

# ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА

---

УДК 130.2

## «РОССИЯ – НИЧТО»

### Феноменологический анализ нигилистической концепции культурно-исторической специфики России П.Я. Чаадаева

И.В. Лихоманов  
Ханты-Мансийск

Lihman04@ngs.ru

В статье исследуются гносеологические, социологические и психологические истоки формирования нигилистической концепции культурно-исторической специфики России П.Я. Чаадаева с позиций феноменологического анализа.

**Ключевые слова:** культурно-историческая специфика, цивилизационный подход, миф, сексуальная ориентация.

Чаадаев был первым из русских мыслителей, кто ясно и отчетливо сформулировал вопрос о *типологии русской культуры* в ее отношении к «Западу» и «Востоку». Жесткий схематизм «Философических писем» предполагал существование «двух принципов, соответствующих двум динамическим силам природы, обнимающим весь строй человеческого рода»<sup>1</sup>. Этими противоположными друг другу принципами являлись две «великих цивилизации», два культурных мира: мир «Запада» и мир «Востока». Народ, не присоединившийся ни к тому, ни к другому «миру», ждала печальная судьба: остаться народом «неисторическим», «чистым листом», каковым, по мнению Ча-

адаева, и была Россия до Петра I. Но и после петровских реформ Россия не смогла в полной мере слиться с Европой, чему мешало, в первую очередь, православие русского народа. А потому, не относясь ни к «Востоку», ни к «Западу», Россия в его глазах представляла собой *ни то, ни се*, другими словами, *ничто!*..

Такой взгляд на Россию находился в странном противоречии с общей историко-философской концепцией Чаадаева, которую В.В. Зеньковский назвал «концепцией провиденциализма». По мнению Чаадаева, миром правит Божья воля, а «история есть для него созидание в мире Царства Божия»<sup>2</sup>. Но если в мировой истории реализуется некий

<sup>1</sup> Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М.: Современник, 1989. – С. 153.

<sup>2</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильно, 1991. – С. 248.

провиденциальный божественный план, то логично предположить, что и Россия – крупнейшее христианское государство на планете – является частью этого плана. Однако, вглядываясь в русскую действительность, Чаадаев находит в ней лишь пустоту. Ему кажется, что Россия, русский народ по какой-то причине *выпали* из исторического процесса, а значит, и из божественного плана. Сияясь разрешить это противоречие или, как его назвал В.В. Зеньковский, «*неувязку в системе провиденциализма*», Чаадаев приходит к очень странному выводу. Смысл существования России в мировой истории, по его мнению, *чисто отрицательный*: Бог создал Россию, чтобы дать человечеству некий *урок*, продемонстрировать, *как не надо жить*. Отрицая, таким образом, имманентное культурно-историческое своеобразие России, принадлежность ее к какой-либо из двух «великих цивилизаций Востока и Запада», наконец, позитивный смысл существования России в мировой истории, Чаадаев становится в отношении русской культуры и русской истории классическим *нигилистом*.

Ясность, простота и жесткий схематизм нигилистической концепции Чаадаева наделяли ее невероятной силой убеждения, феноменологическая природа которой до сих пор, на наш взгляд, не до конца выявлена. Феноменологический метод эйдети́ческого схватывания объекта (явления) в его смысловой цельности позволяет нам, в порядке первого приближения, охарактеризовать чаадаевскую концепцию как особый, качественно-специфический *взгляд* на Россию, брошенный с определенной точки зрения. Чаадаев определенным образом *смотрит* на российскую действительность и российскую историю, определенным образом их *воспринимает* и *оценивает*. В результа-

те формируется особый *рефлексивный взгляд* Чаадаева на культурно-исторический материал, на Россию в целом, как особая, *парадоксальная*, форма *отрешенности* от них.

Парадоксальность – одна из важнейших качественных характеристик чаадаевского взгляда на Россию, отмеченная уже современниками. Действительно, тезис о пустоте и никчемности русской истории вступал в очевидное и парадоксальное противоречие с ее богатством и полнотой, которые были раскрыты Н.М. Карамзиным в «Истории государства Российского». Еще более абсурдным и парадоксальным выглядело нигилистическое отрицание Чаадаева на фоне поразительных внешнеполитических успехов России в XVIII – начале XIX столетий, превративших ее в одну из наиболее могущественных *европейских* держав. Да ведь и сам Чаадаев принадлежал к тому поколению российского дворянства, которое в рядах русской армии участвовало в освобождении народов Европы от наполеоновского диктата и обеспечило России невиданный военно-политический триумф! Как же мог он после этого отрицать все то, что, по мнению подавляющего большинства российского образованного общества, было столь очевидным?

Считается давно и надежно установленным, что общая историософская концепция Чаадаева складывалась под влиянием работ Ж. Боссюэ и Ж.М. де Местра, тогда как идеи цивилизационной компаратистики были заимствованы им у мадам де Сталь, И.Г. Гердера и, в особенности, у знаменитого французского историка Ф. Гизо. Его «Новую историю Франции» Чаадаев тщательно изучал в период работы над «Философическими письмами». При совмещении концепции провиденциализма с представлением Чаадаева о разделении чело-

вечества на два цивилизационных «мира» («Восток» и «Запад») образуется тот самый «ззор» или «неувязка в системе провиденциализма», о которой писал В.В. Зеньковский. Народы, не развивающие свой творческий потенциал ни в одном из двух направлений, как бы выпадают из провиденциального Плана, превращаются, так сказать, в «отходы» исторического процесса. Впрочем, конкретно для России в провиденциальном Плане все-таки находится местечко, хоть и довольно странное. Русский народ и русское государство оказались избранными Богом не для великих свершений, приближающих наступление Царства Божия, а для того, чтобы служить *дурным* примером человечеству.

Ни у Боссюэ, ни у де Местра, ни, тем более, у Гизо и де Сталь ничего похожего, разумеется, нет. Из всех европейских авторов, труды которых совершенно точно знал и читал Чаадаев, лишь у Гердера в «Идеях к истории философии человечества» можно найти мысль, близкую чаадаевскому взгляду на Россию. В незначительном по объему разделе, посвященном славянским народам, говорится, что они *занимают на земле места больше, чем в истории*<sup>3</sup>. Ровно ту же самую мысль Чаадаев повторил в первом «Философическом письме», сказав, что «если бы мы не раскинулись от Берингова пролива до Одера, нас бы и не заметили»<sup>4</sup>. Нет ничего невероятного в том, что вышеприведенная фраза Гердера могла послужить интеллектуальным толчком к собственным рассуждениям и медитациям Чаадаева о России. Но нельзя преуменьшать разницу между простой констатацией

факта, что к концу XVIII в. славянские народы внесли очень малый вклад в мировую историю и культуру, и *нигилистическим отрицанием России как Богом проклятого места, государства и народа!*.

Здесь логика историософских рассуждений Чаадаева делает неожиданный кульбит. Ни из его представлений о том, что миром правит Божья воля, ни из его компаративистики никоим образом не следует вывод: *Россия есть Ничто*, причем, не столько в истории, сколько в *вечности*, то есть «Ничто» в метафизическом смысле. Тут мы наталкиваемся на совершенно иной, чуждый рационализму тип мышления. Это действительно до краев насыщенный эмоционально-волевой энергетикой *рефлектирующий взгляд*, который одновременно есть и *переживание*, и *оценка*, и *волевой акт*. Попытка обнаружить истоки такого взгляда в *интеллектуальных сетях* (Р. Коллинз) не дает положительного результата. Чаадаев лишь *пользуется* достижениями европейской мысли, но только для того, чтобы рационально обосновать свой взгляд на Россию, сложившийся под влиянием каких-то иных причин, имеющих социальный и психологический характер.

Одна из устойчивых традиций социального редукционизма в «чаадаеведении», идущая напрямик от «Былого и дум» А.И. Герцена к биографической книге А. Лебедева, изданной в 1965 г., — попытки представить взгляд Чаадаева на Россию как разновидность идеологии декабризма. Мы же полагаем, что близость взглядов Чаадаева ко взглядам декабристов определялась третьим фактором, а именно — социально-политическим контекстом или *когнитивной ситуацией*, которая продуцировала и взгляды декабристов, и взгляды Чаадаева.

<sup>3</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 1977. — С. 470.

<sup>4</sup> Чаадаев П.Я. Статьи и письма. — М.: Современник, 1989. — С. 47–48.

Ключом к описанию этой когнитивной ситуации вновь будет слово «парадокс». Произшедшая в ходе наполеоновских войн встреча Европы с Россией выявила *противоречие* между военно-политическим могуществом Российской империи, с одной стороны, и ее политической и культурной отсталостью, с другой, что и рождало феномен *парадоксального видения* этой российской действительности, общий как Чаадаеву, так и декабристам. Но если декабристы концентрировали внимание на политической отсталости России, то Чаадаева волновала более общая проблема ее культурной отсталости, благодаря чему вся фактическая насыщенность русской истории как бы «обнулялась» в его глазах. Нигилистическое отрицание России Чаадаевым и активно-личностное, позитивное отношение к России со стороны декабристов – это разные формы осмысления одной и той же когнитивной ситуации. А причины различий коренятся, очевидно, в особенностях психики Чаадаева, благодаря которым он иначе *смотрел*, иначе *видел*, иначе *осмыслил* увиденное, чем декабристы.

Попытки осуществить психологическую редукцию взглядов Чаадаева предпринимались неоднократно. С них, вообще говоря, все и началось, когда Николай I объявил публикацию в «Телескопе» бредом сумасшедшего. По странной российской логике, именно *после* царского «диагноза» вменяемость автора «Философических писем» долгое время ни у кого сомнений не вызывала, до тех пор, пока М.О. Гершензон не опубликовал книгу о Чаадаеве, где допустил грандиозную историографическую ошибку, приписав ему авторство дневника Д.А. Облеухова. После того, как в 30-х гг. XX в. А.А. Ша-

ховской обнаружил эту ошибку, «психологическая» версия оказалось безнадежно скомпрометирована. И, тем не менее, биографы Чаадаева вновь и вновь возвращались к этой версии, хотя серьезных научных попыток ее обосновать больше не предпринималось.

Интерес к психологическому объяснению подпитывается одним общеизвестным фактом: нигилистический взгляд на Россию был высказан Чаадаевым лишь *единожды* – в «Философических письмах» и более нигде. Впоследствии Чаадаев отказался от этого взгляда в пользу мессианской надежды на великую будущность России, как бы изменив своему феноменологическому *credo*. В разгар «Телескопской истории» он сообщал некоторым своим корреспондентам, что уже давно не разделяет взглядов, изложенных в публикации. Это заставляет обратить более пристальное внимание на свидетельство самого Чаадаева, заявившего гр. С.Г. Строганову, что «Философические письма» явились выражением «горького чувства, давно истощенного». Все известные нам обстоятельства доказывают, что он не кривил в данном случае душой и, следовательно, его особый нигилистический взгляд на Россию каким-то образом связан с тем «горьким чувством», о котором он говорил Строганову. Но, что же это было за чувство, почему оно возникло, почему исчезло и как отразилось на взглядах Чаадаева, на его *видении* России?

Между выходом в отставку (1821) и окончанием работы над «Философическими письмами» (1831) Чаадаев пережил длительный, глубокий душевный кризис, который сопровождался упадком сил и здоровья. В начале 1821 г. это был двадцатипятилетний молодой человек, испытывавший первую жизненную катастрофу.

Еще вчера он являлся, как писали мемуаристы, наиболее блистательным из молодых людей высшего петербургского света, законодателем мод и манер, философом-гусаром, учителем жизни юного русского гения (Пушкина), одним из ярких персонажей александровской эпохи, уже становившихся легендой, офицером, чья успешная карьера открывала перед ним головокружительные перспективы. И вот, все это в один момент рухнуло. Герой оказался на обочине жизни, в смешном и жалком положении непрезентабельного отставного ротмистра, без надежд, без перспектив и без достаточных средств к существованию.

Даже для человека с твердым характером и устойчивой психикой такой удар не прошел бы бесследно, а Чаадаев не отличался ни тем, ни другим. Его всю жизнь мучили внутренняя неуверенность в себе, гипертрофированная чувствительность, нервная возбудимость, обостренное самолюбие, неукротимое тщеславие, страх показаться смешным в глазах окружающих. Чаадаеву потребовалось десять лет, чтобы изжить в себе горечь крушения честолюбивых надежд юности. Решающим фактором послужило религиозное обращение. Нет никаких свидетельств тому, что между поступлением в университет и отставкой (1808–1820) Чаадаев испытывал интерес к религии. Как и когда совершился душевный переворот, сделавший из молодого петербургского *dandy* религиозного философа и проповедника – в точности не известно. Гершензон относил этот переворот к 1821–1823 гг., ошибочно опираясь на дневник Д.А. Облеухова. Но, когда ошибка выяснилась вопрос так и не получил должного освещения в литературе. Нам представляется, что поворот Чаадаева

к религии произошел не сразу и не в результате мистического озарения. Это был долгий внутренний процесс, началом которому послужила, конечно, отставка. Но подлинное религиозное обращение произошло только за границей под влиянием личных интенций, чтения религиозно-философской литературы и целого ряда встреч с представителями разных исповеданий.

Возвратившись в Россию в 1826 г., Чаадаев ощущает в себе великое призвание религиозного учителя и проповедника. Но первые шаги на этой стезе оканчиваются конфузом. На виду у всей Москвы он сближается с замужней женщиной (Е.Д. Пановой), давая повод к сплетням самого игривого характера, а затем перепуганный неадекватным поведением «образаемой» и угрозой настоящего скандала, отчаянно трусит и бросается к ее мужу, чтобы спасти себя от домогательств излишне страстной дамы. Водевильный характер этой истории, где Чаадаеву достается незавидная и смешная роль, не только наносит очередной удар его самолюбию, но и непоправимо разрушает культивируемый им образ «нового мессии». Проповедь обрывается, едва начавшись...

К счастью, благодаря случайному внешнему толчку (необходимости ответить на одно из писем Пановой), Чаадаев открывает для себя новое поле проповеднической деятельности, гораздо более удовлетворяющее его честолюбивым запросам. Зачем тратить силы на обращение одного, когда можно обратиться всех, открыв им истину в «Писании»? Наступает кульминационный момент затяжного душевного кризиса: переселившись в Москву из деревенской глуши, Чаадаев обрывает связи со старыми знакомыми, затворяется в мрачном уедине-

нии, прерываемом только визитами врачей и брата, и работает над «Философическими письмами». По мере того, как продвигается работа, его здоровье улучшается, а строгое аскетическое затворничество ослабевает. В 1831 году Чаадаев возвращается к светской жизни совершенно переменившимся человеком.

Такова в общих чертах динамика душевного «заболевания» Чаадаева: резкий обрыв блестящей карьеры, муки неудовлетворенного честолюбия, кризис идентичности, обращение к религии, проповедничество и, наконец, разработка глобальной историко-философской концепции, раскрывающей цели и смысл мировой истории, а заодно, восстанавливающей внутреннее душевное равновесие автора. И все же нам остается непонятной взаимосвязь концепции «Философических писем» с душевным кризисом Чаадаева. Да, муки неудовлетворенного честолюбия родили в нем страстное желание выдвинуться на ином поприще, нежели военная и гражданская служба, что он, в конце концов, и осуществил. Но вправду ли одно только уязвленное честолюбие было тем «горьким чувством», которое сформировало нигилистический взгляд Чаадаева на Россию? Зная последующую судьбу чаадаевского наследия, трудно представить себе, чтобы столь мелкие переживания, как юношеская обида и неудовлетворенное тщеславие, могли родить культурный феномен такого масштаба!..

Нам представляется, что дело обстоит гораздо сложнее и что истоки чаадаевского нигилизма в отношении России восходят к базовым, глубинным основам его психики, заложенным в раннем детстве. К примеру, известно, что Чаадаев и его брат росли сиротами. Их отец умер, когда Петр Чаадаев был еще младенцем, а мать – ког-

да ему исполнилось три года. Третью жизнь (с окончания университета в 1811 г. и до начала 30-х гг.) Чаадаев провел скитальцем, не имеющим постоянного места жительства. Он переезжал с места на место, нигде не задерживаясь надолго, не имея ни семьи, ни дома, не испытывая привязанности к какому-либо конкретному месту. Но, даже когда он превратился в законченого домоседа и последние двадцать лет провел практически безвыездно в Москве, местом его жительства была съемная квартира – скромно обставленный флигель дома на Басманной улице, принадлежавшего посторонним людям. Это был в полном смысле слова *бездомный человек*, постоянно нуждающийся в деньгах, чтобы оплачивать жилье.

Интимная сторона жизни Чаадаева – его самая большая и тщательно скрываемая тайна. Лишь немногие исследователи, в частности М.О. Гершензон и Б.Н. Тарасов, понимали важность изучения этой стороны его биографии для более полного проникновения во внутренний мир автора «Философических писем». «Свообразные отношения Чаадаева с женщинами весьма важны для понимания его характера и его философии» – заметил Б.Н. Тарасов, и это, пожалуй, самое умное, что было сказано во всем «чаадаеведении» на данную тему<sup>5</sup>. К сожалению, автор не рискнул развивать эту мысль дальше.

Известные нам факты говорят о том, что в сексуальном плане женщины Чаадаева не привлекали совершенно. «Можно подумать, – писал Гершензон, – что он вообще никогда не знал женской влюбленности, хотя и был беспрестанно окружен жен-

<sup>5</sup> Тарасов Б. Чаадаев. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 189.

ским поклонением»<sup>6</sup>. В студенческие годы и в годы войны такая странность могла оставаться незамеченной, но в 1816–1820 гг., когда «красавец-гусар» оказался на виду у петербургского высшего света, под микроскопом у потенциальных невест и их маменек, Чаадаеву пришлось туго. «Молодой офицер Петр Чаадаев любил похвастать интрижками, которых вовсе не имел», – так говорил о нем один из сослуживцев<sup>7</sup>. Это ценное свидетельство. Оно показывает нам, что Чаадаев переживал по поводу своей «ненормальности» и хотел скрыть ее от посторонних. Но трудно было ввести в заблуждение людей александровской эпохи, достаточно искушенных во всех плотских грехах и наклонностях.

«Никто не замечал в нем нежных чувств к прекрасному полу, – ядовито писал о Чаадаеве его недруг и завистник Ф.Ф. Вигель, – сердце его было слишком преисполнено обожания к сотворенному им из себя кумиру»<sup>8</sup>. Вигель был открытым гомосексуалом, не стеснявшимся домогаться до всех знакомых молодых людей, что засвидетельствовал не кто иной, как юный А.С. Пушкин. Его известное стихотворение, адресованное Вигелю, если взглянуть непредвзято, всего лишь зарифмованный, дружеский и очень остроумный *отказ* в интимных отношениях. Но одно дело Пушкин, чья сексуальная ориентация, в общем, не вызывала подозрений, и другое дело Чаадаев, бегавший от женщин и тем буквально провоцировавший на изъяснение к нему сексуального интереса представителей нетради-

ционной ориентации. Нет ничего невероятного в том, что озлобленность Вигеля в отношении Чаадаева была вызвана аналогичным отказом, но сделанным в более резкой и оскорбительной форме, чем у Пушкина. Что же касается проблемы сексуальной ориентации самого Чаадаева, то можно считать более-менее твердо установленным лишь одно – *взрослый* Чаадаев не имел сексуальных контактов ни с женщинами, ни с мужчинами. Каков был его отроческий сексуальный опыт, каковы были его подлинные влечения и были ли они вообще – никто и никогда, по всей видимости, не узнает. Эту тайну он надежно сохранил.

Итак, сиротство, бездомность, полное отсутствие интимной жизни, семьи, вечная необходимость глубоко таить от людей свои влечения или же отсутствие оных, страх показаться смешным, обостренное до предела самолюбие, эгоизм, тщеславие, нервная возбудимость, хроническое безденежье – это тот «внутренний ад», в котором горел Чаадаев на протяжении всей жизни. Однако десятилетие между 1821 и 1831 годами на фоне предшествующего и последующего периодов его биографии, без сомнения, было наиболее мрачным и наиболее тягостным. Это был действительно глубокий душевный кризис, едва не сведший Чаадаева с ума или в могилу.

Дэндиизм – первая хрупкая, юношеская форма, в которую Чаадаев замкнул свое «Я» от окружающего мира и от мира внутреннего. Но удар судьбы разбил эту форму и «внутренний ад» вырвался наружу – был явлен сознанию Чаадаева и окружающим его людям. От людей он скрылся в деревню, а потом за границу. Гораздо труднее было загнать «внутренний ад» в какую-то новую, более прочную «оболочку», обрести новую идентичность, новое «Я». Душевный кри-

<sup>6</sup> Гершензон М.О. Избранное: в 4 т. – Москва – Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000. – Т. 1. – С. 435.

<sup>7</sup> Тарасов Б. Чаадаев. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 48.

<sup>8</sup> Вигель Ф.Ф. – Записки: в 2 кн., – М.: Захаров, 2003. – Кн. 2. – С. 981.

зис Чаадаева был не что иное, как острая и крайняя форма утраты идентичности, когда человек ощущает себя никем и ничем. В случае Чаадаева острота кризиса была обусловлена психологическими особенностями его личности, его неукорененностью в социальную «почву», в социум. «Ничто» – *был он сам!*

Религиозный провиденциализм Чаадаева – победа Бытия над Ничто и, одновременно, победа над самим собой, над своей душевной «болезнью». Победа не окончательная, поскольку «внутренний ад» нигде не делся, но был замкнут и локализован в универсуме внутреннего опыта под оболочкой вновь обретенной самости, нового «Я», более прочной, нежели юношеский эдандизм. «Ничто» продолжало существовать и «ничтожить», но не в качестве всепожирающего «адского пламени», а лишь в качестве локального «очага», укропаемого сознательными волевыми импульсами. Однако «Ничто» прорвалось в *интеллектуальное пространство* чаадаевского «Я». Неукорененность России в божественном провиденциальном Плате и в историческом процессе, неопределенность ее социально-культурного облика (ни «Восток», ни «Запад»), обреченность на вечную историческую несостоятельность, *небытие, «ничтожность»* в метафизическом плане – нетрудно заметить, что в этом образе бессознательно воплощены Чаадаевым его личные душевные переживания и восприятие самого себя в период глубокого кризиса идентичности. Ничто, коренившееся в самом Чаадаеве, символически воплотилось в образе России, а нигилистический акт отрицания России был для Чаадаева символическим актом отрицания Ничто *в самом себе!* Теперь нам становятся понятными и та могучая эмоциональная энергетика, которой насыщен об-

раз России в «Философических письмах», и амбивалентность этого образа. Любовь и ненависть – чувства, которые испытывал к себе Чаадаев, – были привнесены им и в образ России.

Мы дошли в нашем анализе до психологических истоков «горького чувства», которое изливал и одновременно изживал в себе Чаадаев. В «Философических письмах» это чувство представлено в *символической форме*, а не прямо, поскольку интенциональность чаадаевской мысли была направлена вовне, а не вовнутрь. Ему казалось, что он решает проблемы онтологические, а не экзистенциальные, проблемы мироустройства, а не собственной идентичности. Напряженная внутренняя борьба, которую он вел сам с собой, реализовывалась и разрешалась в творческой активности сознания, в его интенциональной устремленности к рациональному обоснованию своей *веры*, ставшей для него спасительной «бечевою», тогда как «Философические письма» были его воплем (*de profundis!*) из пропасти «внутреннего ада». Религиозно-философский провиденциализм Чаадаева – его «бечева», его спасительный путь, его надежда. Все то, что он отталкивал в себе, все то, что он ненавидел и любил в себе, – формировало специфическое интенциональное отношение к России, специфическое *видение* России, о котором мы говорили вначале. Это была та изначальная «точка зрения», *с которой он смотрел* на мировой исторический процесс и, в том числе, на Россию.

Но интенциональное переживание – только *чувство*, которое нуждается в вербально выраженной репрезентации. В данном же случае речь идет об интенциональном переживании, которое осознавалось и интерпретировалось не прямо («то, что я непосредственно чувствую и переживаю»),



но в символических формах «провиденциального божественного Плана», «России», «Рима», «папы» а также в форме рационального теоретизирования – разработки религиозно-философской *концепции* мирового исторического процесса. Другими словами, взгляд Чаадаева *формировался* как интенциональное переживание и *направлялся* им на интенциональный объект (что, собственно, и делало его взглядом). Но для того, чтобы «разглядеть» то, на что направлен «взгляд», требуется конструктивная деятельность сознания, подверженная влиянию социальных факторов и опосредованная когнитивным инструментарием: языком, априорными когнитивными схемами и методами.

Взгляд Чаадаева, как мы уже выяснили выше, преломлялся уникальной когнитивной ситуацией, продуцировавшей парадоксальное видение России. Когнитивным же инструментарием Чаадаеву послужили творчески переработанная концепция религиозного провиденциализма и методология цивилизационной компаративистики. В результате объединения всех этих конструктивных элементов рождался интегральный, целостный взгляд Чаадаева на Россию, бывший не чем иным, как *нигилистическим отрицанием* России. Но определить его *так* еще не значит дать адекватную феноменологическую дескрипцию этого взгляда. Чтобы завершить наш анализ, требуется от описания *способа видения* перейти к характеристике *увиденного*.

Мы уже выяснили для себя, что «Россия», изображенная в «Философических письмах», не есть *историческая* Россия, а только *образ* ее – сугубо личностный, эмоционально-энергетичный, преломленный сквозь «призму» когнитивной си-

туации и рационально осмысленный в религиозно-философском и компаративистском ключе. Мы также выяснили, что он является символическим выражением тех личностных свойств и качеств (обозначенных нами как «внутренний ад» и «Ничто»), которые Чаадаев отрицал в самом себе. То есть мы говорим о *символическом образе*. Но образ есть всегда образ *чего-то*. В данном случае мы пришли к выводу, что образ «России» у Чаадаева – это образ его собственных глубинных психологических переживаний, впитавший в себя их эмоциональную энергетику. И, в то же время, это образ исторической России, возникший как результат особого *видения* культурно-исторического материала, особой, парадоксальной, формы *отрешенности* от него. В нем нет ничего действительно произвольного. Это не случайная, фантазийная, комбинация элементов реальности, но результат мгновенной, простой интуиции, когда элементы реальности рекомбинируют определенным образом, в соответствии с определенной логикой, и эйдетически схватываются сознанием в их новой цельности. А значит, этот образ имеет определенную *структуру*, которую можно назвать также *схемой* или *внутренней логикой* построения образа.

Что же это за образность такая, где субъект восприятия и объект восприятия нерасчленимо слиты в символическом единстве образа и где сам этот образ конструируется под влиянием эмоционально-энергетичных импульсов субъекта, символическим выражением которых он служит, являясь также мгновенным, интуитивным схватыванием действительности в ее рекомбинированной цельности? Такая образность давно и хорошо изучена и это –

*мифологическая образность.* «Миф никогда не есть только схема или только аллегория, но всегда, прежде всего символ, и, уже будучи символом, он может содержать в себе схематические, аллегорические и усложнено-символические слои», – писал А.Ф. Лосев<sup>9</sup>. Ровно то же самое мы находим в чаадаевском образе «России», который есть и символ, и схема и аллегория! «В мифе значение никогда не бывает произвольным, – подчеркивал Р. Барт, – оно всегда частично мотивировано, неизбежно содержит в себе долю аналогии»<sup>10</sup>. Со своей стороны и мы уже обращали внимание на то обстоятельство, что образ чаадаевский «России» – ни как отображение его глубинных психологических переживаний, ни как отображение исторической России – не является произвольным. Этот образ жестко мотивирован внутренней психологической динамикой Чаадаева – раз; когнитивной ситуацией, создававшей эффект парадоксального видения, – два; структурой и фактурой исторической реальности, объективно позволявшей, при определенных условиях, «увидеть» в ней этот образ – три.

Итак, мы пришли к выводу, что чаадаевское видение России, чаадаевская нигилистическая концепция культурно-исторической специфики России есть миф, – как особая «форма выражения духа» (Э. Кассирер) и как особая форма или «способ сообщения» (Р. Барт). Несмотря на то, что этот миф имеет определенную логическую структуру (схему), он не создан и не живет по законам логики. Он рождается из первичного, дорефлективного со-

прикосновения сознания с реальностью и лишь затем начинается конструирование мифологической реальности в соответствии с определенными рациональными и языковыми схемами. Следовательно, миф не есть произведение чистой мысли: «мифология только тогда и есть мифология, если она не доказывается, если она не может и не должна быть доказываемой»<sup>11</sup>. Поэтому, хотя миф есть подлинная, живая реальность, хотя миф есть Истина, – это реальность и Истина *вне исторического времени*. «Миф объясняет в равной мере, как прошлое, так и настоящее и будущее»<sup>12</sup>. В этом смысле миф вечен. Он повествует о вечном и он есть *вечное возвращение* в мифологическую реальность.

«*Вся наша философия истории будет ответом на вопросы в письме Чаадаева*» – написал в «Русской Идее» Н.А. Бердяев, приоткрывая мифическую природу чаадаевского взгляда на Россию<sup>13</sup>. И, действительно, отечественная философская мысль вот уже двести лет все кружится и кружится вокруг Чаадаева и его медитаций о России. Происходит это потому, что Чаадаев создал не только текст «Философических писем», не только философский дискурс о России и не только концепцию ее культурно-исторической специфики. Он сотворил *нигилистический миф о России*, ставший самостоятельным, целостным элементом русской культуры. Причем в этом мифе содержание слилось воедино с *личностью* Чаадаева. Сам Чаада-

<sup>9</sup> Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Издательство «Правда», 1990. – С. 405.

<sup>12</sup> Левин-Стросс К. Структурная антропология. – М. 1983. – С. 186.

<sup>13</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – С. 72

<sup>9</sup> Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Издательство «Правда», 1990. – С. 445.

<sup>10</sup> Барт Р. Мифологии. – М.: Академический проект, 2008. – С. 285.

ев превратился в символическое выражение своего мифа (*мифологический символ*), слился с ним в полной мере, так что говорить надо не о мифе «Россия – ничто», а о мифе «Чаадаев». Расхожее выражение «любить Россию по-чаадаевски» – отсылка к имени «Чаадаев», и уже само это *имя* – раскрывается нашему взору как многослойный символ и миф.

#### Литература

- Барт Р.* Мифологии. – М.: Академический проект, 2008. – 351 с.
- Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – 528 с.
- Вигель Ф.Ф.* Записки: в 2 кн., – М.: Захаров, 2003. – 1357 с.
- Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
- Гершензон М.О.* Избранное: в 4 т. – Москва – Иерусалим.: Университетская книга, Gesharim, 2000. – Т. 1. – 588 с.
- Леви-Стросс К.* Структурная антропология. – М. – 1883. – 536 с.
- Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. – М.: Издательство «Правда», 1990. – 565 с.
- Тарахов Б.* Чаадаев. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 575 с.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – 601 с.
- Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. – М.: Современник, 1989. – 623 с.