

Э. О. Кранк

**НОВАЯ ИДЕЯ И НОВЫЙ ГОЛОС: К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНОМ
ПОЗИЦИОНИРОВАНИИ П. Я. ЧААДАЕВА
В ОТНОШЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ РОССИИ**

*Чувашский государственный институт культуры и искусств,
г. Чебоксары, Россия*

Аннотация. Актуализированное осмысление историософской позиции П. Я. Чаадаева способно указать путь к выработке национальной идеи России. Целью статьи является попытка уяснить, что он имел в виду под новой идеей устройства русской нации в рамках общеевропейского исторического процесса. Для этого используются аналитический и историко-биографический методы исследования. Утверждается положение о нерасторжимости идей П. Я. Чаадаева и способа его культурного позиционирования как частного лица по преимуществу. Выводом становится утверждение, что П. Я. Чаадаев с его концепцией синтеза религии и науки, с одной стороны, и способом существования в обществе – с другой, представлял собой отдельную социальную институцию, смысл которой состоит в насущности переживания происходящего с Россией через свое внутреннее «Я».

Ключевые слова: Чаадаев, историософия, история России, культурное позиционирование, лишний человек.

E. O. Krank

**NEW IDEA AND NEW VOICE:
ON THE ISSUE OF CULTURAL POSITIONING OF P. CHAADAEV
IN RELATION TO THE NATIONAL HISTORY OF RUSSIA**

Chuvash State Institute of Culture and Arts, Cheboksary, Russia

Abstract. The updated understanding of the historiosophical position of P. Chaadaev contributes to identifying the way to developing a national idea of Russia. The purpose of the article is an attempt to understand the way Chaadaev interpreted the «new idea» of the constitution of the Russian nation within the framework of the pan-European historical process. The author employs analytical and historical-biographical research methods. As a result, the idea of the indissolubility of the ideas of Chaadaev and the method of his cultural positioning as a private person is predominantly affirmed. The article concludes that Chaadaev with his concept of the synthesis of religion and science, on the one hand, and the way of being in society, on the other, was a separate social institution, the meaning of which is the urgency of experiencing what is happening to Russia through the inner self.

Keywords: Chaadaev, historiosophy, history of Russia, cultural positioning.

Актуальность исследуемой проблемы. Историософские взгляды П. Я. Чаадаева как философа современны в том отношении, что отвечают самоидентификации нации, выработке идеи ее развития, стратегического культурного наполнения и, как следствие, формата ее государственности. Культурное позиционирование П. Я. Чаадаева (подробнее об этом см. [7, с. 71–76]) как частного лица по преимуществу, собственно говоря, имеет два вектора: исторического прошлого и будущего. В историческом плане нас интересуют моменты, связанные с категорией лишнего человека как своего рода социальной институцией. В аспекте же будущности России это тем более важно, что указывает на незапад-

ные, но и невесточные формы человеческой экзистенции, определяя менталитет и культурное позиционирование представителей тех или иных страт в обществе.

Материал и методика исследований. Предметом исследования является литературно-философская деятельность П. Я. Чаадаева, а именно его идея синтеза религиозного и научного познания. Синтетическая методика в соответствии с диалектическим подходом в качестве корреляции к ней предполагает аналитический метод изучения взглядов П. Я. Чаадаева. Историко-генетический и биографический методы основываются на привязке аналитики к жизненному пути философа как вехи в истории России. Помимо этого, в статье применяется герменевтическая методика, связанная с трактовкой текстов философа.

Результаты исследований и их обсуждение. Говоря о великой новой мысли-идее, которой должно быть и даже действительно подчинено современное П. Я. Чаадаеву мировое историческое развитие, философ нигде и никак не формулирует эту мысль-идею конкретно или оформляет ее явно способом не новым, а архаически-религиозным, ограничиваясь цитатами из «Нового Завета» (вроде формулы «Да придет царствие Твое») или же патетическими периодами в духе поучения: «Всемирный дух, обновленный новою высшею мыслию, ее более отвергнуть не в силах, ею дышит, ею живет, ею руководствуется, и вопреки всех восстаний разнородных титанов, деистов, пантеистов, рационалистов и пр., торжественно продолжает путь свой и влечет за собою род человеческий к его высокой цели» [12, т. 2, с. 130].

Главное, что мы можем сказать об этой идее: она противостоит большинству философско-религиозных доктрин, современных П. Я. Чаадаеву, то есть она в высшей степени консервативна и уже по одному этому лишена какой бы то ни было новизны. Или же новизна ее заключается в актуализации, возрождении евангелической традиции и проповеди Христа? Между тем, эта новая истина и долженствующий провозгласить ее новый голос, который сделает ее ощутимой, слышимой, одеситвит ее, представляют собой пафос проповеднического письма мыслителя, его главную интенцию. Если с голосом можно более или менее определиться, отождествив с ним голос самого П. Я. Чаадаева, самую его проповедь, то что же является ее контентом, чему она, в конечном счете, посвящена? Ведь не тому же, в самом деле, что историческое развитие Европы под эгидой католицизма привело к настоятельности идеи объединения ее народов в одно религиозно-культурное и политико-экономическое целое? Хотя сама по себе эта идея прекраснейшим и проницательнейшим образом предвещает создание в XX в. Европейского Союза, что уже само по себе заслуживает особого внимания с точки зрения осуществления пророчеств П. Я. Чаадаева. Тем не менее, было бы слишком внешним утверждение, что именно это и составляет смысл чаадаевского дискурса. Смысл не в том, что Европа, по его мнению, уже и в его эпоху представляет собой религиозно-культурное единство, что стволем исторической и историософской целостности является католическая церковь (даже не религия, а именно церковь, папство).

Говоря о профетических способностях П. Я. Чаадаева, имеет смысл остановиться на тезисе осуществленности христианства посредством деятельности католической церкви, на идее построения единого общеевропейского пространства: «...нельзя сомневаться в том, что некогда черты, разделяющие христианские народы, снова сотрутся, и первоначальный принцип нового общества, хотя и в новой форме, обнаружится с большей силой, нежели когда-либо прежде» [12, т. 1, с. 402]. Этот тезис, действительно, нов, в том плане, что перекликается с идеей постистории Ф. Фукуямы: «...западное христианство, мне кажется, совершенно выполнило цель, предназначенную христианству вообще, а особенно на Западе, где находились все начала, потребные для составления нового гражданского мира. Но теперь дело совсем иное. Великий подвиг совершен; общество сооружено; оно получило свой устав; орудия беспредельного совершенствования вручены человечеству; человек вступил в свое совершеннолетие» [12, т. 2, с. 131].

Разница между П. Я. Чаадаевым и Ф. Фукуямой не только в том, что если первый открывает новую страницу общественного мироустройства («совершеннолетие человека»), а второй закрывает книгу истории, утверждая выполненность главной исторической задачи – осуществление кантовской модели идеального государства. Разница еще в и привходящих смыслах: Ф. Фукуяма является рупором американской национальной доктрины доминирования, и его труд есть своего рода триумф по поводу падения социалистической системы и развала Советского Союза [11, с. 431–505]. Подобных ангажированных соображений у П. Я. Чаадаева нет и в помине; напротив, он утверждает новый возраст человека не в качестве государственно-национальной или какой-либо другой партийной или общественной идеологии. Он делает это совершенно бескорыстно, частным образом, провозглашая то, что соответствует его сугубо личностным представлениям. Лишенный привходящих здравых смыслов дискурс П. Я. Чаадаева – это дискурс одинокого романтика, обреченного на остракизм со стороны среды: властей, друзей и общества в целом (см. [4, т. 5, с. 222], [5, с. 48–52] и др.). Однако сама по себе идея совершеннолетия западной цивилизации, ее устройства через католическую церковь носит преимущественно декларативный характер; эту идею никоим образом нельзя верифицировать, ее бесполезно оспаривать, поскольку она составляет содержание мировоззренческой проповеди, задача которой – покорить паству своими патетическими интонациями, дать ей толчок к нравственному совершенствованию.

Содержательной стороной этой новой идеи, связанной со вступлением человечества в другой возраст, является новое понимание категории времени, не векторного, а аккумулятивного, освобожденного от векторной направленности, которое в своей восполненности оказывается неактуально и потому снимается; вбирающего в себя прошлое, настоящее и будущее. Продолжая свою мысль в цитируемом нами письме А. И. Тургеневу, П. Я. Чаадаев утверждает далее: «...христианство ныне не должно иное что быть, как та высшая идея времени, которая заключает в себе идеи всех прошедших и будущих времен, и следовательно, должно действовать на гражданственность только посредственно, властью мысли, а не вещества. Более нежели когда должно оно жить в области духа [выделено П. Я. Чаадаевым. – Э. К.] и оттуда озарять мир, и там искать себе окончательного выражения» [12, т. 2, с. 132]. Собственно говоря, речь идет не о времени как физической категории, а об идее времени, то есть о представлении о нем, способе его восприятия, вполне в духе И. Канта: «Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. процесса наглядного представления нас самих и нашего внутреннего состояния» [6, с. 58]; или, с некоторыми поправками, Г. Ф. Гегеля: «Время, подобно пространству, есть чистая форма чувственности, или созерцания...» [3, т. 2, с. 52–53]. Однако все это уже содержится в теологической историософии Блаженного Августина, в противопоставлении Бога и бытия, времени и вечности, легшего в основу схоластической теологии [1, с. 282–309].

Можно сколь угодно критически относиться к католической историософии П. Я. Чаадаева, исключившей из историко-религиозного развития Европы протестантизм и православие, а следовательно Англию, Германию, Австрию, часть Франции, страны Северной Европы, не говоря уже о восточно- и южноевропейских этносах, исповедующих христианство православное, что само по себе противоречиво, поскольку культура именно протестантских стран, которые посетил П. Я. Чаадаев во время своего зарубежного путешествия, произвела на него разительное впечатление. Дело даже не в этом, а в том, что П. Я. Чаадаев противопоставляет этому европейскому религиозно-культурному единству не собственно протестантизм и не собственно православие, а Россию, которая, по мнению философа, не обладает национальной идеей, способной быть двигателем исторического развития страны, почему Россия, как полагает П. Я. Чаадаев, и оказалась вычеркнутой из исторического процесса: «Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мыс-

ли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что до-
сталось нам от этого движения, мы исказили» [12, т. 1, с. 330].

Возникает вопрос: а насколько эта историософская идея нова или насколько она
плодотворна, и что именно эта идея-мысль должна сообщить России для ее вхождения
в исторический процесс? Вопрос остается без ответа. Предоставление русской нации со-
мнительного права быть зрителем в театре исторических процессов, тогда как актерами
на этой исторической сцене являются народы Запада, или же быть присяжным на подоб-
ного рода историческом суде – все это довольно странные роли. Зритель может вынести
определенное впечатление из сценического действия и актерской игры, точно так же, как
присяжный может провозгласить вердикт о слушающемся деле, но ни зритель, ни при-
сяжный, как бы близко к сердцу они ни принимали происходящее перед ними, не в со-
стоянии войти в сценическое действие или предмет судебного разбирательства.

Итак, в чем же новизна этого наблюдательного или вердиктного существования?
В том, чтобы указать России на ее внеисторическое и в этом смысле созерцательное, во-
сточное бытие? Но какой в этом смысл? Ради историко-религиозной самоидентифика-
ции? Да она и так себя достаточно идентифицировала во время написания «Философиче-
ских писем», а именно в эпоху уваровско-николаевской триады «самодержавие – право-
славие – народность», причем все ее три элемента были максимально и даже воинствую-
ще актуализированы николаевским режимом до степени, когда попытка представить
иные приоритеты в отношении судеб нации (не противоположные, а просто иные) вели
к репрессиям, которые коснулись самого П. Я. Чаадаева. Он стремился, особенно после
его объявления умалишенным, искренне разделять эти абсолютизированные категории,
изменяя первоначальной доктрине «Философических писем» о преимущественности ка-
толического взгляда на историю Европы. Но, изменяя эти взгляды и переиначивая при-
оритеты в своей доктрине, П. Я. Чаадаев остается верен прежней патетичности. Следова-
тельно, новая идея заключается не в противопоставлении Европы и России. Может быть,
новая мысль носит не столько контентно-содержательный, сколько методологический
характер? Может быть, она состоит в синтезе критической исторической (и не только)
науки и религиозного знания, о чем он неоднократно упоминает в письмах практически
ко всем своим корреспондентам? Но ведь этот синтез с блеском был уже осуществлен
представителями немецкой классической философии, по крайней мере в доктринах
И. Канта и Г. В. Гегеля. Если П. Я. Чаадаеву мог не быть симпатичен И. Кант, которого
он обвиняет в слишком человеческом; если его мог не устраивать Г. В. Гегель с его си-
стематикой и вытекающей из этой универсальной систематики бесплодием и ее факультативностью по отношению к реальному, достоверному знанию, – то, по крайней мере,
доктрина В. Шеллинга, как о том свидетельствуют письма П. Я. Чаадаева к нему, вполне
его удовлетворяла. Впрочем, говоря в посланиях к немецкому философу о синтезе науч-
ного и религиозного познания в его учении, П. Я. Чаадаев выдает желаемое за действи-
тельное, что немецкий философ не преминул заметить [см. 12, т. 2, с. 450–451]. Но так
или иначе, эта новая идея на самом деле никак не является принципиально новой, ско-
рее – старой, картезианской, в определенном смысле схоластической. Следовательно, но-
визна не в этом синтезе, но тогда в чем?

Отслоив религиозно-католическую историософию и эпистемологию картезианско-
шеллингианского толка, мы вплотную подходим к содержанию дискурса П. Я. Чаадаева
(но не к самому дискурсу, поскольку его нельзя отделить от формы, в которой он находит
свое выражение), и на вопрос, в чем же состоит мессидж метафизики П. Я. Чаадаева, вы-
нуждены растерянно развести руками, ответив: «Ни в чем». Очень странно, но это имен-
но так. В самом деле, П. Я. Чаадаев не привнес ничего принципиально нового своими
«Философическими письмами», напротив, он, скорее, был как-то по-революционному
консервативен, ретрограден, оперируя схоластическими понятиями средневековой теоло-

гии. С другой стороны, когда его называют родоначальником русской национальной философии, мы не можем с этим не согласиться, это действительно так, и это при том, что главными инструментами его религиозной философии являются, во-первых, католико-космополитический Запад (в пандан родной православной России), а во-вторых – французский (а вовсе не русский) язык, на котором написаны как «Философические письма», так и большинство чаадаевских текстов, носящих историософский характер. Вот парадокс, который необходимо разрешить.

Дело в том, что в наших размышлениях мы немного затронули одну из важнейших сторон чаадаевского письма, а именно его экзистенциальную сторону. Именно экзистенциальная («домашняя») сторона занимала П. Я. Чаадаева в первую очередь. Именно способность западных государств устроить свое бытовое существование поразила П. Я. Чаадаева в первую очередь во время его пребывания за рубежом как в составе российских войск, вступивших в г. Париж в 1814 г., так и с особенной силой во время его четырехлетнего заграничного путешествия (1823–1826). Резкий контраст между бытовой культурой европейских стран и полувынужденным сидением в русской деревне, в неустроенном Алексеевском, как нам представляется, сжали пружину этого контраста до степени необходимости выплеснуть его сущность в «Философических письмах», не принятых даже другом его, А. С. Пушкиным: «...клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой Бог нам ее дал» [9, т. 2, с. 290]. Однако А. С. Пушкин не мог видеть перспективы, в которой развивалась национальная метафизика П. Я. Чаадаева. Эта перспектива выявилась не столько в сочинениях философа, сколько в его письмах и живом общении с представителями идеологического полюса, который, казалось бы, должен быть противоположен западническому полюсу П. Я. Чаадаева, вполне выраженному в «Философических письмах». Напротив, П. Я. Чаадаев сближается с людьми славянофильской ориентации. Его доверительные отношения с Ф. И. Тютчевым, дружба с А. С. Хомяковым, Ю. Ф. Самариним и братьями И. С. и К. С. Аксаковыми свидетельствуют об этом [2].

Это всепрятие обоих возможных путей исторического будущего России – западнического и славянофильского – дает нам представление о позднем П. Я. Чаадаеве как своего рода точке бифуркации в развитии нации, антиномично принимающем справедливость обеих сторон, а значит приверженца ни одной из перспектив, будь то западническая или славянофильская. Экзистенциальная зрелость мышления и культурного самопозиционирования П. Я. Чаадаева заключалась именно в продлении этой бифуркационной точки, то есть философ в этом смысле представляет собой не столько даже точку, сколько квант бифуркации. Он словно бы взял на себя дело установления домашней нравственности, как если бы был одновременно автором и героем некоего художественного произведения: он сам принял ту роль, которую на себя взвалил и которую выдержал столь убедительно и достоверно.

Самым логичным продолжением чаадаевской проповеди являются не историософские концепции славянофилов или западников, а письмо В. В. Розанова, в котором частная жизнь человека, не будучи возведена в степень историософского или даже сколько-нибудь исторического ориентира, есть именно то, что создает национальную историю: «Народы, хотите ли, я вам скажу громовую истину, какой вам не говорил ни один из пророков... <...> Это – что частная жизнь выше всего. <...> Да, да! Никто этого не говорил; я – первый... Просто сидеть дома и хотя бы ковырять в носу и смотреть на закат солнца. <...> Ей-ей: это общее религии... Все религии пройдут, а это останется: просто – сидеть на стуле и смотреть вдаль...» [10, с. 501]. Можно возразить, что это не историософское утверждение. Вероятно, так оно и есть, но в нем национальной правды больше, чем в любой историософии. Самое важное – что оно есть не прямое, но необходимое следствие новой идеи П. Я. Чаадаева.

Именно об этом говорит О. Э. Мандельштам в своей статье «Чаадаев»: «След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, – такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли проведен он по стеклу? <...> Все те свойства, которых была лишена русская жизнь, о которых она даже не подозревала, как нарочно соединялись в личности Чаадаева: огромная внутренняя дисциплина, высокий интеллектуализм, нравственная архитектура и холод маски, медали, которым окружает себя человек, сознавая, что в веках он – только форма, и заранее подготавливая слепок для своего бессмертия» [8, т. 2, с. 155].

Резюме. Таким образом, новая идея и новый голос состоят в том, что своей личностью П. Я. Чаадаев утверждает, если можно так выразиться, экзистенциальную беременность историческим выбором, которая ничем не разрешилась, или, если угодно, разрешилась кесаревым сечением русской революции. Исходя из сказанного, можно было бы предположить, что эта ненормальная беременность дала экстремальные роды. Но это не так, ибо в утверждении личной включенности в исторический процесс России и состояла перспектива нормальных родов. Именно в насущности переживания происходящего со страной через свое внутреннее «Я» и заключалась та правда, которая руководила П. Я. Чаадаевым и которая определялась как домашняя нравственность народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин А.* Исповедь. – М.: Ренессанс: ИВО–Сид, 1991. – 488 с.
2. *Аксаков И. С.* Федор Иванович Тютчев [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://www.kray32.ru/tutchev_aksakov0003.html.
3. *Гегель Г. В.* Энциклопедия философских наук : в 3 т. Т. 2 : Философия природы. – М.: Мысль, 1975. – 695 с.
4. *Герцен А. И.* Собрание сочинений : в 8 т. Т. 5. – М.: Правда, 1975. – 384 с.
5. *Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи (Мемуары современников). – М.: Изд-во МГУ, 1989. – С. 48–119.
6. *Кант И.* Критика чистого разума. – СПб.: ИКА «Тайм-Аут», 1993. – 478 с.
7. *Кранк Э. О.* Персоны А. С. Пушкина и П. Я. Чаадаева с точки зрения отношений «культура – личность». К постановке проблемы // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. – 2018. – № 3(99). – С. 71–77.
8. *Мандельштам О. Э.* Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М.: Худож. лит., 1990. – 464 с.
9. *Переписка А. С. Пушкина* : в 2 т. – М.: Худож. лит., 1982.
10. *Розанов В. В.* Уединенное. – М.: Искусство, 1990. – 605 с.
11. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. – М.: АСТ; Полиграфиздат, 2010. – 588 с.
12. *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма : в 2 т. – М.: Наука, 1991.

Статья поступила в редакцию 27.06.2019

REFERENCES

1. *Avgustin A.* Ispoved'. – M.: Rennans: IVO–SiD, 1991. – 488 s.
2. *Aksakov I. S.* Fedor Ivanovich Tyutchev [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa : https://www.kray32.ru/tutchev_aksakov0003.html.
3. *Gegel' G. V.* Enciklopediya filosofskih nauk : v 3 t. T. 2 : Filosofiya prirody. – M.: Mysl', 1975. – 695 s.
4. *Gercen A. I.* Sbranie sochinenij : v 8 t. T. 5. – M.: Pravda, 1975. – 384 s.
5. *Zhiharev M. I.* Dokladnaya zapiska potomstvu o Petre Yakovleviche Chaadaeve // Russkoe obshchestvo 30-h godov XIX v. Lyudi i idei (Memuary sovremennikov). – M.: Izd-vo MGU, 1989. – S. 48–119.
6. *Kant I.* Kritika chistogo razuma. – SPb.: IKA «Tajm-Aut», 1993. – 478 s.
7. *Krank E. O.* Persony A. S. Pushkina i P. Ya. Chaadaeva s tochki zreniya otnoshenij «kul'tura – lichnost'». K postanovke problemy // Vestnik Chuvashskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. I. Ya. Yakovleva. – 2018. – № 3(99). – S. 71–77.
8. *Mandel'shtam O. E.* Sochineniya : v 2 t. T. 2. – M.: Hudozh. lit., 1990. – 464 s.
9. *Perepiska A. S. Pushkina* : v 2 t. – M.: Hudozh. lit., 1982.
10. *Rozanov V. V.* Uedinennoe. – M.: Iskusstvo, 1990. – 605 s.

11. *Fukuyama F.* Konec istorii i poslednij chelovek. – M. : AST ; Poligrafizdat, 2010. – 588 s.
12. *Chaadaev P. Ya.* Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma : v 2 t. – M. : Nauka, 1991.

The article was contributed on June 27, 2019

Сведения об авторе

Кранк Эдуард Освальдович – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Чувашского государственного института культуры и искусств, г. Чебоксары, Россия; e-mail: krank1@mail.ru

Author information

Krank, Eduard Osvaldovich – Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Humanitarian and Social-Economic Disciplines, Chuvash State Institute of Culture and Arts, Cheboksary, Russia; e-mail: krank1@mail.ru