

*В. Н. Смирнов, И. И. Евлампиев**

**СИСТЕМА ГЕГЕЛЯ И РОМАНТИЗМ:
ДВА ПОЛЮСА ИСТОРИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ
П. Я. ЧААДАЕВА****

В статье проанализирована историческая концепция П. Я. Чаадаева и показано, что она возникла из органического сочетания двух векторов влияния: системы Гегеля и немецкого романтизма; при этом подробно рассмотрены параллели между идеями Чаадаева и идеями известного романтика Новалиса. Доказывается, что из философии Гегеля Чаадаев взял историческую модель прогрессивного развития человечества к состоянию всеобщего духовного единства, а от романтиков — высокую оценку отдельной личности и отдельных народов, понимаемых как «коллективные личности». Тем не менее главной целью личностей и народов Чаадаев считает отказ от своей самостоятельности и добровольное подчинение единому и целому. Отличие от объективного идеализма Гегеля в данном случае заключается в том, что личности и народы не просто подчиняются уже существующему целому, но конституируют его через свое свободное соединение. Влияние романтизма в наибольшей степени сказывается в необычной религиозности Чаадаева, совмещающей в себе высокую оценку традиционной церковной веры и признание в качестве высшей формы христианской веры мистической философии всеединства.

Ключевые слова: философия истории Гегеля, немецкий романтизм, Чаадаев, Новалис, религия.

* Смирнов Владимир Николаевич, аспирант кафедры русской философии и культуры, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; pustota94@yandex.ru

Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры, Институт философии Санкт-Петербургского университета; yevlampiev@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

V. N. Smirnov, I. I. Evlampiev
SYSTEM OF HEGEL AND ROMANTICISM:
TWO EXTREMES OF HISTORICAL ATTITUDES OF P. Ya. CHAADAEV

In the article, there is given an overview of the historical concept built up by Chaadaev and there is demonstrated that it appeared out from an organic junction between two influence vectors: the system of Hegel and the German romanticism, whereupon correlations between ideas of Chaadaev and ideas of Novalis, a famous romanticist, are specifically considered. There are given evidences confirming that Chaadaev absorbed his historical model of progressive development of humankind towards to the stage of universal spiritual integrity from the philosophy of Hegel, while at the same time a high appreciation of a particular individual person and of particular nationalities, which are regarded as so-called collective identities, was taken from romanticists. However, Chaadaev believes that the main target of individuals and nationalities is to relinquish their self-dependence and to submit themselves to the unity and to the integrality. Dissimilarity from the objective idealism affirmed by Hegel, in this case, involves not just submitting of personalities and nationalities to an integrality that already exists, but constituting of the latter through their free association. To the maximum extent, the romanticistic influence proclaims itself in extraordinarily strong religious beliefs of Chaadaev that combines a high estimate of the traditional ecclesiastic faith and recognition of the mystical philosophy of unitality as the highest level of the Christian faith.

Keywords: historical philosophy of Hegel, German romanticism, Chaadaev, Novalis, religion.

В русской философии одной из центральных проблем всегда была проблема истории. Русские мыслители предполагали, что философия может разгадать провиденциальный смысл истории и показать ее конечную цель. История для русских философов — это непосредственное, зримое выражение замысла Бога о человеке, поэтому для них были неприемлемы чисто позитивистские и рационалистические модели истории, порожденные Просвещением. В поисках оснований для своих концепций они обращались к моделям истории, имеющим религиозное обоснование. Такое основание они находили в первую очередь в воззрениях немецких романтиков и школе немецкого идеализма, пронизанной романтическим духом.

Наиболее проработанную и глубокую модель истории создал Гегель, поэтому к его системе прежде всего и обращались русские мыслители за основанием для своих построений. Однако здесь часто возникал конфликт мировоззренческих ориентиров. Гегель в своей окончательной системе очень далеко уходил от непосредственной религиозности романтиков, от их иррационального «интуитивизма». Философия истории Гегеля предстает слишком рациональной, логичной и predetermined, в ней не остается места для свободы, в т. ч. для свободы исторического деяния. В результате использование гегелевской философии истории русскими мыслителями всегда сопровождалось определенной критикой и корректировкой. Как правило, гегелевский рационализм дополнялся романтическим иррационализмом.

Нельзя сказать, что это вело к существенному искажению идей Гегеля. Ведь его итоговая рациональная система выросла из романтических и религиозных исканий его молодости. Сейчас этот факт хорошо известен, в русской мысли впервые на романтические истоки философии Гегеля указал И. А. Ильин в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918).

В результате стремление совместить и синтезировать гегелевскую модель истории, кажущуюся вполне рациональной, и романтические представления об истории, наполненные религиозными смыслами, вело не столько к искажению идей Гегеля, сколько к выявлению в них их собственной романтической подосновы. В русской философии мы встречаем множество примеров такого синтеза, первый яркий его образец дают философские воззрения П. Я. Чаадаева.

Мировоззрение П. Я. Чаадаева парадоксально; несмотря на салонный стиль изложения, его философия воспринималась современниками и воспринимается потомками весьма неоднозначно. Чаадаев предстает как вольнодумец и религиозный консерватор, рационалист и мистик, католик и автор еретических религиозных идей, последний представитель русского Просвещения и один из первых русских философов романтизма. О Чаадаеве часто вспоминают, имея в виду его взаимоотношения с властью и обществом, при этом он превращается в полулегендарного персонажа, эпатазирующего свет и потрясающего устои николаевской России. Это обусловлено в значительной мере личными качествами мыслителя, а также скандалом, связанным с публикацией в 1836 г. первого из «Философических писем», в котором он высказал резко скептическое отношение к России, и прежде всего к ее истории, положению среди других стран и способности творчески влиять на мир. При этом затушевывается настоящее религиозно-философское учение Чаадаева, которое, несмотря на отдельные противоречия, всё же представляет собой систему и в котором мысли относительно положения России не находятся в центре внимания, а лишь последовательно вытекают из его метафизической концепции.

Религиозное мировоззрение Чаадаева не выглядит необычным и беспрецедентным, если проанализировать его истоки. Факт влияния Гегеля на Чаадаева достаточно хорошо известен; об этом влиянии свидетельствуют ключевые положения концепции Чаадаева: абсолютный приоритет духовного начала над материальным, представление о неизбежности движения человечества и всего мироздания к совершенству, понимание цели развития как имманентной самому процессу развития, наконец, безусловный приоритет целостных структур (церковь, нация, государство, человечество) над отдельными личностями. Мы еще будем дальше говорить об этих идеях, однако важнее обратить внимание на гораздо менее известный факт влияния на концепцию Чаадаева романтических идей.

Здесь уместно сравнение главного труда Чаадаева со скандально известным эссе Новалиса «Христианство или Европа», прочитанным им в кругу йенских романтиков в 1799 г. Из-за того, что резко негативную оценку ему дал И. В. Гёте, текст не был опубликован при жизни автора. Ранний романтизм рубежа веков был еще в достаточной мере революционным, достаточно прочно укорененным в культуре европейского Просвещения, поэтому идеи Новалиса выглядели радикально реакционными: идеализация средневековья, оправдание церковной цензуры, симпатия к иезуитам.

«Философические письма» Чаадаева часто оценивают как политический трактат, о чем можно подумать, прочитав первое письмо. Но на деле они похожи на «Государство» Платона, где политическим аспектам отведена подчиненная роль, а целью рассуждений в конечном итоге является забота о себе, своей бес-

смертной душе и «жизнь в дружбе с самим собой и богами». Чаадаев начинает философские рассуждения с проблемы личности, ее непосредственной жизни, и именно в этом пункте он наиболее далек от Гегеля и близок романтикам. Говоря о влиянии окружающей обстановки на душу, Чаадаев призывает согласовать свои верования с положением в семье и свете, уделить внимание обустройству домашней жизни, украшению жилища — радостям жизни, которыми с его точки зрения принято пренебрегать в Российской цивилизации [13, с. 340]. Новалис похожим образом в статье «Вера и любовь, или Король и королева» сетует на упадок в Европе семейного быта и в этой связи — на безвкусию европейских дворов, надеясь, что в будущем при его идеальной монархии, будет больше счастливых браков и домовитость войдет в моду [3, с. 51].

Но самой главной проблемой для русского и немецкого мыслителей является роль религии в жизни человека и нации.

Здесь важно понять характер религиозных воззрения Чаадаева. В литературе о нем большое место занимает дискуссия о том, является ли он «католиком» или «православным». На деле эта дискуссия имеет не слишком большое значение, поскольку религиозность Чаадаева принципиально отклоняется от церковной. Христианство Чаадаева носит философский, а не церковно-обрядовый характер, поэтому он в качестве источников своей религиозности называет исключительно философов, причем совсем не обязательно собственно христианских. Вспоминая Платона, Чаадаев говорит об умении античных греков окружить себя всеми благами жизни и, апеллируя далее к отцам церкви, утверждает, что это вовсе не противоречит подлинно религиозному мировоззрению. «Вы должны создать себе новый мир, раз тот, в котором вы живете, стал вам чуждым», — пишет он уже во втором письме [13, с. 340]. Сам Платон, который был в библиотеке Чаадаева в переводе Шлейрмахера [1, с. 8], несколько раз упоминается в письмах, при этом автор дает ему разные оценки — от восторженных до пренебрежительных, связанных в целом с негативным отношением к античной языческой культуре. Платон важен для Чаадаева как носитель христианских прообразов наряду с другими великими предвестниками христианства — Пифагором, Сократом и Зороастром. На «Критике практического разума» Канта у Чаадаева стоит пометка «Стоики — Платон — Христос» [14, с. 57]. Таким образом, платоновские и неоплатонические мотивы, усвоенные Чаадаевым через Шеллинга, присутствуют в его философии. Его система плохо согласуется с традиционным христианским платонизмом, где существует радикальный дуализм души и тела, она близка христианскому неоплатонизму, тяготеющему к мистическому пантеизму или имманентизму. Пантеистом Чаадаев называл и Шеллинга как продолжателя Спинозы, придавшего пантеизму окончательный облик [9, с. 84]. Фихте и Шеллинг в значительной мере определили метафизические взгляды Чаадаева: идея мирового единства и натурфилософские представления о высшем синтезе, к которому движется человеческая история, являются ключевыми для понимания его мировоззрения. Таким образом, можно сказать, что христианство воспринимается Чаадаевым не столько в собственной исторической форме, сколько в той рационализированной форме, которую оно получило в немецкой философии начала XIX в.

Схожие истоки имело мировоззрение Новалиса. Фихте оказал значительное влияние на Новалиса, который внимательно изучал «Наукоучение» и оставил тетради, известные как «Fichte-Studien». Как и многие ранние романтики, Новалис считал Фихте своим учителем, но стремился развить его учение, осуществляя синтез Я и Не-Я, единство мира и человека, что в некоторой степени был реализовано в философии Шеллинга.

Впрочем, Чаадаев очень избирательно относится к немецкой мысли. Он стремится четко противопоставить в ней то, что соответствует его представлениям о христианстве, и то, что не соответствует ему. Изучая Канта, Чаадаев постепенно начинает скептически относиться к немецкому идеализму, утверждая, что учение об автономии человеческого разума противоречит христианству. Кантовский разум представляется ему ограниченным «адамовым разумом», неспособным возвыситься до полного совершенства [13, с. 348–351, 387–389]. Разум только тогда может стать свободным, когда осознает свою ограниченность. В «Философических письмах» Чаадаев оценивает учение Фихте как кульминацию «самонадеянной философии всемогущества человеческого Я» [13, с. 388] (позже он изменит свое отношение к Фихте и будет очень высоко оценивать его позднее религиозное учение). Интересно, что именно это слово — *Selbstgefühl*, переводимое иногда на русский язык вне философского контекста как самоуверенность или самолюбие, использует Новалис в своих размышлениях о философии Фихте, имея в виду проблему единства субъекта и объекта в самосознании. Я, чтобы иметь возможность сказать Я, должен знать самого себя. Шлейермахер отнес это самосознание или самоуверенность к сфере религиозного чувства, открыв для многих ранних романтиков религию с новой стороны [15, с. 116]. Отвергая субъективный идеализм раннего Фихте, Чаадаев в главной своей работе принимает по отношению к религии точку зрения Шеллинга, а по отношению к истории — точку зрения Гегеля.

Человеческий разум у Чаадаева по своей природе всегда есть разум подчиненный, именно так он должен оцениваться в рамках христианского мировоззрения. «Всякое природное явление есть силлогизм», — пишет Чаадаев, и точно так же он излагает основной смысл философии Шеллинга: «...природные явления как бы приравниваются к логическим операциям, а не вещественным фактам» [9, с. 84]. Это утверждение вполне отвечает и философии Гегеля и его полаганию «логического развития» в основание всех исторических процессов в мире.

Но наиболее наглядно влияние Гегеля сказывается в том, как Чаадаев оценивает значение индивидуальной свободы (произвола), присущей личности. С самого начала человек, находя в себе собственную человеческую силу, понимает, что она ограничена, что над ним властвует другая, внешняя сила, которой он вынужден подчиняться, и она же ведет вселенную к ее предназначению [13, с. 348–350]. Человек может лишь изучать действие этой силы на себя и спокойно предаться ей — этот ход мысли безусловно вызывает ассоциации с гегельянством. Парадоксальным образом это не противоречит романтическому слагаемому философии Чаадаева, поскольку здесь можно вспомнить также философию Спинозы, размышления о котором занимали значительное место в романтическом философствовании.

Чаадаев, в полном соответствии с системами Спинозы и Гегеля, пишет о единой первооснове духовного и физического мира и о некоей верховной силе, действующей на природу и человека, которой мы можем только подчиниться и пытаться ее понять [13, с. 356–357]. Однако искусственный разум, которым человечество заменило уделенную ему частицу мирового разума, примешивает сюда представление о человеческой воле и о ее свободе. Это, с точки зрения Чаадаева, — искажение искусственного разума, на самом деле вся сила ума зиждется исключительно на подчинении. Чаадаев иллюстрирует это следующим образом: в математике нет места воле, а есть лишь подчинение правилам; в естественных науках наблюдение также ставит разум в подчинение природным явлениям; натурфилософия и логика подчиняют разум силам природы и закона [13, с. 358]. Именно таким образом: через подчинение и понимание, человек может сам овладеть природой.

Эта точка зрения вполне согласуется с мнением, высказанным в одном из «Фрагментов» Новалиса о математике: «Чудесность математики. Она — письменное орудие, способное еще к бесконечному совершенствованию, главное доказательство симпатии и тождества природы и души» [4, с. 303].

Центральный тезис концепции Чаадаева — это соединение всех личностных, индивидуальных сознаний в единое мировое сознание. Здесь наиболее наглядно проявляется синтез идей, почерпнутых у Гегеля и у романтиков. Гегель согласился бы с утверждением Чаадаева, что божественная сила, действующая в мире, ведет всё существующее к единству, поэтому всё значимое, всё, ведущее к Богу в жизни человека, пронизано единством. Как в природе каждый организм оказывается связан со всеми предыдущими и последующими, так и все мысли людей, бывшие в истории, связаны между собой.

Но в отличие от Гегеля и в согласии с романтическими представлениями, Чаадаев не считает духовое единство абсолютно первичным, он полагает, что оно конституируется самими личностями в их духовном взаимодействии. Новые души образуются с помощью слова, через слияние разных сознаний. Из совокупности всех идей, присутствующих в человеческой памяти, рождается мировое сознание. Идея, проходя через сознание поколений, постепенно становится традицией, «достоянием всеобщего разума» [13, с. 382]. Идеи, по Чаадаеву, не являются достоянием отдельного разумного индивида, поскольку все идеи рождаются и созревают только в традиции. Чаадаев был чужд всякого эгоизма как личностного, так и национального, растворение своего Я и подчинение его божественной воле — вот, с его точки зрения, истинная свобода и необходимое условие совершенного существования на земле. Но единство не является предзаданным в некоем объективном духе, как у Гегеля, оно сознательным и волевым образом должно быть выстроено людьми. Здесь отчетливо видна романтическая, мистическая по своей сути, составляющая его учения, поскольку отречение отдельного человека от своего Я возможно только через сильнейшее религиозное переживание, когда человек оказывается влеком некоей высшей силой, перед которой он осознает собственную немощность, и только способность подчиняться этой силе дает возможность творить благо в мире [13, с. 382]. Новалис в одном из «Фрагментов» похожим об-

разом пишет: «Все люди — вариации Одного совершенного индивида, т. е. супружеской четы» [4, с. 158].

Такое философское понимание христианства, в равной степени характерное для Чаадаева и Новалиса, во многом было связано с теми идеями, которые выдвинул Фридрих Шлейермахер, определивший религиозность романтического направления. Знаменитые «Речи о религии» были с восторгом восприняты Новалисом, и представление о религии как о чувственном соприкосновении конечного с бесконечным, преодолевающее просвещенческий деизм, вошли в романтическую культуру. Также важны идеи Шлейермахера о будущем эстетическом христианстве, основанном на единстве любви и красоты. Известно, что Чаадаев был знаком с «Речами» Шлейермахера, в его библиотеке были и другие книги Шлейермахера, испещренные пометками. Немецкий богослов прямо упоминается в шестом письме в числе «могучих умов» [1, с. 8].

Важнейшей задачей философии, по Чаадаеву, является определение цели истории. Точно так же понимал задачу философии Гегель, в решении этой задачи мыслители оказываются наиболее близкими друг к другу. Для Чаадаева такой целью оказывается *земное совершенство*. Вспоминая Платона, Чаадаев говорит о том, что в человеке содержится воспоминание о совершенной жизни [13, с. 361]. Далее следует фраза, которая позволяет утверждать, что учение Чаадаева не согласуется как с традиционным платонизмом, так и с ортодоксальным христианством: «...это то, что утраченное и столь прекрасное существование может быть нами вновь обретено, что это всецело зависит от нас и не требует выхода из мира, который нас окружает» [13, с. 361]. Таким образом, цель развития человека — слияние его природы с природой всего мира. Чаадаев делает важную оговорку, вероятно, чтобы избежать упрека в вульгарном пантеизме:

Здесь надлежит заметить две вещи, во-первых, что мы не имели в виду утверждать, будто в этой жизни содержится все небо целиком: оно в этой жизни лишь начинается, ибо смерть более не существует с того дня, как она была побеждена Спасителем; и, во-вторых, что здесь, конечно, говорится не о слиянии вещественном во времени и пространстве, а лишь о слиянии в идее и в принципе [13, с. 363].

Чаадаев стремится отмежеваться от пантеизма и критически высказывается о нем в пятом письме, хотя его собственная философская концепция с полным основанием может считаться пантеистической, как и система Гегеля [2, с. 76]. Скорее всего, ему был известен знаменитый «спор о пантеизме» в Германии, к тому же пантеизм почти всегда порицался официальной церковью как ересь, ведущая к атеизму, поэтому едва ли кто-то из известных мыслителей открыто называл свое учение пантеистическим. Между тем, эпиграфом к четвертому письму служит цитата из Спинозы.

В наибольшей степени взгляды Гегеля и Новалиса (как характерного представителя романтизма) различаются в отношении к значению традиционной религии и церкви в жизни общества. Гегель здесь ближе к атеизму и секуляризму, порожденным Просвещением, Новалис же придерживается консервативной позиции, считая, что только традиционный католицизм способен сохранить глубокую религиозность в европейском человечестве.

Религиозное мировоззрение Чаадаева оказывается в данном случае противоречивым сочетанием этих полярных позиций. В одних случаях он защищает традиционное конфессиональное христианство, в других выступает в пользу его трансформации в мистическую и пантеистическую веру. Он говорит о необходимости соблюдать предписываемые церковью обряды, ведь христианские обряды имеют с его точки зрения «животворную силу», дают человеку необходимое «упражнение в покорности» и действительно представляют собой служение Богу. Но одновременно признает возможность не обращать внимания на обрядовую составляющую религиозной жизни, если в человеке присутствует более просветленная вера, чем массовая религиозность. Чаадаев утверждает, что такая вера не противоречит народной религии, а укрепляет ее, но при этом он предостерегает от того, чтобы высокомерно принять собственные иллюзии за высшее религиозное прозрение [13, с. 322]. Важность церковной организации подчеркивается несколько раз в «Философических письмах». В письме к княгине С. Мещерской 1841 г. он пишет: «...может быть лишь одна христианская церковь, и притом не некая метафизическая церковь, парящая в сферах идеи, но церковь, вполне видимо и вполне реально основанная И. Х. на этой земле...» [12, с. 142]

Это очень похоже на позицию Новалиса, который пишет, что отказ от католической церковности в итоге породил ненависть к Библии и к религии в целом. Ненависть к религии, в свою очередь, распространяется далее на всю духовную сферу, и односторонний рационализм изгоняет всякую фантазию и чувство, сводя человека к чисто природному существу, а саму природу и всю Вселенную — к неодушевленному механизму. Здесь видна критика просвещенческого рационализма и идеологии Просвещения в целом, которая была свойственна и Чаадаеву, который пишет о «неудовлетворительности» Западного просвещения [8, с. 559].

Чаадаеву, как и Новалису, свойственна идеализация Средневековья — периода наибольшего могущества церкви как института и религиозной составляющей человеческого мировоззрения. С этой точки зрения можно оправдать все религиозные войны и костры инквизиции как необходимые элементы общеевропейской борьбы различных религиозных воззрений, которая движет христианство в истории к его цели. Борьба и споры вокруг религиозных воззрений и даже религиозные войны ценны и сами по себе, поскольку частная жизнь человека, как и его семья, родина и всё прочее, оказывается в них подчиненной одной идее. Новалис утверждает, что человечество оказалось неготово для жизни в величественной христианской империи, под которой он имеет в виду католическую средневековую Европу. Он даже считает, что была оправданна церковная цензура, запрещавшая вольнодумцам проводить ту мысль, что Земля представляет собой лишь одну из планет, поскольку это подрывает уважение людей к своему Земному Отечеству, а затем и к Небесному [5, с. 134–135]. Новалис, как и Чаадаев, подчеркивает необходимость земной церкви:

Христианство должно снова ожить в своей действительности, образовав зримую Церковь, не признающую государственных границ, принимающую в свое лоно

все души, жаждущие неземного, как подобает добровольной посреднице между старым и новым миром [5, с. 145].

В своих религиозно-утопических воззрениях Чаадаев, подобно романтикам, мечтает о духовном и социальном единстве христианской Европы, которая была разделена Реформацией. Несмотря на произошедший раскол, Европа все же остается христианской, и даже тождественной христианству. Реформация понимается им как возврат к языческой раздробленности, как отступление от истинного христианства, как бич, поразивший христианский мир [13, с. 401–402]. Возвращение к состоянию раннего средневековья, конечно, невозможно, но Чаадаев верит, что когда-нибудь падут границы, разделяющие христианские народы. Об этом же пишет и Новалис, обвиняя католическую церковь в костности, а корпорацию духовенства в самонадеянности и в том, что духовенство стало предаваться низменным удовольствиям, забыв о духовных устремлениях. Таким образом, Просвещение преобразовало жизнь мирян, и светская сторона жизни взяла верх над церковной. Говоря о политической роли религии, он подчеркивает, что христианская религия служит в качестве «объединяющего, индивидуализирующего принципа», но заключенная в государственные границы она теряет свое космополитическое значение. Реформация, по его словам, покончила с христианством, святотатственно разделив единую церковь [5, с. 137–138].

Институциональная церковность в глазах Чаадаева представляет собой не просто весьма полезный механизм для реализации высшего предназначения человечества, но является необходимым условием установления совершенного социального строя на земле. Установление этого строя — дело европейской цивилизации, поскольку нет никакой другой сравнимой христианской цивилизации:

Однако, скажете вы, разве мы не христиане? и разве не мыслима иная цивилизация, кроме европейской? <...> Но неужто вы думаете, что тот порядок вещей, о котором я только что говорил и который является конечным предназначением человечества, может быть осуществлен абиссинским христианством и японской культурой? Неужто вы думаете, что небо сведет на землю эти нелепые уклонения от божеских и человеческих истин? [13, с. 333]

В этом радикальном европоцентризме проявляется еще одна точка схождения взглядов Гегеля и романтиков. В частности Новалис пишет, что воскресение христианской Европы имеет мировое значение, поскольку именно в Европе зарождается новая «небесная империя», в которую вольются все прочие части света. Протестантизм вскоре должен прекратить свое существование, как исчезло старое папство, и тогда возникнет новая единая христианская церковь:

Не появится ли скоро в Европе новое сообщество истинно святых душ, не преисполнятся ли все истинные единоверцы желания увидеть небо на земле? Не потянутся ли они один к другому, чтобы составить священные хоры [5, с. 145].

Царство истины у Чаадаева возможно установить среди людей через установление определенной социальной системы, где «все нравственные силы

человечества сольются в одну мысль». Новалис так же в своей утопии чаёт увидеть то время, когда «все люди сольются воедино, словно чета любящих» [3, с. 47].

Именно с этих романтических позиций следует рассматривать и взгляды Чаадаева на Россию, изложенные в «Философических письмах». Этот взгляд исполнен горечи, но христианское сознание, с его точки зрения, не терпит слепоты национальных предрассудков: «Дело в том, что значение народов в человечестве определяется лишь их духовной мощью, и что то внимание, которое они к себе возбуждают, зависит от их нравственного влияния в мире, а не от шума, который они производят» [13, с. 347] — пишет он во втором письме. На этой же, по сути романтической, основе стоят и суждения о роли народов и о положении России в мире. Учение, основанное на верховном принципе единства, последовательно передаваемое в истории, должно привести к слиянию всех нравственных сил в единство [13, с. 321]. Каждый человек проникается сознанием связи со всем человечеством именно через народную память, через яркие события национальной истории, которые обычно связаны с взаимодействием с другими народами.

Интересно, насколько совпадают взгляды Новалиса и Чаадаева о народах как личностях: «Индивидуальный колорит универсального — романтическая стихия. Стало быть, всякий национальный и даже личный Бог является романтическим универсумом. Личность — романтический элемент внутри Я», — пишет Новалис [4, с. 173]. Точно так же у Чаадаева народы представляют собой нравственные существа, каждый из которых обладает своим характером, сотканным из истории и традиций, и каждый отдельный человек обладает общим идейным наследием народа. Наряду с отдельными личностями и так же, как личности, народы проходят свое становление, воспитываются прожитыми веками [13, с. 325].

Тем не менее, с точки зрения Чаадаева, историческое национальное самосознание, основанное на знании и понимании прошлого и на представлении о будущем пути, должно снять национальные противоречия, тогда каждый народ будет приближать всемирную цель и уже не будет границы между собственными интересами и интересами человечества [13, с. 397]. Здесь вновь в воззрениях Чаадаева проступают идеи Гегеля, его представление о единой линии человеческой истории.

Романтическое мировоззрение предполагает представления о свободе личности; у Чаадаева, несмотря на выраженный антиперсонализм его метафизической концепции, определенным образом понимаемая свобода личности играет важную роль. Оно весьма созвучно одному из фрагментов Новалиса: «Космология. Не имеет значения, полагаю ли я Вселенную внутри себя или себя во Вселенной. Спиноза все располагал вовне, Фихте — внутри. Так и со свободой. Если свобода есть в целом, то и во мне она есть» [4, с. 234]. В шестом письме Чаадаев говорит о свободе человеческого разума, необходимой для любой деятельности. Эгалитаризм невозможен в сфере духа, поскольку всякая свобода и индивидуальность предполагает разность умов. Из этого представления вытекает представление Чаадаева об иерархии народов. Он считает, что есть народы, в которых чище сохраняется традиция первых внушений Бога,

есть и избранные люди, хранящие божественную мысль. Другие народы и личности лишены знания божественных истин. Но сами народы подчиняются силам, стоящим во главе общественной иерархии. Народ имеет воплощение в отдельных личностях, говорящих и действующих от его имени [13, с. 391]. Похожая мысль есть у Новалиса, который пишет, имея в виду монарха, воплощающего народную волю: «Разве человек — не более краткое и прекрасное выражение духа, чем целая коллегия?» [3, с. 47] Народные массы у Чаадаева лишь пассивно участвуют в движении вперед коллективного сознания, истина передается в непрерывной цепи ее служителей. Представление о «высших личностях», определяющих историю, является одной из самых известных характеристик романтического мировоззрения, однако это представление есть и у Гегеля, с той разницей, что у него великие личности действуют как бы не от себя, а от лица Мирового Духа.

Что касается взглядов Чаадаева на Россию, то нужно отметить, что они существенно изменились, причем еще до публикации первого из философических писем и до знаменитого письма А. С. Пушкина 1836 г. Это отчетливо видно по переписке Чаадаева с А. И. Тургеневым, где в 1835 г. он пишет, что Россия вобрала в себя весь опыт предыдущих веков и призвана стать духовным и умственным центром Европы [10, с. 99]. В 1837 г. он утверждает в «Апологии сумасшедшего», что России суждено решить основные проблемы социального порядка и ответить на основные вопросы, поставленные старыми народами Европы, застывшими в своем развитии [7, с. 534].

Новалис аналогичным образом возлагает миссию цивилизационного лидерства на Германию:

Что касается других европейских стран, кроме Германии, остается только гадать, начнет ли в условиях мира пульсировать в них новая высшая религиозная жизнь и поглотит ли она все остальные мирские интересы. Напротив, в Германии можно уже с полной очевидностью выявить признаки нового мироустройства [5, с. 142].

В Письме Тургеневу 1838 г. Чаадаев пишет следующее:

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, но другие нам не пример, у нас свой путь [13, с. 134].

Таким образом, Чаадаев, которого принято считать западником, своей особой дорогой пришел к той мысли, которая прочно ассоциируется с мировоззрением славянофилов. Точно так же Новалис пишет, что Германия имеет преимущество перед другими странами:

Медленно, но уверенно опережает Германия другие европейские страны. В то время как они поглощены войной, спекуляциями и партийными распрями, в немце формируется участник эпохи, которой свойственна высшая культура [5, с. 142].

В такой оценке своей нации и Чаадаев, и немецкий романтик наиболее далеко уходят от гегелевского провиденциализма, для которого развитие от-

дельного народа не может быть самостоятельной целью, народы выступают в качестве «подсобных средств» мировой истории.

Таким образом, романтический элемент в религиозно-метафизических воззрениях Чаадаева связан прежде всего с представлением об иерархии бытия, где личность, народ, Европа и грядущая единая церковь — все представляют собой значимое личностное воплощение единой божественной субстанции. Хотя мир в целом находится в развитии, каждому элементу суждено сыграть свою неповторимую роль в историческом процессе. Именно этой ролью, способностью духовного влияния на мир и определяется значимость личностей, народов и культур. Чаадаев утверждал, что народы как личности не могут двигаться по пути прогресса без глубокого чувства индивидуальности [13, с. 398]. То же самое пишет и Новалис, утверждая, что всеобщее обогащается благодаря индивидуальному, а индивидуальное — благодаря всеобщему, и государство, чтобы сохранить себя, должно приобрести максимально индивидуальный облик [3, с. 48]. Близость взглядов Чаадаева и Новалиса объясняется как влиянием на русского мыслителя немецких авторов, старших современников Новалиса, определивших во многом и его мировоззрение, так и общим умонастроением романтической эпохи, в контексте которой взгляды Чаадаева выглядят весьма органично.

Ф. Степун, обративший внимание на схожесть взглядов Чаадаева и Новалиса, охарактеризовал Чаадаева как романтика, при этом не типичного русского романтика [6, с. 372]: его романтизм был в большей мере консервативным, чем национальным. Находясь на схожих метафизических позициях с любомудрами и славянофилами, и даже придя в итоге к схожим взглядам на предназначение России, Чаадаев по-иному относился к национальному, считая национальную специфику признаком замкнутости и питая порой чисто эстетическое неприятие к явлениям культурного национализма.

Кроме того, как мы показали выше, идеи, заимствованные из романтизма, совмещались в философии Чаадаева с достаточно рациональной моделью исторического развития человечества, которая имеет происхождение из философии Гегеля. Чаадаеву удалось очень органично соединить эти два источника своей философской мысли, получившийся результат оказался весьма оригинальным и по праву считается первым серьезным достижением русской философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авдеев О. К. Восприятие идей Ф. Д. Э. Шлейермахера в русской философии первой половины XIX в. // Вестник РУДН. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. — 2012. — № 4. — С. 7–12.
2. Евлампиев И. И. История русской философии: учебное пособие. — СПб.: Изд-во РХГА, 2014. — 672 с.
3. Новалис. Вера и Любовь, или Король и Королева // Эстетика немецких романтиков. М.: Искусство, 1987. — С. 44–57.
4. Новалис. Фрагменты. — СПб.: Владимир Даль, 2014. — 319 с.
5. Новалис. Христианство или Европа // Новалис. Генрих фон Офтердинген. — М.: Ладомир; Наука, 2003. — 280 с.

6. Степун Ф. П. Я. Чаадаев // П. Я. Чаадаев: pro et contra. — СПб.: Изд-во РХГА, 1998. — С. 170–174.
7. Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. — М.: Наука, 1991. — Т. 1. — С. 523–538.
8. Чаадаев П. Я. К статье Киреевского в «Московском сборнике» (1852) // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. — М.: Наука, 1991. — Т. 1. — С. 559–560.
9. Чаадаев П. Я. Отрывки и афоризмы // Фридрих Шеллинг: pro et contra. — СПб.: Изд-во РХГА, 2001. — С. 83–85.
10. Чаадаев П. Я. Письмо П. Я. Чаадаева А. И. Тургеневу, 10 ноября 1835 // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. — М.: Наука, 1991. — Т. 2. — С. 94–101.
11. Чаадаев П. Я. Письмо П. Я. Чаадаева А. И. Тургеневу, 1838 // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. — М.: Наука, 1991. — Т. 2. — С. 131–134.
12. Чаадаев П. Я. Письмо П. Я. Чаадаева к С. С. Мещерской, декабрь 1841 // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. — М.: Наука, 1991. — Т. 2. — С. 140–144.
13. Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. — М.: Наука, 1991. — Т. 1. — С. 320–440.
14. Шреметева О. Г. Надписи и отметки на книгах библиотеки Чаадаева // П. Я. Чаадаев: pro et contra. — СПб.: Изд-во РХГА, 1998. — С. 43–63.
15. Uerlings H. Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis: Werk und Forschung. — Stuttgart: J. B. Metzler, 1991. — 712 S.