
Формирование историософского дискурса в России в первой трети XIX в.

© 2021 г. И.Ф. Щербатова

*Институт философии РАН,
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

E-mail: ir.rius@gmsil.com

Поступила 01.06.2020

В основу статьи легла мысль о том, что историософский дискурс в той форме, какую он приобрел в 1830-е гг., представляет собой особый творческий жанр и потенциальный идеологический ресурс. В статье перечислены тенденции и признаки концептуального подхода к истории на первом этапе ее осмысления в России. Рассматриваются тексты Д.В. Веневитинова, И.В. Киреевского и П.Я. Чаадаева конца 1820-х – начала 1830-х гг., дающие представление о преемственности идей и стилевых особенностях историософии. Провиденциальная концепция истории Н.М. Карамзина повлияла на дальнейший историософский дискурс, но если пессимистическое видение российской истории Чаадаева было ответом на идиллическую картину Карамзина, то Киреевский позитивную позицию Карамзина трансформировал в оптимистический мессианский ресурс. В обоих случаях не была воспринята гуманистическая антропология Карамзина. Сверхзадача историософии была сформулирована как поиск смысла истории России – постановка, располагающая к риторическому оперированию мифологическими и идеологическими конструктами. Истоки русского мессианства обнаруживаются в консервативной реакции европейских религиозных мыслителей на Французскую революцию, выразившейся в концепте «упадка и загнивания Европы». Философия истории воплощалась во непонятном дискурсе с присущим ему субъективизмом, телеологием и провиденциализмом с элементами декларативной компаративистики. Ранняя негативная философия истории и философия истории начала XX в., в частности историософская концепция сборника «Вехи», обнаруживают генетическое сходство в качестве реакций на соответствующие социально-политические кризисы.

Ключевые слова: негативная философия истории, мессианство, идеология, понятийный язык, метафоричность.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-1-122-131

Цитирование: *Щербатова И.Ф.* Формирование историософского дискурса в России в первой трети XIX в. // Вопросы философии. 2021. № 1. С. 122–131.

The Formation of the Historiosophical Discourse in Russia at the Beginning of the 19th Century

© 2021 Irina F. Shcherbatova

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: irrius@gmail.com

Received 01.06.2020

This article argues that by 1830s historiosophical discourse in Russia had become both a specific genre and a type of ideology. The article outlines the spectrum of philosophical approaches to history within this genre and ideology. It argues that the defeat of the Decembrist revolt led to the formation of a particular negative interpretation of Russian history amongst Russian philosophers of that time. The author offers an analysis of works by Dmitry Venevitinov, Ivan Kireyevsky, and Pyotr Chaadaev written in the late 1820s and in the early 1830s. These texts allow us to explore the genealogy and distinctive style of Russian philosophy of history. Nikolay Karamzin's interpretation of history as governed by providence proved to be the most influential interpretation of the 19th century. Pyotr Chaadaev's historical pessimism and Ivan Kireyevsky's optimistic messianism were both influenced by Karamzin's humanist anthropology. All these thinkers were looking to determine the meaning of Russian history, and this very task inevitably entails rhetorical and ideological constructions. Russian messianism and the popular Russian idea of the decay of Europe were inspired by the conservative reception of the French revolution by religious thinkers in Europe. This messianic philosophy of history was expressed in a very non-scholarly discourse and was interwoven with ideas of teleology and providence together with some superficial comparative observations. There is a striking similarity between philosophy of history in the 1830s and the philosophy that was developed by the authors of the *Vekhi* collection in the early 20th century.

Keywords: negative philosophy of history, messianism, ideology, conceptual language, metaphor.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-1-122-131

Citation: Shcherbatova, Irina F. (2021) "The Formation of the Historiosophical Discourse in Russia at the Beginning of the 19th Century", *Voprosy filosofii*, Vol. 1 (2021), pp. 122–131.

Публикация первого «Философического письма» П.Я. Чаадаева представляет определенный рубеж в осмыслении истории России. Философские письма Чаадаева были в основном готовы к 1829–1830 гг. Примерно в те же годы вышли историософского плана статьи И.В. Киреевского и Д.В. Вenevitinova, где были намечены общие черты национального мифа. В 1836 г. Чаадаев шокирует общество гротескной картиной европоцентризма на фоне интеллектуальной неполноценности и культурной маргинальности русской нации, рассматривая их (уже в частных письмах и в неоконченной «Апологии сумасшедшего») как трамплин для телеологического развития общеевропейского прогресса на российской почве [Peterson 1997, 550]. Пристрастность авторской позиции в обоих случаях автоматически выводила эти историософемы из научного дискурса в общественно-полемический. Так, в 1830-е гг. была заложена форма историософского дискурса, во многом определившая его дальнейшую стилистику,

содержательные границы, «повторенья и повторы». При «провале собственного проекта» Чаадаева влияние на последующее развитие интеллектуальной истории «оказало его метасодержание – формулировка ключевых вопросов и проблематика, включая саму проблему философии. Проект Чаадаева имел устойчивый резонанс в течение XIX и начала XX вв., с последующими реверберациями» [Aizlewood 2013, 173]. Помимо собственно ключевых вопросов, не воспринятых современниками в их драматической глубине, заявленной Чаадаевым, отдельно стоит проблема негативной направленности текста, явно задевшей общество.

До публикации «Философического письма» определить смысловой код России пытались М.Н. Погодин, Н.И. Надеждин, Н.А. Полевой, В.Ф. Одоевский [Койре 2003, 206–224], но их статьи не имели и половины той реакции, которая обрушилась на Чаадаева. При всем ажиотаже, как заметил позже П.А. Вяземский, Чаадаев «не создал себе адептов и единоверцев» [Вяземский 1984, 344], тем временем имя его стоит на скрижалях русской мысли. Время показало, что феномен Чаадаева представляет собой первое – на русском материале – подтверждение мысли Хейдена Уайта о том, что «если истина презентует себя как утверждение, как высказывание, то форма такого высказывания также важна, как и его содержание» [Доманска 2010, 42]. В исследовании культурных процессов форма представляет едва ли не доминирующий фактор. С.С. Аверинцев настаивал на том, что, «изучая культурную форму, а не факты и содержание, мы переходим в пространство больших смыслов» [Интервью с А.Л. Доброхотовым 2016, 6].

Задача этой статьи – определить содержательные и функциональные особенности негативной философии истории, очертить круг преемственных идей, которые легли в основу формирувавшегося в 1830-е гг. историософского дискурса. Речь идет о времени, когда «историческая наука не была готова (ни концептуально, ни методологически) научно систематизировать и синтезировать данные историографов» [Порус 2019, 106], но потребность самопознания при этом отчетливо осознавалась. Форма рефлексии в значительной мере определялась тем обстоятельством, что в то время в России внутренняя философская традиция только закладывалась, собственный метафизический язык еще не сложился [Плотников 2010, 72–73]. В 1830-е гг. в становящейся философии истории нарождается особая форма рефлексии, определяющими признаками которой оказываются метафоричность и обобщенный метафизический подход при слабой включенности в научный метод. Эта форма позволила быстро развиваться оригинальному творческому жанру – историософии, которая оказалась одним из востребованных идеологических ресурсов в интеллектуальном дискурсе.

Предыстория философии истории в России такова, что шансы для формирования научного подхода к истории были небольшие не только в силу неразвитого исторического письма или слабого исторического сознания. Научно-объективная историография в России не имела продолжительной академической традиции, уже в истоках испытывала влияние натурфилософского по своему происхождению классицистского аксиологизма, закладывавшего в ментальной среде не научные, а ценностно-идеологические основы. В дальнейшем сциентистский подход к истории был предупрежден европоцентризмом гегелевской философии истории, а позже – универсалистским мистицизмом Шеллинга. Концептуальные достижения немецкого идеализма стали для российских авторов основой внутренней аргументации их историко-мифологического субъективизма в историософии национального самосознания.

Примерно за сто лет до публикации «Философического письма» произошло разделение на два принципиально различных подхода к изучению исторического нарратива – аксиологический и научно-объективный. В.Ф. Пустарнаков относит эту точку бифуркации к середине XVIII в., когда в рамках обсуждения норманнской теории М.В. Ломоносов инициировал ценностно-идеологический подход, воспринятый негативно в научной среде [Пустарнаков 2003, 72]. На деле Ломоносов руководствовался сциентистской логикой. Он исходил из того, что культура не может переходить от менее нравственно и культурно развитого народа, каким он видел варягов, к более развитому.

В определенном смысле Ломоносов, следуя логике, применял к истории эстетические установки классицизма. Весь XVIII в. происходила постепенная эмансипация позиции автора-историка от текста исторического источника, однако уже В.Н. Татищев в первой главе «Истории Российской» сформулировал проблему соотношения универсальной и национальной истории. По мнению А. Валицкого, историософский подход, вернее, лишь его тенденцию, можно обнаружить в записке «О повреждении нравов» М.М. Щербатова, где историк применил нравственный критерий – «идею противоречивости прогресса, достигнутого ценой регресса в нравственной области» – к определенному периоду русской истории [Валицкий 2019, 59].

С большим основанием можно говорить о философии истории в «Истории государства Российского». Н.М. Карамзин строит официальную летопись государства, отталкиваясь от структуры средневековых хроник, где через летопись деятельность и нравов правителей раскрывался замысел Провидения. Фокус его нарратива направлен на личность, способную свободно реализовывать свою волю. В личности Карамзина интересовала прежде всего автономия и индивидуальность. Идентичность, в которой только и может быть сокрыта судьба и смысл, Карамзин воплощает в личности народа, в его душе, а на словах – в Боге и Провидении, хотя его антропологические и гуманистические модели и максимы не всегда находятся у него в прямой связи с его метафизической моделью истории. Карамзин не считал необходимым доказывать, что Россия уже завоевала свое место в пантеоне цивилизованных наций: «Не надобно быть Русским: надобно только мыслить, чтобы с любопытством читать предания народа, который смелостью и мужеством снискал господство над девятою частью Мира» [Карамзин 1988, X]. Значение и величие народа определены еще упрощенно академически – как вложение в сумму знаний человечества; в этом смысле «История» Карамзина была одной из немногих оптимистичных философско-исторических концепций первой половины XIX в. Правда, оптимистической была задумана и теория официальной народности, но общественный резонанс ее оказался совершенно иным. Пессимизм «Философического письма» Чаадаева мог быть ответом на идиллическую картину Карамзина. И действительно, Карамзин и Чаадаев оказались на диаметральных позициях в оценке вклада России в цивилизацию [Gonneau 2012, 784].

Заметным шагом навстречу формировавшемуся историософскому дискурсу была «Записка о древней и новой России» Карамзина, где он попытался сформулировать основную идею России. Логика «Записки» подводит к мысли об особом пути России, что прозвучало неожиданно в ментальном пространстве единства России и Европы, характерном для всего послепетровского периода вплоть до начала царствования Николая I. Более десятилетия после «Записки» Карамзина в общественной сфере происходили процессы, закладывавшие основу для понимания собственной идентичности. Западные походы русской армии 1813–1814 гг. дали новый импульс общественной компаративистике, в ходе которой были мифологизированы и субъективированы понятия «Россия» и «Европа». При Александре I Россия стала полноправным участником международных политических процессов, одним из следствий чего была работа, к сожалению, продлившаяся недолго, по составлению российского политического словаря понятий. Последнее означало, что шел процесс осмысления собственной идентичности уже на понятийном уровне [Миллер web]. Период 1823–1825 гг., то есть от консервативного поворота во внутренней политике Александра I и до восстания декабристов, пролегла граница возможностей, после чего, по крайней мере, до появления в конце 1840-х гг. государственной исторической школы с ее методологическим подходом к истории, философия истории в России стала воплощаться во внепонятийном дискурсе с присущим ему субъективизмом, телеологизмом и провиденциализмом с элементами декларативной компаративистики, а ее сверхзадача была сформулирована как поиск смысла истории России.

В этом отношении Россия следовала в европейском ключе развития исторического самосознания и даже, как покажет сама история, отчасти опережала Европу по интенсивности развития национального мифа и его рефлексии. Однако интеллектуальный

и ментальный скачок, который бы связал этическую антропологию с философией истории, то, к чему был устремлен Карамзин, совершен так и не был. Проблема отчасти заключается в том, что задачу объективации народного духа с его национальной провиденциальной идентичностью не удалось связать с реальным народом, потому что народ в России не демонстрировал элементарного уровня самосознания, которое, как считал Кант, начинается не с индивидуальности, а с автономии. В силу отсутствия работающей гуманистической аксиологии возникает прочное ощущение того, что при всей своей завершённой классичности историософский дискурс судьбы России воспроизводит сам себя.

Глубинное содержание последекабристского этапа, включая 1830-е гг., определялось фрустрацией общества после поражения восстания декабристов. Крах либерального проекта стал катастрофой для поколения, жившего надеждой на конституцию. Кризис сознания выразился в повальном самоуничижении. Литература и критика были тогда основными формами репрезентации общественного сознания – только они были способны раскрыть обществу смысловые коды современности, поэтому неслучайно негативный тренд коснулся в первую очередь литературы. Критика, принадлежавшая в основном аристократическому крылу писателей, заявляла, что в России нет произведений уровня европейского. Одну из своих заметок А.С. Пушкин так и озаглавил «О ничтожестве литературы русской». Это ощущение было новым, оно создавало негативный фон, на котором крепло сознание того, что Россия не есть европейская страна. Валицкий отметил, что Чаадаев «создал угрюмую картину периферийного статуса Русской империи» [Валицкий 2016, 14], но таково было общее ощущение, отнюдь не только либерально настроенной части общества. Осознание периферийности России запустило процесс осмысления особого исторического пути – здесь истоки негативной философии истории России. Рефлексия по поводу национальной идентичности, характерная для европейской культуры модерна, выглядела логично, вписываясь в общий процесс формирования наций, но только в России эта тенденция с самого начала приобрела негативный характер.

По справедливому замечанию В.В. Бибихина, «задачу смысла истории поставила не Россия». Россия включилась в ренессансное «собрание целого мира», и именно Чаадаев, по мнению Бибихина, подтвердил, что «мысль России присоединилась к начинанию Европы» [Бибихин 1991, 5, 9]. Чаадаев был одним из первых, если не первый, кто разорвал региональный уровень рефлексии интеллектуальной мощью своих обобщений. Его уверенность в том, что «у нас другое начало цивилизации» [Чаадаев 1997, 99], не противоречила его скепсису, преодолевавшему ненавидимый им российский провинциализм. И то, что его личная историософема носила негативный характер, также вполне вписывалось в европейский контекст, где с конца XVIII в. провал идеологии Просвещения запустил консервативную по существу и негативную по форме реакцию на фоне общего психологического дискомфорта от преобразовательской и обновленческой деятельности, инициированной научно-технической революцией.

Вектор негативной философии истории в России был задан не Чаадаевым, а любознательным Д.В. Веневитиновым – это был ответ на поражение восстания на Сенатской площади. Его статья 1826 г. «Несколько мыслей в план журнала» (в рукописи – «О состоянии просвещения в России») была опубликована в посмертном собрании его сочинений в 1831 г. В ней Веневитинов высказал ряд идей, которые составили основу дальнейшего развития философии истории в России и в том или ином виде развивались Киреевским и Чаадаевым. Во-первых, он представляет развитие философии истории как процесс самопознания, в чем выразилось влияние Платона. Веневитинов высказывается в духе гегелевского позитивного отношения к факту национального своеобразия каждого народа, но замечает, что объединяет народы стремление к самопознанию [Веневитинов 1980, 128]. Во-вторых, Веневитинов оказался предтечей Чаадаева, когда говорил о «бездействии мысли» [Там же, 130], любимом тезисе Чаадаева, повторявшего, что «в нашей умственной организации есть какой-то глубокий недостаток» [Чаадаев 1997, 97]. Благодаря Веневитинову, в историософский стандарт попадает

уже не новая мысль о главном биче русского ума – подражании. Этот пассаж Вeneвитинова, если не знать автора, легко можно приписать Чаадаеву: «Россия все получила извне; отсюда это чувство подражательности, которое самому таланту приносит в дань не удивление, но раболепство; отсюда совершенное отсутствие всякой свободы и истинной деятельности» [Вeneвитинов 1980, 132]. Наконец, Вeneвитинов запускает в общественный дискурс идею органического развития, ставшую альфой и омегой славянофильства: «Естественный ход развития ума человеческого» был прерван, вследствие чего характер народа не сумел развиваться в «явление самобытное» [Там же, 129]. Последствия петровского разворота он соотносит с печальным состоянием литературы, не имеющей ни основания, ни «напряжения внутренней силы» [Там же]. Но следует обратить внимание на потенциальную насыщенность этой мысли, где обрыв естественного развития связывается воедино и с мифологемой самобытного народного характера, и с поверхностным восприятием культуры, на чем, собственно, и вырастет славянофильская философия истории. В целом Вeneвитинов делает шаг в реформативном еще зачаточного национального мифа в платоническом и гегелевском духе, где путь нации есть путь самопознания своей уникальной, самобытной идеи.

В сжатых рамках одной неоконченной статьи Вeneвитинов обозначил основные идеи негативной философии истории, но не менее важно и то, что он задал полемическую форму безадресного обвинения, естественную для жанра литературной критики, но до сих пор не принятую в философском дискурсе. Однако есть здесь одна тонкость. В историософских по смыслу текстах у Вeneвитинова, как впоследствии и у Чаадаева, вместо слова «Россия» применяется местоимение «мы», звучавшее как обращение. Тогда это была принципиальная вещь для формирующегося историософского дискурса. Личным местоимением подчеркивалась причастность культурной элиты к судьбе России, ее ответственность за происходящее и устремленность к поиску причин.

До выхода «Философического письма» Чаадаева значительный вклад в формирование историософского дискурса внес И.В. Киреевский. В статье «Обозрение русской словесности 1829 года» как будто бы тоже обозначен негативный подход к философии истории, по крайней мере, автор присоединился к общему мнению, что в России еще нет литературы европейского уровня, которая «отражала бы умственную жизнь народа» [Киреевский 1979, 77]. В то время Киреевский находился под влиянием «Истории государства Российского». Оптимистический взгляд Карамзина был, в отличие от Чаадаева, напрямую воспринят Киреевским, потому что вслед за негативной оценкой он произносит слова, из которых стремительно вырастает мессианская идея: «Утешимся: ...у нас есть надежда и мысль о великом назначении нашего отечества!» [Там же, 78]

Киреевский явно следует за Вeneвитиновым, но оборачивает негативную философию истории России в оптимистический мессианский ресурс, как только вводит далекие от научной объективности понятия «молодой народ» и «старая Европа». Он выдвигает тезис конечности цикла внутреннего развития, куда сразу попадает увядающая Европа: «Англия и Германия находятся теперь на вершине Европейского просвещения; но влияние их не может быть живительное, ибо их внутренняя жизнь уже окончила свое развитие» [Там же, 78]. Далее следует еще одно довольно примечательное превращение. Как только Киреевский осваивает мессианскую позицию, он – в следующей заметной работе «XIX век», – пытается определить «историческую особенность и сущность» европеизма [Там же, 81], моделирует негативную философию истории, но уже Европы. С консервативных позиций он рассматривает идеалы Французской революции как отрицание «прежнего образа мыслей» и заключает, что новая европейская действительность в философском и в нравственном плане хуже прежней [Там же, 81–82].

Очередное, но значимое для российского интеллектуализма, представление об упадке Европы возникло на Западе в конце XVIII в. Оно было вызвано «глубоким разочарованием в идеологии Великой Французской революции и столь же глубоким ощущением, что человечество – именно после и в силу этой революции – вступило

в кризис, знаменующий разложение» [Струве 1941, 212]. П.Б. Струве приводит письмо Ф.Р. де Ламенне к Ж. де Местру 1821 г., где тот признается, что не видит надежды в «мире, который разлагается» [Там же]. Мысль о разложении западной культуры поддерживалась консервативными религиозными писателями – Сен Мартеном, Ж. Де Местром, Ф. Баадером, эти же мыслители в определенной мере вдохновляли Шеллинга, реакцией которого на упадок Европы могло быть допущение, что «первая скрипка» переходит России. Именно от Шеллинга русские паломники слышали заверения в том, что России уготовано великое будущее. В 1839 г. Н.А. Мельгунов добился аудиенции с кумиром русских романтиков и писал после в «Отечественных записках», что Шеллинг «имеет о России высокое понятие и ожидает от нее великих услуг для человечества» [Сакулин 1913, 339–340]. В разговоре Шеллинг вспоминал М.Н. Погодина, А.И. Тургенева и П.Я. Чаадаева. Апории мессианства могут быть в какой-то мере объяснимы вдохновенным воздействием Шеллинга, но если у славянофилов мессианство органично входило в их мифологему, то у Чаадаева оно стало парадокс, который Валицкий определил как балансирование между двумя состояниями: «периферийность как несчастье» и «периферийность как своеобразная привилегия» [Валицкий 2016, 11].

Чаадаев, действительно, неоднозначен, необходимо учитывать ироничность текстов Чаадаева, в силу чего многие его замечания приобретают амбивалентное звучание. В 1835 г. он мог написать А.И. Тургеневу: «Наша вселенская миссия началась!» [Чаадаев 1997, 99]. С середины 1840-х гг., когда Чаадаев четко сформулировал нетерпимость к идее национальной исключительности, мессианские упования встречались уже исключительно в ироничном смысле. Например, в письме Л. де-Сиркуру язвительный пассаж о русском мессианстве Чаадаев заканчивает словами: «Впрочем, ничего не может быть естественнее этого превосходства нашей цивилизации над западной. Что такое в конце концов ваше общество?» [Там же, 175].

Скептическая позиция Чаадаева в отношении отечественной ноосферы зиждилась на оптимизме адептов обновления католичества, таких как Ж.-Б.А. Лакордер и Ф.Р. де Ламенне, которые в реформировании религии увидели выход для «загнивающей» Европы. Киреевскому, как идеологу славянофильства, логичнее было остановиться на пессимистической трактовке будущего Европы. Равновесное сочетание двух идеальных конструкций – мессианской утопии и «воображаемого прошлого» [Там же, 185], чем, собственно, оперировали славянофилы, и составило основу их философии истории. Мессианский формат позволял неосознанно манипулировать фактором синхронности, как и понятием исторического опыта ради утверждения сложной, но в целом позитивной мифологемы, в центре которой находилась идея всеобъемлющей истинности православия. Однако построенная на идеалах теория славянофильства не может представлять в строгом смысле исторический ресурс. В то же время и негативная историософема Чаадаева, построенная на идее социально-культурного превосходства католичества, также представляет собой артефакт истории мысли. Историософия Чаадаева, как и теория славянофилов, сформировались как классические историософские концепты, но, основанные на идеалах, они представляют собой потенциально идеологический ресурс.

Киреевского и Чаадаева объединяло одно обстоятельство – закрытие «Европейца» Киреевского после его статьи «XIX век» и закрытие «Телескопа» после публикации «Философического письма» Чаадаева. Репрессии произошли в обоих случаях после публикации статей именно историософского характера. Это была идеологическая реакция правительства на идеологичность негативной историософской риторики.

Субъективный, эмоционально окрашенный негативизм чаадаевской концепции вывел ее за рамки формировавшейся с середины XIX в. наукообразной философии истории, опиравшейся на социальное знание, но сделал ее идеологически перспективной. Начиная с конца XIX в. этот текст воспринимался уже как эталонный, своего рода историософская матрица. Излюбленные идеи Чаадаева о принадлежности России к особой цивилизации, о маргинальности, о выпадении из преемственной связи

человеческих идей, нравственной неразвитости народа были восприняты сначала авторами «Вех», а затем и русской эмиграцией. Благодаря М.О. Гершензону, инициатору «Вех», работавшему тогда над книгой о Чаадаеве, Чаадаев стал ближе XX в., чем многие его современники. Авторы «Вех», особенно Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и С.Н. Булгаков, воспроизводят «интертекст Чаадаева», солидаризируясь с ним «в отношении абсолютных ценностей и связи абсолюта и сознания [Aizlewood 2013, 175]. «Вехи» были ответом на конкретную политическую ситуацию, и в этом их идеологичность, что не отменяет философской глубины «Вех», соизмеримой с неисчерпаемостью «Философических писем». «Вехи» как феномен представляют собой также образец негативной философии истории.

В обоих случаях негативизм возникает как реакция на кризис, но если негативная философия истории конца первой трети XIX в. была ответом на общественную фрустрацию после подавления восстания декабристов, то негативная тональность «Вех» была реакцией на кризис после поражения революции 1905 г. Как точно заметил Януш Добешевский, «теория Чаадаева сохранила открытый характер, тесно связанный с кризисным характером социальной реальности его времени» [Dobieszewski 2002, 25]. В годы кризиса, как это было, например, в 1990-е, когда цитаты из Чаадаева и Бердяева зазвучали с высоких трибун, обнаружилась значимость именно историософского интертекста и его риторической выразительности. Проблематичная познавательно-теоретическая ценность историософского жанра при его стилистической заразительности приводит к тому, что «современные исследователи, минуя фазу поиска смысла, рассматривают историософские тексты как определенные риторические стратегии. Образность, метафоричность, афористичность историософского текста дают основания использовать его прагматически как интеллектуальный ресурс национально-государственной риторики» [Зверева 2005, 294].

Идеологичность вкуче с негативизмом выдвигают на первое место вопрос о соотношении содержания и формы в историософском тексте. Сама постановка проблемы смысла истории исключала как строго научный подход к истории вплоть до полного игнорирования нарратива, так и сколь-нибудь системную методологию исследования исторических процессов. На тот момент понятийная насыщенность «Философических писем» определялась не столько развитием существующего философско-понятийного аппарата, сколько словарем просвещенного интеллектуала. К тому же существенную роль сыграло то обстоятельство, что в силу цензурных запретов Чаадаев не мог называть вещи своими именами. Со временем обнаружится, что субъективный подход, сформированный в период отсутствия адекватных философских понятий, коварен: исследователь вынужден конструировать объект познания, объективировать авторский язык или объяснять Чаадаева его же словами. И правда, редкий автор может построить свою аналитику текста Чаадаева так, чтобы не воспроизвести его сакраментальную фразу «Одинокие в мире, мы миру ничего не дали», чтобы это ни значило.

Можно сказать, что Чаадаев присоединил Россию к метафорическому историософскому мейнстриму, который конкурировал с языком аналитической философии истории настолько успешно, что, по признанию Х. Уайта, с метафорической теорией истины вынуждены были смириться аналитические философы на Западе [Доманска 2010, 42]. Правда, если Уайт исходил из того, что «метафора – источник всей истины» [Там же, 43], то у историков другое мнение, которое прекрасно выразил современный философ В.Н. Порус: «Мысль о том, что философскими рассуждениями можно как-то превзойти науку, критически оценивать ее результаты и даже указывать ей магистраль движения, вызывает отторжение у большинства историков» [Порус 2019, 106]. Историков можно понять. Субъективизм в подходе к нарративу, его выборке и трактовке становится наиболее характерной чертой российской философии истории, а метафоричность – преобладающим стилем, что отчетливо выразилось в спорах западников и славянофилов или у А.И. Герцена. Чаадаев прекрасно видел эту проблему и делал осознанный выбор: «Мысль разрушила бы нашу историю, кистью одною можно ее создать. <...> Я знаю, что не так развивался ум у других народов, там мысль подавала

руку воображению и оба шли вместе, там долго думали на готовом языке» [Чаадаев 1997, 134]. Направленность текстов Чаадаева выявила творческое начало философии истории как жанра. Неслучайно К. Ясперс поставил философию истории в один ряд с искусством и литературой, так как они «расцветивают нашу фантазию при воссоздании исторического прошлого» [Ясперс 1991, 271].

Таким образом, отталкиваясь от нескольких оригинальных авторов, вставших на критические позиции в отношении российской действительности, Чаадаев выделялся среди них тем, что нашел и предложил концептуальный базис негативной историософии, которая переворачивала оценки ключевых исторических точек развития России и предлагала с привлечением космополитической доктрины кардинально иные выводы. В рамках литературно-критической манеры изложения начинает оформляться первая философская рефлексия на предмет истории. Скорость этого оформления инициирует поиск новых концептуально-понятийных языковых возможностей, до того в русском языке и в его ментальном пространстве отсутствовавших – результат вполне обнаруживается уже в пореформенное время. Становление концептуально-метафизических и понятийно-нормативных установок философского языка происходило в закрытых от общества стенах духовных академий, а «философия в общественном пространстве» становилась областью приложения творческих сил интеллектуалов, харизматиков и апологетов формировавшегося национального самосознания, чьи имажинативные интенции в каком-то смысле превышают систематические, терминологические и научные способности. Главная же причина отсутствия научного языка состояла в том, что предмет этой нарождавшейся и искавшей свой язык историко-философской рефлексии неосознанно в самом начале своего становления переместился: вместо истории ее предметом стал миф.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Веневитинов 1980 – *Веневитинов Д.В.* Стихотворения. Проза. М.: Наука, 1980 (Venevitinov, Dmitry V., *Poems. Prose*, in Russian).

Вяземский 1984 – *Вяземский П.А.* Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1984 (Vyazemskii, Pyotr A., *Aesthetics and literary criticism*, in Russian).

Карамзин 1988 – *Карамзин Н.М.* История государства Российского. В 4 т. Т. I. М.: Книга, 1988 (Karamzin, Nikolay M., *History of Russian Government*, in Russian).

Киреевский 1979 – *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979 (Kireevskii, Ivan V., *Criticism and aesthetics*, in Russian).

Сакулин 1913 – *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1913. Т. I. Ч. I. С. 453–462 (Sakulin, Pyotr N., *From the history of Russian idealism. Prince V.F. Odoevsky. Thinker. Writer*, in Russian).

Струве 1941 – *Струве П.Б.* С.П. Шевырев и западные внушения и источники теории-афоризма о «гнилом» или «гниющем» Западе // Записки русского научного института в Белграде. Вып. 16–17. Белград, 1941. С. 201–263 (Struve, Pyotr B., *S.P. Shevyrev and Western suggestions and sources of the theory of aphorism about the “rotten” or “rotting” West*, in Russian).

Чаадаев 1997 – *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. Т. II. М.: Наука, 1997 (Chaadaev, Pyotr Ya., *Complete Works and Selected Letters*, in Russian).

Ясперс 1991 – *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991 (Yaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Бибихин 1991 – *Бибихин В.В.* Россия как историософская проблема. Россия и мир // Параллели (Россия – Восток – Запад). Альманах философской компаративистики. Вып. I. 1991. С. 5–9.

Валицкий 2016 – *Валицкий А.* Петр Чаадаев – Прологомена к философии России как периферийной империи // *Logos i Ethos*. 2016. № 2 (43). С. 9–26.

Валицкий 2019 – *Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

Доманска 2010 – *Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма. М.: Канон, 2010.

Зверева 2005 – *Зверева Г.И.* Новая российская историософия: риторические стратегии и прагматика // Феномен прошлого / Под ред. И.М. Савельевой, А.В. Полетаева. М.: ГУ ВШЭ, 2005. С. 292–315.

Интервью с А.Л. Доброхотовым 2016 – К юбилею кафедры истории и теории мировой культуры. Интервью с А.Л. Доброхотовым // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2016. № 1. С. 3–9.

Миллер web – Миллер А. История понятия «нация» в России // Отечественные записки. № 1 (46). 2012. URL: <http://www.strana-oz.ru/2012/1/istoriya-ponyatiya-naciya-v-rossii>

Плотников 2010 – Плотников Н.С. Язык русской философской традиции. «История понятий» как форма исторической и философской рефлексии // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 71–88.

Порус 2019 – Порус В.Н. Два лика философии истории // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 104–116.

Пустарнаков 2003 – Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб.: РХГИ, 2003.

References

Bibikhin, Vladimir V. (1991) “Russia as a Historiosophical Problem. Russia and the World”, *Paraleli (Rossiya – Vostok – Zapad). Al'manakh filosofskoi komparativistiki*, I, Moscow, pp. 5–9 (in Russian).

Domańska, Ewa (2010) *The Philosophy of History After Postmodernism*, Kanon, Moscow (Russian Translation).

Interview with A.L. Dobrokhotov (2016) “On the anniversary of the Department of History and Theory of World Culture”, *MSU Vestnik, Seriya 7. Filosofiya*, Vol. 1, pp. 3–9 (in Russian).

Miller, Alexey I. (2012) “The history of the concept of “nation” in Russia”, *Otechestvennye zapiski*, Vol. 1 (46), URL: <http://www.strana-oz.ru/2012/1/istoriya-ponyatiya-naciya-v-rossii> (in Russian).

Plotnikov, Nikolay S. (2010) “Language of Russian Philosophical Tradition”, *Novoe literaturnoe obozrenie*, Vol. 102, pp. 71–88 (in Russian).

Porus, Vladimir N. (2019) “Two Faces of the Philosophy of History”, *Filosofskii zhurnal*, Vol. 12 (1), pp. 104–116 (in Russian).

Pustarnakov, Vladimir F. (2003) *University Philosophy in Russia. Ideas. Personalities. Major Centers*, RCHGA, St. Petersburg (in Russian).

Walicki, Andrzej S. (2016) “Petр Chaadaev – Prolegomeno to the Philosophy of Russia as a Peripheral Empire”, *Logos i Ethos*, Vol. 2 (43), pp. 9–26 (in Russian).

Walicki, Andrzej S. (2019) *In the Circle of Conservative Utopia. The Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism*, *Novoe literaturnoe obozrenie*, Moscow (in Russian).

Zvereva, Galina I. (2005) “New Russian Historiosophy: Rhetorical Strategies and Pragmatics”, *The Phenomenon of the Past*, Higher School of Economics, Moscow, pp. 292–315 (in Russian).

Aizlewood, Robin (2013) “Chaadaev and “Vekhi””, Aizlewood, Robin, Coates, Ruth, eds., *Landmarks Revisited. The Vekhi Symposium One Hundred Years On*, MA: Academic Studies Press Brighton, pp. 171–191.

Dobieszewski, Janusz (2002) “Pètr Chaadaev and the Rise of Modern Russian Philosophy”, *Studies on Eastern European Thought*, Vol. 54 (1), pp. 25–46.

Gonneau, Pierre (2012) “En réponse à Karamzın...: La première “Lettre philosophique” de Čaadaev comme réplique à la préface de “l’Histoire de l’État russe””, *Revue des études slaves*, Vol. 83 (2/3) (La lettre et l’esprit: entre langue et culture: Études à la mémoire de Jean Breuillard), pp. 783–792.

Peterson, Dale E. (1997) “Civilizing the Race: Chaadaev and the Paradox of Eurocentric Nationalism”, *The Russian Review*, Vol. 56 (4), pp. 550–563.

Сведения об авторе

ЩЕРБАТОВА Ирина Федоровна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Author’s Information

SHCHERBATOVA Irina F. – CSc in Philosophy, Senior Research Fellow Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.