шиль]. Лирика молодого Тургенева: опыт описания. – Прага: Пламя, 1926.

Ямпольский 1970 – *Ямпольский И.Г.* Поэзия И.С. Тургенева // *Тургенев И.С.* Стихотворения и поэмы. – Л.: Советский писатель, 1970. С. 5–59.

REFERENCES

Aleksandrova L.M. (2008) *Turgenev in Orel*. Orel (Russia): A.V. Vorobyov publ. (in Russian).

Annenkov P.V. (1857) *Nikolai Vladimirovich Stankevich. His Correspondence and Biography*. Moscow: Katkov & Co. Publ. (in Russian).

Brodsky N.L., ed. (1948) *V.G. Belinsky and His Correspondents*. Moscow (in Russian).

Chernov N.M. (1973) I.S. Turgenev's Novel "First Love" and its Real Sources. *Voprosy literature*. 1973. No. 9, pp. 234-236 (in Russian).

Clement M.K. (1934) *Chronicle of Life and Work of Ivan Turgenev. 1818–1883*. Moscow: Academia (in Russian).

Gershenzon M.O. (2000a) Dekabrist Krivtsov and His Brothers. In: Gershenzon M.O. *Selected Works*. Vol. 2 (pp. 179–370). Moscow; Jerusalem: Universitetskaya kniga (in Russian).

Gershenzon M.O. (2000b) Dream and Thought of I.S. Turgenev. In: Gershenzon M.O. *Selected Works*. Vol. 3 (pp. 541–631). Moscow; Jerusalem: Universitetskaya kniga (in Russian).

Kara-Murza A.A. (1993) What is Russian Westernism? *Polis. Political Studies*. 1993. No. 2, pp. 90-96 (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2006) *Intellectual Portraits. Essays on Russian Political Thinkers of 19th-20th centuries*. Moscow: Institute of Philosophy Russian Academy of Science (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2014) *Famous Russians on Rome*. Moscow: O. Morozova publ. (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2016) *Famous Russians on Naples*. Moscow: O. Morozova publ. (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2017) Russia as “North.” Metamorphoses of National Identity in the 18th-19th Centuries: G.R. Derzhavin. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2017. No. 8, pp. 121-134 (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2017) “Russian Severest” of Princes Vyazemsky (on the Question of National Identity). *Voprosy Filosofii*. 2018. No. 3, pp. 7-13 (in Russian).

Knabe G.S. (2005) Turgenev, the Ancient Heritage and the Truth of Liberalism. *Voprosy Literatury*. 2005. No. 1, pp. 84-110 (in Russian).

Kuchelbecker W.K. (1929). *Diary of V.K. Kuchelbecker. Materials for the History of Russian Literary and Social Life of the Years of 1810-1840*. Leningrad (in Russian).

Polonsky I.P. (1983) I.S. Turgenev in His Last Nisit to the Homeland. In: *Ivan Turgenev in the Memoirs of Contemporaries*. Vol. 2 (pp. 358-407). Moscow: Nauka (in Russian).

Sedoykina K.A. (2004) Protected Area. *Orlovskaya Pravda*. October 8, 2004 (in Russian).

Shil S.N. [Orlovskiy S.] (1926) *Lyrics of Young Turgenev: An Experience of Description*. Prague: The Flame (in Russian).

Stankevich N.V. (1914) *Correspondence of Nikolai Stankevich. 1830-1840*. Moscow (in Russian).

Turgenev I.S. (1978) *Complete Works and Letters in 30 volumes*. Works in 12 volumes. Second Edition. Vol. 1. Moscow: Nauka (in Russian).

Turgenev I.S. (1980) *Complete Works and Letters in 30 volumes*. Works in 12 volumes. Vol. 5. Moscow: Nauka (in Russian).

Turgenev I.S. (1971) *Complete Works and Letters in 30 volumes*. Works in 12 volumes. Vol. 6. Moscow: Nauka (in Russian).

Turgenev I.S. (1982) *Complete Works and Letters in 30 volumes*. Letters in 18 volumes. Vol. 1. Moscow: Nauka (in Russian).

Turgenev I.S. (1983) *Complete Works and Letters in 30 volumes*. Works in 12 volumes. Vol.11. Moscow: Nauka (in Russian).

Turgenev I.S. (1987) *Complete Works and Letters in 30 volumes*. Letters in 18 volumes. Vol. 3. Moscow: Nauka (in Russian).

Yampolsky I.G. (1970) Poetry of I. Turgenev. In: *I.S. Turgenev. Verses and Poems* (pp. 5-59). Leningrad: Sovetskiy Pisatel (in Russian).

Zhukova O.A. (2014a) On the Intellectual History of Russian Europeanism. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2014. No. 1, pp. 103-115 (in Russian).

Zhukova O.A. (2014b) Philosophy of Culture of Nikolay Stankevich: on the Question of Russian Europeanism. *Voprosy filosofii*. 2014. No. 7, pp. 81-89.

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ.
СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯДИсторико-философский экскурс**The Disunity of Pragmatism***
Прагматизм: разобщенное наследие*Форстер П.**Университет Оттавы, Оттава, Канада*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-143-157

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация:

Прагматизм обычно рассматривают как единую школу, движение или традицию. К списку его наиболее значимых постулатов, как правило, относят защиту исследовательской непредубежденности, осознание подверженности человеческого мышления ошибкам, отстаивание значимости опыта во всех его проявлениях — эстетическом, религиозном, нравственном, политическом и научном — и представление о философии как практике, переплетенной с проблемами современной жизни. Хотя разногласия среди философов прагматизма общепризнанны, эти расхождения чаще всего трактуют как легко разрешаемые или не имеющие принципиального значения для основ доктрины прагматизма, которую, как считается, разделяют философы этого направления. Автор доказывает, что эта точка зрения на прагматизм скрывает важные философские разногласия среди его приверженцев, нанося ущерб нашему пониманию традиции прагматизма. В статье демонстрируется, что фигуры, чаще всего связываемые с развитием прагматизма — Чарльз Пирс, Уильям Джеймс, Джон Дьюи, У.В.О. Куайн, Хилари Патнэм и Ричард Рорти, — отстаивают существенно различные позиции, которые отнюдь не легко примирить. Эти различия составляют суть того, как следует понимать и отстаивать прагматизм, и представляют серьезные препятствия для

* I am very grateful to Andrew Lugg for invaluable suggestions and careful edits.

любой его характеристики как традиции с общим философским методом, целью или набором основных положений. Даже мыслители, обращенные к прагматизму, могли критиковать Пирса за излишнюю метафизичность, Джеймса – за излишнюю психологичность или субъективность, Дьюи – за инструментализм, верификационизм или антиреализм. Прагматизм гораздо более разнообразен, неоднозначен и труден для определения, чем обычно предполагают современные представления о том, что живо и мертво в нем.

Ключевые слова: прагматизм, история философии, метод философии, философская традиция, Чарльз Пирс, Уильям Джеймс, Джон Дьюи, У.В.О. Куайн, Хилари Патнэм, Ричард Рорти.

Пол Форстер – доктор философии, профессор кафедры философии Университета Оттавы.

Цитирование: Форстер П. (2018) Прагматизм: разобщенное наследие. Философские науки. 2018. № 7. С. 143–157.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-143-157

The Disunity of Pragmatism

Forster P.

University of Ottawa, Ottawa, Canada.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-143-157

Original research paper

Summary:

Pragmatism is usually viewed as a unified school, movement or tradition. Lists of its most important tenets typically include advocacy of open inquiry, pursued with an awareness of human fallibility, a view of justification that appeals to shared experience in all its manifestations – aesthetic, religious, moral, political and scientific – and a conception of philosophy as a practice interwoven with problems of contemporary life. While disagreements among pragmatists are widely acknowledged, they are most often treated as easily resolved or of marginal importance given the substantial body of doctrine that pragmatists are thought to share. I argue that this view of pragmatism obscures important philosophical differences among its proponents, to the serious detriment of our understanding of the tradition. I point out that figures most often credited with advancing pragmatism – Charles Peirce, William James, John Dewey, W.V. Quine, Hilary Putnam

and Richard Rorty – defend significantly divergent views, views that are anything but easy to reconcile. Their differences go to the very heart of how pragmatism is to be understood and defended and present serious obstacles to any characterization of it as a tradition with a common philosophical method, purpose or core set of doctrines. Pragmatism is far more diverse, subtle and difficult to come to terms with than contemporary accounts of what is living and dead in it commonly presume.

Keywords: pragmatism, history of philosophy, philosophical method, philosophical tradition, Charles Peirce, William James, John Dewey, W.V. Quine, Hilary Putnam, Richard Rorty.

Paul Forster – Ph.D., Professor at the Department of Philosophy of the University of Ottawa.

Citation: Forster P. (2018) The Disunity of Pragmatism. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. 2018. No. 7, pp. 143–157.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-143-157

Introduction

There are profound philosophical differences separating the founders of pragmatism from each other and their contemporary advocates. While often acknowledged, these differences are commonly treated as easily resolved or relatively unimportant to the enduring legacy of pragmatism. In fact, these differences are hard to reconcile and challenge any characterization of pragmatism as a tradition with a common method, philosophical project or core doctrine.

Continuity of influence in the tradition of pragmatism is undeniable. Hilary Putnam, Richard Rorty, Charlene Haddock-Seigfried and Cornell West – to cite a diverse group of contemporary thinkers – understandably give credit to William James, John Dewey and Charles Peirce. However, they approach early pragmatism with a view to sorting out what is living and dead from the standpoint of their own concerns. The result is ideas that early pragmatists could not have anticipated and in many cases would have found uncongenial. This literature has to be considered on its own terms, letting the historical chips fall where they may.

When influence is taken as evidence of deep and abiding philosophical agreement, on the other hand, historical criticism is entirely appropriate. Pragmatism's enduring appeal is often and rightly attributed to its advocacy of open inquiry pursued with an awareness of human fallibility, a view of justification that appeals to shared experience in all its manifestations (moral, religious, aesthetic,

political and scientific) and a view of philosophy as interwoven with problems of contemporary life. However, these commitments are not univocally understood and viewing them as definitive of pragmatism obscures important differences among proponents of pragmatism, to the serious detriment of our understanding of this tradition.

Peirce, James and Dewey: shared views and controversies

Consider Peirce's and Dewey's views of the logic of inquiry – their accounts of the evidence and reasoning involved in the pursuit of truth. Ground common to both is not hard to find. They agree that the experimental method lies at the core of pragmatism and take practical effects – consequences of interventions in the course of events aimed at engineering predictable, repeatable results – as the sole test and warrant of theory. They both also develop accounts of experience, belief, meaning, reason, justification and truth based on their understanding of the logic of experimental testing.

When we look beyond these shared views and consider what sort of account they think philosophy requires, however, significant fault lines emerge. In devising his theory of inquiry, Dewey draws on facts about human beings, their culture and environment, facts disclosed in the natural and behavioral sciences especially. Peirce, on the other hand, considers this approach “wretched” (8.243) and “a debauch of loose reasoning” (8.240), insisting that it “forbids all such researches as those which I have been absorbed in for the last 18 years” (8.243) (1).

In defense of his line, Dewey urges that pursuing a theory of inquiry without regard for the full range of human endowments assumes that our cognitive capacities (the mind) operate independently from human activity (the body), a view that he thinks runs counter to the continuity of human beings and other animals established in biology. In view of the long history of failed attempts to ground beliefs and values *a priori*, he bases his logic of inquiry on empirical knowledge of the organic, psychological and social conditions that give beliefs a secure, if fallible, footing in experience. The hope is that this will improve methods of fixing beliefs – an aim Peirce shares – just as better understanding of the conditions of plant growth has improved crop yields. For him, it is not only sufficient but philosophically well and good that a logic of inquiry provides a certain sort of organism – human beings – with the means to develop a well-ordered system of beliefs and values, one that anticipates and enriches their interactions with their environment as it happens to be.

To Peirce's way of thinking, Dewey's view is too closely tied to psychology. Peirce has no interest in isolating knowledge from action or mind from body, agrees that there is much to learn about inquiry from the study of landmark cases and empirical psychology and happily embraces Dewey's insights into human learning and thought. Still, he insists that logic aims to uncover principles that apply to all inquiry – not just human inquiry – in any circumstances in which there are truths to discover – whether actual or counterfactual. For him, the principles of inquiry are prior to findings in the behavioral and natural sciences, have a universality and necessity that claims about the actual world lack, and imply principles of metaphysics (for Peirce, the most general laws of reality). In light of this, he thinks Dewey does not adequately distinguish natural history of thought and normative logic and, moreover, succumbs to the vicious circularity involved in basing a theory of inquiry on findings in the natural and behavioral sciences justified by the principles of that same theory. To avoid this circle, he insists that the theory of inquiry rests on findings in mathematics, phenomenology, normative science and semiotics – findings that, while justified experimentally, are independent of any theory of inquiry and the knowledge of the actual world Dewey relies on in crafting his logic (see Chapter 2 of [Forster 2011]).

While Peirce and Dewey each claim to have compelling criticisms against the other, it is far from clear that these objections settle their differences. Dewey no more collapses logic into natural history than Peirce separates cognition from the material and social conditions that make it possible. To opt for one side in this debate over the other on the basis of the reasons Peirce and Dewey give is to grossly underestimate the force and subtlety of the opposing view. On the other hand, to set this debate aside as unimportant given all that Peirce and Dewey seem to agree on only turns a blind eye to the fact that their disagreement about the aims, methods and subject-matter of the logic of inquiry extends to their understanding of the content and justification of pragmatism and its importance for philosophy.

Views of pragmatism as a unified philosophy – or as a tradition that converges on one – face further difficulties when dealing with the work of William James. James shares Dewey's insistence that philosophy be rooted in psychology and biology rather than in an exact logic of the sort Peirce insists on. Yet he gives far more weight than Dewey to both physiology and introspection, even in his account of thought.

As important as these methodological differences are, even weightier ones arise from his treatment of metaphysics.

James agrees with Peirce and Dewey in rejecting the notion that metaphysics is transcendental science. For all three, debates over free will versus determinism, absolute idealism versus scientific materialism, theism versus non-theism do not require the application of special cognitive faculties or appeals to facts in a domain underlying or beyond the world of common sense and empirical science. In contrast to Peirce and Dewey, though, James does not approach metaphysics from the standpoint of the logic of scientific inquiry. He does not consider metaphysical questions ill-posed insofar as they do not admit of resolution by the logic of the experimental method, nor does he view answers to them as akin to hypotheses in natural science testable by shared predictions (2). Instead, he views them as expressions of “temperament” – articulations of “our more or less dumb sense of what life honestly and deeply means” and “our individual way of just seeing and feeling the total push and pressure of the cosmos” [James 1907/1975, 9].

As James sees it, “tender-minded” thinkers are drawn to free will, absolute idealism and theism out of concern for securing the authority of certain moral and spiritual ideals, while “tough-minded” thinkers advocate determinism, materialism and atheism (or agnosticism) out of regard for empirical justifications and mechanical explanations. This conflict of mindsets extends to views about philosophical method – with tender minds appealing to *a priori* intuition, transcendental arguments or dialectic and tough minds relying on logical analysis and empirical testing. Against the suggestion that this debate pits intellectuals moved by scientific methods of reasoning against anti-intellectuals in the grip of unverifiable dogmas and faith, James insists that neither side is compelled solely by facts and both assume allegiance to cognitive and moral ideals, including ideals of how best to square our intellectual responsibilities with our broader sense of life’s purposes (3).

For James, getting a handle on these metaphysical controversies is not primarily an exercise in logical reconstruction, as it is for Peirce and Dewey. He thinks the form and content of rival systems of metaphysics reflect the methods by which they are articulated and defended. To invoke the logic of scientific inquiry as decisive in clarifying and adjudicating these debates – as Peirce and Dewey are wont to do – is apt to be viewed as question-begging by tender minds inclined to hold

that there is more to knowledge than what experimental inquiry can disclose. Getting to the bottom of these disputes, James insists, is a matter of understanding someone else's life as if from the inside. It is a matter of appreciating the experiences that draw people to the philosophical methods and views they hold and understanding the fundamental hopes and values these metaphysical views express and validate (4).

According to James, the metaphysical debates he highlights persist because each side is moved by different, legitimate needs – the tough-minded need for beliefs firmly founded in facts and the tender-minded need for a sense of the significance of life. This suggests to him that the path to reasonable resolution of these controversies lies in thinking through a conception of the world that does justice to both tendencies, while freeing us from the compulsion to view them as irreconcilable. This method of evaluating metaphysical views – intellectually (in terms of their inner logic and consistency with established evidence) and morally (by their capacity to sustain ideals and adapt them to one another and the circumstances of life) – is, for him, the core of the pragmatic method of philosophy.

James's account of the pragmatic method is firmly rejected by both Peirce and Dewey. Peirce thinks James illegitimately subordinates knowing (truth) to doing (living) (8.115, 8.250 and 8.257) and wrongly assumes that cognitive and moral ideals can be justified merely by showing that they are indispensable to a certain sort of life (2.113). Against this, he maintains that the aim of rational inquiry is truth, not personal fulfillment, metaphysical inquiry being no exception. On his view, the logic of inquiry demands that theories be driven solely by evidence, without regard for the effects of beliefs on how we live. Whereas James finds "[t]he trail of the human serpent is thus over everything" in philosophy [James 1907/1975, 37], Peirce insists that rational inquiry requires "a method... by which our *beliefs* may be caused by *nothing human*, but by some external permanency – by *something* upon which our *thinking has no effect*" (5.384). Since rational inquiry fulfills this promise only over an indefinitely long run of experience, he thinks it assumes an ideal that transcends any individual inquirer's interests, an ideal that individuals may not live to see realized even if they are supremely rational. As for the vital questions of living that cannot wait on the verdict of inquiry, Peirce thinks, given the current state of knowledge, that they are better settled by appeal to lore that has stood the test of time than by appeal to

philosophical theories (see: [Peirce 1992], [Forster 2014], and Chapter 11 of [Forster 2011]).

From James's point of view, Peirce's claim to a critical standpoint outside of his personal moral horizons is a pretence (5). Nothing in his objections challenges what James thinks psychology makes evident, namely, that "[t]emperaments with their cravings and refusals do determine men in their philosophies, and always will" and that "[p]urely objective truth, truth in whose establishment the function of giving human satisfaction in marrying previous parts of experience with newer parts played no role whatever, is nowhere to be found" [James 1907/1975, 24, 37] (see also "Chapter XXVIII: Necessary Truths and the Effects of Experience" of [James 1890/1981, 1215–1280]). "Wanting a universe that suits" a scientific temperament, James thinks philosophers like Peirce predictably "believ[e] in any representation of the universe that does suit it [and] fee[l] [thinkers] of opposite temper to be out of key with the world's character, and... incompetent... in the philosophic business" [James 1907/1975, 11]. In appealing to the logic of scientific inquiry to defend his theoretical and practical ideals, Peirce tries to "sink the fact of his temperament" forgetting that this very deference is itself "the potentest of all [his] premises" [James 1907/1975, 11]. Seeing escape from temperament as impossible and its suppression as pernicious, James offers up his version of the pragmatic method as a way of bringing clashes of ideals and values in philosophy out into the open so that they may be scrutinized and better negotiated.

Dewey is no more persuaded by James's formulation of pragmatism than Peirce is. While strongly opposed to Peirce's claim that the pressing problems of life fall outside the scope of intelligent inquiry, he agrees with him that James wrongly subordinates metaphysical criticism to questions of what beliefs best advance personal ideals. He thinks James conflates the experimentalist's interest in the experiential consequences of hypotheses as a test of their credibility, with the moralist's interest in the consequences of beliefs and values for our character and conduct [Dewey 1908/1977]. To Dewey's way of thinking, questions of how to live are not settled by the abstract ideals James traces to our temperaments. To the contrary, these questions must be revisited in concrete circumstances whenever doubts about proper conduct arise. Moreover, they cannot even be broached *without* some understanding of how they might intelligently be investigated. On his view, temperament has a legitimate role in philosophy and life only to the extent that it can be shown to contribute to outcomes that can

be verified as valuable in light of public knowledge of its causes and effects on people and their surroundings.

From James's perspective, on the other hand, Dewey's criticism seems no more compelling than Peirce's. Dewey's appeal to facts of nature does not ground his ideal of intelligence, it presupposes it. That ideal is part and parcel of his deference to behavioral science as the basis of logic (as opposed to introspection, *a priori* analysis or transcendental deduction) and his insistence on the supremacy of the experimental method (over common sense reasoning, dialectic or pure reason). James sees no way to defend Dewey's approach to philosophy that does not already involve a commitment to his vision of which among our capacities it is best to develop and fulfill and to what ends.

These controversies among James, Peirce and Dewey are neither easily settled nor incidental to our understanding of pragmatism. The criticisms of Peirce and Dewey do not address the carefully crafted psychology of faith and metaphysics underlying James's views, nor do they directly confront his critique of the temptation to dismiss metaphysics as dispensable, unscientific and anti-intellectual (6). In taking James to defend the principle that metaphysical views are justified to the extent that they contribute to personal fulfillment, they assimilate his work to their own project of uncovering a set of principles of inquiry for resolving controversies. The effect is to fuel the mistake – prevalent to this day – that works like *Pragmatism* and "The Will to Believe" are simply failed efforts, of philosophical interest only for the egregious analysis of truth and justification they are (wrongly) thought to contain and of cultural interest only as retrograde efforts to forestall the rise of secular, scientific philosophy. Careful attention to the setting that gives James's work its distinctive force, meanwhile, reveals that the differences between James, Peirce and Dewey – differences involving the foundation of pragmatism in psychology, its proper formulation and its application in philosophy – are far more complex than they themselves let on. These differences are apt to be overlooked or discounted by any conception of pragmatism as a shared philosophical enterprise or tradition culminating in a canonical set of views.

Pragmatism and contemporary American philosophy

Pragmatism's claim to be a cohesive tradition of thought is even harder to sustain when discussing its legacy. For one thing, the literature inspired by Peirce, James and Dewey is massive and diverse, as even a cursory glance at titles classified under "pragmatism" in any university

library catalogue makes plain. Even if attention is narrowed to the figures in contemporary American philosophy most often credited with promoting pragmatism, there remain huge differences to consider.

While the work of W.V. Quine, for example, is often said to have an affinity with pragmatism, the resemblances are superficial, as he himself observed. His plea for pragmatism at the end of “Two Dogmas of Empiricism” owes nothing to the early pragmatists [Quine 1951/1980, 46] (for his clarification of the reference to pragmatism, see: [Quine 1991]). Rather it signals his rejection of Rudolf Carnap’s and C.I. Lewis’s distinction between choosing a linguistic framework on pragmatic grounds – as useful for certain purposes of study – and assigning truth values to sentences expressed within a chosen framework. Quine abandons this distinction because it relies on a distinction between analytic and synthetic truths. His reservations about analyticity stem from his inability to devise an extensionally adequate definition of the notion that applies to variable sentences and variable languages and is couched in behavioral terms (7). These desiderata play no important role in the work of James, Dewey or Peirce, nor, for that matter, are they given pride of place by Lewis or Carnap. They become decisive only given Quine’s physicalist reconstruction of the empirical basis of science (and philosophy), a reconstruction that has no precedent in the work of any pragmatist.

Quine’s view that theory choice and basic ontology are guided by simplicity, conservatism and generality – virtues often dubbed pragmatic – cannot be attributed to the influence of pragmatism either. The importance of these virtues is stressed in many forms of empiricism, Vienna positivism included.

Nor should much be made of Quine’s oft-cited tribute to Dewey in “Ontological Relativity.” It was an afterthought, prompted by the fact that he was inaugurating Columbia’s Dewey Lectures. In the essays he devotes to his philosophical forebears, Quine does not even mention the pragmatists (see, for example, [Quine 1969], [Quine 1981a], [Quine 1981b], [Quine 1991], [Quine 1998]). And in his discussion of the legacy of pragmatism, he finds “little in the way of shared and distinctive tenets” among card carrying pragmatists and claims “pragmatists do not relate significantly to what [he considers] to be the five turning points in post-Humean empiricism” [Quine 1981c] (8). Quine is not wrong to observe that Dewey shares his rejection of first philosophy, his treatment of knowledge, mind and meaning as part of the same world they have to do with, and his insistence that all knowledge, philosophical

knowledge included, is subject to standards of evidence best exemplified in the natural sciences. However, this should not blind us to the fact that Dewey's aim to formulate general conditions of intelligent problem solving so as to advance science, morals, education, the design of work, politics and art is vastly different from, and forms no part of, Quine's project of uncovering the physiological mechanisms involved in passing from the triggering of nerve endings to a justified system of belief.

In contrast to Quine, Hilary Putnam's debt to the early pragmatists is explicit and formative. Nevertheless, it is very hard to say what this influence amounts to. One reason is that Putnam does not see himself as carrying out an overarching philosophical project. In summing up his life's work he rehearses his positions on a vast array of problems (concerning mathematics, physics, language, mind and value) and traces revisions to his views but offers no general method or approach to them [Putnam 2015]. While claiming to follow the pragmatists in giving primacy to practice in philosophy, he departs significantly from them in abandoning any suggestion that philosophy is a scientific, or even a theoretical, enterprise. His idea that philosophy aims to provide perspicuous "pictures" of the multifarious ways we talk, think and act, pictures to be measured against our various practices rather than constraints derived from a theoretical standpoint, owes far more to his reading of Wittgenstein than to the ideas of Peirce, James or Dewey.

Putnam's list of the most important lessons to be drawn from pragmatism includes: (a) anti-scepticism (rooted in a distinction between "real" and "merely philosophical" doubt), (b) fallibilism (the impossibility of securing beliefs against future revision), (c) rejection of the fact-value dichotomy and (d) the primacy of practice in philosophy [Putnam 1994, 152]. Though he takes these lessons to be "the basis of the philosophies of Peirce, and above all James and Dewey," he also recognizes vast differences in the way they (and other philosophers) have interpreted them [Putnam 1994, 152]. Given his rejection of the various accounts of belief, meaning and truth through which the early pragmatists understand and defend these doctrines and the absence of any alternative explication or justification for them in Putnam's work, it is to very hard to identify what in his understanding of them reflects the influence of early pragmatism.

Putnam also finds antecedents in pragmatism for his views about realism, conceptual relativity and the rejection of dichotomies between concept and percept, mind and world, fact and value. But his estimation of these ideas is informed by his commitments to semantic

externalism, anti-behaviorism, anti-verificationism, the pervasiveness and irreducibility of norms and intentions, and realism. None of these commitments resulted from his turn toward pragmatism. Rather, they emerged out of his grappling with views of Hans Reichenbach, the logical positivists (especially Carnap) and W.V. Quine and they evolved alongside changes in his views about mathematical logic, philosophy of physics and philosophy mind that have no special connection to pragmatism. Taking these basic commitments to offer insights into the notions of meaning, justification, reference, truth, and value interwoven with our practices, he relies on them repeatedly when exposing the limitations and confusions of rival philosophical views, the views of the early pragmatists being among those that he rejects. Thus, however important the pragmatists are as interlocutors for Putnam, his admiration of their work falls far short of advocacy [Hahn 2015, 799].

Richard Rorty is far clearer than Putnam about what he draws from pragmatism. While he finds nothing of value in Peirce's work beyond his rejection of Cartesianism, he credits James with urging that truth is a species of the good (rather than correspondence to fact), thought a means of adjusting behavior to the environment (rather than a representation of reality) and philosophy a search for beliefs that sustain and facilitate personal and social ideals (rather than a search for transcultural legitimation). In Dewey's work, he lauds the critique of the quest for certainty grounded in *a priori* knowledge or sensory givens, confidence in co-operative democracy as a means of advancing culture and the emphasis on human practice as the sole source of normative authority. However, he promotes these ideas with a view to changing philosophical discourse, rather than illuminating its central notions. His goal is to steer philosophy away from concern with the limits and authority of claims to truth, goodness and beauty, toward the construction of imaginative visions of human possibilities unconstrained by epistemology, metaphysics, ethics or aesthetics. As he laments time and again, however, there is no precedent for this project in the work of Peirce, James or Dewey. Having abandoned their efforts in philosophy as ill-considered, he is less a proponent of pragmatism, than a fierce critic.

Conclusion

Combing the tradition of pragmatism in search of ideas that advance contemporary discussions is fair game. There is no objection to exploring ideas wherever they might be thought to shed light. Crafting narratives

about the motives, methods and enduring insights of pragmatism as a tradition of thought is an altogether different matter and far more suspect. Careful reading of work in the pragmatist tradition reveals it to be more diverse, subtler and more difficult to come to terms with than contemporary accounts of what is living and dead in it typically presume. Grappling with this complexity helps combat the tendency to dismiss great work – as even thinkers drawn to pragmatism have dismissed Peirce’s thought as too metaphysical, James’s as too personal or subjective, Dewey’s as too instrumentalist, verificationist or anti-realist. It also enhances awareness of the blinders that come with any philosophical outlook – the varieties of pragmatism included.

NOTES

(1) References of this form are to the volume and paragraph numbers of *Collected Works of Charles Sanders Peirce* [Peirce 1958]. Also see Peirce’s letter to E.H. Moore in *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce* [Peirce 1976, 914].

(2) Though he cannot define metaphysics, James thinks it discusses “various obscure, abstract and universal questions which the sciences and life in general suggest *but do not solve*... all of them relating to the whole of things, or to the ultimate elements thereof” (emphasis added) [James 1911/1979, 21].

(3) This is the strategy pursued, for example, in his “The Will to Believe” [James 1897/1979].

(4) “The books of all the great philosophers are like so many men. Our sense of an essential personal flavor in each one of them, typical but indescribable, is the finest fruit of our own accomplished philosophical education. What the system pretends to be is a picture of the great universe of God. What it is – and oh so flagrantly! – is the revelation of how intensely odd the personal flavor of some fellow creature is” [James 1907/1975, 24].

(5) “The details of systems may be reasoned out piecemeal, and when the student is working at a system, he may often forget the forest for the single tree. But when the labor is accomplished, the mind always performs its big summarizing act, and the system forthwith stands over against one like a living thing, with that strange simple note of individuality which haunts our memory, like the wraith of the man, when a friend or enemy of ours is dead” [James 1907/1975, 24].

(6) For an excellent discussion of the complex interplay of personal, psychological and metaphysical factors underlying James’s views see Robert J. Richards “The Personal Equation in Science: William James’s Psychological and Moral Uses of Darwinian Theory” [Richards 1982]. None of the main moves Richards highlights is addressed by Peirce or Dewey in their criticism of James.

(7) While Quine's "ersatz" definition of "analytic" meets these criteria, it does not justify the epistemological distinction of analytic and synthetic truth that Lewis and Carnap insist on. See *Roots of Reference* [Quine 1974].

(8) In this essay Quine adds that while he is "encouraged to think that behavioristic semantics is as distinctive a trait of pragmatism as any" and that this "is a trait that I applaud," he also thinks "the term 'pragmatism' is of little service as an alternative name for this one trait" [Quine 1981c, 37].

REFERENCES

Auxier R.E., Anderson D.R., & Hahn L.E. (Eds.) (2015) *The Philosophy of Hilary Putnam*. Chicago: Open Court.

Dewey J. (1908/1977) What Pragmatism Means by Practical. In: Boydston J.A. (Ed.) *The Collected Works of John Dewey, 1882–1953*. In: Boydston J.A. (Ed.) *The Middle Works of John Dewey, 1899–1924* (Vol. 4, pp. 99–116). Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press. Retrieved from Past Masters Electronic Edition (Original work published 1908).

Forster P. (2011) *Peirce and the Threat of Nominalism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Forster P. (2014) Peirce on Theory and Practice. In: Thellefsen T. & Sorensen B. (Eds.) *Charles Sanders Peirce in His Own Words. 100 Years of Semiotics. Communication and Cognition* (pp. 213–220). Berlin/Boston: Mouton de Gruyter.

James W. (1907/1975) Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. In: Burkhardt F.H., Bowers F., and Skrupskelis I.K. (Eds.) *The Works of William James* (Vol. 1). Cambridge, MA and London: Harvard University Press. Retrieved from Past Masters Electronic Edition (Original work published 1907).

James W. (1911/1979) Some Problems of Philosophy. In: Burkhardt F.H., Bowers F., and Skrupskelis I.K. (Eds.) *The Works of William James* (Vol. 7). Cambridge, MA and London: Harvard University Press. Retrieved from Past Masters Electronic Edition (Original work published 1911).

James W. (1897/1979) The Will to Believe. In: Burkhardt F.H., Bowers F., and Skrupskelis I.K. (Eds.) *The Works of William James* (Vol. 6, pp. 13–33). Cambridge, MA and London: Harvard University Press. Retrieved from Past Masters Electronic Edition (Original work published 1897).

James W. (1890/1981) Principles of Psychology, Volume II. In: Burkhardt F.H., Bowers F., and Skrupskelis I.K. (Eds.) *The Works of William James* (Vol. 9). Cambridge, MA and London: Harvard University Press. Retrieved from Past Masters Electronic Edition (Original work published 1890).

Peirce C.S. (1958) *Collected Works of Charles Sanders Peirce* (Hartshorne C. & Weiss P., Eds.) Cambridge, MA: Harvard University Press.

Peirce C.S. (1976) *The New Elements of Mathematics* (C. Eisele, Ed.) (Vol. 3/2). The Hague: Mouton Publishers.

Peirce C.S. (1992) *Philosophy and the Conduct of Life*. In: Peirce C.S. *Reasoning and the Logic of Things* (K. Ketner, Ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Putnam H. (1994) *Pragmatism and Moral Objectivity*. In: Putnam H. *Words and Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Putnam H. (2015) *Intellectual Autobiography of Hilary Putnam*. In: Auxier R.E., Anderson D.R., & Hahn L.E. (Eds.) *The Philosophy of Hilary Putnam*. Chicago: Open Court.

Quine W.V.O. (1969) *Epistemology Naturalized*. In: Quine W.V.O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.

Quine W.V.O. (1974) *The Roots of Reference*. LaSalle: Open Court.

Quine W.V.O. (1951/1980). *Two Dogmas of Empiricism*. In: Quine W.V.O. *From a Logical Point of View* (2nd ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press (Original work published 1951).

Quine W.V.O. (1981a) *Five Milestones of Empiricism*. In: Quine W.V.O. *Theories and Things* (pp. 67–72). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Quine W.V.O. (1981b) *Russell's Ontological Development*. In: Quine W.V.O. *Theories and Things* (pp. 73–85). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Quine W.V.O. (1981c) *The Pragmatists' Place in Empiricism*. In: Mulvaney R. & Zeltner P. (Eds.) *Pragmatism Its Sources and Prospects* (pp. 23–39). Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Quine W.V.O. (1991) *Two Dogmas in Retrospect*. *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 21, no. 3, pp. 265–274.

Quine W.V.O. (1998) *Days of Yore*. In: Quine W.V.O. *From Stimulus to Science* (pp. 1–14). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Richards R.J. (1982) *The Personal Equation in Science: William James's Psychological and Moral Uses of Darwinian Theory*. *Harvard Library Bulletin*. Vol. 30, no. 4, October, pp. 387–425.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Обзоры, объявления, сообщения



ЧЕТВЕРТЫЙ МЕЖДУНАРОДНЫЙ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЙ ФОРУМ «КНИГА. КУЛЬТУРА. ОБРАЗОВАНИЕ. ИННОВАЦИИ» («КРЫМ-2018»)

Круглый стол «НОВЫЕ ПРАВИЛА ПУБЛИКАЦИИ – НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ДЛЯ АВТОРОВ» Республика Крым, г. Судак, 21 июня 2018 г.

Основными участниками круглого стола были:

- Линдеман Елена Владиславовна – заместитель Генерального директора ГПНТБ России, исполнительный директор Национальной ассоциации «Библиотеки будущего»;
- Мариносян Хачатур Эмильевич – президент Академии гуманитарных исследований, шеф-редактор журнала «Философские науки»;
- Карнаух Инесса Станиславовна – директор Научно-информационного библиотечного центра им. Л.И. Абалкина Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова, к.п.н., доцент;
- Мелентьева Юлия Петровна – заведующая отделом проблем чтения НЦ РАН, заместитель председателя Научного совета по проблемам чтения РАО, д.пед.н., профессор;
- Левицкий Михаил Львович – вице-президент Российской академии образования, академик РАО;
- Эмирова Елена Григорьевна – начальник отдела Музейного и библиотечного дела Министерства культуры Республики Крым;
- Воропаев Александр Николаевич – начальник отдела книжных выставок и пропаганды чтения Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям;
- Мазурицкий Александр Михайлович – профессор Московского университета культуры;
- Евстигнеева Галина Александровна – заместитель Генерального директора ГПНТБ России;
- Никифоров Александр Владимирович – Генеральный директор Издательства «Лань».

На круглом столе среди прочих обсуждались следующие вопросы:

- Организация подписки на научные журналы в печатном и электронном исполнении и проблемы обеспечения доступа пользователей к их полнотекстовым версиям.
- Роль и место библиотек в современном научно-образовательном пространстве.
- Процессы формирования глобального информационного пространства и интеграции науки и образования.
- Цели и задачи Национальной ассоциации «Библиотеки будущего» в разработке новых информационных библиотечных поисковых систем.

– Организация современного библиотечного дела в соответствии с динамично формирующимися библиотечными фондами и архивами.

– Проблемы подготовки и переподготовки библиотечных работников в условиях усложнения цифровых технологий и информационно-коммуникационных систем, используемых в библиотечном деле.

Участникам Круглого стола были розданы: номера журнала «Философские науки», в том числе номер, посвященный работе XXIV Международной конференции «Библиотеки и информационные ресурсы в современном мире науки, культуры, образования и бизнеса», книги, изданные Издательским домом «Гуманитарий» и Академией гуманитарных исследований, Буклет журнала и информационная памятка с перечнем обсуждаемых вопросов и рекомендациями по сотрудничеству с научными, специализированными и публичными библиотеками России, а также Национальной ассоциации «Библиотеки будущего» с редакцией журнала для оказания содействия потенциальным авторам в выполнении новых требований публикаций на русском и английском языках в научных журналах и на сайтах журналов.

Участники Круглого стола были ознакомлены с новыми условиями публикаций в журнале «Философские науки» и на сайте журнала, с требованиями Международных научных баз данных, в соответствии с которыми должны оформляться статьи, направляемые для публикации в научные журналы, в том числе, в журнал «Философские науки» на русском и английском языках.

На Круглом столе обсуждались проблемы выявления наиболее интересных тем для журнала и приглашение докладчиков в качестве авторов и рецензентов в журнал, проблемы комплектования библиотечных фондов и обслуживания читателей, возникающие в связи развитием цифровых технологий, проблемы сохранения отечественных традиций формирования научных журналов и культуры чтения, проблем здоровья человека, поиска новых более эффективных механизмов повышения публикационной активности ученых и преподавателей вузов, освещения научной жизни российских научно-исследовательских институтов и учебных заведений в международном информационном пространстве и в регионах России, разработки современных цифровых информационно-коммуникационных ресурсов в сфере науки, образования и просвещения, порядок формирования авторского актива, внутреннего рецензирования, подборки статей и материалов, освещающих научную жизнь института, для публикации в журнале «Философские науки», механизм рецензирования со стороны внешних независимых экспертов, перевода статей на английский язык, сроки рассмотрения статей, порядок работы редакторов с авторами статей.

Было принято решение о создании новых механизмов сотрудничества между Национальной ассоциацией «Библиотеки будущего», ведущими научными, специализированными и публичными библиотеками России и журналом «Философские науки» для освещения работы Национальной ассоциацией «Библиотеки будущего» Четвертого международного профессионального форума «Книга. Культура. Образование. Инновации» «Крым-2018», совместного рассмотрения тем, представляющих повышенный интерес для работников библиотечной системы страны и обучения библиотечных работников новым и смежным профессиям тьютора и навигатора, а также другие организационные вопросы сотрудничества.

В целях повышения эффективности сотрудничества между Национальной ассоциацией «Библиотеки будущего», ведущими научными, специализированными и публичными библиотеками России и журналом «Философские науки» и дальнейшей координации деятельности научных, специализированных и публичных библиотек по подготовке материалов для журнала «Философские науки» на системной основе было принято решение возложить функции координатора на Президента Национальной ассоциации «Библиотеки будущего», Генерального директора ГПНТБ России, д.т.н., профессора Я.Л. Шрайберга.

CONTENTS

STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

Philosophy of History.
Origins. Aims. Comprehension ■*Congratulations on the Birthday Anniversary!*

I.N. SIZEMSKAYA	Historiosophical Sources and Meanings of the Russian Philosophy of History	7
-----------------	---	---

COGNITIVE SPACE

Philosophy of Georationality ■

A.V. LOMANOV	Chinese Rationality in the Modern World	24
A.A. KRUSHINSKIY	Stratagem Rationality of Traditional China	38
N.V. PUSHKARSKAYA	Features of Protocategorical Thinking in Ancient China	51
L.B. KARELOVA	Nishida Kitaro's Logical Theory as a Reflection of the Rationality of Japanese Language and Culture	59

RUSSIAN INTELLECTUAL HERITAGE

Literature. Philosophical Reflection ■

On the 200th Anniversary of the Birth of Ivan Sergeevich Turgenev

S.A. NICKOLSKY	The Russian People as They Are. Turgenev's View	71
S.S. NERETINA	Word and Deed in the Novels of I.S. Turgenev	83
T.S. ZLOTNIKOVA (Yaroslavl)	The Cultural and Philosophical Meaning of the Motif of Loneliness: The Personality and Creative Work of I.S. Turgenev	96
I.E. KOZNOVA	Turgenev's Anniversaries in the Memorial Culture of the Soviet Era	109

Philosophical Area Study ■

A.A. KARA-MURZA	Ivan Turgenev's Rome (1840)	124
-----------------	-----------------------------	-----

FOREIGN PHILOSOPHY. MODERN VIEW

Historical and Philosophical Excursion ■

P. FORSTER (Ottawa, Canada)	The Disunity of Pragmatism	143
-----------------------------	----------------------------	-----

Reviews, Announcements, and Reports ■

The Fourth International Professional Forum
“Book. Culture. Education. Innovation”
(“Crimea-2018”)

Round Table

“New Publication Guidelines –
New Opportunities for Authors.”
Sudak, Republic of Crimea, June 21, 2018

■

Contents	160
----------	-----