
Клаус Штедтке

*Философский роман в письмах? Заметки о П.Я. Чаадаеве**

Философия не может иметь своего специфического объекта, поскольку ее единственный, не-специфический объект – мышление самого философствующего...

Александр Пятигорский

РУССКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС

В 1820–30-е годы в России формировался философский дискурс неакадемического типа, очевидно не в последнюю очередь ввиду цензурных ограничений, налагавшихся на университетское преподавание философии. Кружковое философствование вне университетских стен в жанрах дружеской беседы и переписки, сконцентрированное главным образом на изучении немецкого идеализма, предвещало и конец господства русской салонной культуры с ее французским уклоном эпохи реставрации (Лотман: 366–367).

В этом контексте философствующий аристократ П.Я. Чаадаев «стоит, при всей своей общительности, как-то обособленно» (Флоровский: 247). Его философское наследие было спорным, его «темы» оставались актуальными, но его «решения» нашли мало сторонников (Зеньковский: 1/179). Постоянный гость в столичных салонах, он прямо не примкнул к тем кружкам и группировкам, в которых обсуждали предпочтительно философские темы. С исчезновением старой салонной культуры, с которой он

* Статья печатается в оформлении автора. – *Прим. ред.*

был тесно связан, и о нем (временно) забыли¹. После его смерти в 1856 году биограф пишет, что Чаадаев, простой ротмистр в отставке, «не обладал никаким... конкретным правом занимать общество ни своей жизнью, ни ее концом» (Жихарев: 174).

Но интерес к его творчеству, которое только после его смерти стало широко известным, не ослабевает до сих пор. «О Чаадаеве много писали <...> понимать его мысль мы научаемся только теперь», – пишет М.О. Гершензон в 1908 году (Гершензон: 108). В наше время этот процесс понимания как будто завершается: «...культурософия Чаадаева... описана и систематизирована, выявлен и проанализирован ее генезис (особенно западные источники) и т.д.». Это правильно, если учесть имеющуюся огромную литературу о Чаадаеве. Но его своевольное философствование вряд ли поддается окончательной систематизации. «Чаадаев уже не классический философ, – оговаривается исследователь, – его мысль развевалась не строго логически, не дискурсивно» (Торпыгин: 104–105).

Образ автора «Философических писем»² следует рассматривать на фоне великосветского общества, в салонах которого в начале XIX века ценились прежде всего внешний вид и стиль поведения гостя (*Habitus*), его знание этикета, искусство устной речи (умение «скользить по предметам» в светском разговоре) и широкая образованность (*дилетантизм* на высшем уровне). Современники сходятся в том, что Чаадаев вполне соответствовал этому идеалу.

Роль светского человека он играл сознательно, театрально. Под маской светской холодности (Гершензон: 137) он инсценировал свою персону в образе «денди» и «щеголя-философа». В своей переписке он, правда, обращается к близкому «другому», показывает свою готовность к диалогу (Чаадаев, комментарии: 2/283), позволяет себе разбросанность тем и изменчивость взглядов. Но единство его многообразной личности вытекает в пер-

¹ «Да что же о нем сказать? Он ни писатель, ни издатель, словом, человек неизвестный!» – вспоминает М.А. Дмитриев в 1854 году (цит. по: Тарасов: 431).

² В дальнейшем – «ФП».

вую очередь из субъективного мышления по формуле «моя философия – это я» (Вяземский: 344). Его письма обычно превращаются в обширные трактаты, в которых он с жаром проповедника защищает правоту своих идей.

Чаадаев видел себя, как он пишет Ф. Шеллингу, в начале русской философии, хотя западная философская традиция от Платона до немецкого идеализма тогда была уже хорошо известна: «Какковы, впрочем, естественные основы философии? Я и не-Я, мир внутренний и мир внешний, субъект и объект. Признаете ли вы эти первичные факты или нет, вы все равно не можете серьезно заниматься философией, не исходя из них» (1/485).

Европейскую традицию Чаадаев использовал аргументированно, развивая на ее основе собственную точку зрения. В новом тогда в России жанре философии истории он разрабатывал концепцию критической само/рефлексии (*Reflexionskultur*), с тем чтобы выявить предполагаемые им смысл и функцию национальной (русской) истории и культуры в универсальном (европейском) контексте.

Так как философское раскрытие смысла в истории является продуктом индивидуального сознания, в центре его внимания стоит мыслящая личность, обусловленная историческим контекстом (традицией). Эта тема выступает, так сказать, нитью Ариадны, которая ведет читателя и по другим темам, затронутым в его творчестве³. Личность для Чаадаева – «высокий индивидуальный разум», «отдельный великий деятель, который руководит всеми разумами, всеми деятелями толпы» (2/76). Такая личность наставляет народ и руководит его практической деятельностью – историю делают разумные личности: «Где видано, чтоб толпа была разумна? Was hat das Volk mit der Vernunft zu schaffen?» (2/131)⁴.

По его мнению, философское мышление могло свободно развиваться только в благоприятных исторических условиях западно-

³ Тема личности интенсивно обсуждалась и в русских философских кружках того времени.

⁴ Критикуя первое «ФП», Хомяков заявляет собственную позицию: «Сочинитель идет от народа к человеку, а мы идем от человека к народу» (Хомяков: 1/451).

европейской христианской культуры. Россия не входила в европейскую историю, потому что в своем развитии (по разным причинам) не достигла еще того уровня культуры, который в Европе обеспечил общественный прогресс и вековое развитие философии. Прежде чем подключиться к этой традиции, Россия должна была пройти путь критической саморефлексии и осознать собственный (в сравнении с Западом) социокультурный дефицит.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ: ОППОЗИЦИЯ ЕВРОПА/РОССИЯ

Опираясь на эту идею, Чаадаев строит культурно-историческую модель оппозиции *Россия/Европа*, посредством которой он описывает асимметричное развитие западной и русской истории и культуры: в этой конструкции он противопоставляет идеализированную историю Запада истории России, находящейся рядом, но расположенной – пока – вне исторического и культурного единства европейского развития.

Автор не решает на полную секуляризацию своей модели. Смысл всемирной истории, которую он фактически отождествляет с историей Западной Европы, для него зиждется на религиозных началах. Прогресс западной культуры связан с христианством и понимается на первый взгляд в духе французского традиционализма и неокатолицизма эпохи реставрации (Флоровский: 247).

Но понятие религиозности у Чаадаева остается субъективным и сложным («Моя религия не совсем совпадает с религией богословов...»). Отчасти он опирается на религиозные представления ряда ученых и писателей XVI–XVII вв., на «исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницов и Бэконов» (2/100). Перечисленные ученые и философы – верующие христиане, которые в своей научной деятельности обычно выносили за скобки богословские и политические темы. Чаадаев рационализирует религию («Религия есть познание Бога» (1/471)) или придает ей статус всеобщей нравственности («...мысль самого Бога... –

осуществленный нравственный закон» (1/440)). Оба подхода указывают на философскую (разумную и нравственную) сторону религии вообще. Из христианских конфессий он предпочитает католицизм, замечая в нем прежде всего «начало деятельное, начало социальное» (2/100). Кроме того, он подчеркивает, что католическая церковь отстаивала свою независимость от претензий государства, развиваясь «в области, недостижимой для властей земных. <...> У нас, к несчастью, дело обстояло иначе» (2/188).

Смысл, цель и конец истории у него в конце концов совпадают с идеей христианской эсхатологии. Противоположность «мирового духа» и «божьего разума», рационального и богословского мышления, утверждения свободы воли человека и религиозного провиденциализма, метафизики и религии по-философски снять не удастся. Разрешения этой проблемы путем «слияния философии с религией» он ждал от Берлинских лекций позднего Шеллинга (2/76), в которых, между прочим, многие русские современники были потом разочарованы (Киреевский: 132). В своей модели Чаадаев припоминает функцию религии в обществе, ее социальную и нравственную роль⁵, которая в России со времен Петра I постепенно сходилась на нет.

Чаадаева будут называть воинствующим западником, деятелем освободительного движения или религиозным мыслителем, хотя все эти определения, строго говоря, к нему не подходят. В своих текстах он демонстрирует открытость своего мышления, смешивая при этом философские и нефилософские темы, саму философию с вопросами истории культуры, религии, архитектуры и искусства, повседневной жизни.

Такое смешение разнородных тем считается вполне характерным для русской философии: А. Блок видит в ней «причудливое сплетение основного вопроса эры – социального вопроса с умозрением, с самыми острыми вопросами личности и самыми глубокими вопросами о боге и о мире»⁶. По А.М. Пятигорскому, в

⁵ Ср. его критику православной церкви в том, что касается ее отношения к крепостничеству.

⁶ Блок А. Собр. соч. в 8-ми тт. Т. 6. М.–Л., 1962, с. 139.

истории русской философии всегда господствовал «прагматизм, использование философии в целях и решениях сегодняшнего дня и прежде всего *культурно-социальный прагматизм*», который отделяет ее от западной философии (Пятигорский: 111). Чижевский заявляет прямо: «...мотивы обращения к философии были *нефилософскими...*» (Чижевский: 272).

ФИЛОСОФИЯ, ЛИТЕРАТУРА И ЯЗЫК ЕВРОПЫ

Русской философии приписывают тесную связь с художественной литературой – «веру в литературу как онтологическую перво-реальность, определяющую русскую жизнь и даже вселенское будущее мира» (Барабанов: 211, 216–217). Русская литература, как известно, богата философским содержанием, будь то поэзия пушкинского времени или романная проза Толстого и Достоевского. «В XIX веке функции философии взяла на себя литература, которая развивала соответствующие темы в радикально, как ей казалось, антиметафизическом ключе» (Рыклин: 193). Для Гершензона сам Чаадаев – «философ-поэт», и его тексты принадлежат «к области словесного творчества наравне с пушкинской элегией или повестью Толстого» (Гершензон: 151). Но Чаадаев подходил к литературе не с позиции поэта или же писателя. Он ищет возможные места для философской точки зрения – на уровне идей, а также в контексте исторических условий, в которых живет и мыслит философ. Его поиски связаны и с вопросом о понятном для образованной публики языке изложения собственных мыслей.

В 1820–30-е годы русская литература располагала высокоразвитой поэтической культурой. Проза, однако, казалась современникам все еще недоразвитой: «...ученость, политика и философия, – писал Пушкин в 1824 году, – еще по-русски не изъяснялись – метафизического языка у нас вовсе не существует...»⁷ В салонах дворянского общества говорили обычно по-французски. Француз-

⁷ Пушкин А.С. О причинах, замедливших ход нашей словесности. – Цит. по: *Его же*. Собр. соч. Т. 6. М., 1976, с. 230.

ский язык преобладал в частной переписке и слыл, кроме того, языком «европейского мышления»⁸. Образованные круги приняли французский за язык, который «может быть представителем общей образованности европейской»⁹.

Если в университетах преподавание философии шло отчасти еще на латыни¹⁰, а кружковое обсуждение теорем трансцендентального идеализма предполагало знание немецкого¹¹, то Чаадаев, вышедший из салонной традиции, для своих философских размышлений предпочитал французский язык. Еще в 1851 году он рекомендовал французский эмигрировавшему к тому времени А.И. Герцену: «...ни на каком ином языке современные предметы так складно не выговариваются» (2/255–256).

В примечании к седьмому «ФП» автор извиняется за слабости и даже неправильности своего слога: «Излагая свои мысли на чужом языке и не имея никаких литературных притязаний, мы, конечно, вполне сознавали, чего нам недостает в этом отношении» (1/711). Оправдывает Чаадаев употребление «языка Европы» важностью предмета и стремлением к наибольшей доступности своих текстов. С его точки зрения, этот язык представлял почти единственную прямую связь с европейской цивилизацией: «Наша чужеземная цивилизация так загнала нас в Европу, что хотя мы и не имеем ее идей, у нас нет другого языка, кроме языка той же Европы; им и приходится пользоваться» (1/433). Своевольное оправдание употребления «чужого языка» очевидно исходит из принципов образованной устной речи салона, в котором не терпелись ни догматика, ни книжный язык «академического трибунала». Таким образом, Чаадаев переводил систематическую философскую традицию на язык образованной элиты русских

⁸ Ср.: Виноградов: 237 сл.; Успенский Б.А. (в соавторстве с Ю.М. Лотманом). Споры о языке в начале XIX в. как факт русской культуры. – В кн.: *Его же. Избранные труды*. Т. 2. М., 1994, с. 349.

⁹ См.: *Вяземский П.А.* Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1982, с. 60.

¹⁰ На латинском языке написал и защитил свою диссертацию Н.И. Надеждин в 1830 году.

¹¹ Письма Н. Станкевича отчасти написаны по-немецки; М. Бакунин известен как переводчик Гегеля.

аристократических салонов. Французский употреблялся им в своей культуурообразующей функции, связывая русское «высшее общество» с Европой. Французский как «язык Европы» и в то же время как «один из языков русской культуры» в известной мере приобретал дополнительно и *метаязыковую* функцию, т.е. позволял автору «ФП» развивать с абстрактно-рефлектирующей точки зрения свою модель противопоставления *Россия/Европа*.

«КНИГА» ИЛИ «ОТРЫВКИ»? –
ЧИТАТЕЛЬ ИЛИ АУДИТОРИЯ? – РОМАН В ПИСЬМАХ?

В 1834 году Чаадаев сообщает князю Вяземскому название своего главного произведения: «Философические письма, адресованные даме». Издать он хочет эту «книгу» в России, а не за границей («определенные идеи должны исходить из нашей страны, из России») ¹². Он дает понять, что «ФП» образуют связный текст: «Целое представляет из себя весьма значительный труд». С другой стороны, он допускает и фрагментарное издание: «Чтобы угодить цензуре» он готов «исключить некоторые письма». В случае публикации даже «можно будет выбрать несколько писем... не соблюдая последовательности, и представить их в форме отрывков» (2/88–89).

Обозначение «ФП» «книгой» на первый взгляд звучит довольно странно, но готовность автора печатать текст как «целое» *или* «в отрывках», очевидно, намекает в первую очередь на способ презентации. Впрочем, публикация «отрывков» больше соответствовала бы стилю «ФП», текст которых имитирует прежде всего устную речь салонной беседы и ее продолжение в дружеской переписке.

Чаадаев вообще предпочитал устное слово печатному, устную речь напечатанной книге: «Итак, хотя печать, наложенную человеческой мыслью, надо признать необходимой составной частью нравственного мира, настоящая основа слияния сознаний и миро-

¹² Но он, конечно, надеется и на реакцию Запада. Экземпляр «ФП», посланный Тургеневу, автор сопровождает комментарием о том, что «он может <...> без стыда появиться перед публикой цивилизованного мира» (2/93).

вого развития разумного существа, на самом деле, содержится в ином, а именно в живом слове, которое видоизменяется по временам, странам и лицам и пребывает всегда тем, что оно должно быть...» (1/439). В июне 1844 года Чаадаев пишет А.И. Тургеневу: «...всякое художественное произведение есть ораторская речь или проповедь, в том смысле, что оно необходимо в себе заключает *слово*, чрез которое оно действует на умы и на сердца людей, точно так же, как и проповедь или ораторская речь» (2/169)¹³. В восьмом «ФП» Чаадаев указывает на живое слово библейских притчей, критикуя протестантское пристрастие к «одной книге» (1/439), т.е. к печатному слову Нового Завета.

Размышления Чаадаева о презентации «ФП» можно понять и в контексте перехода русской культуры 1830-х годов от доминирующей в дворянском обществе устной (салонной) коммуникации к публичной коммуникации через книгопечатание. Классический *салон* европейской традиции был местом аудитории, т.е. преимущественно устного восприятия философских идей, прослушивания литературных чтений, театральных или музыкальных представлений. Организация салонной жизни зависела обычно от образованной хозяйки (*femme savante, salonière*) и от женского общества, у нее собиравшегося. В одном письме Тургеневу Чаадаев называет себя «философом женщин» (2/90–91), имея в виду большое число образованных дам-слушательниц среди салонной публики, симпатизирующих ему (Тарасов: 189).

«ФП» адресованы «даме», которая в первом «Письме», как известно, еще реальная персона (Е.Д. Панова), но со второго превращается уже в фиктивный персонаж (2/118)¹⁴. Обращение к близкому «другому» производит впечатление живой и открытой диалогичности текстов. Соединение в дружеской переписке «диалога» (имитация устной беседы) и монологического рассказа (имитация проповеди) (1/392) придает «целому» почти роман-

¹³ О «классическом фоноцентризме» Чаадаева см.: Uffelmann: 202.

¹⁴ Прием напоминает письма Д.В. Веневитинова о философии (1826), адресованные «графине NN», т.е. А.И. Трубецкой (ср.: Веневитинов Д.В. Стихотворения. Проза. М., 1960).

ную форму¹⁵. Просвечивают и романские мотивы: герой наставляет любящую его девушку и излагает ей свои взгляды на мир. Беседа философа с дамой, которая «с удовольствием читала Платона» (1/341), в придуманном письме становится литературным фактом¹⁶.

Бросается в глаза и литературность биографии Чаадаева, его роль литературного героя или прототипа в стихах Пушкина, у Грибоедова, в романах Достоевского. Анализируя творчество Достоевского, М.М. Бахтин видит в мыслителе мировоззренческий тип, который интересовал великого романиста своей двойственной личностью, колеблющейся между аскетизмом и светскостью (Бахтин: 2/282; 5/354). В известной мере характер Чаадаева соответствует и бахтинскому образу «открытой», «незавершенной» личности литературного автора или героя.

ЛИЧНОСТЬ ФИЛОСОФА

Когда в 1836 году Николай I объявил Чаадаева сумасшедшим, мотив «странности» и «сумасшествия» был уже известен не только в русской романтической литературе¹⁷. В устах царя «сумасшествие» означало политическую дискриминацию, личную диффамацию, а вместе с этим и официальное исключение «душевнобольного» философа из «здорового» общества.

Впрочем, странностей в жизни философа было немало. Чаадаев был недоволен собой и как «ветреной толпы бесстрастный наблюдатель» в некоторой степени презирал застывшую жизнь столичных салонов. Свою жизнь он считал неудавшейся, горевал о несостоявшейся карьере (Гершензон: 211), не находил себе места в обществе. Его описание тщеславного и надменного типа характера в стиле

¹⁵ По Пятигорскому, можно было бы говорить о романе самосознания автора (Пятигорский: 270).

¹⁶ Идея литературной (драматической) инсценировки философских идей принадлежит кн. В.Ф. Одоевскому (Сакулин: 2/217).

¹⁷ Ср.: Сакулин: 2/203. «Состояние сумасшедшего не имеет ли сходства с состоянием поэта, всякого гения-изобретателя?» – спрашивает Фауст своих друзей в «Русских ночах» (см.: *Одоевский В.Ф.* Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1981, с. 53).

афористической публицистики XVIII века (Labruyère) читается как критический самоанализ: «Человек, находящийся в таких условиях, что его тщеславие беспрестанно возбуждено, а надменность беспрестанно задета, никогда, даже во сне, не будет тем, что он есть на самом деле; во все минуты своей жизни он будет таким, каким создало его роковое стечение обстоятельств, в которые он попал» (1/447).

В 1830-е годы его жизнь в некотором роде удваивается: уединяясь в своей комнате у Левашевых, он в то же время посещает московские салоны, сам принимает гостей, ищет коммуникации в постоянной надежде получить отклик на свои тексты и найти новых сподвижников. Говоря об этом по-другому, он «стремится на люди и избегает их» (Тарасов: 224). А таким его характеризует уже князь Вяземский: «Чаадаев, особенно в Москве, предназначил себе план особничества и ни на волос, ни на йоту от него не отступал... Чаадаев был всегда погружен в себя, погружен в созерцание личности своей, пребывал во внимательном прислушивании к тому, что сам скажет <...> Он был доктринер, преподаватель с подвижной кафедры, которую переносил из салона в салон» (Вяземский: 344). С его двойственностью связывают «непроясненность взглядов» (Тарасов: 351) и «внутреннее противоречие», оказавшееся в конце концов трагедией всей его жизни (Чаадаев, комментарии: 2/338).

С философской точки зрения личность, согласно Чаадаеву, стремится к самосознанию через коммуникацию с другими индивидами в исторически обусловленной ситуации. Своего адресата он предостерегает от уединения: «Одиночество таит свои опасности». Индивид со своим «субъективным разумом» – несовершенное существо, которое нуждается в коммуникации с себе подобными. Защищая индивидуальность мыслящей личности, он одновременно осуждает индивидуализм. Чтобы избежать опасностей одиночества, Чаадаев предлагает адресату – наделенному женской психикой, по собственным словам, ему-де хорошо известной, – отказаться от своей личности и «целиком» предаться религиозному чувству (1/348), т.е. он рекомендует религию как средство психотерапии от превратностей судьбы. Для полного совершенства человек должен сознательно отказаться от своего «Я», чтобы «слиться с Божественным разумом». Сознательная жизнь на уровне «слияния нашего су-

щества с существом всемирным» совпадает у него скорее со стремлением к идеалу, достигаемому только в будущем, в ожидаемом «великом апокалиптическом синтезе».

В молодости, еще гвардейским офицером и участником войны 1812–13 годов, Чаадаев проявлял склонность к самостилизации, слыл «щеголем» и «денди», надевал разные маски, разыгрывал роли и скрывал свои внутренние убеждения: он симпатизировал будущим декабристам, не разделяя, однако, их революционных планов. В 1830–50-е годы он поддерживал дружеские отношения со всеми идеологическими группировками, но по внутреннему убеждению ни к одной из них не примыкал. И хотя он осознал эту двойственность, выйти из нее ему не удалось. Противоречивость характера не осталась без влияния на само его мышление.

Сложное понимание личности не подводит Чаадаева ни к *субъекту* немецкого идеализма, ни к славянофильской *соборности* или другим формам национального или народного коллективизма. Ссылаясь на Паскаля, он по аналогии распространяет категорию *личности* (отдельного человека) на человечество в целом (1/380–381, 447). Так, опасность одиночества и изоляции грозит не только индивиду, но и целым нациям, например России, развивающейся в изоляции от Западной Европы. Можно утверждать, что *Россия* (по отношению к *Европе*) в его модели выступает не исторической реальностью, а скорее образом отсталой «личности», которая без должного самосознания на данном этапе своей истории далека от необходимого межнационального и социокультурного общения. Внешний европеизм, а также национализм и показной патриотизм не допускают критической саморефлексии и поэтому скрывают «горькую истину» о том, что в России господствует «всечело заимствованная и подражательная» культура (1/326).

ЧААДАЕВ И КАРАМЗИН. ДВА ПОДХОДА К РУССКОЙ ИСТОРИИ

Своим моделированием соотношения *Россия/Европа* Чаадаев не только перевернул официальную версию русской истории, но и

косвенно отреагировал на Н.М. Карамзина, который в знаменитой памятной записке «О древней и новой России» (1811) нарисовал идиллическую картину истории своего отечества и его мирного существования между Востоком и Западом (Карамзин: 99). «Историю» Карамзина Чаадаев воспринимает как литературное повествование, в котором, однако, нет достаточного осмысления событий. Высоко оценивая повествовательный стиль Карамзина (2/133), он как философ противопоставил карамзинскому повествованию свою модельно упрощенную версию истории России под следующим девизом: «...истории теперь осталось только одно, – осмысливать» (1/395).

Его подход к истории переворачивает временную перспективу, характеризуемую повествовательным воспроизводством прошлого: взор устремляется, напротив, в будущее – к цели и концу истории. В то время как у Карамзина связь времен упоминается всего лишь мельком (история есть «завет предков к потомству; дополнение, изъяснение настоящего и пример будущего»¹⁸ (*historia magistra vitae*)), Чаадаев подчеркивает направленность своей концепции в будущее, где мирской прогресс и христианская эсхатология в конце истории должны совпасть (*adveniat regnum tuum!*) (1/205).

Сравнительная реконструкция национальной истории, осуществленная на метауровне французского языка, позволяет ему изучить по-новому русскую историю и культуру, по-философски определить ее место в контексте универсальной (западной) культурной традиции – в прошлом, настоящем и будущем. По сравнению с литературно-повествовательным методом Карамзина (основанным на тщательном изучении фактов) Чаадаев предлагает способ символически-философского осмысления истории: «Тогда множественность событий, хаос фактов исчезает, подчиняясь рассуждению; на место рассказа появляется аргумент, силлогизм и, в конце концов, нравственный закон времен» (1/456).

По мысли философа, историю можно рассматривать с двух точек зрения. Во-первых, в повествовательной форме на манер Карамзина: «Живописность его пера необычайна: в истории Рос-

¹⁸ Ср.: Карамзин Н.М. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1984, с. 232.

сии это главное дело; мысль разрушила бы нашу историю, кистью одною можно ее создать» (2/135). С другой стороны, история требует философского осмысления: «...по истечении веков глубокий мыслитель представляет себе исторические события вернее, чем современник», поэтому он должен исходить «из принципа, стоящего вне течений исторических событий, т.е. из принципа *априорного*...» (1/456). Согласно этой схеме, поэтическая история (Карамзин) во времени предшествует рефлектирующей («философской») истории (Чаадаев)¹⁹.

Карамзин пользовался общественной репутацией крупного писателя, придворного историка и «честного человека» (Пушкин). «Карамзин создал стандарт *простого человека*, – пишет Ю.М. Лотман. – Стандарт этот оказался чрезвычайно высоким. Именно он сделался тем психологическим фундаментом, на который потом опирались и душевное богатство пушкинской Татьяны, и героизм поколения 1820-х гг.»²⁰. Этот тип «личности» стал идеалом большей части образованного дворянского общества 1820-х: «Имя Карамзина символизировало для писателей пушкинского круга те счастливые времена, когда они твердо надеялись на то, что конституционное преобразование страны – дело ближайших лет»²¹. Соотнесение взглядов Карамзина и Чаадаева на «личность»²² наглядно показывает, что по сравнению с идеалом «простого человека» в роли русского европейца (Карамзин) образ «щеголя-философа» и «сумасшедшего» автора «ФП» содержит уже

¹⁹ При этом он ссылается на Гизо и Нибура, но его концепция напоминает и Гегеля. См.: *Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* – In: *Idem. Werke.* Bd. 12. Frankfurt, 1970, SS. 11, 14 ff.

²⁰ Лотман Ю.М. «Письма» Карамзина и их место в развитии русской культуры. – В кн.: *Карамзин Н.М. Письма русского путешественника.* Л., 1984, с. 569.

²¹ Гиллельсон М.И. П.А. Вяземский. Жизнь и творчество. Л., 1969, с. 175.

²² «Занимая во многом противоположные позиции, Карамзин в одном был прямым предшественником Чаадаева: положение личности, ее достоинство или унижение, презрение человека к себе или право его на самоуважение не составляло для него внешнего, второстепенного, признака истории и цивилизации, а относилось к самой их сути» (Лотман, 1984: 93).

черты нового, в данном случае переходного типа философа-писателя – аристократа в роли русского «частного человека». «ФП» Чаадаева утверждают личную точку зрения философа вне всех имевшихся тогда в России разношерстных идеологий и тем самым дают толчок философским дебатам последующих десятилетий.

НЕСОСТОЯВШАЯСЯ ЭМИГРАЦИЯ

Публикация первого «ФП» в русском переводе вызвала у большинства читателей отрицательную реакцию. Многие мемуаристы описывают всеобщее возмущение, вызванное уничтожающей критикой национальной истории. Странным при этом казался тот факт, что шокированная публика еще до публикации (по крайней мере частично) была знакома с копиями французского оригинала. Сам Чаадаев удивляется, «что сочинение в продолжение многих лет читанное и перечитанное в подлиннике... никогда никого не оскорбляло, в слабом же переводе всех поразило!» (2/119). Но необходимо учесть, что произошла смена коммуникационных каналов: устное и рукописное общение на французском языке, сопровождаемое (более или менее близким) личным знакомством с автором в салонном обществе, уступает место коммуникации через печатный текст на русском языке без личного контакта с автором. В идеологическом отношении аристократический космополитизм сменяется коллективным и анонимным чувством национального самосознания. Из напечатанного текста реципиент мог вычитать то или другое идеологическое сообщение. Объявление автора сумасшедшим принесло ему репутацию интереснейшего изгнанника в собственной стране.

Идея эмиграции занимала Чаадаева и раньше. В январе 1821 года он сообщил своей тетке А.М. Щербатовой о том, что хочет «удалиться в Швейцарию» и там «обосноваться навсегда. <...> Мне невозможно оставаться в России по многим основаниям» (2/14). Но после поездки по Европе он, как известно, в 1826 году вернулся на родину.

В своей статье «Петр Чаадаев» (1913) О. Мандельштам, оставляя в стороне дебаты западников и славянофилов, упреки в адрес Чаада-

ева в масонстве, «социальном мистицизме» и католицизме, заговорил о его «личности», о том, что он был «частный человек, что называется *privatier*» (Мандельштам: 2/284). Зазвучала и тема эмиграции: «Чаадаев был первым русским, в самом деле, идейно, побывавшим на Западе и нашедшим дорогу обратно... А сколько из нас духовно эмигрировали на Запад! Сколько среди нас – живущих в бессознательном раздвоении, чье тело здесь, а душа осталась там!» (2/291–292). В советскую эпоху Надежда Мандельштам в своих воспоминаниях ссылается на статью мужа и замечает: «...русский мыслитель, испытав влияние западной мысли, все же возвращается на русскую почву и только при этом условии обретает внутреннюю свободу – *лучший дар русской земли*. А ведь действительно у русских мыслителей была внутренняя свобода, которой не могла помешать никакая деспотическая власть» (Н. Мандельштам: 247, 380).

В постсоветское время ситуация изменилась. Советский опыт (жесткое политическое отграничение от Запада, а также соотношение внешнего провоза и «внутренней свободы») стал объектом воспоминаний и разного рода размышлений об истории. Глобальная коммуникация потребовала новых языков понимания себя и «другого» – в России и в Европе. Был поставлен вопрос о новом (по окончании советской эпохи) вхождении русской философии в европейский контекст. Но по сравнению с исторической схемой Чаадаева состояние культурных пространств *Россия/Европа* и их соотношение существенно изменились. Осталось, однако, некоторое сходство исторической ситуации – задача нового философского осмысления переломной эпохи²³.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В 1992 году Борис Гройс пишет: «...ситуация в России сегодня отчасти напоминает чаадаевское время» (Гройс: 60). Можно ли сравнить ситуацию русской философии в постсоветской России с той, в которой находился Чаадаев?

²³ Об актуальной ситуации русского философа см.: Ryklin: 617–661.

Сближает Чаадаева с нашим веком прежде всего феномен культурно-исторического перелома: с 1830 года начали меняться политические и культурные параметры в Европе. Июльская революция во Франции и ноябрьское восстание в Польше потрясли политический мир. Со смертью Гегеля (1831) и Гёте (1832) в Германии закончилась эпоха системного мышления, которым отличались классический идеализм и философская эстетика²⁴. В России при Николае I начала складываться оппозиция официальной и неофициальной культуры в связи с кризисным состоянием дворянства. Чувство сословной идентичности уступает место национальной идеологии с ее идеей превосходства России над Западом. *Аристократическая* культура салонного собрания и светской беседы сменилась *демократической* культурой печатного слова. В литературе завершается золотой век поэзии и начинает доминировать проза, а именно роман и повесть.

События на Западе сигнализировали Чаадаеву конец старой Европы. Он об этом жалеет, но надеется, «что разум образумится», что произойдет обновление социального и религиозного сознания²⁵. Симптоматично в этом отношении его письмо А.И. Тургеневу от 1838 года (2/131 сл.), в котором он заявляет, что «человек вступил в свое совершеннолетие», что «христианство политическое должно было уступить место христианству чисто духовному», которое «должно действовать на гражданственность только посредственно, властью мысли, а не вещества», как «высшая идея времени». В этом философском описании «новой» функции религии Чаадаев близко подходит к немецкому идеализму: христианство как «*oberstes Gesetz aller Sittengesetze*» или как «*regulative Idee*» (Кант).

Чаадаев привел в действие русский философский дискурс и дал толчок апокалиптическому мышлению в России²⁶. Он сформулировал темы и мотивы, которые определили дальнейшее развитие рус-

²⁴ Гейне определяет этот перелом как «конец периода искусства» (*das Ende der Kunstperiode*).

²⁵ «Caadaev denkt die Welt als Bewegung» (Uffelmann: 175).

²⁶ Ср.: Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994, с. 392, 406.

ской философии, хотя не создал школы и не имел учеников. Чаадаев представлял в России особый тип философствующего автора, который не укладывался в идеологические схемы и противоречил групповой социологии своего времени – не случайно ему приписывали атрибут «безумия» и «сумасшествия». Он – протофилософ, независимая мыслящая личность, «частный мыслитель», который вносит субъективное расположение духа в процесс своего же мышления и который, в противовес профессиональному ученому, расположен между философией и не-философией²⁷.

Его философствование изменчиво («...я неоднократно менял свою точку зрения на многое» (2/158)) и содержит тенденцию к умолчанию («<...> Я не договорил всего...» (1/433))²⁸. В своих размышлениях Чаадаев рефлектирует соотношение личности и истории, ставит проблему исторической памяти в связи с осознанием перелома в русской культуре. Если Герцен скорее связывает с ним конец эпохи («последнее слово, рубеж»), то для Бердяева он – начало русской философии. Гройс датирует первым «ФП» Чаадаева «начало оригинального русского философского дискурса потому, что Чаадаев эксплицитно поставил в нем вопрос о принципиальной неоригинальности русской культуры» (Гройс: 53).

Свою модель философии истории, в центр которой он поместил оппозицию *Россия/Европа*, Чаадаев облакает в литературную форму дружеских писем, сохраняющих тон светского разговора: «...я беседую с вами не с кафедры и <...> эти письма составляют лишь продолжение наших прерванных бесед...» (1/392). Непринужденный стиль частных писем дает автору возможность в свободной повествовательной манере проследить всю историю философских идей, при этом то и дело поднимаясь на высшую ступень абстракции. Собранные вместе, восемь «ФП», таким образом, производят впечатление свободной импровизации на разные темы, внутреннюю связь и идейную структуру которых следует, однако,

²⁷ К определению типа неакадемического мыслителя в XIX веке см.: *Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie?* P., 1991.

²⁸ Мандельштам замечает: «Что он думал о России, – остается тайной» (2/288).

искать не только в самих текстах писем, но и в ряде высказываний, разбросанных и по афористическим фрагментам, и в частной переписке. Главная идея философии истории Чаадаева нигде систематически не излагается – ее предстоит реконструировать.

Оппозиция *Европа/Россия* обнажает центральную проблему русского самосознания в XIX веке: чувство неравного исторического развития соседних культурных пространств, колебание между признанием собственной отсталости и идеологией превосходства над Западом (Greenfeld: 254 ff.).

Чаадаев неоднократно подчеркивает «элемент географический» как «образующее начало» в русской истории, «факт географический», который в его глазах «является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия» (1/538). Чаадаев видит историю России «как продукт природы... необъятного края», которая «внушила нам слепую покорность силе вещей, всякой власти, провозглашавшей себя нашей повелительницей. В такой среде нет места для правильного повседневного общения умов; в этой полной обособленности отдельных сознаний нет места для их логического развития...» (1/480). *Географический факт* противопоставляется бесконечности духовного развития, предполагающего всеобщую коммуникацию и социальную активность людей, которая реализуется прежде всего в динамичном пространстве культуры больших городов²⁹. Если допустить, что Чаадаев сознательно играл роль философствующего «безумца» и изгнанника в собственной стране, то на фоне его несостоявшейся эмиграции эту игру можно интерпретировать и как знак того, что для него русский философ, где бы он ни был, – одновременно *безумец* и *эмигрант*.

Литература:

- Барabanов, Е. 2002: Русская философия как литература. – В кн.: Ускользящий контекст. Русская философия в XX веке, Москва.
- Бахтин, М.М. 2000: Собр. соч. в 7-ми тт., Москва, т. 2, (М.), т. 5, 1996.

²⁹ Ср. его высказывания о Париже и Риме и его привязанность к Москве в последние годы жизни.

- Виноградов, В.В.* 1935: Язык Пушкина, Москва – Ленинград.
- Вяземский, П.А.* 1984: Эстетика и литературная критика, Москва.
- Гершензон, М.О.* 1998: Грибоедовская Москва, Москва.
- Гиллельсон, М.И.* 1969: П.А. Вяземский. Жизнь и творчество, Ленинград.
- Гройс, Б.* 1992: Поиск русской национальной идентичности, Вопросы философии 1/1992.
- Жихарев, М.* 1871: Петр Яковлевич Чаадаев. Из воспоминаний современника, Вестник Европы, т. IV, No. 7–8, Санкт-Петербург.
- Зеньковский, В.В.* (1948) 1989: История русской философии, тт. 1–2, Paris.
- Карамзин, Н.М.* (1811) 1988: О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях, вступительная статья Ю.М. Лотмана. – В кн.: Литературная учеба 4/1988, Москва.
- Киреевский, И.В.* 1984: Избр. статьи, Москва.
- Лотман, Ю.М.* 1984: «Письма» Карамзина и их место в развитии русской культуры. – В кн.: *Н.М. Карамзин: Письма русского путешественника*, Ленинград.
- Лотман, Ю.М.* 1992: Русская литература на французском языке. – В кн.: *Ю.М. Лотман: Избр. статьи*, т. 2, Таллин.
- Мандельштам, О.Э.* 1991: Собр. соч. в 4-х тт., Москва.
- Мандельштам, Надежда* (1970) 1990: Вторая книга, Москва.
- Пятыгорский, А.М.* 1996: Избр. труды, Москва.
- Рыклин, М.* 2002: «Цветы запоздалые». Метафизическая тема у Мераба Мамардашвили. – В кн.: Ускользящий контекст..., Москва.
- Сакулин, П.Н.* 1913: Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель – писатель, ч. 1–2, Москва.
- Тарасов, Борис* 1986: Чаадаев, Москва.
- Торопыгин, Петр* 1995: Модели сознания у Чаадаева. – В кн.: «Свое» и «чужое» в литературе и культуре / *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia IV*, Tartu.
- Уффельманн, Дирк* 2002: Место мысли. Заметки по поводу проблемы протрансценденности в русской философии. – В кн.: Ускользящий контекст..., Москва.
- Флоровский, Георгий* (1937) 1991: Пути русского богословия, Вильнюс.
- Хомяков, А.С.* 1994: Сочинения в 2-х тт., Москва.
- Чаадаев, П.Я.* 1991: Полн. собр. соч. и избранные письма, тт. 1–2, Москва.
- Чижевский, Д.И.* 2007: Гегель в России, Санкт-Петербург.
- Greenfeld, Liab* 1993: Nationalism. Five Roads to Modernity, Cambridge, Mass. – London.
- Ryklin, Michail* 2005: Die Reise in den Westen. Nach dem Kommunismus. 15 Jahre ohne Grenze. – In: Zurück aus der Zukunft, hrsg. v. Boris Groys u.a., Frankfurt.
- Uffelmann, Dirk* 1999: Die russische Kulturo-sophie, Frankfurt.



