

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 42–71.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 42–71.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-42-71

Д. В. ВЕНЕВИТИНОВ: РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ ШЕЛЛИНГА В КОНТЕКСТЕ НЕАКАДЕМИЧЕСКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Ирина Федоровна Щербатова
Институт философии
Российской академии наук,
Москва, Россия, ir.rius@gmail.com



 **Аннотация.** Д. В. Веневитинов, представитель философского романтизма, рассматривается в контексте конкретизации методологических подходов к проблеме генезиса отечественной философии и в частности в соотнесении неакадемического философского дискурса любомудрия с шеллингианством. Он одним из первых русских мыслителей приступает к формированию национальной доктрины, применяя шеллингианский концепт нации как самопознания самобытной идеи, воплощенной в каждом народе в его особенном характере, где самопознание представлено как процесс философского просвещения. Существовавшую до сих пор в виде эпизодических историософем философию истории Веневитинов структурирует по отношению к опорному и потенциально загруженному понятию своей концепции — самобытность. Мыслитель приближается к пониманию философии как методологии научно-

го познания. Характерной чертой исследовательского метода Вeneвитинова был эпистемологический утопизм: просвещенческая опора на разум выразилась в его трактовке самопознания как строго научного процесса, в идеале стремящегося к «истинному познанию», которое в своем инструментальном совершенстве приобретает социально-культурный потенциал. Такая позиция в условиях слабого исторического сознания элиминировала идеологический фактор, который станет преобладающим у славянофилов.



Ключевые слова: Общество любомудрия, самопознание, философия истории, эпистемология, неакадемическая русская философия, Шеллинг, Платон, Дмитрий Вeneвитинов, Владимир Одоевский, Иван Киреевский



Ссылка для цитирования: Щербатова И. Ф. Д. В. Вeneвитинов: рецепция идей Шеллинга в контексте неакадемического философствования // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 42–71. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-42-71.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

D. V. VENEVITINOV: RECEPTION OF SCHELLING'S IDEAS
IN THE CONTEXT OF NON-ACADEMIC PHILOSOPHIZING

Irina F. Shcherbatova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, ir.rius@gmail.com



Abstract. D. V. Venevitinov, a representative of philosophical romanticism, is considered in the context of concretization of methodological approaches to the problem of the genesis of Russian philosophy, and, in particular, in correlating the non-academic philosophical discourse of love of wisdom with Schellingism. Venevitinov was one of the first Russian thinkers to begin to form a national doctrine, applying the Schelling concept of a nation as self-knowledge of a unique idea embodied in each people in its special character, where self-knowledge is presented as a process of philosophical enlightenment. Venevitinov structures the philosophy of history, which has existed until now in the form of episodic historiosophy, in relation to the supporting and potentially loaded concept of his concept — originality. Venevitinov comes closer to understanding philosophy as a methodology of scientific knowledge. A characte-

ristic feature of Venevitinov's research method was epistemological utopianism: the enlightenment reliance on reason was expressed in his interpretation of self-knowledge as a strictly scientific process, ideally striving for "true knowledge," which, in its instrumental perfection, acquires socio-cultural potential. Such a position, in the conditions of weak historical consciousness, eliminated the ideological factor, which would become predominant among the Slavophiles.



Keywords: Society of Lyubomudriye, self-knowledge, philosophy of history, epistemology, non-academic Russian philosophy, Schelling, Plato, Dmitry Venevitinov, Vladimir Odoevsky, Ivan Kireevsky



For citation: Shcherbatova, I. F. (2024) "D. V. Venevitinov: Reception of Schelling's Ideas in the Context of Non-academic Philosophizing", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 42–71. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-42-71.

Имя Дмитрия Владимировича Веневитинова (1805–1827), поэта-романтика, философа-шеллингианца, прочно связано с Обществомлюбомудрия — немногочисленного тайного собрания интересовавшихся философией молодых литераторов, участником которого он был наряду с В. Ф. Одоевским (1804–1869), И. В. Киреевским (1806–1856), А. И. Кошелевым (1806–1883), Н. А. Мельгуновым (1804–1867), Н. М. Рожалиным (1805–1834), В. П. Титовым (1807–1891) и близкими их кругу М. П. Погодиным (1800–1875) и С. П. Шевыревым (1806–1864). Основанное кн. Одоевским Обществолюбомудрия в исторической перспективе представляет собой наиболее репрезентативное выражение, какое приняла рецепция философии Шеллинга в неакадемической форме в русском просвещенном обществе в середине 1820-х годов.

Талантливый ритор, Дмитрий Веневитинов был самой яркой и харизматичной личностью общества. В 1822 году семнадцатилетний Веневитинов, получивший прекрасное домашнее образование, поступает (одновременно с Иваном Киреевским) вольнослушателем в Московский университет. В 1824 году он принят в Московский архив коллегии иностранных дел, где также служили все прочие Любомудры, благодаря «Евгению Онегину» оставшиеся в истории как «архивны юноши». После восстания декабристов председатель общества Одоевский сжигает устав и протоколы заседаний — формально общество прекращает свою работу. В 1826 году Одоевский и Веневитинов переезжают в Петербург. Несмотря на вынужденный самороспуск, общение Любомудров



Дмитрий Владимирович Веневитинов (1805–1827)

не прекратилось, напротив, активизировалась работа по обсуждению концепции нового печатного органа как способа переформатирования общества. Три года существования созданного бывшими членами общества журнала «Московский вестник» (1827–1830, редактор Михаил Погодин) были фактическим завершением любомудрия. Но еще раньше, в марте 1827-го, не дожив и до двадцати двух лет, Веневитинов умирает от пневмонии, простудившись после бала.

Киреевский считал, что щедро одаренному Веневитинову предназначено было стать создателем отечественной философии. В его сочинениях узнается «философ, проникнутый откровениями своего века», поэт глубокий и самобытный, каждое чувство которого было освещено мыслью [Киреевский, 1979, с. 67].

Понимая масштаб личности Веневитинова, друзья тщательно собрали стихи и прозу, и уже в начале 1830-х вышло два тома его сочинений, вновь после подзабытых статей Одоевского в «Мнемозине» высветивших любомудрие как философский феномен. Это событие далеко не проходное: культурное общество до выхода в печать основных историософских сочинений — «Философического письма» П. Я. Чаадаева и «Девятнадцатый век» Киреевского — получило историософскую матрицу, базирующуюся на потенциально емком понятии «самобытность», в той или иной степени определившую мейнстрим отечественной философии истории второй четверти XIX века.

I

При давней и скрупулезной изученности истории и теоретического содержания любомудрия его проблематика вызывает постоянный интерес. Объясняется это тем, что в феномене любомудрия фокусируются несколько аспектов, которые связаны с конкретизацией методологических подходов к проблеме генезиса отечественной философии, и в частности с соотношением неакадемического философского дискурса с рецепцией Шеллинга в России. Системообразующей в этом плане является сформулированная В. С. Парсамовым мысль о том, что «любомудры обозначили точку поворота, после которой философия становится важнейшей частью русской общественной мысли» [Парсамов, 2010, с. 32].

Феномен любомудрия иллюстрирует ситуацию, когда некая претензия неакадемического философствования на профессионализм обнаруживает не научно-теоретический, а практически-ценностный подход. Институциональная философия — академическая, представленная духовными академиями, и университетская — в своей тенденции развивалась как профессиональная, имевшая слабый общественный резонанс. У профессиональной, в терминологии Е. А. Боброва, «школьной», философии были свои особенности, определившие впоследствии ее профессиональные преимущества, но в рассматриваемый период конца первой трети XIX века школьно-академическая философия, схоластическая по духу, служила практическим целям обучения и не имела никакого влияния на общество [Бобров, 1889, с. 2].

Любомудрие принадлежало ко второй разновидности философии — к вольному философствованию. Неинституциональная, неакадемическая философия существовала в общественном пространстве. В этом случае интерес к философии, а чаще лишь к определенной философской школе, формировался европейской интеллектуальной модой, журнальными статьями и переводами, салонными дискуссиями, созвучными определенной сверхидее, захватив-

шей на тот момент культурное общество. Неакадемическому философскому дискурсу были свойственны полемичность, тесная связь с литературной критикой, включенность в контекст общественных дискуссий, определенная в той или иной степени идеологичность, ярким примером чему было гегельянство В. Г. Белинского, которое Г. Г. Шпет в результате глубокого анализа его философских взглядов периода «примирения» охарактеризовал как прагматическое мировоззрение [Шпет, 2010, с. 452]. Прикладной фокус неакадемического философствования в его предельном выражении сформулировал А. И. Герцен в «Былом и думах». Он назвал философию Гегеля «алгеброй революции», подчеркнув ее разрушительные свойства, которые расценивал как достоинство. Парадоксально, но подобное видение философии как практической идеологии совпадало с официальным восприятием философии Шеллинга как «богопротивной» и разрушающей устои.

Однако было бы ошибочно представлять неакадемическое философствование как некий парафилософский факультатив. А. В. Прокофьев справедливо указал на его конструктивно-содержательную роль в формировании профессионального философского дискурса в ситуации сравнительно поздней институционализации философии, когда «многие ее основные проблемы и мировоззренческие установки сформировались вне сферы строгого и профессионального философского мышления» в общественно-литературных дискуссиях [Прокофьев, 1998, с. 250]. Более того, «многоликость» философии иллюстрирует многообразие установок, направлений, форм философии как целостного «интеллектуального феномена в его едином теоретическом фонде» [Колесников, 2003, с. 24].

Последнее не отменяет того, что отличительной чертой неакадемического философствования является преобладание ценностного над познавательным — философская теория служила или использовалась как обоснование социально-политического, исторического или этического идеала [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 72]. Однако именно у любомудров аксиологический подход к философии Шеллинга, «взвешивание ее на “весах” общественных и нравственных идеалов» [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 7] наблюдается в наименьшей степени в силу того, что изначально любомудры руководствовались сугубо познавательными целями. Этим целям Одоевский остался верен и в дальнейшем. Его роман «Русские ночи» свидетельствует о том, что во второй половине 1830-х годов Одоевский испытывал научный интерес не к философии истории Шеллинга — в «Системе трансцендентального идеализма» его, так же как и в середине 1820-х годов, интересовали проблемы познания.

Сказав это, нельзя не отметить другой характерной черты любомудрия — дилетантизма, неизбежного следствия кружкового самообразования. С 1821-го по май 1826-го, то есть в годы, на которые пришлось университетское образование Веневитинова, философия в Московском университете не читалась. Этому решению предшествовало преследование профессоров-шеллингианцев А. И. Галича и И. И. Давыдова, предпринятое по инициативе М. Л. Магницкого, который аттестовал учение Шеллинга как «богопротивное», в основе своей вольнодумное и развратное, под видом идеализма проповедовавшее грубый материализм [Пустарнаков, 2003, с. 116]. Таков был длящийся эффект восприятия Французской революции, гильотину которой в глазах консервативно настроенного общества запустила философия. Соответственно, об относительно системном философском образовании любомудров можно говорить применительно к Одоевскому и Шевыреву, выпускникам Благородного университетского пансиона, известного традиционно сильной философской школой. Ректором пансиона был ученик Н. И. Новикова и И. Г. Шварца А. А. Прокопович-Антонский, проводивший основные принципы масонского просвещения [Сакулин, 1913, с. 14]. Если у Киреевского и Одоевского была возможность со временем осмыслить философию Шеллинга, то относительно Веневитинова можно говорить только о блестящей интуиции. В этом вопросе довольно точно определил диспозицию Д. И. Чижевский: «Наибольшее серьезное отношение к философским занятиям проявили И. Киреевский и Вл. Одоевский. Наиболее ценный продукт творчества любомудров — философская поэзия и проза Дм. Веневитинова» [Чижевский, 2007, с. 29].

Философия Шеллинга была известна в университетских курсах с начала XIX века. Особенность восприятия ее любомудрами заключается в том, что с середины 1820-х годов она звучала не как раздел немецкого идеализма, а как последнее слово истины, так как отвечала потребности литературоцентричного культурного общества «в целостном, не столько научном, сколько художественном мировоззрении» [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 186]. Провозглашаемое романтизмом единство философии и творчества, философии и искусства, философии и литературы было принципиально близко любомудрам с их творческим восприятием действительности. Эту позицию иллюстрирует достаточно характерное признание Веневитинова: «Я вообще разделяю все успехи человеческого познания на три эпохи: на эпоху эпическую, лирическую и драматическую. Эти эпохи составляют эмблему не только всего рода человеческого, но жизни всякого — самого времени» [Веневитинов, 1980, с. 353]. Кроме того, уже только по своей внутренней энергетике философия Шеллинга воспринималась как альтернатива рутине и казенщине [Парсамов, 2010, с. 30–31].

Веневитинов признавался Кошелеву, что Шеллинг был для него «источником наслаждений и восторга» [Веневитинов, 1980, с. 351]. Хрестоматийным стало сравнение Шеллинга с Колумбом — открытием, определившим идеалы поколения 1820-х, — сделанное Одоевским в «Русских ночах». Интерес любомудров к философии Шеллинга был почти чувственный, восторженный, страстный, слишком отличный от той сдержанной внутренней напряженности, с которой Николай Карамзин тридцать лет назад осмысливал Канта. Тогда при встрече с кенигсбергским мудрецом Карамзину было 23 года, практически столько же было и любомудрам, когда они погрузились в философию Шеллинга. При всех различиях ситуация почти зеркальная: Кант для Карамзина стал философским основанием его переживаний кризиса Просвещения, вызванного развитием Великой французской революции, в то время как парадигмальный для философии Шеллинга концепт самопознания явился ключом для восприятия кризисной ситуации, сложившейся в России после поражения восстания декабристов. Иными словами, философия Шеллинга стала структурирующим фактором в систематизации философско-исторических интуиций.

Актуализация интереса к феномену любомудрия обусловлена также и стремлением методологически укрепить научный подход к славянофильству, подчас обремененный субъективными идеологическими нагрузками. Его недостаток остро ощущается, как только речь заходит о влиянии историософской позиции Веневитинова на славянофильство, и на Киреевского в частности, — проблемы до сих пор дискуссионной, отчасти обусловленной тем, что довольно произвольно толкуются хронологические рамки бытования любомудрия. При этом столь же распространенное утверждение о влиянии Веневитинова на формирование западнической историософской концепции Чаадаева не рассматривается как противоречащее первому. Но такое сочетание возможно, только если рассматривать ситуацию в рамках романтического универсализма. Философия истории любомудров, воспринявших шеллингианский акцент на отличительных особенностях каждого народа в поле общечеловеческой цивилизации, отвечала идейным поискам единых цивилизационных основ. В такой парадигме сформулированная Веневитиновым проблема прерванного «самобытного» развития России не противоречит чаадаевскому концепту атопизма России, выпавшей из цивилизационного круга. Философия истории Шеллинга была единственным теоретическим источником для любомудров, старших славянофилов, отчасти для Чаадаева, но направленность творческого восприятия тех и других приводила к концептуально различным рецепциям, возможно и генетически связанным. В целом концептуальные достижения немецкого идеализма явились для российских авторов основой внутренней

аргументации их историко-мифологического субъективизма в историософии национального самосознания, но в каждом отдельном случае степень его влияния была различной.

II

Согласно воспоминаниям Кошелева, свой интерес любомудры концентрировали на античной (в первую очередь Платон), немецкой идеалистической философии (Кант, Шеллинг, Окен, Гёррис) и на эстетике йенских романтиков [Кошелев, 1991, с. 51]. В редакторской статье, помещенной в органе Общества любомудрия — альманахе «Мнемозина», Одоевский пояснял: «Главнейшая цель издания нашего была — распространить несколько новых мыслей, блеснувших в Германии». И далее еще конкретнее: «Мнемозина заставила толковать о Шеллинге и Окене» [Веневитинов и любомудры, 2010, с. 343]. Согласно Одоевскому, Шеллинг и Окен были главными и практически единственными теоретическими источниками любомудров, и там, где любомудры говорили об эстетике романтизма или «германской» философии, речь шла не о системе немецкого идеализма, а о шеллингианской эстетике или философии тождества. В целом эту ситуацию необходимо учитывать при исследовании философской позиции любомудров, а именно их опору на Шеллинга, рассматриваемого вне влияния на последнего Канта и Фихте. Однако немаловажно и то, что в философской картине мира Веневитинова значительное место занимал Платон, любовь к которому ему привил один из его учителей, грек Байло, знаток и издатель античных авторов [Парсамов, 2010, с. 12]. Опора на платонизм изначально была характерной чертой рецепции философии Шеллинга в России. Из первых русских шеллингианцев о влиянии Платона на Шеллинга писали Галич, Давыдов, Велланский. В пятом философском письме Чаадаев обмолвился о том, что трансцендентальный идеализм Шеллинга представляет собой «род тонкого Платонизма» [Чаадаев, 1991, т. 1, с. 380], а в письме А. И. Тургеневу (1833) он заметил, что Шеллинг много раз «воскрешал моего друга Платона» [Чаадаев, 1991, т. 2, с. 78].

В Платоне Веневитинов видел мыслителя, который для своего времени представил «самое полное развитие философии» [Веневитинов, 1980, с. 121]. В статье «Анаксагор» свое понимание единства человека и природы, а также значения философии Веневитинов озвучивает от имени Платона. Хорошее знание Веневитиновым Платона позволяет связать его интерес к проблеме познания не только с философией Шеллинга, но и с рефлексией Платона на тему познания. Веневитинов в уста Платона вкладывает свое понимание самопознания как «закона природы», определяющего смысл человеческого существо-

вания: «Верь: она снова будет, эта эпоха счастья, о которой мечтают смертные. Нравственная свобода будет общим уделом — все познания человека сольются в одну идею о человеке — все отрасли наук сольются в одну науку самопознания», демонстрируя торжество идеи человека [Веневитинов, 1980, с. 127]. Пустарнаков считал, что распространенное сравнение Шеллинга с Платоном в то время было данью официальному православию [Философия в России, 1998, с. 100], однако такое заключение ни в коей мере не может относиться к Веневитинову, который именно через Платона приходит к пониманию цивилизующей и гуманизирующей роли процесса познания — магистральной идее философского творчества Веневитинова. Он верно считывает и в прямом смысле воспринимает как системообразующее своей концепции стремление Платона соотнести эпистемологическую трактовку оснований истинности знания с ценностно-мировоззренческим смыслом познания [Пружинин, 2014, с. 20]. Ценностное восприятие познания Веневитиновым сложилось довольно рано, явно до его серьезного погружения в работы Шеллинга. Зависимость счастья и благоденствия народа от инструментального «качества» познания и, соответственно, самопознания он выразил в речи «Что написано пером, то не вырубишь топором» на заседании Общества Любомудрия еще в апреле 1824 года.

Идея служения обществу входила в кодекс философского кружка и понималась исключительно в деятельно-просветительском смысле: «Каждый человек есть необходимое звено в цепи человечества. Судьба бросила его на свет с тем, чтобы он, подвигаясь сам вперед, также содействовал ходу всего человеческого рода и был полезным органом сего всемирного тела. Человек рожден не для самого себя, а для человечества, цель его — польза человечества» [Веневитинов, 1980, с. 232]. Но практической деятельности (буквально: «принести себя в жертву на алтарь отечества») препятствовало качество воспитания и образования, а именно то, что «ум наш (...) питался одними результатами, которые он принимал как истины, но до разрешения которых в других краях доходили в продолжение столетий. Мы, играя, перебираем все, что в Европе занимает различные отрасли наук» [Веневитинов, 1980, с. 234]. Веневитинов предлагает уничтожить причины, которые «приостанавливают наше полное развитие». Данная стратегия лишена малейшей идеологичности и совершенно не связана с социальным, а тем более политическим нарративом. Она видится исключительно в интеллектуальном напряжении — необходимо «избрать одну цель занятий, одно постоянное стремление в науках, одну методу действия» [Веневитинов, 1980, с. 234–235]. Достижение социальных или нравственных задач Любомудры ставили в зависимость от преодоления инерции поверхностного восприятия готовых результатов

западной науки и культуры, иными словами, они подчеркивали необходимость сосредотачиваться на самом процессе познания.

Подобное понимание роли познания мотивировало работу Веневитинова над созданием «системы мышления» [Веневитинов, 1980, с. 109]. Им был задуман курс философии, основные положения которого сложились уже к 1825 году, о чем можно судить по письмам Веневитинова Кошелеву, написанным в июле-августе 1825 года. В соответствии с платоновско-романтической парадигмой Веневитинов сформулировал «основной закон всякой философии»: цель философии (равно как и познания вообще) заключается в гармонии между миром и человеком, между идеальным и реальным. Соответственно, гармония мыслилась как начало всего. В искомом примирении идеального мира с реальным наука преобразуется во всеведение [Веневитинов, 1980, с. 349]. Веневитинов допускал, что идея всеведения человека, если речь идет о первобытном состоянии человечества, когда «все чувства были мысли», может звучать для кого-то наивно, но он отдавал должное этой аллегории из Книги Бытия. Проникнувшись сократовской идеей человека как микромира, он считал, «что человек носит в душе своей весь видимый мир, что субъект совершенно в объекте». Как только человек «раззнакомился с природою», родилась философия [Веневитинов, 1980, с. 124, 350]. В таком, еще довольно схематичном виде оформлялась его собственная версия популярного в немецком романтизме предания о Золотом веке. Философия Шеллинга питала этот романтизм, давала ему готовые формы выражения, какими были апологи Веневитинова. В его апологах «Утро, полдень, вечер и ночь», «Скульптура, живопись и музыка», диалоге «Анаксагор» (1825–1826) нашла отражение одна из основополагающих концепций любомудрия — идея гармонии между природой и человеком, вписанная в шеллингианский концепт триадического развития. Метафору Золотого века Веневитинов прочитывает как символ будущей победы человека в борьбе с противоречиями мира, когда приобретенное счастье будет сопряжено с чувством «совершенного самопознания» [Веневитинов, 1980, с. 125], причем «совершенное» здесь явно не метафора.

Летом 1826 года Погодин обратился к Веневитинову с просьбой доступно написать о философии. За четыре дня Веневитинов завершает первое письмо из цикла «Письма к графине NN», которые предназначались княжне А. И. Трубецкой, тогда ученице и возлюбленной Погодина. В выборе жанра Веневитинов, очевидно, опирался на «Философские письма о догматизме и критицизме» Шеллинга — хорошо известную литературную форму, начиная с «Писем о кантовской философии» К. Рейнгольда, писем Ф. Якоби «Об учении Спинозы», «Писем о критической философии» А. С. Лубкина, «Писем о поощрении гуман-

ности» И. Г. Гердера и популярных «Писем к немецким принцессам» Леонарда Эйлера, изданных в переводе в Петербурге в 1768 году. В дальнейшем форму философских писем к даме используют Чаадаев (восемь «Философических писем», адресованных Е. Д. Пановой) и Одоевский, в 1839 году опубликовавший в «Отечественных записках» цикл писем, адресованных графине Е. П. Ростопчиной, посвященных вере и оккультным практикам. Этот жанр оказался для Веневитинова приемлемой просветительской формой, сочетавшей непритязательность дидактики с идейными парадоксами, что впоследствии способствовало смешению стилей в философской публицистике. Современники смогли прочесть лишь первое письмо Веневитинова. Только в 1956 году был опубликован отрывок второго философского письма. Погодин упоминает о пяти письмах, из которых последние три не обнаружены [Веневитинов, 1980, с. 533].

В первом письме Веневитинов пытается дать определение предмету философии. Он противопоставляет философию другим наукам, имеющим собственный предмет, основанный на частном явлении и составляющий содержание данной науки. Задача науки заключается в том, чтобы привести частные явления в общую теорию или в систему познания [Веневитинов, 1980, с. 117]. В этом смысле науки имеют общую форму, но каждая из них имеет собственное содержание. Философия же — это наука наук, совершенная наука, так как в максимальной степени обладает способностью приводить частные случаи в общую систему: «Совершеннейшая из всех наук будет та, которая приведет все случаи или все частные познания человека к одному началу» [Веневитинов, 1980, с. 119]. Каково же это начало? Если цель философии — свести все науки к одному началу, то предмет философии представляет собой нечто общее всем наукам. Фокус Веневитинова здесь несколько смещается с романтической трактовки философии как точки гармонии идеального и реального, в которой исчезает наука. Сейчас Веневитинов считает, что науки имеют одну «общую форму», заключающуюся в приведении явлений в познание; «следовательно, философия будет наукою формы всех наук или наукою познания вообще».

Соответственно, философия — это познание по существу, познание самого познания, «но познание как простое действие ума» [Веневитинов, 1980, с. 120].

Веневитинов буквально воспроизводит определение философии Шеллинга как «науки о знании», объект которой «не бытие, а знание. (...) Знание обладает абсолютным принципом в самом себе, и этот, находящийся внутри самого знания принцип должен быть одновременно и принципом трансцендентальной философии как науки» [Шеллинг, 1987, с. 248–249]. Веневитинов пытался передать стремление Шеллинга найти «принцип знания внутри знания» [Шеллинг, 1987, с. 245], но не замечает уточнения Шеллинга о том, что

речь идет о трансцендентальной философии, для которой объект субъективен [Шеллинг, 1987, с. 246]. Веновитинов же воспринимает трансцендентальную философию как философию вообще.

Второе письмо Веновитинова «Графине NN» также начинается с вопроса, что есть предмет философии и чем философия отличается от других наук. В нем уточняется, что философия исследует законы самого познания. Говоря об открытых границах предмета философии, определяемых свободным сознанием познающего субъекта, Веновитинов делает важное уточнение: если предмет всех иных наук так или иначе ограничен во времени и в пространстве, то философия, заключающая в себе свой предмет, «выливается из самой свободы ума, не подчиняясь никаким посторонним явлениям» [Веновитинов, 1980, с. 274]. В ответе на вопрос, «как родилась философия», к определению предмета философии Веновитинов идет от конкретных наук, от частного к общему.

В изложении вопроса «Что такое знание?» Веновитинов пытается придерживаться «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга, и в частности приводит рассуждение о природе и познающем уме. «Всякое знание есть согласие какого-нибудь предмета с представлением нашим о сем предмете. Назовем совокупность всех предметов природою, а все представления сих предметов или, что все одно, познающую их способность умом, и скажем: знание в обширном смысле есть согласие природы с умом» [Веновитинов, 1980, с. 275]. Подобная трактовка познания еще далека от понимания выдвинутой Шеллингом идеи непосредственного постижения, но все-таки Веновитинов, вводя фактор «представления о предмете», приближается к понятию интеллектуальной интуиции. Интерпретация процесса познания как слияния субъекта и объекта была, очевидно, точкой согласия Любомудров: еще в 1823 году в трактате «Сущее или существующее» Одоевский, предваряя тезисы о познании Веновитинова, писал: «Познание есть соединение познаваемого с познающим, иными словами, для того, чтобы предмет мог сделаться познанием, необходимы две сферы: познающего и познаваемого» [Веновитинов и Любомудры, 2010 с. 304]. По мнению Любомудров, поиск соединения «объективного с субъективным» или «предмета с умом» составляет «главную задачу философии». Разрешить эту задачу можно, только если «отделить субъективное от объективного, принять одно за начальное и вывести из него другое» [Веновитинов, 1980, с. 275–276]. Для решения этой задачи философия должна «распасться на две науки равносильные» — «науку объективного, или природы, и науку субъективного, или ума, другими словами: естественная философия и трансцендентальный идеализм», чтобы «в соединении своем (...) образовать

истинную науку познания» [Веневитинов, 1980, с. 276]. Обращает на себя внимание, что Веневитинов не рассматривает познание как процесс, а мыслит его логически-структурно относительно предмета науки. Уже то, что Веневитинов смотрит на философию как на «науку ума», может свидетельствовать о движении его в сторону понимания опорной гносеологической идеи Шеллинга — идеи интеллектуальной интуиции, или непосредственного познания, к чему был близок Д. М. Велланский, но что полностью отсутствовало в философской концепции М. Г. Павлова.

Письма о философии дают представление о замечательных способностях Веневитинова к логическому изложению сложного материала. Эвристическая ценность взглядов Веневитинова усматривается главным образом в их интенции — в стремлении к систематизации и попытках методологизации процесса познания. Как заметил А. И. Абрамов, «Письма графине NN» повторяют логику изложения работы Шеллинга «О возможности формы философии вообще», а по форме напоминают конспективный перевод «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 368]. Да, бесспорны заимствования из первого раздела и Введения. Просветительский по направленности и дидактический по форме способ изложения оснований философии тождества скорее напоминает конспекты лекций преподавателя Московского университета И. И. Давыдова «О возможности философии как науки». Нельзя исключать и того, что Давыдов (автор труда «Начальные основания логики») или сам Веневитинов опирались на «Предварительное введение о понятии и частях философии» — раздел из книги А. С. Лубкина «Начертание логики». Тексты Веневитинова свидетельствуют о возможном влиянии старой университетской тенденции включения основ гносеологии в курс логики, свойственной авторам первых гносеологических концепций Аничкову и Лубкину, но в отличие от них Веневитинов не называет имен, игнорируя теоретические источники, не рассматривает определение предмета философии в его развитии, демонстрирует зачаточное состояние своего эпистемологического словаря и крайне упрощенно представляет проблему единства идеального и реального, центральную для Шеллинга. Стоит упомянуть и о полном элиминировании понятий «Абсолют» и «Бог» в текстах Веневитинова, за исключением примечания к его переводу статьи И. Вагнера «О математической философии», где он предельно схематично характеризует гносеологический принцип Шеллинга: Шеллинг «ясно доказал условия всякого познания; итак, познание мира должно разделяться на два понятия: на идею мира (абсолют) и на развитие сей идеи» [Веневитинов, 1980, с. 236]. В наименьшей степени подобное упрощение характерно и для ранних работ Одоевского периода любомудрия («Сущее или

существующее», «Афоризмы из различных писателей по части современного германского любомудрия», «Гномы XIX столетия»), еще до экзерсисов Веневитинова пытавшегося изложить проблему тождества.

С другой стороны, молодых любомудров невозможно заподозрить в самонадеянности. За исключением нескольких статей, напечатанных в альманахах, большая часть ранних произведений Одоевского и Веневитинова не была опубликована при их жизни. В «Мнемозине» Одоевский сетовал на ограниченное количество философских произведений в России, и создание таких сочинений было, безусловно, сверхзадачей любомудров. Но на начальном этапе их работы носили просветительский характер. В этом плане сличение трактовок Одоевского (периода любомудрия) или Веневитинова с идеями Шеллинга не представляет собой бесспорно продуктивное занятие — проблема заключается скорее в адекватности понимания основных принципов философии и методологии Шеллинга. Ранние во всех смыслах эпистемологические опыты любомудров целесообразно рассматривать в плане истории науки как примеры рецепции философии Шеллинга в России 1820-х годов.

Тем не менее такой сравнительный анализ проделал З. А. Каменский, вписавший любомудров в систему диалектического идеализма как методологической основы русского шеллингианства. Каменский нашел у Веневитинова ряд отличий и совпадений с рассуждениями Шеллинга. Как считал Каменский, Веневитинов соглашается с Шеллингом в том, что знание построено по принципу системы. Веневитинов также считает, что понять, что такое философия, возможно только в рамках самой философии. При этом метод Веневитинова отличается от метода Шеллинга: Шеллинг ведет свое дедуктивное рассуждение априори. Он исходит из целостности знания — принцип знания находится в сфере самого знания. Заключенный внутри знания абсолютный принцип должен быть и принципом трансцендентальной философии. Веневитинов же, по мнению Каменского, использует иной метод анализа — он мыслит не априорно-дедуктивно, а генетически-индуктивно. Центральную идею системы Шеллинга Каменский характеризует как «чистое, изолированное от предметности и причинности самосознание», которое и есть предмет философии [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 270]. У Веневитинова же предметом философии является «познание самого познания», иными словами, он демонстрирует подход, свободный от иррационализма, присущего не только Шеллингу, но и Велланскому и отчасти Павлову. Веневитинов стремится основать философию на реконструкции реального процесса познания даже где-то с позиций обыденного восприятия, игнорируя роль трансцендентных опыту и функциям ума надпонятийных идей.

Выявленное Каменским спрямление вполне объяснимо и извинительно для первых философских опытов юноши. Другое дело, что сам Каменский в своих рассуждениях термины «самопознание» и «самосознание» использует как синонимы, тогда как Веневитинов термин «самосознание» не употребляет вовсе. Он сводил сознание к познанию, что уже и для того времени было изрядным упрощением. Каменский эту особенность определил как освобожденность от присущего гносеологии Шеллинга иррационализма [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 270]. На этом можно было бы и остановиться, если бы не воспоминания современников Веневитинова, согласно которым он не прекращал осмысливать это главное понятие философии Шеллинга — самосознание. По воспоминаниям Рожалина, по мере того как Веневитинов осознавал «бедность суждений, основанных на одних частных наблюдениях», предметом его размышлений становилось его «собственное, внутреннее чувство. Понять, распознать его, было главным занятием его рассудка. (...) в себе единственно искал ответа на все загадки жизни» [Веневитинов, 1980, с. 8, 9].

Таким образом, на определенном этапе «самопознание» у Веневитинова становится психологически загружено и осложнено «внутренним чувством», приобретает смысл самосознания, что соответствует характерному для него состоянию романического индивидуализма, до тех пор проявлявшегося в его поэзии. Это подтверждается и воспоминаниями Киреевского, который также увидел психологизм процесса самопознания у Веневитинова: «В познании самого себя находил он разрешение всех тайн искусства и в собственной душе прочел начертание высших законов» [Киреевский, 1979, с. 67]. В данном случае необходимо учитывать, что все философское поприще Веневитинова заняло не более трех лет, в течение которых он стремительно развивался, однако далеко не все его интуиции смогли получить сколько бы последовательное изложение. Он действительно в определенной мере прагматизировал исследовательский метод, но в «Письмах к графине NN» речь шла о сознательном упрощении материала в целях доступности, популяризации и философского просвещения человека, далекого от философии.

В то же время, если отвлечься от педагогической направленности писем о философии Веневитинова, правомерно допустить, что в рамках философии тождества происходило освоение любомудрами уже известных форм и содержания [Филатова, 2010, с. 34], но как бы вторичных, основанных на интерпретациях идей Шеллинга первыми русскими шеллингианцами, университетскими профессорами Давыдовым, Велланским и Павловым. Причем, если Велланский, профессор естественной истории, сам некогда слушавший Шеллинга, в изложении его философских взглядов был темен и непонятен

слушателям, то Павлов, по образованию агроном, во многом упростил учение Шеллинга, что не было совсем безобидным. По мнению О. В. Филатовой, подобная авторская корректировка вела к «постепенному изменению базисной системы идей, которая начинает жить собственной жизнью в реципиентной среде», представляя собой ту подвергшуюся смысловой трансформации основу, с которой работали уже любомудры [Филатова, 2010, с. 35]. В этом смысле иной ракурс, предложенный Веневитиновым в изложении «Системы трансцендентального идеализма», Филатова предлагает рассматривать не как упрощенную, а как новую трактовку предмета философии: если у Веневитинова философия — наука о познании самого познания, которое в его концепции предстает как предметное и извне формируемое, то у Шеллинга предмет философии — чистое самосознание, изолированное от предметности и причинности [Филатова, 2010, с. 35–36]. В том же плане, по мнению Филатовой, стоит рассматривать и различие методов, на которое указывал еще Каменский, что отчетливо «проявляется в отношении вопроса о соотношении объективного и субъективного, где принятое Шеллингом изначальное единство объективного и субъективного Веневитинов ставит в причинную зависимость» [Филатова, 2010, с. 36].

В отношении гносеологических опытов Веневитинова выводы об упрощении взглядов Шеллинга или о «привнесении содержательной новизны» при «развитии идей базисной парадигмы» [Филатова, 2010, с. 36], независимо от того, отрефлексированы они автором или нет, остаются в дискуссионном поле. Но если есть бесспорные основания говорить о развитии базисной парадигмы системы тождества Шеллинга применительно к позднему Одоевскому, то с не меньшим основанием можно утверждать, что центральная для философии Шеллинга идея самопознания постепенно захватывает Веневитинова и становится центральной в его концепции философии истории. Самопознание, этот теоретический трофей немецкого романтического универсализма, определивший направленность интеллектуальных исканий в России, в итоге становится смысловым центром философского мировоззрения Веневитинова.

III

Рефлексия, сменившая политическую риторику в результате поражения дворянской революции, была консервативной реакцией на корпус идей Просвещения, восприятие которых теперь расценивалось как неудачный опыт «чужеземного идеологизма» [Пушкин, 1996, с. 43]. Следствием был уход от политико-правового дискурса к философскому, историософскому и этическому с вполне определенной целью — самопознания. Теоретическую основу этих

исканий составляла философия истории Шеллинга, не занимавшая авангардных позиций в системе взглядов самого немецкого мыслителя, но которая, резонируя с разразившейся в Петербурге катастрофой, побудила философски настроенного любомудра задуматься над определением специфики русского пути. Свое историософское кредо Веневитинов выразил в программной в буквальном смысле слова работе 1826 года «Несколько мыслей в план журнала» (в рукописи — «О состоянии просвещения в России») — руководстве для определения направленности нового печатного органа любомудров, каким стал «Московский вестник». Впервые эта статья была опубликована в посмертном собрании его сочинений уже в 1831 году, что не могло не повлиять на процесс формирования российской философии истории.

Опираясь на идеи Платона и Шеллинга, Веневитинов видел развитие человечества как процесс самопознания. Самопознание — цель как отдельного человека, так и всего человечества, оно раскрывает сущность каждого народа, который «к самопознанию направляет все свои нравственные усилия». Сумма усилий в самопознании и «составляет просвещение» [Веневитинов, 1980, с. 128]. Веневитинов вводит опорные понятия формировавшегося историософского дискурса, такие как «естественный ход», «самобытное развитие», «начала отечественные» или «отличительный характер народа», что, заполняя еще довольно бедный ценностный словарь отечественной философии истории, вплотную подводило к понятию «национальное». Однако, формулируя позитивное отношение к выявлению национального своеобразия, он понимает, что Россия находится вне этого процесса. В силу того, что Россия получила культуру в готовом виде, народ не приобрел свою самобытность [Веневитинов, 1980, с. 129]. В этой логической формуле заключается потенциальный негативизм философии истории, воспринятый Чаадаевым. Обозначение негативной стороны национального своеобразия не просто открывало дискурс национального самоопределения, но сразу полемически заостряло его. Очень скоро обнаружится потенциальная значимость этой конструкции, где факт нарушения естественного развития связывается воедино с шеллингианской идеей самобытного народного характера в контексте довольно поверхностного восприятия культуры и при полном игнорировании исторического подхода [Щербатова, 2021, с. 127].

Веневитинов не раскрывает, что он понимает под естественным развитием России, не развертывает исторический нарратив для обозначения причинно-следственной связи. Он только несколько отстраненно констатирует, что «Россия все получила извне; отсюда это чувство подражательности» [Веневитинов, 1980, с. 129], то есть фактор истории полностью выпадает из этой

историософской схемы. Роль реформы Петра, прервавшей естественный ход развития, молодая Россия и старая Европа — все эти попытки обнаружения закономерностей истории будут предприняты уже через два-три года одновременно Чаадаевым и Киреевским, в то время друзьями, проводившими в беседах много времени. Именно от Киреевского Чаадаев мог узнать основные тезисы рукописи «О состоянии просвещения в России», эхом прозвучавшие в «Философическом письме».

В статье «О состоянии просвещения в России» Веневитинов сформулировал едва ли не первую европоцентристскую конфигурацию: при всей видимости, что «мы сравнивались просвещением с другими народами Европы», в действительности же «мы еще не вникли в сущность познания» [Веневитинов, 1980, с. 130]. Исходный момент версии Веневитинова заключается в следующем логическом допущении: ничем не потревоженный естественный ход развития каждого народа в рамках национального своеобразия позволяет ему достичь полного выражения своей самобытности. Для обозначения этого состояния используются слова «свобода и истинная деятельность», где «истинность» обеспечивается свободным развитием просвещения в рамках национальной культуры: «Уму человеческому сродно действовать, и если б он у нас следовал естественному ходу, то характер народа развился бы собственной своей силою и принял бы направление самобытное, ему свойственное» [Веневитинов, 1980, с. 129]. Строго говоря, это еще не столько философия истории, сколько ее отправная точка, сосредоточенная в емком и потенциально сильном понятии «естественный ход», которое у Веневитинова мыслится одновременно как условие и как цель в достижении самобытного развития. На это А. Койре заметил, что при отчетливом романтизме и персоналистском национализме «мысли Веневитинова настолько общи и туманны, что невозможно установить для них какой-нибудь один источник, возводя их к Шеллингу, Фихте, Шлегелю или какому-либо другому романтику» [Койре, 2003, с. 199].

Как романтик, Веневитинов обнаруживает культурологический подход к проблеме. Неестественность развития России отражена в состоянии русской литературы. Более того, литература — это тот предмет, который собственно и обнаруживает неспособность русского общества к глубинному познанию в силу отсутствия такого опыта и необходимости в нем, так как «Россия приняла наружную форму образованности и воздвигла мнимое здание литературы без всякого основания, без всякого напряжения внутренней силы» [Веневитинов, 1980, с. 129]. В самом общем плане Веневитинов продолжил обсуждение культурных оснований самобытности России, предпринятое еще А. С. Шишковым в начале XIX века. Тогда оценочным критерием был выбран язык как средство

утопической апологии национального уклада [Прокофьев, 1998, с. 250]. Веневитинов стоит на противоположной позиции — он оперирует фактором литературы, которая в данном случае маркирует неразвитость, несамостоятельность «работы ума» для создания своего рода антиутопии, негативной философии истории России, одновременно предлагая не менее утопичные пути выхода.

Процесс просвещения и культурного развития Веневитинов ставил в зависимость от состояния «ума человеческого». Он сокрушался «бездействием мысли» в России, ее инертностью, несамостоятельностью, готовностью довольствоваться чужим результатом. Все эти свойства ставили под сомнение способность русского народа к пониманию им своего характера. Очевидно, не случайно он переводил «Общие предварительные замечания» популярного тогда немецкого историка А. Г. Л. Герена, который «преимущество» и «миродержавие тесной Европы» связывал с умственным превосходством европейцев [Веневитинов, 1980, с. 173]. Сосредоточенность Веневитинова на состоянии «ума человеческого», соотнесение с этой проблемой невозможности процесса национального самопознания, потому что, как уже говорилось, «познание (...) [это] действие ума» [Веневитинов, 1980, с. 120], свидетельствует о приверженности Веневитинова просвещенческой абсолютизации разума. Т. В. Артемьева определила эту систему взглядов как «эпистемологический утопизм» [Artemieva, 2003, с. 291]. Веневитинов находил, что «причина нашей слабости в литературном отношении заключалась не столько в образе мыслей, сколько в бездействии мысли» [Веневитинов, 1980, с. 130]. Этот мотив станет звучать рефреном у Чаадаева, который видел «в нашей умственной организации (...) какой-то глубокий недостаток» [Чаадаев, 1991, т. 2, с. 97].

Веневитинов обозначил болевую точку последекабристской рефлексии. В 1826 году, буквально в одночасье, культурное общество осознало, что использование готовой культуры далеко не невинный процесс. В записке «О народном воспитании» (осень 1826 года) Пушкин, давая свою оценку причин произошедшей катастрофы, приводит слова из Высочайшего Манифеста от 13-го июля 1826 года, составленного при участии М. М. Сперанского, своего рода протографа дальнейших рефлексий: *«Не просвещению, сказано в высочайшем манифесте от 13-го июля 1826 года, но праздности ума, более вредной, чем праздность телесных сил, недостатку твердых познаний должно приписать сие своеволие мыслей, источник буйных страстей, сию пагубную роскошь полупознаний, сей порыв в мечтательные крайности, коих начало есть порча нравов, а конец — гибель»*. Скажем более: одно просвещение в состоянии удержат новые безумства, новые общественные бедствия» [Пушкин, 1996, с. 43–44]. Ссылка Пушкина на манифест не помогла. Реакция интеллигентного

А. Х. Бенкендорфа стала своего рода архетипом отношения российской власти к просвещению, в ее понимании *«безнравственному и бесполезному»* [Кантор, 2014, с. 327–328].

Выход, предлагаемый Веневитиновым, можно назвать интеллектуальной утопией. Россия ненамного отстала от просвещения «новейших народов», считал Веневитинов. Поэтому она может себе позволить на какое-то время выйти из современного культурного контекста, чтобы вникнуть в основы, породившие современную образованность. Он призывал «остановить нынешний ход словесности», «устранить Россию от нынешнего движения других народов, закрыть от взоров ее все маловажные происшествия в литературном мире, и заставить ее более думать, нежели производить» [Веневитинов, 1980, с. 132]. Это еще и до крайности странная мера для человека, в то же самое время переводившего сцены из «Эгмонта» и «Фауста» Гёте. Пользу предлагаемой изоляции он видел в неизбежном возникновении необходимости прибегнуть к самопознанию. Иные условия, в которых окажется русское общество, заставят его действовать собственным умом, в результате чего «мы сами сделаемся преимущественным предметом наших разысканий» [Веневитинов, 1980, с. 132]. Формирование национального самосознания, которое мыслилось как осмысление накопленного философского и культурного опыта, по мнению Веневитинова, становится стратегической задачей общества в обретении своего лица. По мнению Каменского, предлагаемая Веневитиновым культурная изоляция есть «педагогический прием для воспитания в русских тех же идей, что составляют последние достижения Запада. В известном противоречии с самим собой Веневитинов считал, что этот процесс заполнения *tabula rasa* русского ума должен происходить на основе идей передовой европейской культуры, и прежде всего — немецкой (шеллингианской) философии», как теоретической основы всех наук [Каменский, 1974, с. 607–608].

Закрывая Россию от литературы Европы, Веневитинов оставлял ей философию в полном ее историческом объеме: Россия найдет «залог своей самобытности и следственно своей нравственной свободы в литературе, в одной философии, которая заставит ее развить свои силы и образовать систему мышления» [Веневитинов, 1980, с. 133, 234]. Философия мыслится не просто как наука, философия для Веневитинова — познание самого познания, овладение которым сможет направить и активизировать интеллектуальную деятельность. С середины XIX века проблема сознательного или стихийного формообразования мысли в обеспечении систематичности философского знания становится все более актуальной [Ломоносов, 2009, с. 119]. Собственно, если отдельные историософемы, сформулированные Веневитиновым, скорее следует

рассматривать как интуиции, то его требования совершенствования системы мышления, дисциплины ума, преодоления его стихийности и инертности, то есть отказа от позиции пассивного потребителя чужой культуры, были осознанным требованием «истинного познания» как средства формирования национальной культуры. Его сосредоточенность на проблеме сущности познания, на видении самопознания как строго научного знания, с одной стороны, гарантировала от мифологизации и тенденциозной идеологизации истории [Шульга, 2015, с. 39], а с другой — в своей эпистемологической интенции открывала дорогу аналитической философии истории.

В обретении самобытности, таким образом, Веневитинов, на первое место ставил философское просвещение, которое, в свою очередь, должно усовершенствовать культуру познания. Эту задачу он возлагал на журнал, который, «опираясь на твердые начала философии, представит полную картину развития ума человеческого» [Веневитинов, 1980, с. 132]. Через пять лет Чаадаев и Киреевский вернутся к этой проблеме. Чаадаев отчасти солидаризируется с Веневитиновым в том смысле, что свяжет просвещение России с освоением опыта «старой Европы». Киреевский же в статье «Девятнадцатый век» будет настаивать на том, что России, не пережившей опыта старой Европы, целесообразнее основывать свое развитие на просвещении современной Европы.

IV

В литературе утвердился устойчивый взгляд на любомудров как на предшественников славянофилов, хотя таковыми, пройдя сложную эволюцию, стали только двое — Киреевский и Кошелев. Одоевский, несмотря на мессианские идеи, высказанные в «Русских ночах», никогда своим среди славянофилов не был. Близкие славянофильскому кругу Погодин и Шевырев в строгом смысле придерживались идеологии официальной народности. Но и безотносительно к такому уточнению утверждение об идейной преемственности любомудрия и славянофильства опровергается обращением к текстам.

Начало процесса идейного преодоления любомудрия заметно уже на стадии «Московского вестника». В первом номере журнала Погодин помещает свои «Исторические Афоризмы и вопросы», где пытается сформулировать единый закон исторического развития и даже найти его математическое выражение, приняв род человеческий за единицу, а его развитие представив как диагональ: «Есть один закон, по коему образуется человечество, — но в каждом народе ход сего образования изменяется вследствие разных внешних обстоятельств, и дело частного историка показать, каким образом и по каким причинам происходит сие изменение, как отражается в частных явлениях общих

закон» [Погодин, 1827, с. 109–110]. Этот дебют Погодина, тогда еще молодого историка, интересен тем, что он верно отразил стремление Веневитинова к объективации научного исследования путем введения математики как методологического принципа [Шульга, 2015, с. 39]. Эта тенденция составит ценностную периферию славянофильства. Если Погодину причастность к любомудрию практически в вину не ставилась, то Киреевского «ярлык» любомудра сопровождает вплоть до 1840-х годов, хотя уже обращение к его первым работам позволяет говорить о преодолении им любомудрия, точнее, о критическом осмыслении наследия Веневитинова.

Иван Киреевский, до сих пор безгласный член Общества любомудрия, дебютировал в «Московском вестнике» в 1828 году. В статье «Нечто о характере поэзии Пушкина» он впервые ввел понятия «молодая Россия» и «исторический опыт» и, явно раскрывая тезис Веневитинова о самобытном развитии, говорил о неучастии России в жизни западных государств [Киреевский, 1979, с. 51]. Утверждению Веневитинова об отсутствии самобытной литературы в России Киреевский противопоставляет Пушкина именно как «самобытного», национального русского поэта [Киреевский, 1979, с. 51]. Осмысление исторического подхода оформится в следующей его значительной работе «Обозрение русской словесности 1829 года». В ней он, в отличие от Веневитинова, провозглашавшего философию наукою наук, это почетное место отдаст истории [Киреевский, 1979, с. 59] и продемонстрирует совершенно иное понимание философии.

В «Обозрении 1829 года» Киреевский представил свое видение философии в России как нечто самобытного, применительно к которому немецкая философия послужила лишь стартом для «развития собственных мыслей». К такому выводу Киреевского подтолкнула работа Давыдова «Возможна ли у нас германская философия?». Противопоставляя свою позицию рациональному пониманию философии Веневитиновым как школы западной мысли начиная с Античности, Киреевский дает довольно размытое, далекое от научного видение философии: «*Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаваться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта*» [Киреевский, 1979, с. 68]. Обращает на себя внимание как неготовность Киреевского связывать будущую форму философии в России с западной философией, так и ее определенно внекатегориальный абрис, не говоря уже о ее странной зависимости от «народного и частного быта», что бы под этим ни понималось. Первоначальное отношение Киреевского к философии далеко и от ее инструментального видения, свойственного Веневитинову. Если у Веневитинова философия, дисциплинируя ум и просвещая, обеспечива-

ет самопознание общества, то у Киреевского самопознание, подобно народному духу, отражается в поэзии. Для Веневитинова же поэзия есть свидетельство «легкомыслия» общества [Веневитинов, 1980, с. 131].

В этой же работе Киреевский делает решительный шаг в оформлении мессианства как национального мифа. Неудовлетворительное «развитие нашего ума», «младенствующие науки», равно как и отсутствие «произведений достоинства европейского», — то, что, по мнению Веневитинова, должно было мотивировать общество к познанию, к погружению в основы европейской философии, у Киреевского стало триггером завышенной самооценки: «Будем беспристрастны, и сознаемся, что у нас еще нет полного отражения умственной жизни народа, у нас еще нет литературы. Но утешимся: у нас есть благо, залог всех других: у нас есть Надежда и Мысль о великом назначении нашего отечества!» [Киреевский, 1979, с. 77–78]. Мессианский взгляд на будущее России Киреевского являлся логическим выводом из охватившего в конце XVIII века европейское общество разочарования в результатах Великой французской революции, что тогда воспринималось как начало конца западной цивилизации. Мысль о разложении западной культуры транслировалась консервативными религиозными писателями — Сен-Мартеном, Ж. де Местром, Ф. Баадером, то есть теми мыслителями, которые вдохновляли Шеллинга и Чаадаева, а те, в свою очередь, в этом своем прозрении не могли не поразить Киреевского. Он неоднократно повторяет одну мысль — умственное развитие европейских государств, дойдя до апогея, остановилось, «их внутренняя жизнь уже окончила свое развитие, состарелась и получила односторонность зрелости». Более того, каждый европейский народ уже, согласно заветам Шеллинга, «совершил свое назначение» [Киреевский, 1979, с. 78].

В окончательном выводе Киреевский выступает антагонистом Веневитинова. Веневитинов предлагал пройти собственным напряжением ума путь европейского просвещения как самопознания. Киреевский, производя едва заметную подмену, предполагал то, в чем Веневитинов видел главную беду: Россия воспринимает итоговый, общеевропейский результат просвещения, в силу чего у нее появляется возможность влиять на всю Европу. Если для Веневитинова характер народа должен еще раскрыться в процессе самопознания, то Киреевский указывает на «гибкость и переимчивость нашего народа, его политические интересы и самое географическое положение нашей земли» как на преимущества в интеллектуальном опережении Европы [Киреевский, 1979, с. 79].

Философия, отрицающая научные принципы и подходы, — это и есть начальное представление Киреевского о философии в России, принципиально

отличное от понимания философии Веневитиновым. Его как этап своей идейной эволюции Киреевский переживает к 1832 году. Точно так же впервые сформулированный в «Обзрении 1829 года» мессианский тезис вступит в противоречие не с философией истории любомудрия, а с его собственной позицией западника, выраженной в следующей его статье «Девятнадцатый век» (1832), отразившей, очевидно, итог его недолгой учебы в Германии. Тем не менее уже в работах конца 1820 — начала 1830-х годов Киреевский, отталкиваясь от прозрений Веневитинова, закладывает основы ценностно-ориентированной философии истории России. Его идеи молодой России, умирающей Европы, преимущество *tabula rasa* русского ума, апология национального характера и т. п. впоследствии будут развиты в утопические историософские концепты различных направлений, в том числе и славянофильства.

Роль Веневитинова в российской истории философии заключается в переформатировании применительно к России в основе своей шеллингианского понимания развития нации как самопознания своей самобытной идеи. Адаптируя учение Шеллинга к своему мировоззрению, Веневитинов наделяет философию всеобъемлющей просветительской функцией. При отсутствии собственного метафизического языка и зачатках исторического сознания в рамках литературно-критического освоения действительности Веневитинов делает первые концептуальные шаги в оформлении рефлексии на предмет истории России. В процессе просвещения выявляется универсальное и индивидуально-национальное. Эта воспринятая русскими романтиками историософская максима Шеллинга у Веневитинова инструментально решалась в рамках классической эпистемологии Нового времени, сочетавшей ценностное и когнитивное [Щедрин, 2014, с. 276]. Объективно стремление Веневитинова придать процессу самопознания, мыслимого как просвещение, строго научную форму способствовало преодолению мифологизации философии истории. Внешне это выразилось в независимости логики Веневитинова от исторического нарратива, но по существу такая позиция элиминировала идеологический фактор, который станет преобладающим у славянофилов.

Список источников

Бобров Е. А. Философские произведения Д. В. Веневитинова // Философия в России. Вып. 2. Казань, 1889. С. 1–18.

Веневитинов Д. В. Стихотворения. Проза. М.: Наука, 1980. 608 с.

Веневитинов Д. В. и любомудры / сост., автор вступительной статьи и комментариев В. С. Парсамов. М.: РОССПЭН, 2010. 831 с.

Каменский З. А. Примечания // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. В двух томах. М.: Искусство, 1974. Т. II. С 593–647.

Кантор В. К. Университеты и профессорство в России // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Б. И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2014. С. 325–344.

Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. 439 с.

Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М.: Модест Колеров, 2003. 304 с.

Колесников А. С. Философская компаративистика в истории идей // Философский век. Альманах. Вып. 25. История философии как философия. Часть 2 / отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2003. С. 11–28.

Кошелев А. И. Мои записки. М.: Изд-во Московского университета, 1991. 235 с.

Ломоносов А. Г. О «недоразумении» русского философствования // Вестн. Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10, вып. 4. С. 119–128.

Парсамов В. С. Дмитрий Владимирович Веневитинов и кружок любомудров // Веневитинов Д. В. и любомудры / сост., автор вступительной статьи и комментариев В. С. Парсамов. М.: РОССПЭН, 2010. С. 5–74.

Погодин М. П. Исторические афоризмы и вопросы // «Московский вестник». Журнал, издаваемый М. Погодиным. Ч. I. М.: Университетская типография, 1827. С. 109–116.

Прокофьев А. В. А. С. Шишков: языковая утопия российского традиционализма и ее истоки // Философский век. Альманах. Вып. 5. Идея истории в российском просвещении. Сб. статей / отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб., 1998. 350 с.

Пружинин Б. И. Введение: Специфика культурно-исторической эпистемологии // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Б. И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2014. С. 7–44.

Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. 919 с.

Пушкин А. С. О народном воспитании // Пушкин А. С. Полн. собр. соч. в 17 томах. М.: Воскресенье, 1996. Т. 11. С. 43–47.

Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель — Писатель. Т. I. Ч. I. М.: Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и К., 1913. 616 с.

Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. 2 т.

Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб: Наука, 2007. 411 с.

Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1987. Т. I. 637 с.

Шпет Г. Г. К вопросу о гегельянстве Белинского // Шпет Г. Г. Избр. труды. М.: РОССПЭН, 2010. С 369–457.

Шульга Е. Н. Проблема научной рациональности в контексте европейского рационализма // Философия, методология и история науки: научно-практический журнал. 2015. Т. 1, №. 1. С. 38–54.

Щедрина И. О. Когнитивное и ценностное в трудах Рене Декарта: взгляд из неклассической эпистемологии // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Б. И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2014. С. 273–288.

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

Филатова О. В. О русском шеллингианстве (проблема заимствования философской системы) // Идеи и идеалы. 2010. № 4(6), т. 2. С. 33–38.

Философия Шеллинга в России / под общей редакцией В. Ф. Пустарнакова. СПб: Изд-во РХГИ, 1998. 528 с.

Artemieva T. V. Epistemology in Russia in the Epoch of Enlightenment // Философский век. Альманах. Вып. 25. История философии как философия. Часть 2 / отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2003. С. 287–298.

References

Bobrov, E. A. (1889) “Filosofskie proizvedeniya D. V. Venevitinova” [“Philosophical Works of D. V. Venevitinov”], in *Philosophy in Russia. Iss. 2*, Kazan, pp. 1–18.

Venevitinov, D. V. (1980) *Stikhotvoreniya. Proza* [Poems. Prose]. Moscow: Nauka Publ.

Venevitinov D. V. i lyubomudry [Venevitinov D. V. and Lyubomudry] (2010). Ed., comp., introductory article and comments by V. S. Parsamov. Moscow: ROSSPEN.

Kamenskii, Z. A. (1974) “Primechaniya” [“Notes”], in *Russkie ehsteticheskie traktaty pervoi treti XIX veka. V 2 tomakh. Tom 2* [Russian Aesthetic Treatises of the First Third of the 19th Century. In 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, pp. 593–647.

Kantor, V. K. (2014) “Universitety i professorstvo v Rossii” [“Universities and Professorship in Russia”], in *Kul'turno-istoricheskaya epistemologiya: problemy i perspektivy. K 70-letiyu B. I. Pruzhinina* [Cultural-historical Epistemology: Problems and Prospects. On the 70th Anniversary of B. I. Pruzhinin]. Moscow: ROSSPEN, pp. 325–344.

Kireevskii, I. V. (1979) *Kritika i ehstetika* [Criticism and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo.

Koire, A. (2003) *Filosofiya i natsional'naya problema v Rossii nachala XIX veka* [*Philosophy and National Problem in Russia at the Beginning of the 19th Century*]. Moscow: Modest Kolerov Publ.

Kolesnikov, A. S. (2003) "Filosofskaya komparativistika v istorii idei" ["Philosophical Comparativistics in History of Ideas"], in *Filosofskii vek. Al'manakh. Vyp. 25. Istoriya filosofii kak filosofiya. Chast' 2* [*The Philosophical Age. Almanac 25. History of philosophy as philosophy. Part 2*]. Ed. by T. V. Artem'eva and M. I. Mikeshein. St. Petersburg: St. Petersburg Center for History of Ideas, pp. 11–28.

Koshelev, A. I. (1991) *Moi zapiski* [*My Notes*]. Moscow: Moscow University Press.

Lomonosov, A. G. (2009) "O nedorazumenii russkogo filosofstvovaniya" ["On the 'Misunderstandings' of Russian Philosophizing"], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [*Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*], 10(4), pp. 119–128.

Parsamov, V. S. (2010) "Dmitrii Vladimirovich Venevitinov i kruzhok lyubomudrov" ["Dmitry Vladimirovich Venevitinov and the Circle of Lyubomudry"], in *Venevitinov D. V. i lyubomudry* [*Venevitinov D. V. and Lyubomudry*]. Ed., comp., introductory article and comments by V. S. Parsamov. Moscow: ROSSPEN, pp. 5–74.

Pogodin, M. P. (1827) "Istoricheskie aforizmy i voprosy" ["Historical Aphorisms and Questions"], «*Moskovskii vestnik*». *Zhurnal, izdavaemyi M. Pogodinym* ["*Moskovskii Vestnik*". *Journal Published by M. Pogodin*], Part I. Moscow: University Printing House, pp. 109–116.

Prokof'ev, A. V. (1998) "A. S. Shishkov: yazykovaya utopiya rossiiskogo traditsionalizma i ee istoki" ["A. S. Shishkov: The Linguistic Utopia of Russian Traditionalism and its Roots"], in *Filosofskii vek. Al'manakh. Vyp. 5. Ideya istorii v rossiiskom prosveshchenii* [*The Philosophical Age. Almanac 5. The Idea of History in Russian Enlightenment*]. Ed. by T. V. Artem'eva and M. I. Mikeshein. St. Petersburg, pp. 249–257.

Pruzhinin, B. I. (2014) "Vvedenie: Spetsifika Kul'turno-istoricheskoi Ehpistemologii" ["Introduction: Specifics of Cultural-historical Epistemology"], in *Kul'turno-istoricheskaya epistemologiya: problemy i perspektivy. K 70-letiyu B. I. Pruzhinina* [*Cultural-historical Epistemology: Problems and Prospects. On the 70th Anniversary of B. I. Pruzhinin*]. Moscow: ROSSPEN, pp. 7–44.

Pustarnakov, V. F. (2003) *Universitetskaya filosofiya v Rossii. Idei. Personalii. Osnovnye tsentry* [*University Philosophy in Russia. Ideas. Personalities. Main Centers*]. St. Petersburg: Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Institute.

Pushkin, A. S. (1996) "O narodnom vospitanii" ["About Public Education"], in Pushkin, A. S. *Polnoe sobranie sochinenii: v 17 tomakh. Tom 11* [*Collected Works: in 17 vols. Vol. 11*]. Moscow: Voskresen'e, pp. 43–47.

Sakulin, P. N. (1913) *Iz istorii russkogo idealizma. Knyaz' V. F. Odoevskii. Mysli-tel' — Pisatel'. Tom 1. Chast' 1* [From the History of Russian Idealism. Prince V. F. Odoevsky. Thinker — Writer. Vol. 1. Part 1]. Moscow: Kushnerev i K. Publ.

Chaadaev, P. Ya. (1991) *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma: v 2 tomakh*. [Complete Works and Selected Letters: in 2 vols]. Moscow: Nauka Publ.

Chizhevskii, D. I. (2007) *Gegel' v Rossii* [Hegel in Russia]. St. Petersburg: Nauka.

Shelling, F. (1987). *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works in two volumes]. Vol. I. Moscow: Mysl Publ.

Shpet, G. G. (2010) “K voprosu o gegel'yanstve Belinskogo” [“On the Question of Belinsky's Hegelianism”], in Shpet, G. G. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow: ROSSPEN, pp. 369–457.

Shchedrina, I. O. (2014) “Kognitivnoe i tsennostnoe v trudakh Rene Dekarta: “vzglyad iz neklassicheskoi ehpistemologii” [“Cognitive and Value in the Works of René Descartes: A View from Non-classical Epistemology”], in *Kul'turno-istoricheskaya epistemologiya: problemy i perspektivy. K 70-letiyu B. I. Pruzhinina* [Cultural-historical Epistemology: Problems and Prospects. On the 70th Anniversary of B. I. Pruzhinin]. Moscow: ROSSPEN, pp. 273–288.

Shulga, E. N. (2015) “Problema nauchnoi ratsional'nosti v kontekste evropeiskogo ratsionalizma” [“An Issue of Scientific Rationality in the Context of European Rationalism”], *Filosofiya, metodologiya i istoriya nauki: nauchno-prakticheskii zhurnal* [Philosophy, Methodology and History of Science: Scientific and Practical Journal], 1(1), pp. 38–54.

Shcherbatova, I. F. (2021) “Formirovanie istoriosofskogo diskursa v Rossii v pervoi treti XIX v.” [“Formation of Historiosophical Discourse in Russia in the First Third of the 19th Century”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1, pp. 122–131.

Filatova, O. V. (2010) “O russkom shellingianstve (problema zaimstvovaniya filosofskoi sistemy)” [“On Russian Schellingism (The Problem of Borrowing a Philosophical System)”], *Idei i idealy* [Ideas and Ideals], 4(6), vol. 2, pp. 33–38.

Filosofiya Shellinga v Rossii [Schelling's Philosophy in Russia] (1998). Ed. by V. F. Pustarnakov. St. Petersburg: Publishing house RKhGI.

Artemieva, T. V. (2003) “Epistemology in Russia in the Epoch of Enlightenment”, in *The Philosophical Age. Almanac 25. History of philosophy as philosophy. Part 2*. St. Petersburg: St. Petersburg Center for History of Ideas, pp. 287–298.

Информация об авторе: Ирина Федоровна Щербатова — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: Irina F. Shcherbatova — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 02.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

The article was submitted 02.11.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.