

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 930.1
ББК Т019.1г(2)

В.А. Лимонов

ИДЕЯ ЦИКЛИЧНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В ТРУДАХ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ XVIII–XIX ВВ.

Идея цикличности в трудах русских просветителей рассмотрена как экспликация философии истории. Анализируется историология А. Н. Радищева в диалектике «тока/противотока»; взгляды Н. М. Карамзина на цикличность исторического процесса по двум моделям: «прогрессистской» и «вечного возврата». Приводится обзор взглядов П. Я. Чаадаева сквозь призму «апокалиптического синтеза», метемпсихоза и палингенеза.

Ключевые слова:

волновая идея исторического процесса, диалектика «тока/противотока», Карамзин Н.М., метемпсихоз, палингенез, Радищев А.Н., цикличность, Чаадаев П.Я.

Идея цикличности исторического процесса была известна русским мыслителям XVIII–XIX вв. Мы проведем обзор нескольких выразительных эпизодов из трудов А.Н. Радищева, Н.М. Карамзина, П.Я. Чаадаева в связи с этой идеей.

Русских просветителей не особенно смущала несовместимость моделей линейного (прогрессистского) и кругового (повторяющегося) развития истории. Эти две концепции излагались в их трудах с той же непосредственностью, с какой уживались идея Дж. Локка о врожденных качествах человека и общее мнение о возможности «исправления нравов». Можно привести характерный пример – позицию кн. М.М. Щербатова. С одной стороны, мы встречаем у него макиавеллическое выражение «Внутренность человека всегда одинакова» [9, с. 8]. Автор убежден в том, что как ни «трудно понимать потаенные причины давно минувших дел, но люди всегда в одинаковых обстоятельствах почти одинаково понимают». Исходя из неизменности человеческой природы, историк вправе опираться на принцип повтора в истории: «Пример настоящего века есть то, что может наиболее направлять наши догадки о прошедшем» («Примечаниях на ответ г-на генерал-майора Болтина на Письмо князя

Щербатова...», 1782). Но с другой стороны: «История не повторяется». Вывод о взглядах А.Н. Радищева, который был сделан Т.В. Артемьевой, как нам представляется, не совсем точен: Радищев «не разделял позицию сторонников мирового коловорота, характерную для Петровской эпохи и породившую образ “мировых часов”, стрелки которых поочередно указывают на страны, коим надлежит первенствовать на “театре мира”, пока не пробьет час других занять это почетное место» [1, с. 86]. Нам необходимо учитывать масштаб обобщения у автора, т. к. для мыслителя XVIII в. *мировой* процесс предстал «круговоротным» и палингенезическим, но в топосах локального времени *отдельной* страны и народа могло преобладать прямолинейное движение. Так, в представлении Н.И. Новикова, который свою жизнь посвятил пропаганде масонской идеи самосовершенствования богоподобной личности (линейная модель), история подвержена самоповторениям [1, с. 19]. Интересно, что здесь же Т.В. Артемьева приводит реплику Петра Великого, сравнившего циклическое торжество наук в разных странах, от Греции до России и обратно, с циркуляцией крови в человеческом теле. Особенно яркими в связи с идеей циклического

волнового движения истории являются рассуждения о диалектике «тока и противотока» у А.Н. Радищева. Мысль Радищева движется сложными и порой опасными путями «исторических параллелизмов» и уподоблений, знаменующими возвратный захват чужого прошлого опыта. Он не написал очередной «Истории Государства Российского», и все же его наследие свидетельствует о грандиозной попытке осознать проблемную целостность наук об историческом человеке в максимально возможной полноте. В этом смысле, с нашей точки зрения, тексты опального русского просветителя еще не подвергнуты комплексному изучению.

В работах Радищева античная мысль о Судьбе переплетается с социально-политической утопией «народоправства». Присутствуют в рассуждениях определенные стереотипы теории, которая объясняла биологические особенности и закономерности развития живых организмов влиянием только внешних факторов при отбрасывании в сторону генетических механизмов и программ, когда развитие происходит через следующие одно за другим новообразования, дифференциацию частей целого (теория эпигенеза). Последнее говорит о том, что Радищев не приветствовал популярное в то время биологическое учение, исходящее из признания изначально предустановленной или предопределенной, существующей в свернутой форме, программы или организации развития, без всяких отклонений «ведущей процесс» своей материализации в животном мире (теория преформизма).

Особенно интересно, что Радищев объединяет философию обреченности человеческого рода на всеобщую гибель и теологию открытого в будущее саморазвития человечества на основе по-масонски понятого бесконечного самоусовершенствования. «Кто мир нравственный уподобил колесу», – говорил он в «Путешествии из Петербурга в Москву» (1790 г.), – тот высказал «великую истину» [8, с. 71]. А состоит она в том, что «в мире сем все приходит на прежнюю степень, ибо все в разрушении свое имеет начало. Животное, прозябаемое, родится, растет, дабы произвести себе подобных, потому умереть и уступить им свое место» [8, с. 72]. В соответствии с просветительской аналогией законов природы и законов общества та же судьба кругового возврата от начала к концу и обратно ожидает и любой социум в его дальнейшей судьбе.

Радищев способен в одной-двух фразах выразить катастрофичность возвышения и падения двух ветвей христианства: от кроткой скрытости в пещерах оно перешло к усилению, пережило времена суеверий, воздвигло папство, Лютер расколол Церковь, «вольность мыслей вдалась необузданности. Не было ничего святого, на все посягали. Дошед до края возможности, вольномыслие возвратится вспять. Сия перемена в образе мыслей предстоит нашему времени» [8, с. 72].

Проза Радищева не была лишена пролического пафоса и той ориентации на героические образцы древности, о которых с таким пиететом писали многие просветители, и с особенным пылом – В.В. Попугаев в трактате «О политическом просвещении вообще» (1804). Радищев усвоил себе мысль о «постепенности», т. е. о возрастающей сложности эволюционной последовательности в деле органического усовершенствования Натуры. Приведем для примера «эволюционистский» пассаж из трактата «О человеке...»: «В природе существует явная постепенность, что, восходя от единого существа к другому, мы находим, что одно другого совершеннее или <...> искусственнее в своем сложении» [8, с. 384]. Историческая антропология Радищева утверждает ту новаторскую мысль, что человек как «существо двустепенное» не есть венец природы. В судьбе человека как телесно-духовного существа мировая эволюция реализует равнодействие двух векторов: нисходящую (умаление телесного) и восходящую (расширение «умственности») линии развития [8, с. 362–363].

Эта диалектика «тока/противотока» лишь косвенным образом связана с идеей мирового круга. В центр трактата Радищев ставит проблему смерти. Он пытается снять ее в диалектике взаимопереходов, в образах метемпсихоза и палингенеза. Радищев высказал следующее: «Что иные люди бывали люди же прежде сего, тому находят будто правдоподобие имеющее доводы. <...> Всегда являются многие вдруг, как будто воззванные паки из мрака к бытию, как будто от сна встают пробужденные, да воскреснут во множестве» [8, с. 381]. Нам представляется, что эта мысль русского просветителя является предчувствием философии «Общего дела» Н.Ф. Фёдорова и его концепции всеобщего воскрешения всех почивших поколений. И все же основная формула жизни у Радищева остается негативной: «Жизнь есть то действие явления, чрез которое семя раз-

верзается, растет, получает совершенное дополнение всех своих сил, производит паки семя, подобное тому, из коего зачалось; потом начинает терять свои силы и приближаться к разрушению» [8, с. 332]. Сам скептик и почти деист, Радищев не без удовольствия цитирует скептика Сенеку: «Ты хочешь знать то, где / Будешь по кончине? / Там будешь ты, где / Был ты до рожденья» («Троянки», 2 акт). В главе «Спасская Полесть» «Путешествия...» читателю предложена антиутопия катастрофического саморазрушения государств и народов. Имена Д. Вико и Радищева уже давно ставят рядом. Действительно, Радищев примерял возрастную циклическую теорию Вико на свой материал [8, с. 307–311]. Отмечено, что Радищев передал самую суть этой исторической концепции: «Читая историю всех времен и всех столетий и видя, что все бывшие царства подвержены были переменам и переходили из хорошего в худое состояние и из худого в хорошее и продолжавшись многие столетия, рушились. Я думаю, что и всякое государство будет тому же подвержено» [6, с. 14].

Трактат «О человеке...» завершается картинами положительного воздаяния в мире ином, блаженном и спасительном. Перешедший за грань земного бытия человек не вернется в прежнее состояние по древнему стереотипу метемпсихоза, так как «возвратный путь для него невозможен, и состояние его по смерти не может быть хуже настоящего» [8, с. 397]. Душа останется в единстве с телом, и организм, сохранивший духовно-душевно-телесную целостность, перейдет в «новой своей организации», раскроется навстречу вечности, ибо вечность не есть мечта» [8, с. 338].

Так циклическая историология Радищева парадоксальным образом смыкается с масонской метафизикой вечного движения к последней истине и с идеей преображения дольного человека в блаженном пакибытии.

Элементы цикличности исторического процесса характерны и для концепции Н. М. Карамзина. В истории формирования его философско-исторической позиции есть весьма существенный эпизод, связанный с диалогом двух циклических концепций – Д. Вико и И.-Г. Гердера. Он литературно оформлен как переписка двух друзей – Мелодора и Филалета, опубликованная во второй части альманаха «Аглая» в 1794 г. Реплики Мелодора производят грустное впечатление. «Мелодор, впавший в скепсис, начинает склоняться к песси-

мистической теории круговорота Вико. <...> Ему отвечал Филалет, вооруженный оптимистической философией истории Гердера» [6, с. 258]. Другой исследователь, с опорой на «параллельные места» из «Писем русского путешественника» уточняет: «Карамзин развивает теорию циклического развития человеческой культуры, воспринятой, возможно, через К. Ф. Вольнея, о книге которого («Руины, или Размышления о революциях империи») он высоко отзывался в «Московском журнале»» [5, с. 137]. Наконец, новейший автор предлагает понять расщепление позиции Карамзина на «циклиста» и «антиклиста» как спор теории и реального исторического опыта в пользу последнего [7].

Итак, с одной стороны, Мелодор («Вечное движение в одном кругу, вечное повторение, вечная смена дня с ночью и ночи со днем, вечное смещение истин с заблуждениями и добродетелей с пороками, капля радостных и море горестных слез»), а с другой – Филалет («Может быть, то, что кажется смертному великим неустройством, есть чудесное согласие для ангелов; <...> То, что кажется нам разрушением, есть для их небесных очей новое, совершеннейшее бытие») [3, с. 254, 260].

Вполне справедливым представляется, что такие трактовки позиции Карамзина нуждаются в определенном уточнении: для автора «Истории Российской...» в плане теоретической историософии важны были *обе* трактовки исторического процесса – и по модели вечного возврата, и по модели прогрессистской. Тем более, что и Вико и Гердер их обеих не чурались. Тот новый опыт, который пришел к Карамзину с созерцанием ужасов якобинского террора, не отменял старой теории истории, но дополнял ее катастрофическими акцентами и новой аксиологией в свете актуального исторического дня. Когда встретились теория и живое наблюдение, возникла необходимость откорректировать умозрительную модель в рамках живого опыта. Ситуация эта повторилась в дни июньских событий 1848 г., когда Герцен на страницах своей первой эмигрантской книги «С того берега» (1849) приводит огромную цитату из карамзинской переписки Мелодора и Филалета и констатирует с грустью: «И вот мы <...> пришли опять к *corsi* и *ricorsi* (взлету и падению. – В. Л.) старика Вико» [2, с. 32]. Карамзин в общении с читателем чувствует себя чуть ли не Геродотом, «читающим предания веков» посреди «безмолвствующей толпы»; автору важно

подчеркнуть не повествовательный пафос рассказа, но роль объясняющего аналитика: «Историк не Летописец: последний смотрит единственно на время, а первый на свойство и связи деяний». Надо отметить, что позиция «подражания древним», которую Карамзин предлагает современникам разделить с ним, носит вполне ренессансный характер. Как классическое Возрождение под «подражанием» вовсе не имело в виду прямое воспроизведение или копирование, но творческую «оглядку» с корректным вживанием в древние стилистические образцы, так и отечественный писатель-историк призывает учиться у древних не словесному антуражу описания, а мировоззренческой объективности. Метод возвратной «рифмы» исторических ситуаций исполняет у Карамзина роли то просто иллюстрации, то морального суждения, то аргумента в причинно-следственных рядах режима объяснения произошедших событий; иногда эти функции соединены в синтетическом выводе-пояснении, как в случае с комментарием изобретательной жестокости царя Иоанна IV Васильевича. «В смиренности великодушном, – повествует Карамзин в гл. 7-й девятого тома «Истории...», – страдальцы умирали на лобном месте, как Греки в Термопилах, за отечество, за Веру и за верность, не имея и мысли о бунте» [4, т. IX, VII. Ст. 258)].

В «сравнении Иоанна с другими мучителями» Карамзин привлекает впечатляющие примеры, и не только из истории императорского Рима: «Несмотря на все умозрительные изъяснения, характер Иоанна, Героя добродетели в юности, неистового кровопийцы в годах мужества и старости есть для ума загадка, и мы усомнились бы в истине самых достоверных о нем известий, если бы летописи других народов не являли нам столь же удивительных примеров; если бы Калигула, образец Государей и чудовище, если бы Нерон, питомец мудрого Сенеки, предмет любви, предмет омерзения, не царствовал в Риме. Они были язычники; но Людовик XI был Христианин, не уступая Иоанну ни в свирепости, ни в наружном благочестии, коим они хотели загладить свои беззакония: оба набожные от страха, оба кровожадные и женолюбивые, подобно Азиатским и Римским мучителям. Изверги вне законов, вне правил и вероятностей рассудка: сии ужасные метеоры, сии блудящие огни страстей необузданных озаряют для нас, в пространстве веков, бездну возможного человеческого разврата» [4, Т. IX, VII. Ст.

259]. Карамзин выработал триадичное деление русской истории (в отличие от пятирицы А. Шлёцера): 1) древнейший период (от Юрика до Иоанна III; время уделов); 2) средний период (от Иоанна до Петра I; время единовластия); 3) новая история (от Петра I до Александра I; время изменения гражданских обычаев). У карамзинской хронологии нашлись и защитники, и критики, но главное в другом: он первым осознал и описал три стадии русской истории как неслиянные и нераздельные, каузально связанные и сомкнутые в состоявшемся историческом смысле шаги циклического процесса.

В этой связи рассмотрим взгляды на цикличность истории человечества и России на примере «апокалиптического синтеза» П.Я. Чаадаева, который обращается с авторитетами прошлого с вольностью, поразившей даже конгенитального его собеседника – А.С. Пушкина. Так, вполне по-платоновски Гомер за неуважение к богам и аффектированную непристойность получает негативные контексты, зато Давид возвышен в своем пророческом призвании, коль скоро в его «возвышенных песнях <...> настоящее удивительно сливается с будущим». Подобным образом Марк Аврелий противостоит Моисею: в первом наш философ увидел апофеоз эгоистского самомнения, а во втором – глашатая истины средствами индивидуального пророческого слова [10, с. 119].

Три источника питают творческие инициативы Чаадаева в его «Философических письмах». Во-первых, стереотип французской просветительской социологии – «мнения правят миром»: задачи «исправления» и «воспитания» общественного мнения и формирования «нового направления идей» формулируются во втором «Письме», а в четвертом усилены авторитетом Вольтера. Во-вторых, классическая немецкая философия; в-третьих, масонская утопия морального самосовершенствования. Чаадаев был человеком, до конца жизни озадаченным проблемой личного спасения. Эта внутренняя тревога, которая к финалу его жизни катастрофически росла, экстраполировалась на историческое будущее христианского человечества. Повторим: именно христианского (а еще точнее – православного и католического), ибо вопрос о народах восточных религий его не беспокоил.

Мировую эволюцию Чаадаев видит как поэтапно-циклическое завершение судеб людей во «Всеединстве», когда история всех частных сознаний синтезируется в

«мировой драме»; через слияние в «мировом разуме» поднимутся к единству в «мировой материи», а далее – благодатно сольются в полноте Божественной Истины и бессмертия [10, с. 133]. Весь корпус «Философических писем» завершается тезисом о «последней фазе человеческой природы», когда, по завершению финального мирового цикла, «вся работа сознательных поколений предназначена вызвать это окончательное действие, которое есть предел и цель всего <...>, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез» [10, с. 158]. Католические симпатии Чаадаева, сформированные в общении с кн. Н. В. Голицыным, кн. З. Волконской, С. П. Свечиной в Париже и усиленные влиянием Ж. де Местра, Ф. Ламенне и Ж.-П. Боссюэ, ни для кого не секрет. Вот почему философия Всеединства, придуманная для христианского человечества, предлагала путь к спасению только через дороги, которые «ведут в Рим» (это вызывало законное раздражение славянофилов, равно как и «русских европейцев»).

В последних «Письмах» Чаадаев все западнические «минусы» поменял на славянофильские «плюсы» и парадоксально примирил православную философию истории с католической ее интерпретацией. Чтобы оценить оригинальность историософских построений Чаадаева, надобно всмотреться в трактовку им оппозиции *дискретность/непрерывность* (в истории и в рамках личного самосознания). Автор «Писем» говорит о сне как образе смерти: «Жизнь разумная прерывается всякий раз, как исчезает сознание жизни» [10, с. 158]. Чтобы примирить экзистентную непрерывность человека как существа родового с дискретной природой его самосознания, Чаадаев предлагает идею следующего порядка: субъекту непрерывность бытия обеспечивается через *метемпсихоз*, а для социума в целом гарантией недискретной жизни становится альтернатива исторического обновления, т.е. *палингенез*.

Свою идею «воспоминания о какой-то лучшей жизни» [10, с. 153]. Чаадаев дополнял образами возврата-обновления, социального палингенеза и «жизни без смерти» [10 с. 159]. Непосредственным источником вновь иницируемой идеи палингенезического возврата-обновления, т.е. циклически осознанного духовно-социального ренессанса, следует назвать П.С. Балланша. Его книги «Опыт об общественных установлениях в их отношении к новым идеям» (*Essai sur les institutions*

sociales dans leur rapport avec les idés nouvelles, 1819) и «Опыты социальной палингенезии» (*Essai de Palingénésie sociale*, 1827–1829) Чаадаеву были известны, как и Балланш прочел первое «Философическое письмо», которое передал ему И.А. Тургенев.

Чаадаев с горечью говорит о дискретности русской исторической памяти: «Мы так странно движемся во времени, что с каждым шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно» [10, с. 38]. Великая история Западной Европы прошла мимо России; подхватив религиозно-политические идеалы умирающей Византии, она обрекла себя на исторические небытие и стагнацию. Чаадаев выступил с немислимой философической инициативой: он предлагал России вернуться на изначальные исторические пути, чтобы все начать с истоков, а в момент выбора христианства как фундамирующей всю русскую культуру конфессии предпочесть католичество, в котором мыслителя привлекала его социальная активность и масштабный исторический энтузиазм.

В позднейших «Письмах» он приходит к невозможности реального возврата к «началам», это легко только в области идеальных конструкций (в духе Шеллинга, например, с которым он состоял в переписке): «Счастлив был бы человек, если б мог возвратиться на прежний путь свой! – Это невозможно!» [10, с. 156]. В «Отрывке...» сказано: «История народов сызнова не перечисляется» [10, с. 315]. Теперь будущее своего народа Чаадаев (не без влияния диалогов с Пушкиным) видит не в метемпсихозе и палингенезе, но в деятельном участии в общеевропейском движении, в сочетании внимательного ученичества с поиском национальной идентичности. Чтобы русская историософия из сферы теоретической могла перейти к стратегиям «ума холодных наблюдений», нужен был историк-свидетель, стоящий на позиции здравого смысла. Необходимы были новые исследования по русской истории, новые концепции цикличности исторического процесса. Эти идеи были предложены русскими мыслителями в последующие годы.

Таким образом, в философско-историческом дискурсе отечественных мыслителей важное место занимают идеи цикличности истории. Философия, историология и социология А.Н. Радищева достаточно логично для своего времени соединяют различные и внешне противоречивые и «несоединимые» картины мира. Это и

концепции циклического круговорота в природе, и натурфилософски осмысленная цикличность социальной жизни. Присутствуют в рассуждениях просветителя определенные стереотипы теории эпигенеза. Радищев объединяет философию обреченности человеческого рода на всеобщую гибель и теологию открытого в будущее саморазвития человечества на основе бесконечного самоусовершенствования. В соответствии с просветительской аналогией законов природы и законов общества фатум кругового возврата от начала к концу и обратно ожидает и любой социум в его дальнейшей судьбе. Радищев усвоил себе мысль о «постепенности», т. е. возрастающей в сложности эволюционной последовательности, в деле органического усовершенствования *Натуры*. Диалектика «тока/противотока» лишь косвенным образом связана с идеей мирового круга.

Для Н.М. Карамзина важны были *обе* трактовки исторического процесса – и по модели вечного возврата, и по модели прогрессистской, тем более, что и Вико и Гердер не отвергали их. Карамзин вы-

работал новое деление русской истории. У карамзинской хронологии нашлись и защитники и критики, но главное состоит в другом: он первым осознал и описал три стадии русской истории как неслиянные и нераздельные, каузально связанные и сомкнутые в состоявшемся историческом смысле шага циклического процесса.

П.Я. Чаадаев с горечью говорил о дискретности русской исторической памяти. С его точки зрения, история России реализовалась автохтонно, вне связи с «великой» историей Европы, а наследование религиозно-политическим идеалам Византии обрекло ее на исторические небытие и стагнацию. Чаадаев выступил с немислимой философической инициативой: он предлагал России вернуться на изначальные исторические пути, чтобы все начать с истоков, а в момент выбора конфессии христианства как основы русской культуры предпочесть католичество, в котором мыслителя привлекала его социальная активность и масштабный исторический энтузиазм.

Список литературы:

1. Артемьева Т. В. Идея истории в России XVIII века. – СПб.: Ин-т человека РАН, 1998. – 267 с. («Философский век». Альманах. Вып. 4).
1. Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 6. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – 551 с.
3. Карамзин Н. М. Избр. соч. В 2 т. Т. 2 / Сост., коммент. Г.П. Макогоненко. – М.; Л.: Худож. литература, 1964. – 455 с.
4. Карамзин Н. М. История Государства Российского: Репринт., воспроизведение изд-я 5, выпущ. в 3 книгах с приложением «Ключа» П. М. Строева. – М.: Книга, 1989.
5. Кочеткова Н. Д. Формирование исторической концепции Карамзина – писателя и публициста // Проблемы историзма в русской литературе, конец XVIII – начало XIX в. [Текст] / Институт русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР; ред.: Г. П. Макогоненко, А. М. Панченко. – Л.: Наука, 1981. – С. 132–155. – (XVIII век ; сборник 13).
6. Макогоненко Г. П. Из истории формирования историзма в русской литературе // Проблемы историзма в русской литературе, конец XVIII – начало XIX в. [Текст] / Институт русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР; ред.: Г. П. Макогоненко, А. М. Панченко. – Л.: Наука, 1981. – С. 3–65. – (XVIII век ; сборник 13).
7. Петров А. В. «Доброе сердце, возмущенное страшными феноменами на театре мира» (Просветительская антропология и философия истории Н. М. Карамзина) // Русская литература и философия: постижение человека: Матер. Всеросс. науч. конф-ции. – Липецк, 2004. – С. 127–147.
8. Радищев А. Н. Избранные философские сочинения / Под общ. ред. и с предисл. И. Я. Щипанова. – М.: Госполитиздат, 1949. – 559 с.
9. Сборник материалов по истории исторической науки в СССР (Конец XVIII – первая треть XIX вв.) / Сост. А.Е. Шикло, под ред. И. Д. Ковальченко. – М.: Высшая школа, 1990. – 285 с.
10. Чаадаев П. Я. Статьи письма / Сост., вступ. ст. и комм. Б. Н. Тарасова. – М.: Современник, 1987. – 621 с.