

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

**П. Я. ЧААДАЕВ:
PRO ET CONTRA**

*Личность и творчество Петра Чаадаева
в оценке русских мыслителей и исследователей*

Антология

Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
1998



А. Ермичев, А. Златопольская

П. Я. Чаадаев в русской мысли. Опыт историографии

След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, — такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли он проведен по стеклу?

Осип Манделштам

Непростой была судьба сочинений Петра Яковлевича Чаадаева*. Напечатанными философ увидел их лишь два раза — в 1832 г., когда в «Телескопе» появилась небольшая статья об архитектуре и несколько отрывков, соединенных общим названием: «Нечто из переписки NN»**, и в 1836 г. — в этом случае речь идет о «наделавшем шуму» и резко сломавшем судьбу автора знаменитом «Философическом письме». Только после смерти Чаадаева, уже с 1858 г., написанное им стало потихоньку «проступать» в отечественной прессе — публикациями писем. Но его главные сочинения все же издавались за рубежом (И. С. Гагариным и А. И. Герценом), а в России распространялись в списках***. Полная мера доступности Чаадаева русскому читателю стала возможна только после революции 1905 г., когда были опубликованы все его работы, известные на то вре-

* См.: *Каменский З. А., Лепехин М. И.* Судьба литературного наследства // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 678–681.

** Указание на содержание этой публикации см.: Там же. С. 717.

*** Например, конспект первого «Философического письма» имелся у Н. А. Добролюбова (ОР и РК РНБ. Ф. 255. Добролюбов Н. А. Ед. хр. 101).

мя*. Особенно ценно было появление в 1913—1914 гг. в книгоиздательстве «Путь» двухтомного собрания «Сочинений и писем П. Я. Чаадаева» под редакцией М. О. Гершензона (в первом томе были предложены оригиналы, во втором — их переводы на русский). Однако тогда не было известно ни общее количество «Писем», ни подлинный порядок их расположения; кроме того, с легкой руки А. И. Кирпичникова, философу приписали «Мистический дневник» его друга Д. А. Облеухова.

Уже в советское время Д. И. Шаховской (1861—1939), один из потомков рода Чаадаевых, неутомимый исследователь творчества «басманного философа», разыскал более 150 писем и статей Чаадаева, а в конце 20-х годов в архиве П. Я. Дашкова обнаружил все восемь «Философических писем». Это могло стать эпохальным событием в чаадаевоведении! Вновь найденные второе, третье, четвертое, пятое и восьмое письма были опубликованы в 22–24-м выпуске «Литературного наследства» в 1935 г. Д. И. Шаховской установил действительный порядок «Философических писем», выяснил, что «второе» и «третье» письма на самом деле являются шестым и седьмым, а отрывок «Об архитектуре» никакого отношения к «Философическим письмам» не имеет. На основе архивных находок им были подготовлены в 30-х годах два издания сочинений Чаадаева, но ни одно из них не вышло в свет (что неудивительно, если учесть общественную атмосферу тех лет), а сам Шаховской был репрессирован и погиб.

Новое переиздание сочинений Чаадаева и публикация ненапечатанных его статей и писем (впрочем, в большинстве своем известных уже Д. И. Шаховскому) совпали с общественными переменами, названными поначалу «перестройкой». Б. Н. Тарасовым был издан (впервые!) весь комплекс «Философических писем», а также многие, не изданные ранее статьи и письма

* Чаадаев П. Я. «Философические письма» / В пер. Б. П. Денике; под ред. и с предисл. Вл. М. Ивановского. Казань, 1906; Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего / Пер. с франц. С. М. Юрьева и Б. П. Денике; под ред. приват-доцента Казанского университета Вл. Ивановского. Казань, 1906. В переводе М. О. Гершензона «Философические письма» были опубликованы в «Вопросах философии и психологии» (1906. № 2), «Апология сумасшедшего» — там же (1906. № 4), затем их перевод появился в книге М. О. Гершензона «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (М., 1908). В анонимном переводе см.: Щербатов М. М. О повреждении нравов в России. Чаадаев П. Я. Философические письма; Апология сумасшедшего. М., 1908.

Чаадаева (см.: Чаадаев П. Я. Статьи и письма / Сост., вступ. ст. и коммент. Б. Н. Тарасова. М.: Современник, 1987; 2-е доп. изд. М., 1989). В 1991 г. появилось двухтомное «Полное собрание сочинений и избранных писем» П. Я. Чаадаева (под ред. З. А. Каменского). Во множестве были опубликованы и другие сборники сочинений «басманного философа».

* * *

Уже более полутора веков прошло со дня выхода в свет первого «Философического письма». Казалось, споры по его поводу, доносы, официальное запрещение — результат случайностей, личных амбиций, даже перепада настроения действующих лиц. Но более чем полуторавековая история «Философического письма» и других произведений Чаадаева показали другое: «басманный философ» — зеркало, в которое смотрится Россия на переломных этапах своей истории. И ранее, и сейчас — «Письмо» не только исторический факт, покрытый архивной пылью. Оно всегда вызывало бурную эмоциональную реакцию — от безусловного принятия до столь же безусловного отторжения. Речь идет о патриотизме истинном или мнимом, праведном или греховном. Что касается Чаадаева, то спор о нем в этой плоскости — как о патриоте или ненавистнике России — решен давным-давно, что бы об этом ни писал Н. И. Ульянов или кто-либо из его неловких подражателей. Слова Д. С. Лихачева: «Чаадаева стыдно прятать. Те, кто прячет его, очевидно, втайне верят, что в своем отрицании значения России Чаадаев, “может быть, и прав”. Неужели не понять, что Чаадаев писал с болью и эту боль за Россию сознательно растравливал в себе, ища возражений»*, — перекликаются со словами современницы мыслителя: «Лишь уверенность, что это одна экзальтация высшей любви к отечеству, желающая нам еще более славы, извиняет вас в глазах моих»**.

Но дело не только в этом. Поставив вопрос об отношении России к абсолюту и попытавшись решить его, опираясь на силу собственного мышления, Чаадаев предложил тем самым философию русской истории, стал первым *русским* философом. В этом смысле о нем можно говорить так же, как об А. С. Пуш-

* Лихачев Д. С. Заметки и наблюдения. Из записных книжек. Л., 1989. С. 401.

** Неизвестная. Замечания на письмо Чаадаева // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 466.

кине: Чаадаев есть *все* нашей мысли — нашей историософии, а через нее — антропологии и социальной философии. Потому и поныне делящиеся споры о теоретическом содержании и социальном статусе русской философии: является ли она, по образцу европейской мысли, особого рода знанием или же по преимуществу выражением национального самосознания, — это споры также о Чаадаеве — подлинном представителе русской мысли, предложившем в своих сочинениях образец нераздельно-неслиянного единства этих двух природ философии.

В исследованиях творчества Чаадаева различимы два больших этапа. Первый из них выпадает на время до конца XIX — начала XX века. Страстная реакция читателей на появление «Философического письма», сразу же переплавленная в политические установки, во второй половине XIX века сменяется доминированием научного интереса, хотя и нельзя говорить, что становящееся чаадаевоведение уделяет внимание главному в Чаадаеве — социальному христианству.

Второй этап начинается в первом десятилетии XX века с появлением книги М. О. Гершензона и развернувшейся борьбой мнений вокруг предложенной им интерпретации Чаадаева как социального мистика. В рамках этого второго периода следует особо выделить советские исследования, которые характеризуются колоссальным расширением источниковедческой базы чаадаевоведения и постепенным преодолением идеологических подходов к мыслителю, становлением объективно научного взгляда на его творчество.

«ТЕЛЕСКОПСКАЯ ИСТОРИЯ»

Уже при жизни произведения Чаадаева, в частности его «Философические письма», вызывали противоречивые отзывы как читавших их современников, так и официальных властей. «Философические письма» были написаны им в 1828—1830 гг., и первое из них было знакомо А. С. Пушкину и М. П. Погодину еще в 1830 г. В июне 1830 г. Пушкин спрашивает Погодина: «Как вам кажется письмо Чаадаева?» *

Однако первое «Философическое письмо» не вызвало тогда той бурной реакции, общественного взрыва, который сопровождал его появление в печати в 1836 г. В это время, в первые годы николаевского царствования, когда свежа еще была память о

* Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М., 1979. Т. X. С. 231.

разгроме декабристов, критическое отношение к ситуации в России, неприятие николаевской действительности, доходившее до горьких обвинений в адрес родины, были распространенным явлением. Предвещает реакцию 1836 г. только первый развернутый отзыв о «Письме» П. В. Киреевского. Это и эмоциональное отторжение статьи Чаадаева, обида «за отцов своих», неприятие чаадаевского отрицания прошлого, достижений русской культуры (тем более, что часть письма Киреевского к Н. М. Языкову посвящена русским народным песням, которые Киреевский собирал); это и предвосхищение официальной реакции на первое письмо, вплоть до обвинений в сумасшествии; это и первые ростки будущего славянофильства с его отрицанием реформ Петра, идеализацией прошлого России.

Больше внимания вызвали VI и VII письма, посвященные религиозным вопросам. Здесь оценки колебались от безусловного приятия «Писем», как это видно из письма Мудрова, который видит в шестом и седьмом «Философических письмах» прежде всего нравственно-религиозное, благочестивое сочинение, до споров с ними. (Однако реакция на религиозные воззрения Чаадаева даже у людей, далеких от религиозного реформаторства, была различной в начале 1830-х и в 1836 г. Достаточно сравнить одобрение писем глубоко верующим М. Я. Мудровым с реакцией в 1836 г. на «Философическое письмо» расположенной к Чаадаеву «неизвестной»: «Я совершенно с вами согласна: размышления о вере должны порождать высокие помыслы; или, говоря вашим языком, из чистого источника не могут рождаться помыслы нечистые. Но и в этом случае вы не вполне правы: размышления о вере не могут, не должны быть дозволены всем; ум ограниченный потеряется и породит заблуждения, несравненно злейшие равнодушия» *.)

Письмо А. И. Тургенева также, хотя и косвенно, посвящено нравственно-религиозной проблематике VI и VII писем, в частности соответствию христианской нравственности и повседневной жизни, осуждению эгоистических привычек Чаадаева, противоречащих христианским идеалам милосердия и благотворительности. В письмах А. И. Тургенева и А. С. Пушкина к Чаадаеву можно увидеть их интерес к обоснованию им христианского единства, однако они не согласны видеть это единство только в католицизме. Христианское единство для Пушкина,

* *Неизвестная*. Замечания на письмо Чаадаева // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 466.

как и для Тургенева, возникнет на основе как католицизма, так и протестантизма*.

Начало 30-х годов — как бы предыстория в осмыслении, приятии-неприятии идей Чаадаева. Подлинное начало в осмыслении феномена Чаадаева, безусловно, история с «Философическим письмом». Те проблемы, которые были поставлены уже тогда, будут осмысляться и решаться на протяжении как всего XIX, так и XX века — судьбы России, соотношения России и Запада, места России в историческом процессе, соотношения христианства в целом с православием и католицизмом, роли православия в русской истории.

Первой реакцией общества на «Философическое письмо» были отзывы не на рациональном, а на эмоциональном уровне. На рациональном уровне во многом господствовало непонимание даже со стороны людей, близких к Чаадаеву. Характерно мнение Д. Н. Свербеева: «Я читал некоторые из этих писем (и кто из людей ему коротких не читал их в то время?), и, насколько могу теперь припомнить, все они были довольно запутанного содержания»**. Как писал впоследствии в своих воспоминаниях М. И. Жихарев: «Большинство без дальних околичностей называло статью антинациональной, невежественной и вздорной, не стоящею никакого внимания... Просвещенное меньшинство находило статью высокозамечательною, но вконец ложною, чем, по его понятиям, причиною был принятый за точку отправления и в основание положенный чрезвычайно затейливый и сциентифически обманчивый софизм. Безусловно сочувствующих и совершенно согласных не было ни одного человека»***.

Статья прежде всего затрагивала не разум, а чувства — против выступало ущемленное чувство национального достоинства. Эти эмоции характерны для совершенно различных людей.

«La Russie n'a ni passé, ni avenir****. Человек, который участвовал в походе 1812 г. и который мог это написать, положительно сошел с ума. Понимаю негодование А. С. Хомякова, К. С. Аксакова и всякого искреннего русского. Бедный Петр Яковлевич Чаадаев», — пишет участник войны 1812 года, де-

* См. письмо А. С. Пушкина П. Я. Чаадаеву (1831 г.) в наст. изд.

** *Свербеев Д. Н.* Воспоминания о Петре Яковлевиче Чаадаеве // *Свербеев Д. Н.* Записки. М., 1899. С. 385.

*** *Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // *Русское общество 30-х годов XIX в.* Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 99.

**** «Россия не имеет ни прошедшего, ни будущего». — *Примеч. сост.*

кабрист Матвей Иванович Муравьев-Апостол*. Близка к этому реакция человека с совсем иным жизненным опытом — знакомой Пушкина Е. М. Хитрово: «Бедный <Чаадаев. Он, должно быть, очень несчастен от того, что накопил в себе столько ненависти к своей стране и к своим соотечественникам»**.

У тех, кто соглашался с письмом, — это также прежде всего эмоциональное согласие. Очень точно об этом написал Герцен: «Каждый чувствовал гнет, у каждого было *что-то* на сердце, и все-таки все молчали: наконец пришел человек, который по своему сказал *что*»***.

Эту реакцию использовала официальная власть: Чаадаева обвинили в ненависти к России, он был объявлен сумасшедшим. Для властей и близких к ним представителей «официальной народности» (Ф. Ф. Вигель, митрополит Серафим, Д. П. Татищев, И. Семашко, митрополит Филарет, М. Н. Загоскин) характерно также другое обвинение — в симпатии Чаадаева к католицизму или прямо в переходе в католическую веру.

В то же время «Философические письма» Чаадаева затрагивают проблемы теории исторического процесса, теоретического осмысления русской истории, а также настоящего и будущего России. Этому посвящено письмо Пушкина от 19 октября 1836 г. (как черновик, так и чистовик). Соглашаясь с Чаадаевым в его оценке настоящего России, Пушкин не согласен с ним в оценке прошлого. В противовес Чаадаеву, считавшему, что Россия — не Европа, а следовательно, у нее нет прошлого, он выдвигает мысль о ценности русского прошлого, русской истории, о ценности истории любого народа, даже если история эта не похожа на европейскую; русского православия, которое также воплощает идеи христианства (и здесь Пушкин продолжает размышления письма к Чаадаеву от 6 июля 1831 г., где он доказывал, что протестантизм так же воплощает в себе идею Христа, как и католицизм). Гордясь прошлым России, Пушкин, несмотря на критическую оценку ее настоящего, все же не видит его безотрадным: «...разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка?»****. Эта гордость связана у Пушкина с высокой оценкой им «Исто-

* Мемуары декабристов. Южное общество. М., 1982. С. 185.

** Письмо Е. М. Хитрово к А. С. Пушкину // Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М., 1949. Т. XVI. С. 394.

*** Герцен А. И. Сочинения: В 4 т. М., 1988. Т. 2. С. 126.

**** Пушкин А. С. Письмо к П. Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г.; см. наст. изд.

рии государства Российского» Н. М. Карамзина (в конце 1830-х годов трудом Карамзина интересовался и Чаадаев).

Со спорами, происходившими в русской исторической науке, связывает первое «Философическое письмо» П. А. Вяземский. Стремясь защитить Чаадаева, он соотносит отрицание им прошлого России с выводами «скептической школы» в русской историографии, с работами Н. А. Полевого и Н. Г. Устрялова, которых поддерживал С. С. Уваров — один из главных гонителей «басманного философа».

Интерес Н. И. Надеждина к «Философическим письмам» П. Я. Чаадаева также связан с его концепцией исторического процесса. Теорией истории, концепцией русской истории Надеждин занимается и после 1836 г.; в частности, в 1837 г. он публикует в «Библиотеке для чтения» статьи «Об исторических трудах в России» и «Об исторической истине и достоверности». Вопросы о концепции русской истории посвящены ответы Н. И. Надеждина на «Письмо» Чаадаева. Несмотря на то что Надеждин писал свои ответы для того, чтобы оправдаться в истории с «Философическими письмами» — и это сказывается на их содержании и стилистике, — он принимал некоторые идеи П. Я. Чаадаева. Причем концепция первого ответа (написанного непосредственно по поводу первого «Философического письма») отличается от концепции второго.

Если в первом ответе Н. И. Надеждин, подобно А. С. Пушкину в его письме Чаадаеву 1836 г., спорит с чаадаевской концепцией о России как о *tabula rasa*, о том, что у нее нет прошедшего, то во втором ответе он, подобно Чаадаеву, говорит о молодости России, об отсутствии у нее прошлого. Надеждин, как и Чаадаев в «Апологии сумасшедшего», надеется на будущее России. Размышления редактора «Телескопа»: «Да! Мы существуем для того, чтобы преподать великий урок миру! Наше назначение — не быть эхом этой дряхлой, издыхающей цивилизации, которой, может быть, видим мы последние предсмертные судороги, а развить из себя новую, юную и могучую цивилизацию, *цивилизацию собственно-русскую*, которая так же обновит ветхую Европу, как некогда эта Европа, еще чистая и девственная, не истерзанная бурями, не состарившаяся в волнениях, обновила ветхую Азию»*, — перекликаются со словами Чаадаева в «Апологии сумасшедшего»: «Больше того, у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть

* См. наст. изд.

идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество»*. Впрочем, такие настроения были широко распространены. Вот что писал В. Ф. Одоевский в письме к С. П. Шевыреву: «...я написал эпиграмм, заключающий книгу и как будто нарочно совершенно противоположный статье Чаадаева: то, что он говорит об России, я говорю об Европе, и наоборот. Ты знаешь мою мысль, о которой я намекнул мимоходом во Введении к Дому Сумасшедших (см. в Библиотеке для Чтения: «Кто сумасшедший?») и в “Русских ночах”, о том что Россия должна такое же действие произвести на ученый мир, как некогда открытие новой части света, и спасти издыхающую в европейском рубище науку»**.

Отношение Н. И. Надеждина к историческому прошлому России сходно с чаадаевским еще в одном: в его взгляде на «Историю государства Российского» Н. М. Карамзина. Как отмечал П. А. Вяземский в письме к С. С. Уварову, «письмо Чаадаева — не что иное в сущности своей, как отрицание той России, которую с подлинника списал Карамзин»***.

Безусловной полемикой с концепцией Карамзина звучат следующие слова Надеждина: «Начитавшись европейских исторических сочинений, в которых представляется вековое развитие народов, мы втесняем наше прошедшее в те же рамы или, лучше, растягиваем его насильственно, чтобы оно наполнило эти огромные рамы... Заблуждение самое ложное!»****

В дальнейшем, во второй половине XIX века, оценку исторических воззрений Чаадаева как отрицающих концепцию Карамзина, развили Ап. Григорьев и Н. Н. Страхов.

40-е—начало 50-х годов — время, когда Чаадаев, дав подписку «ничего не писать», распространял свои воззрения с помощью писем и статей среди людей, ему духовно близких, или, скорее, с людьми, часто лично ему близкими, однако его идейными противниками. Корреспонденты Чаадаева ведут с ним полемику по религиозным и философско-историческим вопросам.

Чаадаев не создал своей школы, однако его идеи возбуждали споры, но в то же время были люди, которые считали себя его учениками: это И. М. Ястремцов, М. И. Жихарев и А. С. Цури-

* Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 534.

** Из письма В. Ф. Одоевского к С. П. Шевыреву от 17 ноября 1836 г. // Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 504.

*** См. наст. изд.

**** См. наст. изд.

ков. Последний был автором воспоминаний о Чаадаеве, написанных в опровержение «Записок» врага Чаадаева, автора доноса на него, Ф. Ф. Вигеля, и рисующих облик Чаадаева в идеализированном виде*. И. М. Ястребцов — автор книги «О системе наук, приличных в наше время детям, назначаемым к образованнейшему классу общества» (М., 1833), созданной под явным влиянием идей Чаадаева**.

В 40-х годах одним из самых близких Чаадаеву людей стал М. И. Жихарев. Под влиянием Чаадаева написана статья Жихарева «Отрывок из записок современника». Явно «чаадаевскими» являются размышления о поверхностности русского ума, о том, что «уединенный, спокойный труд зрелого обсуждения у нас не существует: в великом событии мы не привыкли и не умеем видеть великого урока, то, что было до нас, нам совершенно чуждо, с минувшим мы расстаемся навсегда, разделяемся окончательно»***. Чаадаевской «Апологией сумасшедшего» навеяны рассуждения о ничтожности прошлого России и о ее великом будущем****. Однако для статьи Жихарева характерны и положения в духе «официальной народности». Судя по отношению Жихарева к теории «официальной народности» и славянофильству, отношению неизменно отрицательному*****, это было сделано для того, чтобы статья прошла цензуру. Дать оценку этому можно словами самого Жихарева, сказанными им по поводу «Апологии сумасшедшего»: «В это же время Чаадаев написал свое “оправдание”, или “апологию”. В нем сделаны уступки, которых он не должен был делать со своей точки зрения и в правду которых сам не верил»6*.

НАЧАЛО ОСМЫСЛЕНИЯ — ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА

Начиная с 50-х годов XIX века наряду с публикацией произведений Чаадаева появляются воспоминания и статьи о нем.

* См.: Весть. 1865. № 25.

** См. об этом: П. Я. Чаадаев и И. М. Ястребцов / Публ. П. Г. Торопыгина и З. А. Каменского // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 538–543.

*** См. наст. изд.

**** См. наст. изд.

***** Жихарев М. И. Докладная записка... С. 96–97.

6* Там же. С. 104–105.

Имя Чаадаева используется в идейной борьбе, и в то же время начинается объективное, научное изучение его воззрений.

После смерти Чаадаева выходят воспоминания, авторы которых стремятся познакомить читателя с биографией «басманного философа», со всеми перипетиями «телескопской истории». В 1855 г. в «Полярной звезде» печатается раздел из «Былого и дум» А. И. Герцена, посвященный Чаадаеву. В 1862 г. в «Русском вестнике» появляются «Воспоминания о Чаадаеве» М. Н. Лонгинова. В 1871 г. в «Вестнике Европы» напечатана «Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве» М. И. Жихарева, где автор касается биографии Чаадаева, характеризует его как личность, а также дает краткое описание его философско-исторической концепции. В 1868 г. в «Русском архиве» появляются воспоминания Д. Н. Свербеева о Чаадаеве.

М. Н. Лонгинов в своих воспоминаниях знакомит (в предсказе) читателей с первым «Философическим письмом», а А. Н. Пыпин в статье «Проявления скептицизма. — Чаадаев» — с первым «Философическим письмом» и «Апологией сумасшедшего».

Концепция Чаадаева по-разному интерпретировалась мыслителями различных направлений.

Почвенники (Ап. Григорьев, Н. Страхов) рассматривают взгляды П. Я. Чаадаева в контексте русской литературы и развития русской исторической мысли. Они продолжают традицию П. А. Вяземского, считавшего исторические воззрения Чаадаева попыткой опровержения концепции Карамзина. Для Ап. Григорьева и Н. Стрехова это важно и закономерно — Чаадаев показал фальшь представлений о русском народе и русской истории, какими их создал Карамзин. Но Чаадаев для них — отрицатель, причем, по Страхову, это отрицание приводит к нигилизму не только во взгляде на русскую жизнь, но и на жизнь европейскую*. Чаадаеву как отрицателю противопоставляется Пушкин как представитель «мира русского, человечества русского»**. Заканчивает линию Ап. Григорьева и Н. Стрехова Ю. Н. Говоруха-Отрок. Взгляды Чаадаева рассматриваются им в контексте полемики с книгой Вл. С. Соловьева «Национальный вопрос». Чаадаев для Говорухи-Отрока прежде всего католический философ, а Вл. С. Соловьев — один из эпигонов Чаадаева. И здесь он фактически, так же как и другой консервативный историк, П. К. Щербальский, возвращается к официальной

* *Страхов Н. Н.* Бедность нашей литературы. СПб., 1868. С. 44–45.

** *Григорьев А.* Собр. соч. М., 1916. Вып. 12. С. 59.

позиции времен «телескопской истории», когда Чаадаева обвиняли в предательстве «веры отцов». Близость Чаадаева к католицизму подчеркивает (в качестве сильной стороны его воззрений) и издатель сочинений мыслителя на французском языке, живший во Франции иезуит И. С. Гагарин. Чаадаев, по Гагарину, считает, что необходимо вернуться к христианскому единству, символом которого является римский папа*. «Басманному философу» он посвящает значительную часть своей книги «Tendances catholiques dans la société russe».

Представителями революционного и либерального лагеря высоко оценивается критика Чаадаевым николаевской действительности. А. И. Герцен стоит у истоков идеологизированной традиции, причисляющей Чаадаева к представителям революционного лагеря. И в то же время он оценивает его воззрения как пессимистические. Для Герцена религиозность Чаадаева — «революционный католицизм». Но это и самая слабая сторона его воззрений. В своем дневнике Герцен так характеризует ее: «Спор с Чаадаевым о католицизме и современности; при всем большом уме, при всей начитанности и ловкости в изложении и развитии своей мысли он ужасно отстал. Даже мне было жаль употреблять все средства, в нем как-то благородно воплотилась разумная сторона католицизма»**. Еще более резко оценивает религиозную сторону воззрений Чаадаева Н. Г. Чернышевский: для него она не представляет никакой ценности, ее можно отбросить***.

В то же время Чернышевский полемизирует с традицией, считающей Чаадаева «западником», пессимистом по отношению к будущему России. Рассматривая взгляды Чаадаева на Россию, Чернышевский опирается на «Апологию сумасшедшего» и не противопоставляет Чаадаева славянофилам, а, наоборот, показывает сходство мессианских чаяний «басманного философа» со славянофильскими представлениями о будущем России. Такая интерпретация связана со скрытой полемикой Чернышевского с теорией «русского социализма» Герцена. По Чернышевскому, наша задача сейчас — усвоение западных форм жизни, прежде всего правовых, путем распространения просвещения. Он подвергает русскую жизнь, русский характер типично «чаадаевской» критике: «Основное наше понятие, упорнейшее наше пре-

* *Gagarin P.* Preface de l'éditeur // *œuvres choisies de Pierre Tchaadaïef publiées pour la première fois par le P. Gagarin, de la compagnie de Jesus.* Paris; Leipzig, 1862. P. 3.

** *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1954—1966. Т. 2. С. 226.

*** См. наст. изд.

дание — то, что мы во все вносим идею произвола. Юридические формы и личные усилия для нас кажутся бессильны и даже смешны»*.

Близок к вышеприведенной оценке концепции Чаадаева А. Н. Пыпин. И у него религиозные воззрения Чаадаева — консервативная сторона чаадаевской концепции, не имеющая значения для современности. Если Герцен говорит о пессимизме Чаадаева, то Пыпин — о его скептицизме по отношению к русской жизни. Сходную оценку дает другой русский эмигрант — близкий к Герцену Н. И. Сазонов. Для него Чаадаев — наиболее непримиримый отрицатель**.

В то же время Пыпин является предшественником объективно научного изучения воззрений Чаадаева, которое с позитивистских и компаративистских позиций начал его ученик А. Н. Веселовский.

В 1881—1882 гг. в «Вестнике Европы» появилась его работа «Западные влияния в русской литературе», в которой утверждалась мысль о благотворности этого процесса, возведенного автором в закон развития культуры. В связи с французским воздействием на русские умы в первой трети XIX века, автор книги посвятил несколько абзацев Чаадаеву, «привязанному» им к «новому движению в сфере католицизма», которое у Ламенне приводит к «компромиссу между церковным учением и либеральными запросами». Так, установив исходный пункт размышлений Чаадаева, А. Н. Веселовский в немногих словах обозначает сложное содержание идеала русского мыслителя, в котором «грезы, подчас напоминающие мечты Данте о великом призвании папы как общего пастыря всего человечества», слиты с «мыслью о старой королевской власти».

По существу, первым исследованием философии истории Чаадаева стали несколько заключительных страниц работы другого «западника» и позитивиста — П. Н. Милюкова «Главные течения русской исторической мысли» (М., 1895). Историософию Чаадаева автор оценивает в качестве результата сложного сплетения идей философии истории Шеллинга и французских ультрамонтанистов первой четверти XIX века***. Приверженность Чаадаева к идеологам Реставрации П. Н. Милюков объяс-

* См. наст. изд.

** Сазонов Н. И. Литература и писатели в России // Литературное наследство. Т. 41—42. С. 197.

*** Она стала предметом специального исследования у С. А. Адрианова в его «Примечаниях к переписке П. Я. Чаадаева», опубликованных в сборнике «С. Ф. Платонову ученики, друзья и почитатели» (СПб., 1911).

няет принадлежностью его к тому узкому аристократическому кругу в России, представители которого, «относясь скептически или даже враждебно к мечтам о какой-то новой эре политической свободы... не могли примириться с крушением старой доброй традиции и ждали всего не от писанных конституций, а от восстановления старинной дисциплины, общественной и нравственной». П. Н. Милюкову удалось обрисовать не хронологическую, а логическую зависимость славянофилов от Чаадаева, который «едва ли не первый открыл им глаза на общую связь идеи христианской исторической философии, а только в этой связи православная религиозная идея получала всемирно-историческое значение». Славянофилы же развили и привели во взаимную связь два положения — о всемирно-исторической роли православной идеи и о закономерном ее развитии в истории русского народа. Тезис П. Н. Милюкова о шеллингианстве как источнике философии Чаадаева и славянофилов развил М. М. Ковалевский в статьях «Философское понимание судеб русского прошлого мыслителями и писателями 30-х и 40-х годов» (Вестник Европы. 1915. № 12) и «Ранние ревнители философии Шеллинга в России — Чаадаев и Киреевский» (Русская мысль. 1916. № 12).

В ОТРАЖЕНИЯХ ВРЕМЕНИ РУССКОГО ДУХОВНОГО РЕНЕССАНСА

После поражения народничества революционная волна вновь поднялась, достигнув своего апогея в 1917—1922 гг. Перед общенностью с небывалой ранее остротой встал вопрос о выборе исторического пути. Никогда не утихавшее противоборство «западничества» и «славянофильства» получило новые стимулы, но тогда же возникло желание «снять» эти ориентации в каком-то высшем культурном синтезе. Эта последняя тенденция породила ослепительное явление русского духовного ренессанса, предложившего модель «христианского универсализма» русского развития: «Если Россия имеет мировую миссию, то миссия эта есть соединение Востока и Запада в единое христианское человечество»*. Имя Чаадаева становится одним из знаков-символов, используемых веховством — идеологической доминантой русского духовного ренессанса после революции 1905—1907 гг.** В этих условиях отечественная мысль во всей полноте

* Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 249.

** «Богом упоенный» Чаадаев в «Вехах» назван среди тех, кто предостерегал русскую интеллигенцию от увлечения «самодовлеющими

своих предметных форм (философия, история, наука о литературе) и социально-политических выражений все чаще обращается к Чаадаеву. Издания его произведений, появление биографических сочинений и аналитических статей по частным и общим вопросам мировоззрения, попытки оценить его место в истории русской общественной мысли, предпринятые в период с конца XIX века и по 1917—1922 гг., — все говорит за то, что именно на это время выпадает становление отечественного чаадаевоведения.

Имя Чаадаева прозвучало уже в первой книге нового, на марксистской подкладке, русского западничества — «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (1894): дух Чаадаева, писал молодой П. Б. Струве, «унаследован теми, кто признает единство цивилизации России и Запада и делает из этой исходной посылки все дальнейшие, хотя бы и самые горькие выводы»*.

По тому, с каким восторгом русское общество приняло «новое западничество» марксистского толка, было видно, что «пароксизм племенной исключительности» (выражение А. Н. Веселовского) прошел. «Западническое» и «освободительное» истолкование Чаадаева стало общим местом в литературе.

Однако главное русло чаадаевоведения пролегло в той области идейной жизни, которая может быть названа «неославянофильской», имея в виду, что носители ее ориентировались на религию как на главный регулятор социокультурной жизни, но вполне осознанно стремились к тому, чтобы быть религиозными реформаторами, творцами «нового религиозного сознания». Утробный период отечественного чаадаевоведения завершается в атмосфере идейных споров русского духовного ренессанса.

Главная роль здесь принадлежит работам выдающегося историка русской культуры Михаила Осиповича Гершензона (1869—1925). В 1905—1906 гг. в журналах «Научное слово»,

началами политического порядка». Интересно, что в сочинениях беспощадного противника русских либералов В. И. Ленина имя П. Я. Чаадаева встречается один раз, и конечно же, в связи с его критикой сборника «Вехи».

* Указ. соч. С. 29. Почтительное отношение легальных марксистов к Чаадаеву вызвало насмешку литературного критика Б. А. Энгельгардта: «Там, где Чаадаев видел могучий поиск истины, современные западники усматривают благочестивое сажание капусты и вместо проповеди идеализма обращаются к обществу с гораздо более скромным... призывом: “идти в капиталисты”» (Современный мир. 1913. № 6. С. 276).

«Вестник Европы», «Былое» появились его статьи, в совокупности своей составившие книгу «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (она вышла в Петербурге в конце 1907 г.), а в 1913—1914 гг. М. О. Гершензон издает двухтомник произведений Чаадаева. Эти работы не только закрепили его приоритетное место в изучении личности и наследия Чаадаева, но и заявили о рождении чаадаевоведения — отдельной отрасли историко-литературной и историко-философской науки. Не будет преувеличением сказать, что труд Гершензона, если иметь в виду собранный им источниковый базис и основную интерпретацию («декабрист, ставший мистиком»), наложил свой отпечаток на все или почти на все работы о Чаадаеве, появившиеся до Октябрьской революции. Гершензон предпринял успешную попытку комплексного изучения и целостной оценки Чаадаева*, определил его место в истории русской мысли XIX столетия, и основоположное значение этих исследований не могут перечеркнуть ни допущенная автором грубая источниковедческая ошибка (доверившись А. И. Кирпичникову, он приписал Чаадаеву «мистический дневник» Д. А. Облеухова**), ни зачастую неудовлетворительные доказательства основной интерпретации: отныне приступавший к изучению Чаадаева должен был учитывать непреложно установленный М. О. Гершензоном факт нераздельности религиозности и социальности первого русского философа.

М. О. Гершензон назвал мировоззрение Чаадаева «социальным мистицизмом». Избранный термин явно неудачен и, конечно же, объясняется пресловутым «мистическим дневником». На деле же и у Чаадаева, а затем и у самого Гершензона речь идет о христианской мистике и, значит, о «социальном христианстве»***. Суть мировоззрения Чаадаева в книге изложена

* В сущности, в книге М. О. Гершензона впервые была предложена биография Чаадаева, если, разумеется, отвлечься от «Докладной записки...» М. И. Жихарева и компилятивно выполненного В. Богучарским очерка в книге «Три западника сороковых годов (П. Я. Чаадаев, В. Г. Белинский, А. И. Герцен)» (СПб., 1901).

** Ошибка А. И. Кирпичникова и М. О. Гершензона, конечно, непростительна — впрочем, как и любая ошибка в научном исследовании. Но она — и это главное — не вызвала ни малейшего сопротивления со стороны всех, кто тогда писал о Чаадаеве, и это понятно. Можно быть абсолютно уверенным в том, что, не будь этой ошибки, основные выводы М. О. Гершензона не изменились бы.

*** Г. В. Плеханов в своей статье — рецензии на книгу — поправляет М. О. Гершензона, заметив, что в знаменитом «Письме» дает себя чувствовать «*мистическая или* — как вернее будет сказать в данном случае — *теологическая* точка зрения» (курсив мой. — А. Е.).

следующим образом: «Всею совокупностью своих мыслей он говорит нам, что политическая жизнь народов, стремясь к своим временным и материальным целям, в действительности только осуществляет частичную вечную нравственную идею, т. е. что всякое общественное дело по существу своему не менее религиозно, чем жаркая молитва верующего. Он говорит нам о социальной жизни: войдите, и здесь Бог, но он прибавляет: помните же, что здесь Бог и что вы служите Ему». Чаадаев учит об «имманентном действии духа Божия в человечестве и о слиянии человека с Богом как конечной цели исторического прогресса», а идее личного спасения как «бессмысленной и неосуществимой» противопоставляет «чисто социальную идею коллективного спасения...» По звонкому определению Гершензона, он — декабрист, ставший мистиком. Но на этом Гершензон не ставит точки. Речь идет не о том, что в Чаадаеве «навсегда замерло гражданское чувство; у него интерес религиозный не заглушил интерес общественный, но вобрал его в себя, направил общественный интерес по другому руслу».

М. О. Гершензон проследил судьбу главной идеи Чаадаева в истории русской мысли. Ее развитие пошло по двум руслам: одному — означенному именем Вл. Соловьева и движением христианской общественности начала XX века, а другому — именами Герцена и народников. Помимо обоснованного указания на место Чаадаева в истории русской мысли, в книге были высказаны также соображения о методологии чаадаевского мышления (рационализм): его источниках (де Местр, Бональд, Юнг-Штиллинг, Шеллинг), оригинальности (скорее эмоционально утверждается, чем доказывается, — да, оригинально), общей эволюции взглядов (третий период, после «Апологии», литературно бесплоден), отношении к католицизму (сам Чаадаев никогда не переходил в католичество — и это была, по Гершензону, вопиющая непоследовательность).

Быть может, главный недостаток книги состоял в том, что автор неудовлетворительно пояснил социальное христианство П. Я. Чаадаева применительно к его конкретной социально-политической позиции; последнюю Гершензон обозначил как консерватизм и решительно отлучил мыслителя от русского освободительного движения, что противоречило действительному факту «включенности» в него идейного наследия Чаадаева.

Констатируя, что Чаадаев «с отвращением смотрел на крепостное право, осуждал порабощение церкви в России светской властью», «осуждал и осмеивал многое другое», М. О. Гершензон почему-то счел все это «мелочами», а в ответ на вопрос о том,

отчего же самодержавие было так недоброжелательно к Чаадаеву, сослался на некий «голос умственной силы», который «отвратительно действует на нервы деспотов». Так главное определение чаадаевского мировоззрения не получило своего социально-политического подтверждения и конкретизации, а тем самым М. О. Гершензон поставил под сомнение свою собственную концепцию.

Главным образом именно из-за этого книге — при полном или почти полном одобрении (за редкими исключениями: например, у Н. К. Козьмина*) — был тем не менее предъявлен ряд претензий. Они касались и концепции в целом, и отдельных моментов ее содержания.

«Какие темные силы, какая драма заставила Чаадаева с его острым, беспощадным аналитическим умом заблуждаться в дебрях мертвого тумана мистицизма?» — спрашивал рецензент А. Я. Яцимирский в «Вестнике литературы» (1908, № 6–7). «Социальный мистицизм» был непонятен, и, значит, было непонятно социальное христианство, которое между тем «имело место быть» в России в самых различных формах: на Религиозно-философских собраниях 1901—1905 гг., у Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, в «Христианском братстве борьбы», у поэтов-теургов и т. д. Для них социальное христианство уже стало нормой, и Чаадаев ими был принят весь, целиком, как союзник и предшественник. Напротив, марксисты и светски ориентированные представители иных групп, считавшие связь религии и общественности случайной, объясняемой обстоятельствами социального времени, принимали Чаадаева «постольку-поскольку»; принимали — поскольку Чаадаев разделял их «отрицательное отношение к тогдашней российской действительности», и не принимали — поскольку не признавали «религию самым главным “фактором” исторического развития человечества» (Г. В. Плеханов) и интерпретировали ее как неадекватную форму выражения социального интереса.

Превосходным выражением этой позиции стали две публикации Г. В. Плеханова: «Пессимизм как отражение экономической действительности. Пессимизм П. Я. Чаадаева» (1896) и рецензия на книгу М. О. Гершензона (1908). Чтобы не быть пессимистом, каким был П. Я. Чаадаев, утверждал Г. В. Плеханов в первой статье, — чтобы видеть выход из того положения, в котором находилась российская действительность, нужно быть

* См. его рецензию в «Журнале Министерства народного просвещения» (1908. Ч. XIV. Март).

не религиозным мыслителем, не идеалистом, а марксистом, который видит, на какие общественные силы возможно опереться в борьбе с этой действительностью. Но и сама действительность должна «повзреть», чтобы выдвинуть эти общественные силы. А в эпоху Чаадаева «дифференциация нашего общества», а следовательно, и дифференциация в области нашей общественной мысли очень далека была от той ступени, на которой она могла породить эти силы и привести к марксистской истине наше общественное сознание. Мистиком и одновременно деятелем освободительного движения Г. В. Плеханов разрешал быть лишь в стародавние времена; ныне же он принимает Чаадаева, предварительно «вычтя» из его мировоззрения религиозность: «Преобладающей чертой в мировоззрении Чаадаева является не мистицизм, а именно очень повышенная требовательность по отношению к окружающей его действительности». Г. В. Плеханов видит в Чаадаеве «убежденного западника и прогрессиста», «едва ли не самого яркого выразителя той страшной боли, которую вызывала... наша печальная действительность и наша мрачная история». Он «не был политическим революционером», но, «уча терпению», страшно потрясал сердца людей, стремившихся завоевать для своей страны лучшее будущее. Поэтому социал-демократ Плеханов признал Чаадаева своим союзником, одновременно разделив его целостное мировоззрение на две «неравноценные» половины.

Однако не все, кто разделял традиционное убеждение в принадлежности Чаадаева к освободительному движению, прибегали к подобной «хирургии». Примирить религиозность и социальность у Чаадаева и тем сохранить целостность его мировоззрения было возможно, представив религиозность первоначальной формой философии. В этом отношении характерны выступления Ф. Ф. Нелидова, И. И. Филиппова и Б. В. Яковенко.

Ф. Ф. Нелидов считает, что, подобно Герцену, Белинскому и Грановскому, Чаадаев «ставит в основу общественных явлений идеи», «логическое совершенствование», выражаемое в первую очередь выдающимися мыслителями, интеллигенцией, разлагающей «понятия масс» (см.: Западники 40-х годов: Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Т. Н. Грановский и др. М., 1910. С. XXII). Категорически не приемлет мистической интерпретации воззрений Чаадаева И. И. Филиппов, полагая его носителем «рационально-идеалистического взгляда на историю» как продукта «синтеза равно германского и французского влияния». Рационализм Чаадаева он ведет в конечном счете от Декарта и Паскаля, пропущенных через призму реальной исто-

рии идеи единства и преемственности («Легенда русской литературы»). Наконец, Б. В. Яковенко в «Русских ведомостях» (1913. № 172. 26 июля) интерпретирует чаадаевское понимание христианства так, что оно начинает выступать в качестве «историко-космического фактора», обращенного на «систематизацию и концентрацию сил, на организацию земного христианского сознания, упрочение его и закрепление, что и было выполнено католической цивилизацией Запада». Во всех трех случаях целостность мировоззрения Чаадаева сохранялась за счет философизации христианства, полного избавления от содержащейся в нем трансцендентности. Примирение такой «религиозности» с социальностью, очевидно, не составляло особенного труда.

Напротив, представители «нового религиозного сознания» принимали Чаадаева целиком, без каких бы то ни было попыток «улучшающей» интерпретации. Хилиазм Чаадаева был им симпатичен потому, что они сами находили, что христианство уже будто бы дало искомое примирение «неба» и «земли» и требовалось только одно — «перевод» его в жизнь, за что, собственно, и ратовал Чаадаев. Родство неохристианства с христианством Чаадаева было замечено сразу — М. О. Гершензоном, Г. В. Плехановым, Н. О. Лернером, А. С. Изгоевым и многими другими. Н. Энгельгардт, например, писал о Чаадаеве: «Мы видим перед собой не скептика и протестанта, а богоискателя» (История литературы XIX столетия. Т. I: 1800—1850. СПб., 1913. С. 452).

У главного из богоискателей — Д. С. Мережковского — мы находим два развернутых суждения о Чаадаеве. Первое — в статье «Революция и религия» (1908), второе — в эссе 1915 г. «Чаадаев. 1794—1856». В первой статье Д. С. Мережковский, разделяя представление о «религиозной» революции как «главном нерве» русской истории, представляет Чаадаева в качестве того, кто «младенческий лепет» декабристов о Царствии Божием как «основании нового религиозно-общественного порядка» перевел на «язык взрослых». Хотя по свойствам своей «слишком созерцательной природы» Чаадаев и осуждал революционеризм декабристов и потому не понял «невременной, вечной правоты» революционеризма, он сам за эту правоту высказался. Так социальный идеал декабристов был отождествлен с хилиазмом Чаадаева*, которому Д. С. Мережковский приписал и

* Насколько можно судить, Д. С. Мережковский первым обратил внимание на ассоциации, возникающие при сопоставлении «Право-

свое понимание Церкви как религиозной общности. Во второй статье Д. С. Мережковский акцентирует внимание на «всемирности» — «главной и, в сущности, единственной мысли Чаадаева». Актуальный смысл «Письма» Д. С. Мережковский видит в заключенном в нем призыве к покаянию, ведущему ко спасению, когда для русских неожиданно «выигрышным» оказывается отсутствие прошлого в их истории. Но теперь-то Россия призвана к соединению «религиозной правды личной (она выражена в православии. — А. Е.) с религиозной правдой общественной (выраженной в католицизме. — А. Е.)». «В этом соединении — полнота христианской истины. А в осуществлении этой полноты и заключается наше христианское призвание». Так Д. С. Мережковский дописал «единственную мысль» «немого пророка», «бедного рыцаря русской революции».

Другой представитель «нового религиозного сознания», публицист Д. В. Filosoфoв, в своей статье-рецензии «Апология сумасшедшего» на книгу М. О. Гершензона (Слово. 1908) подчеркивает актуальность чаадаевского патриотизма — любви к Родине через любовь к истине, усмотренной Д. В. Filosoфoвым в Единой Богочеловеческой культуре.

В пространстве между секулярной (материалистической и идеалистической) и религиозной трактовками основной идеи Чаадаева расположилось большое количество иной литературы о «басманном философе». Частью она несла на себе прямой отпечаток гершензоновских оценок — например, большая статья Н. Н. Пузанова «Петр Яковлевич Чаадаев и его мирозерцание» и превосходный очерк Н. О. Лернера; частью преследовала собственно-академические интересы (С. А. Адрианов «Примечания к переписке Чаадаева», М. К. Лемке «Чаадаев и Надеждин») или использовала идеи Чаадаева как повод (или иллюстрацию) для выражения какой-нибудь своей идейной или культурной позиции (Р. В. Иванов-Разумник рассматривает Чаадаева в контексте истории интеллигентской идеологии в том виде, как она складывалась в борьбе принципов мещанства и индивидуализма, а Д. Н. Овсяннико-Куликовский той же идеологии приписывает парадигму самоотрицания и находит подтверждение ей в жизни и деятельности Чаадаева; в двух превосходных статьях, помещенных в Антологии, В. В. Розанов

славного катехизиса» С. И. Муравьева-Апостола и чаадаевского «Да придет Царствие Твое». Не здесь ли разгадка «Проекта прокламации крестьянам», сочиненного П. Я. Чаадаевым, который, возможно, решил «тряхнуть стариной»?

демонстрирует свой добротный, приземленный русский патриотизм *).

В огромной литературе вокруг гершензоновских изданий не затерялись, а, напротив, выделились — каждый по-своему — блестящие по форме и интересные своими эвристическими возможностями очерки Ф. А. Степуна и О. Э. Мандельштама **. Ф. А. Степун рассматривает феномен Чаадаева глазами культуролога и философа культуры — подход, обладавший в свое время достоинством новизны. Чаадаев «своеобразно сочетал и примирил в своей оригинальной личности заветы и тенденции просветительской эпохи с новорожденными чаяниями и чувствованиями романтизма». Этими обстоятельствами Ф. А. Степун объясняет противоречивую целостность мировоззрения Чаадаева. Наконец, очерк О. Э. Мандельштама без преувеличения может быть назван завещанием умирающего русского XIX века — золотого века русской культуры, целиком образованной синтезом европейских и собственно-русских ценностей, — грядущим поколениям русских людей. Мысль Чаадаева «национально-синтетическая. Синтетическая народность не склоняет головы перед фактом национального самосознания, а возносится над ним в изверенной личности, самобытной, а потому национальной». «Я думаю, — пишет О. Э. Мандельштам, — что страна и народ уже оправдали себя, если они создали хоть одного свободного человека, который пожелал и сумел воспользоваться своей свободой».

* Пузанов Н. Н. Петр Яковлевич Чаадаев и его миросозерцание // Труды Киевской Духовной академии. 1906. № 5–6; Лернер Н. О. Петр Яковлевич Чаадаев. 1794—1856 // История русской литературы XIX века / Под ред. Д. Н. Овсяннико-Куликовского. М., 1909; Адрианов С. А. Примечания к переписке П. Я. Чаадаева // Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911; Вальденберг В. Чаадаев и славянофилы // Славянские известия. 1914. № 25; Лемке М. К. Чаадаев и Надеждин // Мир Божий. 1905. № 9–12; Иванов-Разумник Р. В. Западники и славянофилы. Чаадаев // История русской общественной мысли. СПб., 1914. Ч. 1; Овсяннико-Куликовский Д. Н. Чаадаев и русское национальное самознижение // История русской интеллигенции. Итоги русской художественной литературы XIX века. М., 1907. Ч. 2; Розанов В. В. Открытое письмо г. Алексею Веселовскому // Русское обозрение. 1895. № 12; Он же. Чаадаев и кн. Одоевский // Новое время. 1913. № 13919. 10 апр.

** Степун Ф. А. П. Я. Чаадаев // Русская молва. № 204. 8(21) июля 1913. Сокращенный вариант этой статьи-рецензии был повторен в журнале «Логос» (1913. Кн. 3–4); Мандельштам О. Э. Петр Чаадаев // Аполлон. 1915. № 6–7.

События 1914—1917—1922 гг. похоронили старую Россию, начав новый этап ее социальной и культурной истории. Пророчества Чаадаева об уроке, который должен был преподать русский народ (не такого он ожидал!) снова и снова вспоминались смятенному сознанию русской культуры [см. сб. «Из глубины», (М., 1918) или «Чаадаевское» в «Диалогах» С. Н. Булгакова «У стен Херсонеса»]. Началась новая страница в чаадаеведении; ее заполняли авторы, жившие на двух разных «материках» — в Русском Зарубежье и Советской России.

РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ

В написанном о России теми, кто после народной большевистской революции оказался за рубежом, имя Чаадаева «озвучивалось» при каждом удобном случае. П. И. Новгородцев, продолжая веховскую линию, сетует на народ, не пошедший за интеллигенцией Чаадаева, Вл. Соловьева, Достоевского; П. Б. Струве напоминает о предсказанном Чаадаевым страшном уроке, который теперь Россия преподает Европе; С. Л. Франк воспитывает любовь к истине, нужной для истинной любви к России, и т. п. Естественно, что без имени Чаадаева не обходится ни один из обзоров русской мысли. Но имеется, наверное, какое-то объяснение весьма небольшой литературе*, написанной в Зарубежье специально о мировоззрении Чаадаева. Можно предположить, что главное внимание там было направлено на объективные чаадаевские проблемы России в том виде, как они выступили в сложившейся социально-политической ситуации, а для их решения Чаадаев, естественно, не был пригоден.

В русской зарубежной литературе можно выделить две линии рассмотрения личности и творческого наследия Чаадаева — более традиционную историософскую и культурфилософскую (Н. А. Бердяев, Г. В. Флоровский) и конкретно-историческую,

* Это — статьи Ю. И. Айхенвальда (Ю. Каменецкого) «Старые мысли» в газете «Руль» от 22 июля 1923 г., П. Н. Милюкова «Пушкин и Чаадаев» (1926), Е. В. Спекторского «К характеристике Чаадаева» (1929; другой вариант этой статьи был дан в 4-й тетради «Возрождения» в 1949 г.); статьи К. Зайцева и В. В. Зеньковского. Последовенная и последующая эмиграции предложили статьи Н. И. Ульянова «Басманный философ» (Опыты. Нью-Йорк, 1957. № 5), Б. Филиппова «Петр Яковлевич Чаадаев. Цепь цитат» (Новый журнал. 1985. Т. 160) и М. Аксенова-Меерсона «Религиозная мысль Чаадаева» в его сборнике «Православие и свобода» (Бенсон, 1986).

даже политическую (К. Зайцев, Е. Спекторский, Н. Ульянов). Эти авторы стоят в резкой оппозиции герценовско-плехановской и советской интерпретации творчества Чаадаева, рисуя иной — в сравнении с дореволюционными и советскими исследованиями — его облик как социально-политической фигуры. В прекрасной статье Е. В. Спекторского (1929) мыслитель предстает без лести преданным царю государственным и патриотом, воодушевленным высокой идеей религиозного (по Достоевскому) призвания России. Это убеждение автора не было поколеблено и последующими открытиями новых чаадаевских материалов, которыми он просто пренебрег*.

Столь же односторонен, хотя и по-другому, в освещении политических взглядов Чаадаева Н. И. Ульянов в статье «Мысли о Чаадаеве» (1957). В ней несправедливо все, и самое несправедливое — это грубое обвинение Чаадаева в грехе ненавистничества России, который якобы роднит его с большевизмом. Н. И. Ульянов «совпал» в этих обвинениях с некоторыми современными авторами, которые уже напрямую связали Чаадаева с русской революцией: «В его суждениях как бы набрасывалась вчерне программа, которая в недалеком будущем развяжет в стране революционную анархию**». В своих инвективах Н. И. Ульянов упорно не замечает чаадаевской любви к Родине, которая могла бы показаться ему странной, но отрицать которую он просто не имел права. Тем не менее автор прав в своей негативной оценке чаадаевского идеократизма, найдя его к тому же католическим. Разумеется, в этих суждениях отразилась неприязнь Ульянова к марксистско-советскому идеократизму, но такое «осовременивание» Чаадаева едва ли корректно.

Удивительно все же, что в условиях полной свободы научного исследования и Е. Спекторский и Н. Ульянов сделали Чаадаева столь же одномерным, каким он оказывался и у советских исследователей.

В методологическом отношении более предпочтительна позиция К. Зайцева (статья «Проблема Чаадаева»), справедливо указывающего на «силу вещей», т. е. на обстоятельства русской жизни, которые обрекли мыслителя на непонимание «проблемы создания личности как той оси, вокруг которой вертелась

* Например, в варианте статьи 1949 г. Е. Спекторский полагает, что знаменитая прокламация крестьянам просто приписана Чаадаеву Д. И. Шаховским (Возрождение. 1949. Тетрадь 4. С. 100).

** *Наполова Т. И* повторится все как встарь... // Москва. 1990. № 7. С. 97.

вся грандиозная задача «западнической» реконструкции нашего отечества». Без этой «оси» вся действительность представляла перед Чаадаевым сплошным противоречием и, отразившись в его сочинениях, стала основанием противоречивых и одноstonных его оценок в истории русской мысли.

Самый полный, если не сказать фундаментальный, историко-философский очерк о Чаадаеве принадлежит В. В. Зеньковскому. Западничество Чаадаева, утверждает он, справедливо игнорируя плоские споры о социокультурной принадлежности мыслителя, имеет значение «лишь конкретного приложения его общих идей»; центр его системы — в «антропологии и философии истории»; у него гораздо более цельная, чем у Хомякова, «попытка христоцентрического понимания истории». «Вся значительность (для русской мысли) построений Чаадаева в том и состоит, что целый ряд крупных мыслителей России возвращается к темам Чаадаева...»*

Закономерно, что мотивы русского зарубежного чаадаевоведения (речь идет о 20—50-х годах) совпадут с аналогичными мотивами в чаадаевоведении постсоветской России, когда она оказалась «высланной» из своего коммунистического пространства.

В СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Начало исследований Чаадаева в советское время было многообещающим. У их истоков стоял Д. И. Шаховской — общественный деятель ушедшей России, неутомимый ученый, начавший новый этап в чаадаевоведении своим открытием огромного числа неизвестных до него чаадаевских сочинений и писем.

Напечатанные работы Д. И. Шаховского, посвященные Чаадаеву, главным образом историко-биографического плана; часть из них сильно пострадала от редакционных и цензурных вставок и изъятий. Но в архивах ученого сохранились рукописи статей, писем и набросков, написанных им без надежды на публикацию, а также дневниковые записи, посвященные его работе над собранием сочинений Чаадаева.

По Шаховскому, главная идея Чаадаева — соборное сознание как единство всех сознаний. Исследователь делает эту идею центральной для русской мысли, прослеживая воздействие чаадаевской традиции на философию Вл. С. Соловьева, затем — на

* Наполова Т. Там же.

религиозно-философскую мысль XX века и на учение В. И. Вернадского о ноосфере. Из этой идеи Шаховской делает как гносеологические, так и социальные, философско-исторические выводы.

Соборное сознание необходимо для постижения объективной, не зависящей от отдельного человеческого сознания истины. Шаховской недоволен односторонней рационалистичностью западной философии, говорит о синтезе религии и философии, рассматривая Чаадаева как религиозного мыслителя, предшественника соловьевской критики «отвлеченных начал».

В социальном плане достижение единого соборного сознания невозможно без преобразований, которые установят на земле братство. Именно поэтому Д. И. Шаховской подчеркивает социальную составляющую взглядов Чаадаева, говорит о влиянии на него западноевропейского христианского социализма, в частности идей Ламенне. Христианство Чаадаева понимается им как социальное христианство. Шаховской считает односторонней интерпретацию взглядов Чаадаева как Герценом, так и Гершензоном. Ощущая себя продолжателем чаадаевской традиции, исходя из идеи соборного сознания и в то же время не отделяя полностью Чаадаева от традиции русского освободительного движения, Шаховской пытается совместить социальное христианство с марксизмом, приходит к признанию закономерности и оправданности революции, советской власти. Октябрь он принимает как шаг к воплощению в жизнь чаадаевской мысли «о Царстве Божьем на земле», «русской идеи» Вл. Соловьева и Чаадаева о призвании русского народа осуществить общечеловеческое единение, синтез Востока и Запада. И сейчас актуальна мысль Шаховского, что для народа, выполнившего «отрицательную часть своего предназначения», «теперь все дело в том, чтобы выполнить и положительную его программу, не возобновляя той жизненной неправды, которую ему удалось сокрушить»*.

Разумеется, идеи Шаховского не могли быть приняты советскими авторами. Все написанное марксистами 30—60-х годов в Советском Союзе имело три особенности. В их литературе преобладали: идеологизм, доведший плехановскую точку зрения до абсурда, сведение религиозности Чаадаева до роли «религиозного привеска», «одеяния» социально-политической утопии и, в силу действия этих двух особенностей, внимание к тем

* Шаховской Д. И. Письма о братстве // Звенья. М.; СПб., 1992. Вып. 2. С. 287.

элементам жизни и творчества Чаадаева, которые подтверждали бы его «прогрессивную» социально-политическую ориентацию и его рациональную философичность (а не религиозность). Чаадаев предстал перед советским читателем* если не в тоге Брута или Периклеса, то в сюртуке «одного из ранних и выдающихся революционных мыслителей», «дворянского революционера» (М. Т. Иовчук), «радикального просветителя» (М. В. Нечкина) или, на худой конец, «дворянского просветителя» (З. М. Смирнова). Читатель узнавал, что Чаадаев «горячо отстаивал программу буржуазно-демократических преобразований страны», «никогда не отказывался от своих революционных убеждений 20-х годов, а всего лишь тщательно маскировал их» (П. С. Шкуринов) и всегда был «народолюбом» (Ф. И. Берелевич)**.

Интереснее шли исследования философии Чаадаева. Представления о корпусе ее тем и мотивов, о ведущей методологической установке накапливались постепенно, начиная с работы В. Соловьевой «Чаадаев и его “Философические письма”». Этот интерес был упрочен брошюрой З. А. Каменского в 1946 г., в 1958 г. — большой статьей М. М. Григорьяна, а результаты его перешли в учебную и научно-учебную литературу***.

В этих сочинениях сложилась некая общая установка относительно эволюции мировоззрения Чаадаева, которую выразил З. А. Каменский; она «заключалась в преодолении религиоз-

* Советский читатель был лишен возможности читать Чаадаева; помимо тех материалов, что были даны в «Литературном наследстве» (1935), вплоть до 1986 г. *ничего* из Чаадаева не печаталось! В 1986 г. З. А. Каменский опубликовал его «Афоризмы и разные заметки» (Вопросы философии. № 1), а в 1987 г. в Москве в издательстве «Современник» вышел составленный Б. Н. Тарасовым томик «Статьи и письма» П. Я. Чаадаева.

** В качестве досадного рецидива «идеологической» литературы о П. Я. Чаадаеве следует рассматривать небольшую брошюру В. В. Лазарева «Чаадаев» (М., 1986), изданную в серии «Из истории политической и правовой мысли»

*** Соловьева В. Чаадаев и его «Философические письма» // Под знаменем марксизма. 1938. № 1; Каменский З. А. П. Я. Чаадаев. Русская мысль на пути от дворянского просветительства к идеологии демократии. М., 1946; Григорьян М. М. Чаадаев и его философская система // Из истории философии: Сб. трудов. М., 1958. Вып. 2; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. История русской философии. М., 1961; Они же. Русская философия XI—XIX веков. Л., 1970; Смирнова З. М. Чаадаев // История философии в СССР. М., 1968. Т. 2.

ной стороны системы, в возрастании удельного веса научно-философского их содержания»*. Однако внимание к утверждаемому Чаадаевым дуализму физического и нравственного миров, к значимости первоначала в его построениях вынудили — в первую очередь у М. М. Григорьяна — к признанию, что «неверно думать, что сам Чаадаев не придавал серьезного значения религиозной форме... Религиозность Чаадаева не была формой утайки его мысли...»** Советские исследователи пришли наконец к истине, лежавшей на поверхности: религиозность есть самостоятельный фактор мировоззрения Чаадаева. Отказаться от трактовки христианства как «облачения» было еще невозможно, но, кажется, становилось возможным признавать за «облачением» роль фактора, «выстраивающего» мировоззрение Чаадаева. Естественно, что приходило понимание особенности чаадаевской «социальной религии», отличной от церковной. Такой взгляд обеспечил читательский успех публикациям Л. А. Филиппова***, даже при том, что он умолчал о консервативных высказываниях Чаадаева.

Однако проблема совмещения религиозности и социально-политического консерватизма П. Я. Чаадаева с его выдающейся ролью в освободительном движении оставалась. Эту проблему попытался разрешить А. А. Лебедев в блестящей книге «Чаадаев», вышедшей в серии «Жизнь замечательных людей» (М., 1965). Позиция А. А. Лебедева заключалась в том, чтобы представить Чаадаева в роли создателя социально-этической утопии, выдвинуть на первый план ее этическую сторону. Чаадаев проповедовал уход от «суетного мира» в самоусовершенствование, в «сферу личного бытия». Таким образом, он становится родоначальником общественно-политического нигилизма и индивидуализма и готовит почву для «социального эгоизма» новой личности, той, которая свой эгоизм трактует социально. Судя по книге А. А. Лебедева, русский революционный демократизм явился прямым продолжением чаадаевского «нигилизма». Автор талантливо развил соображения Г. В. Плеханова об «общем настроении» отрицательного отношения к действительности, объединявшем Чаадаева с Герценом и Чернышев-

* Каменский. Указ. соч. С. 24.

** Григорьян. Указ. соч. С. 182.

*** Филиппов Л. А. 1) Религиозная утопия П. Я. Чаадаева и современные теологи // Вопросы истории. 1961. № 6; 2) Чаадаев подлинный и мнимый // Вопросы литературы. 1974. № 10.

ским. На первый план он выдвигал этико-социальные основания чаадаевского «отрицания» России и оправдывал самоустранение индивидуума от общественной жизни. Реакция советской историко-философской науки, представленной Ф. И. Берелевич, Н. М. Дружининым и З. М. Смирновой*, была скорой и единодушно отрицательной. Чаадаев, ориентированный на социально-этическую утопию, был для нее неприемлем. Да и нужно согласиться с тем, что книга была, скорее, не о Чаадаеве, а о шестидесятниках, не знавших, как пережить наступившие после хрущевской оттепели перемены в советской жизни. Это был тот случай, когда пером автора водило чувство оскорбленного патриотизма «суверенной личности» (прибегнем к выражению О. Э. Мандельштама), — оттого книга так волновала читателей. Строго говоря, это было скорее научно-публицистическое исследование, и даже о религиозных взглядах Чаадаева в нем было написано «без всякого понимания»**. Едва ли эту книгу следует признать событием в ученом чаадаевоведении, но бесспорно то, что она стала событием общественной жизни, подтвердив своим содержанием всегдашнюю актуальность чаадаевского в ней***.

Замечательным подведением итогов советского чаадаевоведения стала статья З. А. Каменского о Чаадаеве в «Философской энциклопедии» (М., 1970. Т. 5). При соблюдении нормативов справочного издания эта статья имела одной из главных целей — рассмотреть мысль Чаадаева в ее эволюции от «антиреволюционного и религиозного пафоса “Философических писем” к демократизации воззрений», к «распадению идеализма его исторической концепции» и попыткам понять историю с точки зрения географических, экономических и социальных факторов, к «уменьшению роли религиозных моментов в его мировоззрении», возрастанию положительного интереса к немецкой

* Берелевич Ф. И. К историографии идеологии П. Я. Чаадаева // Учен. зап. Сverdлов. гос. пед. ин-та. Тюмень, 1969. Т. 91; Дружинин Н. М. Чаадаев и проблема индивидуализма // Коммунист. 1966. № 12; Смирнова З. М. П. Я. Чаадаев и русская общественная мысль первой половины XIX века // Вопросы философии. 1968. № 1. Справедливости ради нужно указать и на одну положительную рецензию — Л. Левицкого «Он в Риме был бы Брут...», — зато она была в «Новом мире» (1966. № 5).

** Ерофеев В. В. Подступы к Чаадаеву // Лит. газета. 1987. 2 дек.

*** См.: Лебедев А. А. Любовь без радости. Опыт посильных прочтений Чаадаева // Вопросы философии. 1992. № 7.

классической философии с движением по пути младогегельянцев.

Эта статья стала не только итогом всего советского чаадаевоведения, но и программой его дальнейших исследований. Среди них особой весомостью обладает предисловие к «Полному собранию сочинений и избранных писем» П. Я. Чаадаева, названное «Парадоксы Чаадаева».

Работы З. А. Каменского разрешали противоречия во взглядах Чаадаева в предположении движения мыслителя к трезвому, научному взгляду на Россию, рационализму в философии и демократизму в политике. Подобное предположение позволило достигнуть логической устойчивости во взглядах самого Чаадаева, а также во взглядах его интерпретаторов, сделало возможным спокойное, научное отношение к религиозности Чаадаева, определило основательность культурно-цивилизационного подхода к личности и наследию Чаадаева, задало тональность последующим публикациям других советских авторов*.

Изменения, начавшиеся в психологии и идеологии советского общества с конца 60-х годов и приведшие к краху коммунистической системы, вызвали к жизни новый, начатый А. А. Лебедевым, не академический, а политически и культурно актуализированный подход к личности Чаадаева и чаадаевским темам. Отчаявшиеся диссиденты стали напрямую связывать советский коммунизм с менталитетом русских и требовать от них покаяния в содеянном грехе Октября и Советов. В 1970 г. в «Вестнике Русского студенческого христианского движения» были опубликованы четыре проникнутые настроением «чаадаевского

* *Каменский З. А.* 1) Вторая библиотека П. Я. Чаадаева // Каталог библиотеки П. Я. Чаадаева. М., 1980; 2) Урок П. Я. Чаадаева (П. Я. Чаадаев в 40-х — 50-х годах XIX века) // Вопросы философии. 1986. № 1; 3) Неопубликованные статьи П. Я. Чаадаева // Вопросы философии. 1988. № 6; *Коган Л. А.* О чем рассказывает библиотека Чаадаева // Вопросы философии. 1982. № 2; *Хорос В. Г.* Из неопубликованного наследия П. Я. Чаадаева // Вопросы философии. 1983. № 12; *Рашковский Е. Б., Хорос В. Г.* Проблема «Запад — Россия — Восток» в философском наследии П. Я. Чаадаева // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. [Вып. 3]; *Ерыгин А. Н.* Восток — Запад — Россия. Становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях. Ростов-на-Дону, 1993; *Смирнова З. В.* Русская мысль первой половины XIX века и проблема исторической традиции (Чаадаев, славянофилы, Герцен) // Вопросы философии. 1995. № 9; *Рудаков Л. И.* Петр Чаадаев // Вече: Альманах русской истории и культуры. 1997. Вып. 7.

нигилизма» статьи, пересланные из СССР*. Среди них особо выделялось эссе В. Горского, утверждавшего, что Россия не излечится от деспотизма, пока не избавится от национально-мессианского искушения. Главное сейчас — борьба за западные ценности свободы и права личности, а не за национальное возрождение.

Тогда же в кругах интеллигенции, пока еще в целом лояльной к Советской власти, начиналось незаметное на первый взгляд, но последовательное размежевание с советским патриотизмом в пользу национально-русского либо просвещенного либерально-демократического патриотизма.

Литературовед и критик, ставший в годы перестройки и гласности идеологом умеренного национально-культурного консерватизма, В. В. Кожин в статье «К методологии истории русской литературы» (1968) категорически не согласился с «нелепым выводом» А. А. Лебедева, что-де «для России, для страны в целом, Чаадаев никакого выхода не видит», кроме «духовного сближения с Западом». У Чаадаева, говорит Кожин, «исключительная резкость самокритики» носит, скорее, пропедевтический, социально-воспитательный характер, обращенный к тому же «не к русской нации в ее целом», а к людям круга Чаадаева. Перенеся центр тяжести у Чаадаева с первого «Философического письма» на письма середины 30-х годов и «Апологию сумасшедшего» и совершенно не учитывая позднего, «антирусского», Чаадаева, В. В. Кожин восхищается «ослепительностью чаадаевских предвещаний о наступившем (в его годы. — А. Е.) расцвете» русской культуры. В последующих своих публикациях он трактует Чаадаева как последовательного и принципиального патриота, выразителя достоинств всечеловечности и

* В номере 97/III «Вестника РСХД» были опубликованы статьи: Н. Н. «Μεταποја», О. Алтаева «Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура», В. Горского «Русский мессианизм и новое национальное сознание» и М. Челнова «Как быть?». А. И. Солженицын написал о них, что это — «не случайность. Это, может быть, замысел: нашей беспомощностью воспользоваться и выворотить новейшую русскую историю — нас же, русских, одних обвинить и в собственных бедах, и в бедах тех, кто поначалу нас мучил, и в бедах едва ли не всей планеты сегодня» (Из-под глыб: Сб. статей. Париж: ИМКА-Пресс, 1974. С. 136). О некоторых моментах сложившейся тогда идейной ситуации вокруг Чаадаева см. выступление Д. Брун-Жеймис «Чаадаевские темы в современной русской мысли и национальном самосознании» в сборнике «П. Я. Чаадаев и русская философия (К 200-летию со дня рождения): Тезисы докладов и другие материалы научной конференции» (М., 1994).

смирения русского народа, которые делают возможным для России исполнение функции беспристрастного арбитра европейской истории*.

ОбвальнЫй кризис советской системы, начавшийся с апреля 1985 г., сделал чаадаевские темы и вместе с ними Чаадаева одними из наиболее популярных и обсуждаемых в отечественной печати. Одно за другим появляются сочинения Чаадаева и среди них — уже упоминавшееся «Полное собрание сочинений и избранные письма» в двух томах под редакцией З. А. Каменского. Множество различных работ Чаадаева воспроизводится в разного рода сборниках и журналах. Прорастает огромное количество идеологически окрашенной литературы, в которой Чаадаев так или иначе, всеу или по существу привлекается то в качестве арбитра, то в качестве ответчика или союзника. Авторы не стеснялись подогнать Чаадаева под собственный социально-культурный или даже социально-политический аршин.

Но и в научном отношении достижения этих лет небезынтересны. Это, с одной стороны, свидетельствуется полномасштабным возрождением трактовки Чаадаева как *par excellence* религиозного мыслителя, рассматриваемого в контексте русской мысли, и, с другой — увеличением интереса к философу на научных конференциях и в специальных изданиях, преследующих задачу выявления отдельных проблем его творчества**.

Протагонистом чаадаевоведения стал Б. Н. Тарасов — публикатор и переводчик произведений философа, автор большого биографического исследования о нем*** и множества ста-

* *Кожин* В. В. К методологии истории русской литературы // Вопросы литературы. 1968. № 5. См. также: «И назовет меня всяк сущий в ней язык...»: Заметки о своеобразии русской литературы // Наш современник. 1981. № 11; «Мы как-никак существуем!» // Родина. 1995. № 1; публикуемая здесь статья «Пушкин и Чаадаев. К истории русского самосознания» (Российская провинция. 1995. № 4).

** См., например: П. Я. Чаадаев и русская философия: К 200-летию со дня рождения: Тезисы докладов и другие материалы научной конференции // Российский межвузовский центр по рус. философии и культуре. М., 1994. В специальных изданиях надо отметить публикации П. Г. Торопыгина (см. библиографию). Требуемой новизной при выборе исследования обладает кандидатская диссертация С. Ф. Маклакова «П. Я. Чаадаев об исторической роли христианства» (М., 1995).

*** *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма / Вступ. статья и коммент. Б. Н. Тарасова. М., 1987 (2-е изд., доп. — М., 1989); *Тарасов Б. Н.* Чаадаев. М., 1986 (2-е изд.).

тей, освещающих отдельные стороны его жизни и мировоззрения*.

В интерпретации творчества Чаадаева, предлагаемой Б. Н. Тарасовым, легко различимы два периода. В первом его внимание обращено на пульсацию мысли Чаадаева между западничеством и славянофильством и на переход к постепенному пониманию им православия как звена, связующего прошлое и будущее России**. Чаадаев рассматривается как *sui juris* религиозный мыслитель (и Б. Н. Тарасов ссылается на советских чаадаеведов, утвердивших эту точку зрения на философа), но само рассмотрение идет преимущественно в контексте драматической картины истории русской культуры первой половины XIX века.

Со временем Б. Н. Тарасов провел резкую черту, отделяющую его от традиционно секулярной методологии, свойственной советскому чаадаеведению. Вместе с тем он отмежевался и от близоруких либерально-демократических спекуляций на Чаадаеве, и от невежественных писаний неофундаменталистов а la Уваров***. И первые и вторые были удивительно одномерны в отношении к Чаадаеву, втискивая богатство его мысли в прокрустово ложе «западничества» или «славянофильства» и соответственно браня или одобряя его. Б. Н. Тарасов продвигается значительно далее — к пониманию мыслителя как христианского критика современной цивилизации, что делает его

* См.: *Слов В. В.* Литература о П. Я. Чаадаеве. Избранная библиография // П. Я. Чаадаев. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2, и библиографию в наст. изд., составленную С. Ю. Барановым. Нужно согласиться с одним из рецензентов, который назвал публикации Б. Н. Тарасова 80-х годов «значительным явлением нашей интеллектуальной жизни, богатейшей пищей для размышления» (*Ерохин А.* О пользе бития посуды // В мире книг. 1988. № 6. С. 11).

** Такое движение чаадаевской мысли намечено уже у М. О. Гершензона, а также осмыслено формулой «зигзагообразности» исканий П. Я. Чаадаева (*Шаховской Д. И.* П. Я. Чаадаев — автор «Философических писем» // Литературное наследство. М., 1935. № 22–24. С. 17). Это возвратно-поступательное движение описано у М. А. Алпатава в книге «Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII — первая половина XIX века)» (М., 1985).

*** См. статью «Революционное оскопление, или В мире идеологических зеркал» (Литературная газета. 1990. № 48. 28 нояб.) и «Пространство мысли Петра Чаадаева (Там же. 1992. № 10. 11 марта). К числу таких фундаменталистов, помимо упоминаемой в первой статье Т. Наполовой, следует отнести А. Василенко, который в журнале «Молодая гвардия» (1993. № 7) дал статью «Хищный цветок, или П. Я. Чаадаев в истинном свете». Некоторые материалы дискуссии Б. Н. Тарасова с патриархом отечественного чаадаеведения З. А. Каменским см. в наст. изд.

представителем «основного ствола» русской мысли, «для деятелей которого христианство... не только культурно-исторический, но и жизненно-практический стержень». По справедливому утверждению Б. Н. Тарасова, христианство у Чаадаева «составляет фундаментальную смыслообразующую основу существования как отдельных людей, так и всего человечества, определяет все плюсы и минусы в характеристике судеб России и Европы». Наиболее полно эта позиция была им выражена в статьях 1994 г.: «В плену короткомыслия. Творчество Достоевского и Чаадаева в современном контексте» (Москва. 1994. № 4) и «Непрочитанный Чаадаев в эсхатологическом контексте русской и западной философской мысли» (Сфинкс: Петербургский философский журнал. 1994. № 2).

Катастрофические события последних лет принуждают нас снова плениться «чаадаевской» идеей неудачливости России, «инаковости» — в сравнении с европейской — ее истории. Это нашло отражение в заключающей антологию статье П. В. Кузнецова «Метафизический Нарцисс и русское молчание: Чаадаев и судьбы философии в России». Есть, утверждает автор, некая необходимость в остракизме, которому был подвергнут Чаадаев, философ — религиозный рационалист, осознающий ограниченность человеческого разума, но не унижающий его: философу не место в том социокультурном пространстве, которое сформировано под знаком внефилософской апофатики.

Поспешно утверждать, что за истекшие сто шестьдесят лет изучение Чаадаева состоялось и мы можем закрыть последнюю страницу его сочинений. Напротив, сейчас на «карте» Чаадаева заметнее проступили белые пятна: недостаточно исследованы идейные истоки его мировоззрения; комплекс религиозоведческих проблем, выдвинутых им, еще только начинает становиться предметом специального изучения; неудовлетворительно освещается социально-политическая позиция мыслителя — правильное по сути представление о нем как о противнике самодержавия-самовластья и крепостничества еще не раскрывает его положительной программы. Только после рассмотрения этого и других вопросов он может быть с достаточной определенностью вписан в историю русской религиозной философии и национально-государственной мысли.

И все-таки главное не в этом. Главное в том, что для нас куда более важным остается не сам Чаадаев, а «чаадаевское» в русской истории, те примечания, которые до сегодняшнего дня пишет русская история к сочинениям мыслителя. Мы снова начинаем с начала... «Нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и устремиться к истине...»



**ВМЕСТО ТЕКСТА
П.Я.ЧААДАЕВА...**



О. Г. ШЕРЕМЕТЕВА

Надписи и отметки на книгах библиотеки Чаадаева

В 7-й главе «Евгения Онегина» Татьяна, скучая после отъезда Евгения из деревни, проникает в дом Онегина и там, заинтересовавшись его библиотекой, при помощи книг старается понять характер их хозяина.

Об интересах Онегина говорит ей прежде всего самый состав книг. Но, кроме того, на книгах она находит пометки, в которых «себя невольно выражает» душа Онегина. По этим отметкам она узнает, «какою мыслью, замечаньем бывал Онегин поражен» и «с чем молча соглашался он». Разбирая отметки, выраженные «то кратким словом, то крестом, то вопросительным крючком», и изучая библиотеку, она начинает понимать и ее хозяина.

Это описание можно отнести и к изучению всякой библиотеки; состав библиотеки всегда отражает вкусы, запросы и образованность владельца. Однако несравненно большую ценность в этом отношении представляют книги с пометками и надписями их хозяина; в таких книгах действительно отражается душа их собирателя.

К библиотекам такого рода принадлежит и библиотека самого Пушкина, и в еще большей мере — библиотека его друга П. Я. Чаадаева.

Библиотека эта стала собираться в Москве вскоре после переселения туда Чаадаева в 1822 году, была очень пополнена книгами, привезенными им из-за границы, и продолжала расти в течение всей жизни Чаадаева. После смерти Чаадаева в 1856 году она перешла по завещанию его племяннику М. И. Жихареву (см.: Соч. и пис<ьма> Чаадаева. Т. 1. С. 310). Библиотека была перевезена Жихаревым в его имение в Тамбовской губ. В 1866 году М. И. Жихарев пожертвовал ее в Московский Румянцев-

ский музей. Об этом пожертвовании он сообщает осенью 1866 года М. Я. Чаадаеву * следующим письмом (письмо хранится в Центральном музее литературоведения в Москве **):

«Москва, 4 ноября 1866 г.

Михаил Яковлевич, приближается день осьмого ноября, день Ваших именин, в который я обыкновенно к Вам пишу поздравление не потому, чтобы думал, что это поздравление Вам очень может польстить, а для того, чтобы Вам о себе напомнить. В настоящем случае мне еще есть сказать Вам несколько слов.

Прошлого года 10 декабря, стало быть, этому уже год почти, я Вам послал только что мною тогда оконченное “Жизнеописание” Петра Яковлевича и в то же время Вас просил его прочитать и дать мне знать, рукой какого-нибудь писаря и за Вашей подписью, Ваше об нем мнение. Вы моей просьбы исполнить, кажется, не рассудили, сколько я об этом сожалею, для каждого очень понятно.

Вам известно, что у меня осталась библиотека покойного Петра Яковлевича, но чего Вы не знаете, это того, что я ее совсем не для того взял, чтобы ею воспользоваться, а с той целью, чтобы ее сохранить. Ныне эта цель приводится к исполнению. В полном своем составе, приумноженная еще двумя значительными собраниями книг с портретами, картинами и бюстами, она передается мною Румянцевскому публичному музею, находящемуся в Москве на Знаменке, в доме бывш. Пашкова. Тысяча шестьсот сорок пять томов, много портретов, картин и все бюсты уже отданы, в середине зимы передам остальное, а к лету она уже будет поставлена, и на меди на вековечное или, по крайней мере, очень продолжительное время останется в Музее вырезанное имя Петра Яковлевича Чаадаева. Оба его портрета масляными красками, один в гусарском платье, другой — писанный гораздо спустя здесь, в Москве, в 1842 году, также будут навсегда находиться в Музее и туда уже отданы. Находящийся у Вас портрет, так как со своим собранием я вполне расстался, мне теперь уже более не нужен, но если бы Вы вздумали отдать его Музею, то можете прислать в Москву, адресуя на *Знаменку, в Румянцевский музей, господину Начальнику Музея, Евгению Федоровичу Коршу*. Господин Корш его примет с удовольствием и благодарностью.

Прошу Вас сказать мое почтение милостивой Государыне Ольге Захаровне. С чувством моего к Вам почтения и преданности остаюсь всегда готовый к услугам Михаил Жихарев».

В отчете Московского публичного и Румянцевского музея за 1866 год говорится... (Отчет. М., 1866. Библиотека. С. 68):

«Третье по важности место в числе прошлогодних наших приобретений занимает пожертвованное М. И. Жихаревым собрание из 3000 томов к бро-

* М. Я. Чаадаев — брат писателя.

** В настоящее время находится в Государственном литературном музее. См.: Герцен, Огарев и их окружение. М., 1940. С. 388.

шпур, 36 атласов, карт и планов, 25 разных портретов и 6 бюстов. Большую часть этого собрания составляет замечательная в своем роде библиотека покойного П. Я. Чаадаева, заключающая в себе, кроме многих повременных изданий, довольно большой и оригинальный выбор книг по части философии, истории, богословских и политических сведений и, наконец, по части беллетристики. Долгом своим считаем присовокупить, что собрание это находилось за последние годы в Тамбовском имении М. И. Жихарева и перевезено им оттуда за свой собственный счет, что при крайне ограниченных средствах Музея обязывает нас тем большею благодарностью к щедрому приносителю».

Нам не удалось установить акта приема библиотеки Румянцевским музеем. По-видимому, никаких данных о поступлении ее не сохранилось. Не сохранилось также и первоначального каталога или какой-либо описи, если таковые были.

Таким образом библиотека простояла 65 лет. О ней глухо упоминалось в путеводителях, справочниках и энциклопедических словарях (всего удалось собрать шесть упоминаний). Но, в общем, о ней забыли. В 1930 году исследователь Чаадаева Д. И. Шаховской заметил замену известного ему по надписям первого тома «Новой истории» Гизо (№ 312 — *Guizot F. P. G. Cours d'histoire moderne. Paris, 1829*) и стал хлопотать перед администрацией о допущении к шкафам галереи 9 для обследования существующей наличности библиотеки. После долгих переговоров с администрацией 5 июля 1932 года были начата опись библиотеки и в октябре составлен предварительный карточный каталог.

По литературным сообщениям о библиотеке можно было предполагать, что: 1) библиотека, полученная в 1866 году, была помещена в отдельных шкафах; 2) что она сохранилась целиком и 3) что она имела какой-то каталог. На самом деле не было ни того, ни другого, ни третьего. Только в конце сентября 1933 года заведующая отделом хранения Ю. А. Александрова, на основании вновь созданного каталога (, разместила) книги в отдельные шкафы. До перенесения же книг они помещались на открытых полках галереи 9. Библиотека была рассеяна между шкафами № 56–91, и ни в одном шкафу нельзя было встретить книг Чаадаева без примеси книг из какой-нибудь другой библиотеки. Однако при некотором навыке можно было безошибочно определить книги Чаадаева. Принадлежность книг к библиотеке определялась: 1) по пометкам самого Чаадаева, указывающего время и место покупки; 2) по его собственным надписям и отметкам; 3) по экслибрису; 4) по надписям авто-

ров, даривших Чаадаеву свои книги (Пушкин*, Герцен, Грановский, Шевырев, Катков и др.), и по упоминаниям в литературе о присылке книг Чаадаеву. Кроме того, довольно большое количество книг, около 35, носит совершенно одинаковый, сделанный в Дрездене, переплет. Вместо 3000 томов удалось восстановить всего 1235 томов, т. е. 676 названий, причем среди восстановленных книг почти совершенно отсутствуют русская литература (уцелели лишь книги с автографами) и вся периодика. Возможно, что и литература и периодика были выделены из общего состава книг и растворились в общей массе библиотеки или разошлись в качестве дублетов по другим книгохранилищам.

Если в библиотеке Пушкина надписи и пометки расплываются среди огромного количества книг (2151 название), то в уцелевшей до нашего времени библиотеке Чаадаева книги с надписями и пометками составляют половину (более 370 названий), а книги только с пометками — две трети всего количества.

Надписи на книгах охватывают, хотя не полно, но все области интересов владельца. Однако перед изучением надписей следует заметить: книги из библиотеки Чаадаева разбиваются на два определенных направления — философское и историческое. Если изучать только те книги, которые сохраняются в Ленинской библиотеке, то о Чаадаеве может составиться не совсем правильное понятие, так как, во-первых, от библиотеки, пожертвованной в Румянцевский музей Жихаревым, осталось, по-видимому, немногим более половины, а во-вторых, потому что в этой библиотеке преобладают сочинения философов-идеалистов и богословов, большей частью современников Чаадаева, и почти совершенно отсутствуют философы-рационалисты 17 и 18-го веков. Таким образом, можно было бы заключить, что Чаадаев не знал (как бы обошел) ни французской философии и энциклопедистов, ни английских философов. Такое заключение было бы крайне ошибочно; дело в том, что книги, сохранившиеся в Ленинской библиотеке, — не первое собрание книг Чаадаева. Первая библиотека, та, о которой упоминает Сопиков (см.: Опыт российской библиографии. Т. 1. С. 3–4) и которая начала собираться, когда Чаадаев был еще почти мальчиком, была продана им перед отъездом за границу, в 1821 году, декабристу Федору Петровичу Шаховскому (см.: Жихарев <М. И.> П. Я. Чаадаев // Вестник Европы. 1871. Т. IV. С. 190). Шаховской перевез книги в свое нижегородское имение «Ореховец» и

* Книга «Борис Годунов» с автографом поэта в настоящее время находится в Пушкинском доме.

составил им очень обстоятельный каталог. В 1871 году библиотека эта находилась уже в селе Верзилове Серпуховского уезда Московской губ., и расплылась, и бесследно пропала в конце прошлого столетия. Однако каталог ее сохранился у Д. И. Шаховского и был передан им вместе с другими бумагами в Государственный архив феодально-крепостнической эпохи (ГАФКЭ)*. По этому каталогу можно судить о составе книг этой первой библиотеки, а в ней-то как раз и преобладают философы-рационалисты и эмпирики.

Таким образом, чтобы составить понятие о круге чтения Чаадаева, нужно помнить, что до своей поездки за границу Чаадаев был основательно подготовлен по философии и истории (не следует также забывать, что братьям Чаадаевым читал приватно свой курс философии профессор Буле) и что сохранившаяся библиотека, составлявшаяся во время путешествия Чаадаева за границу и пополнявшаяся в течение всей его жизни, была как бы (внешним) завершением образования Чаадаева.

Как Пушкин, так и Чаадаев читали с карандашом в руках; и тот и другой набрасывают на своих книгах не только заметки, касающиеся данной книги, но и свои мысли вообще, совершенно посторонние характеру книги. На книгах Чаадаева мы встречаем наброски частей «Философических писем», афоризмы, различные заметки, отрывки из частных писем, мнения, адреса, рецепты, планы и даты, указывающие или время покупки книги, или время чтения, или вызванное книгой воспоминание. Кроме того, его книги покрыты массой значков, которыми он помечал поразившие его места. Эти карандашные отметки Чаадаев делал самым различным образом: иногда это просто вертикальная черта карандашом на полях, справа или слева против текста; иногда же к одной черте прибавляется вторая, рядом или с другой стороны текста. Против особо поразивших мест ставятся крест, звезда, круг, похожий на греческую омегу. Иногда на полях появляются отметки вроде музыкального скрипичного ключа. Отдельные абзацы заключаются в простые или фигурные скобки. В местах, по-видимому наиболее нужных, страницы перегибаются пополам, отчеркиваются или перечеркиваются. Отметки такого рода сопровождаются несколькими словами, большей частью на французском языке. Значки эти очень характерны, по ним можно сразу среди тысячи книг отыскать книгу Чаадаева, они имеют, по-видимому, каждый свое особое значение, которое, к сожалению, до сих пор не удалось разгадать

* Упомянутый каталог до сих пор разыскать не удалось.

и выяснение которого могло бы сделаться предметом дальнейшего изучения.

Помимо отметок на книгах интересны надписи. Надписи эти сделаны Чаадаевым обычно на листах белой бумаги спереди или позади текста и на внутренней стороне переплета. Писаны почти все, за двумя-тремя исключениями, карандашом. Отметки делались двумя различными карандашами. Более ранние — черным, поздние — красным. Надписи делались все черным карандашом, но двумя разными почерками. Известно, что Чаадаев совершенно изменил свой почерк в 1831 году и стал вместо обычной скорописи писать клинообразным почерком. Эти почерки дают возможность легко и твердо установить время надписей. Более мелкие надписи помещаются на полях прямо против вызвавшего их текста или внизу на полях под текстом. Иногда надпись переходит снизу на боковые поля, идет вдоль полей, перебрасывается на другую страницу, а иногда на белый лист позади текста [такие надписи особенно характерны на книгах: Канта «Критика чистого и практического разума» (№ 378 — *Kant I. Kritik der practischen Vernunft. Leipzig, 1818*; № 379 — *Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1818*), Дамирона «Очерк истории французской философии в 19-м веке» (№ 212 — *amiron J. P. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle. Leipzig, 1828*), А. Сталь «Письма об Англии» (№ 631 — *Stael A. L. G. Lettres sur l'Angleterre. Paris, 1825*) и др.].

Отрывки из «Философических писем», философские мысли и афоризмы большей частью помещены перед текстом [см. на книгах «История» Тита Ливия 2-й, 4-й и 6-й (№ 434 — *Livius, Titus. Histoire Romaine de Tite-Live. Paris, 1824*); на 7-м томе сочинения Бюффона (№ 159 — *Buffon G. L. L. euvres complètes de Buffon. Paris, 1817—1818*)*; на «О Германии» мадам де Сталь (№ 629 — *Stael A. L. G. De l'Allemagne. Paris, 1818*) и на «Об учении Спинозы» Якоби (№ 359 — *Jacobi F. H. Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau, 1789*)]. Даты, если они не означают времени покупки (такие даты стоят всегда спереди на внутренней стороне форзаца или переплета), помещаются обычно на нижней части полей. Большой частью — это год, число и месяц (написаны почти всегда по-французски). Вообще все надписи, за немногими исключениями, сделаны на французском языке, но есть несколько надписей по-русски, по-немецки, по-английски и даже по-италь-

* В настоящее время этот том в библиотеке П. Чаадаева не числится.

янки и по-латыни (обычно цитаты). На некоторых книгах год отсутствует, но тщательно проставлены месяц и число. Как пометки, так и надписи относятся ко всей жизни Чаадаева. Однако же большее количество их падает на 1826—1829 годы — время, когда Чаадаев работал над «Философическими письмами» и над своей доктриной. Дат после середины 30-х годов не встречается вовсе, кроме дат, указывающих на время приобретения или получения книги. Иногда одна и та же книга имеет определенно разновременные надписи. Одни — сделанные прежним беглым почерком, другие — поздним [см. книги де Местра «О папе» (№ 443 — *Maistre J. Du pape*. Paris, 1821); Сталь «О Германии» (№ 629), Якоби (№ 359)] и другие.

Как сказано выше, надписи имеют самый разнообразный характер. Грубо их можно разделить на: 1) отдельные части «Философических писем»; 2) афоризмы; 3) философские заметки и мнения, относящиеся к тексту самой книги; 4) заметки, имеющие биографическое значение, как-то — наброски писем, отзвуки споров, замечания, воспоминания; 5) надписи, относящиеся к политическим событиям; 6) даты и библиографические данные и 7) самые разнообразные заметки, записи, адреса, счета, рецепты, векселя, планы, рисунки и т. п.

В книге Симонде Сисмонди «История Франции» (№ 623 — *Sismondi J. C. L. S. Histoire des français*. Paris 1821—1844), в 5-м томе, между страницами 112—113 вклеено небольшое сочинение на 4 листах почтовой бумаги, озаглавленное «Несколько слов о Польском вопросе». Книга передана в рукописный отдел Ленинской библиотеки.

Отрывки из философических писем находятся в нескольких книгах. В книге мадам де Сталь «О Германии» (№ 629) мы встречаем вариант мыслей первого письма, надпись находится на белом листе бумаги позади текста и на внутренней стороне переплета первого тома.

«...Можно сказать, что массы народа не думают (т. е. что нет вообще одной общей мысли, за которую держится вся масса), большинство слушает только ради развлечения. Но есть умы, подчиняющие себе другие и запечатлевающие свои имена... они вызывают реакцию. Таким образом, друиды, скальды и барды прежде всего были своеобразными мыслителями, и они дали всемирной мысли свои песнопения... — А мы, скажите мне, что вложили мы в общую сокровищницу человеческих идей?».

На не существующем ныне 1-м томе «Новой истории Франции» Гизо (№ 312; заменен в 1930 г.) на белом листе позади текста было написано:

«...различные страны Европы кажутся мне провинциями одной страны. В умственном мире Запада нет ни Франции, ни Германии, ни Англии, ни Италии, Есть одна Европа и только...» На втором томе «Истории» Тита Ливия (№ 434) читаем:

«...мне хотелось бы, чтобы Вы смогли подняться и почувствовать таким религиозным и отвлеченным образом историю, так как ничего не обогащает так нашу мысль и не очищает нашу душу, как эти, хотя смутные, прозрения стоящего выше времени Провидения, ведущего человеческий род к его окончательным предназначениям... Пока не постараемся представить себе философию истории менее возвышенную, но такую, которая разливает свет на всю обширную область человеческих воспоминаний и позволяет нам, по крайней мере, предчувствовать тот яркий свет, который...»

На 7-м томе сочинения Бюффона (№ 159)* поперек чистого листа, позади текста, находится следующая, очень плохо сохранившаяся надпись: «...обвинили в парадоксальности... не претендуют ни на какую оригинальность. Если, пробегая этапы человеческих воспоминаний, мы отклонились от торных дорог, то это потому, что мы встретили живые тени прежних времен совершенно не в том виде, в каком они представлялись нам до сих пор. Это произошло именно оттого, что мы идем по новому пути. То же самое можно сказать в отношении эпох времени, если они не обладают какими-нибудь разительными особенностями. Так, проезжая одну и ту же страну в различные часы дня, два путешественника видят ее один — в одном, другой — в другом виде. Однако, если бы нас спросили, мы ответили бы, что они не сделали ошибки... Их наблюдения сделаны в зависимости от времени, но что это та же страна, в которой мы живем. Таким образом, мы можем...» По-видимому, этот отрывок является первоначальной редакцией 6-го философического письма. На 6-м томе «Истории» Тита Ливия (№ 434) позади текста стоит: «...сказал не все, что хотел Вам сказать, но нужно кончать; мы вернемся еще к этим мыслям, но не раньше, как в позднейших письмах. Будем менять и не исчерпывать наши темы. Не нужно дидактической методы, ведь мы только болтаем. Прощайте, сударыня, может быть, я и не буду больше говорить об этом в интимной беседе, где легко понимаешь один другого, если случится заняться другим предметом».

Окончание 6-го письма тоже в первоначальном варианте.

* См. предыдущее примеч.

К отрывкам из «Философических писем» относятся также и небольшие надписи па разных книгах. Например, на 4-м томе «Истории» Диодора Сицилийского (№ 231 — *iodorus Siculus. Histoire universelle de iodore de Sicile. Paris, 1758*) на внутренней стороне переплета написано:

«...если допустить, что мир создан Гомером, все пороки сделались бы в конце концов игрой, а все наиболее презренные чувства — шалостью».

Очень близки к «Философическим письмам» и некоторые афоризмы и заметки. В книге Дамирона «Очерк истории французской философии» (№ 212) читаем:

«...разве всеобщая история может быть случайна?»

И далее:

«...история — не что иное, как грандиозный опыт не одной жизни, а всех веков». И:

«...где искать положительного нравственного принципа, если не во всемирной истории».

В книге Якоби «Об учении Спинозы» (№ 359) поперек форзаца написано:

«...много говорят об истине, но знают ли, что это слово едва встречается у древних. Древние мудрецы умели говорить только о мудрости. Это же слово относится к фразеологии Писания». О значении христианства, создавшего, по мнению Чаадаева, нравственные начала, говорит следующая надпись на 3-м томе «Исторических и литературных очерков» Вильмена (№ 668 — *Villemain A. F. Mélanges historiques et littéraires. Paris, 1827—1828*):

«...обратите внимание на слово “брат”, неизвестное древним. Могущество слова — очевидное действие христианства». На том же томе Вильмена на белом листе позади текста написано:

«...испорченность средних веков характерна тем, что она не была всеобщей. Оставался стыд и примеры добра, следовательно, корректив, следовательно, жизнь».

Чаадаев очень высоко ставил христианство, однако признавал, что внешняя, обрядовая часть христианства изменяется в зависимости от времени. В надписи на книге Робертсона — Ремер «Очерк общественной жизни в Европе» (№ 574 — *Remer J. A. Abriss des gesellschaftlichen Lebens in Europe... Braunschweig, 1792*) он пишет следующее:

«...христианство, кроме своего абсолютного значения, обладает еще способностью всегда согласовываться с потребностями своей эпохи, это результат совершенной истины самого его принципа. Бережно и нерушимо сохраняя основное своего учения,

оно бесконечно изменяется в своей внешности. Только остается чувство подчиненности единству, принципу всей нравственной и прочей жизни. Это неперенное следствие истины, которая всегда царила в христианстве и которой христианский ум должен всем пожертвовать, вплоть до своих самых глубоких убеждений».

Об отношении Чаадаева к христианству можно судить также по надписи на 1-м томе книги Родэ «О мифологии и философии индусов» (№ 575 — *Rhode J. G. Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus... Leipzig, 1827*):

«...Вы считаете христианство только религией, Вам надоело слышать, что оно божественно, как тому афинскому язычнику, но ведь это философия, это геометрия, это история. Если бы, не называя Христа, Вам говорили о нем как о философе (без употребления обычных избитых выражений), как о Декарте например, Вы признали бы его учение вполне разумным».

В книге Гейне «О Германии» (№ 329 — *Heine H. euvres de Henri Heine. Paris, 1835*) мы находим на форзаце еще надпись, касающуюся христианства на Востоке и на Западе:

«...последствия христианства можно не признавать только в России. На Западе все христиане, не подозревая этого, и никто не ощущает отсутствия христианской идеи».

Христианству приписывает Чаадаев и исключительную силу убеждения; так, в 1-м томе «Опыта об индифферентизме» Ламеннэ (№ 411 — *Lamennais F. R. Essai sur l'indifférence en matière de religion. Gand, 1819—1820*) он пишет:

«...если это правда, что видели где-то вне христианства людей, умирающих за свои убеждения. — Умирали за привычки, а не за убеждения (исключаю только Магомета)».

Стремление слить христианство с философией заметно в большом количестве надписей. Однако трудности такого слияния и возможности его осуществления не ускользают от Чаадаева, и он довольно путано высказывает это в надписи на 2-м томе «Опыта об индифферентизме» (№ 411):

«...нам говорят, что человеческий разум ограничен; да, он ограничен до того момента, пока он не осознал своей ограниченности. Если мудрец из племен Северной Америки говорит, что великий Дух дал человеку только частичку своего ума, и если Кант устанавливает границу, дальше которой наш разум теряется в неизвестности, — понимают ли они в этом одно и то же, пределы человеческого ума кажутся ли им одинаковыми? — Нам говорят о религии, о научном веровании, о всеобщей науке, которая свяжет религиозную мысль с остальными. — Что же. —

Возможно и желательно... Но видано ли, чтобы массы народа становились настолько учеными, чтобы воспользоваться им. Знают ли, что разум, плохо направленный, будет действовать на основании аналитической формулы электричества, выражающей индивидуальность и своеобразие физической природы».

Человеческий ум вообще кажется Чаадаеву недостаточным, нужна помощь, и эта помощь приходит свыше. На 3-м томе сочинений Сенеки (№ 616 — *Seneca L. A. Oeuvres de Sénèque la philosophie. Paris, 1795*) он пишет:

«...философия достоверностей. — Необходима доброта Иисуса Христа. — Все имеет начало в совершенной мысли Бога. — Неизбежная недостаточность сил человека — следствие ограниченности его природы. — Отсюда вытекает необходимость помощи Бога. — Как ее получить? — Она для всех, она всеобща и не требует от человека большего, чем могут дать его силы. Она не предполагает сил, она их дает...»

Некоторые надписи касаются вообще научных открытий, к такому относится надпись на 2-м томе книги мадам де Сталь «О Германии» (№ 629):

«...нельзя сделать открытия, не предполагая заранее; затем оно доказывается и подтверждается наблюдением, опытом или рассуждением, но всегда необходимо предположение. Открытия, сделанные случайно, не принадлежат ни философии, ни даже человеческому уму, животные их тоже, без сомнения, делают, пусть же люди довольствуются этим предчувствием, пусть выражают его, ведь это божественная, пророческая способность человека».

На книге Ламеннэ «Защита опыта об индифферентизме» (№ 410 — *Lamennais F. R. Défense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion. Lyon, 1821*) мы находим позади текста:

«...каждая математическая теорема осуществляется где-нибудь в природе, в какой-либо комбинации молекул или элементов. Математика кажется нам отвлеченной только потому, что мы не замечаем применения ее принципов к природе».

На 2-м томе «Опыта об индифферентизме» (№ 411) мы встречаем надпись об общих, свойственных всем людям, мыслях:

«...доказательством неизбежной связи мыслей являются странные совпадения. Иногда умы, исходившие из того же принципа, как и Вы, встречаются с Вами в своих заключениях».

Многие мысли и афоризмы касаются морали. Так, на том же «Опыте об индифферентизме» (№ 411) мы читаем:

«...благая весть не та, которая учит нас не делать то или другое, но быть тем или другим. Ведь действуют не всегда, а

живут постоянно. И если утром ты не то, чем должен бы был быть вечером, то не сделаешь того, что должен был сделать». На 2-м томе сочинений Сенеки (№ 616):

«...хотите ли Вы знать, что такое порывы нетерпения, которые считают такими простительными. — Представьте себе целый ряд таких порывов и Вы поймете, что это такое».

На книге Якоби «Об учении Спинозы» (№ 359) написано поздним клинообразным почерком чернилами:

«...добродетельный человек никогда не лишен ума. Умный же человек часто лишен добродетели».

На книге Дроза «Искусство быть счастливым» (№ 238 — *Droz J. Essai sur l'art d'être heureux. Paris, 1825*) на форзаце было написано переходным почерком:

«...сострадание — чувство горя других, перенесенное на себя. Можно соболезновать чужому горю и не ощущая его».

К сожалению, зимой 1933 года эту книгу отдали в переплет, а перед переплетом «почистили», в результате «чистки» надпись исчезла бесследно.

Кроме отдельных надписей, на многих книгах встречаются среди текста замечания и надписи, относящиеся к данной книге. На книге Эрскина «О религии» (№ 255 — *Erskine T. Remarks on the internal evidence for the truth of revealed religion. Edinburgh, 1821*) против места, где автор говорит о впечатлении, производимом на массу страданиями Христа, Чаадаев приписывает на полях:

«...действие этой веры в историю и жизнь Христа, особенно на простых людей, недостаточно отмечено. Столько человеческих страданий, пережитых для нашего блага, производит сверхъестественное умиление, которое ничто другое не могло бы вызвать. Вспомните католические страны юга».

В другом месте той же книги, при словах автора о любви у христиан, Чаадаев прибавляет:

«...должно всегда помнить, что нужно было вызвать любовь, что без любви ничего хорошего в человеке невозможно».

И, наконец, в конце книги, при попытке автора объяснить научно действие веры, он прибавляет:

«...таким образом нельзя убеждать в совершенном действии веры. Вера вызывает не мысли, а внутреннее чувство, которое хотя не объясняет необъяснимое, но дает возможность его почувствовать, и этого достаточно».

В книгах по математике Чаадаева весьма интересует вопрос движения. Этот интерес отражен многими надписями. На книге Био «Очерки элементарной физики» (№ 140 — *Biot J. B.*

Précis élémentaire de physique expérimentale. Paris, 1824) позади текста написано:

«...всякое движение бывает вызвано — движение интеллектуальное, как и материальное. В этом смысле и мысль передается. Ясность — не что иное, как развитие впервые вызванного Богом движения в неподвижном разуме. Поэтому мыслящие индивидуумы неизбежно должны быть приспособлены для восприятия сообщаемого движения, т. е. они должны быть эластичны и сжимаемы—одни тела больше, другие меньше».

На 3-м томе книги «Философия человеческого ума» Дугальда Стюарта (№ 634 — *Stewart D. Elémens de la philosophie de l'esprit humain. Genève, 1808—1825*) он пишет:

«...в астрономии огромность наблюдаемых материальностей или среды, в которой происходят явления; в оптике — необычайная (не имеющая равной) способность движения светового луча. Вот два случая движения: геометрическое — линейное, совершенное и единое».

Иногда он поясняет мысль автора, развивая и дополняя ее. Так, на 3-м томе той же книги Дугальда Стюарта он пишет:

«...все это происходит от силы единства, большого единства, которое мы воспринимаем или более или менее ясно, или как смутное предчувствие, и восприятие это разливает в нашей душе тот свет, благодетельную силу которого мы безотчетно чувствуем».

В книге А. Сталь «Письма об Англии» (№ 631) Чаадаева не удовлетворило утверждение автора, что общественное мнение — сравнительно новая сила, влияющая на общественное сознание, и он оспаривает автора, проводя при этом параллель между французами и англичанами с выводом в пользу последних. Он говорит:

«...напротив, нет ничего старше силы мнения. Только способы влияния мнения новы.

...в Англии есть привычки, которые более сильны, чем все легальные гарантии, взятые вместе. Если допускать, что общественное мнение преобладает над всем в Англии, то нужно знать, каким способом оно влияет. — Как, скажите, создалось бы это могучее общественное мнение, если бы англичане, подобно французам, проводили свою жизнь в кафе и на бульварах, вместо того чтобы проводить ее в клубах и среди своих семейств».

На этой книге вообще много любопытных надписей. К сожалению, большинство из них сильно срезано при переплете, сделанном еще при жизни Чаадаева, по-видимому в начале 40-х годов, разобрать можно только отдельные слова и отрывки фраз, но восстановить текст невозможно.

Большей частью на полях бывает только несколько слов. Эти небольшие пометки выражают иногда недоумение, насмешку или дополнение. В книге Якоби «Об учении Спинозы» (№ 359) при попытке автора объяснить что-то, не называя Канта, Чаадаев дополняет: «...Кант это уже сделал, я вижу».

На книге Лерминье «Философия права» (№ 424 — *Lerminier E. Philosophie du droit. Paris, 1831*) при перечислении философов, писавших о праве, Чаадаев дописывает: «И Шеллинг также».

На «Истории» Тита Ливия (№ 434) при описании римской жизни он иронизирует на полях:

«...это было еще во времена добрых нравов».

При ссылке Давида Михаэлиса на Гомера во «Введении к изучению Ветхого Завета» [№ 471 (?) — *Michaelis J. D. Deutsche Uebersetzung des Alten Testaments... Göttingen, 1773—1787*] Чаадаев возражает:

«...между Гомером и нашим временем протекло немного более 750 лет».

При напрасном обвинении протестантов католиком Маллером [№ 485 (?) — *Moehler J. A. La symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestans... Besançon, 1836*] в единстве Церкви он говорит:

«...ведь протестанты говорили то же самое».

На книге Доннэ «Катехизис Триентского собора» (№ 177 — *Catéchisme du Concile de Trente. Paris, 1826*) он постоянно дополняет параграфы постановлений; в одном месте он поясняет: «против испанской ереси», в другом — «все эти вопросы разрешены в Триентском соборе в другом каноне».

Против места, показавшегося ему малоубедительным, он пишет по-русски:

«...привести форму силлогизма».

На книге Мейнерса «Всеобщая история религии» (№ 462 — *Meiners Ch. Allgemeine kritische Geschichte der Religionen. Hannover, 1806—1807*) Чаадаев по-немецки возражает автору, приводившему для доказательства своего мнения о психологии первобытных людей примеры из жизни необразованных и суевренных современников:

«...необразованные и полуобразованные люди — не люди природы и тем более не первобытные люди».

Иногда против слов неговоренного автора Чаадаев надписывает имя этого автора: Беркли, Аристотель, Декарт, Спиноза, Вольтер и другие. В другом месте при упоминании в поэме

Альфреда де Виньи * статуи Микеланджело он поясняет — «Моисей».

В некоторых местах он только переводит цитаты, приведенные по-латыни, иногда же зло полемизирует с автором. Особенно часто и охотно он полемизирует с протестантами, и книги Давида Михаэлиса (№ 471—473) покрыты такими надписями. «Ум не знает чудес», — замечает он против места, где отвергавший сверхъестественное вмешательство автор противоречит себе.

Или же он пишет:

«...я никогда не мог найти настоящих противоречий, противоречий поражающих, но ведь есть же глупцы, которые без труда находят способ придерживаться буквы даже Писания».

Чаадаева интересует вопрос воскресения; во всех книгах, где говорится о нем, он внимательно отмечает наиболее важные мысли, но определенного ответа он нигде не находит и в книге Гердера «Духовное сочинение» [№ 333 (?) — *Herder J. G. Christliche Schriften. Riga, 1794—1798*], в статье о воскресении, он раздраженно замечает:

«...этот человек все время твердит нам о воскресении, но так и не говорит, как он его понимает...»

А в сочинениях Сенеки (№ 616) на 2-м томе пишет: «Ведь Христос не знал, что он воскреснет...» А немного ниже: «А Вы, порождения ехиднины, воскреснете ли Вы?»

На многих книгах он пытается установить известную преемственность у древних и новых философов. Например, на «Критике практического разума» Канта (№ 378) он пишет: «Стоики — Платон — Христос». На книге Ламеннэ (№ 409—412): «Моисей — Магомет — Ньютон».

На книге Лампа «Синхронистические таблицы» (№ 413 — *Lamp J. F. Tables synchronistiques de l'histoire ancienne et moderne... Paris, 1825*) — он пытается дать своеобразную схему истории средних веков. На внутренней стороне переплета он пишет:

«...IV век — святой Августин (Африка), святой Иерон.

V век — Пелагий (Англия).

VII век — святой Галл в Швейцарии — VII век — св. Августин в Англии.

VIII век — св. Бонифаций в Германии.

IX век — Фотий (разделение Церквей. Папа Иоанн) и 816 год.

* Данный автор в настоящее время представлен в библиотеке только произведением «*Les consultations du docteur noir*».

Джон Скотт и Эригена, Альфред Великий. — Готическая архитектура (Страсбургский собор, 1130 г.)*.

Гильдебранд — 1070 — номиналисты и реалисты — крестовые походы, 1090.

XII век — трубадуры. — Абеярд, 1130 г.

XIII век — университет в Париже, 1210 г. Университет в Саламанке, 1239 г. — Университет в Сорбонне. — Университет в Кембридже, 1250 г. Фома Аквинат. — Чимабуэ, 1286 г.

XIV век — Данте, 1321 г. Петрарка, 1340 г.».

Особенно много надписей встречается на Библиях разных переводов и изданий. На Библии (перевод Метра де Саси) (№ 137 — *La sainte Bible, contenant l'ancien et le Nouveau Testament. Paris, 1822*) на полях против заповеди помощи бедным Чаадаев спрашивает: «Значит, бедные люди будут всегда?» В другом месте, при описании избрания судей и обращения евреев к Богу, он замечает: «Следовательно, был какой-то способ к нему обращаться. Это нам показывает, как понимали Бога евреи». В другом месте он приписывает: «Филон и Иосиф Флавий ничего не говорят об этом».

Среди надписей, имеющих биографический характер, мы встречаем надпись на 4-м томе «Истории» Тита Ливия (№ 434); надпись эта, по-видимому черновик какого-то письма, интересна тем, что в ней упоминается имя Пушкина, хотя это упоминание довольно загадочно.

«...эта любезность меня слишком утомляет, я не обладаю двойным здоровьем, она совершенно излишня, потому что оценить ее невозможно. И знай Вы об этом вдвое больше, чем Вы знаете, Вы не сомневались бы в той усталости, которую она мне причиняет... Среди всего этого не видишь никого, кроме себя, — невозможно понять сегодняшней день, когда не знаешь вчерашний... Вы думаете, мы разговариваем, в то время как я толкую о морали... никто ничего не выигрывает. Жертва не имеет никакой цены; она ничего не дает ни тому, кто ее приносит, ни тому, для кого она сделана. — А пока справедливость, разумность, правда — все попорно...

Терпимость, а Пушкин — напрасно унижаешь самого себя?»

К биографическим надписям относится и поздняя заметка клинообразным почерком на 2-м томе книги мадам де Сталь «О Германии» (№ 629).

* Очевидно, у Чаадаева в дате описки.

«...находят, что я притворяюсь — как не притворяться, когда живешь с бандитами и дураками.

Во мне находят тщеславие, это — гримаса горя»,

К таким же биографическим надписям относятся небольшие заметки на книге «Подражание Христу» (№ 221 — *e l'imitation de Jésus-Christ, en quatre livres. Paris, 1796*), где мы читаем: «Брат, бедный брат, 1825 г.». Или там же: «День свадьбы Катеньки» и т. п.

Иногда встречаются отголоски споров Чаадаева со славянофилами, особенно с Хомяковым. На книге Мишле и Кинэ «Иезуиты» (№ 479 — *Michelet J., Quinet E. Des jésuites. Paris, 1843*) он пишет:

«...каждый день Вы выдумываете новую формулу для подкрепления Вашей системы, потом Вы начинаете няньчиться с ней с отцовской нежностью. Я понимаю это, но какое мне до этого дело... он всегда делает вид, что снисходит, когда спорит, у него всегда вид, как будто ему жаль не разделяющих его мнение людей... Нет более сострадательного человека. чем он, — посмотрите, как он сожалеет тех, кто не согласен с ним. — Он гегелианец, как и Вы. Он не выносит управления большинства... Итак, Вы хотите обезглавить общину — *обезглавить общину...* (по-русски). А слышали ли Вы о поэте Боярде?»

На естественно-историческом словаре Журдана (№ 372 — *Jourdan A. J. L. Dictionnaire raisonné... Bruxelles, 1837*) сохранилась наполовину счищенная надпись, также полемизирующая со славянофилами; надпись эта сделана по-русски и по-французски; была разделена на 11 абзацев, из которых четыре первых совершенно стерты. Привожу 11-й абзац:

«...итак, эта образованность, к которой хотят нас обратить, есть не что иное, как нерешенная загадка; самых основных начал ее, по словам Вашим, нельзя ни выразить, ни понять. Чтобы их найти, говорите Вы, их надо искать. Из нее остались только намеки. И вот по какому пути мы должны к ней возвратиться! Вот до чего довести может слепое послушание одной отвлеченной мысли!»

Полубиографический, полуполитический характер имеет надпись на книге Мартенса «Дипломатический путеводитель» (№ 455 — *Martens K. Guide diplomatique... Leipzig, 1832*). Она относится к тому времени, когда Чаадаев хотел поступить на службу.

«...Я согласен с Вами. Мне кажется, что опасность действительно существует. И главным образом потому, что правительство станет на сторону народа... Боде может быть в Вюртенбер-

ге, нужно прежде всего сблизиться с Баварией. К несчастью, у меня нет сомнений *Jo rus dutto* (по-итальянски)... Никто не считает... более способным.... Миссия во все правительства Германии. — Система миссий. — Вспомните императора Александра. — Система жестоких репрессий будет иметь нежелательные результаты».

Надписей, касающихся политических событий, немного, а о русской действительности — нет совершенно, если не считать одного косвенного намека на 1-м томе «Новой истории» Гизо (№ 312), где на внутренней стороне переплета было написано:

«...чиновники, избранные цехами, совершенное ничтожество, как наши».

Упоминания о Священном союзе и императоре Александре I есть в книге Балланша «Человек без имени» (№ 109 — *Ballanche P. S. L'homme sans nom. Paris, 1823*), где против слов о завещании Людовика XVI, названного автором «достойным уважения актом», Чаадаев пишет:

«...я говорю то же самое о Священном союзе».

К политическим надписям относится и датированное предсказание Чаадаева о грядущих событиях во Франции. Надпись эта сделана на форзаце книги Ламартина «Гармонии» (№ 403 — *Lamartine A. Harmonies poétiques et religieuses. St.-Petersbourg, 1830*) и помечена 10 августа 1830 г., т. е. через три недели после отречения Карла X и через четыре дня после провозглашения королем Луи-Филиппа, герцога Орлеанского. Впрочем, по всей вероятности, об этом событии до Москвы еще не дошло.

«...что будут делать Шатобриан и Ламартин. Корона будет предложена герцогу Орлеанскому... Он ее примет. Король придет... Вскоре он станет бессилен... Позднее корона будет предложена дофину. Он ее примет. Вмешается Россия. Алжир перейдет к англичанам. В 1835 г. Карл или его сын будут восстановлены. А пока что герцог Орлеанский будет корчить республиканца и Наполеона. Он будет воевать и будет разбит».

Во 2-м томе сочинений фон Визина (№ 75 — *Фонвизин Д. И. Полн. собр. соч. М., 1830*), в дневнике путешествия последнего, при описании какого-то праздника и патриотических чувств французов Чаадаев не то недоверчиво, не то с удовлетворением замечает над строкой: «в 1777 г.».

Всего меньше надписей на книгах социологического и экономического характера, хотя таких книг довольно много и в них много пометок. Особенно много пометок на книге Оуэна «Книга нового духовного мира» (№ 527 — *Owen R. Le livre du nouveau monde moral.... Paris, 1847*). Пометки эти относятся к

1848—1849 годам. На «Трактате политической экономии» Детьо де Траси (№ 225 — *Destutt de Tracy A. L. C. Traité d'économie politique*. Paris, 1823) позади текста начато: «Вопрос заработной платы и пролетариата нас не касается...» Очевидно, надпись должна была продолжаться, потому что вслед за последним словом написано еще одно неразборчивое слово и, по-видимому, несколько — стерто.

Среди мелких надписей, встречающихся на разных других книгах, нужно упомянуть о надписях — цитатах на сочинениях Фихте, Канта и Спинозы; на «Фактах сознания» Фихте (№ 267 — *Fichte J. G. Die Thatsachen des Bewusstseins*. Stuttgart—Tübingen, 1817) на внутренней стороне обложки написано «*Cogito ergo sum*». На «Критике практического разума» (№ 378), на внутренней стороне форзаца, под пометкой даты покупки написано: «Он не был светом, но он свидетельствовал о свете». На «Критике чистого разума» (№ 379) на заглавном листе слова «критика чистого» подчеркнуты и сверху написано по-немецки: «апологет Адамова (разума падшего человечества) разума». И, наконец, на титульном листе сочинений Спинозы, озаглавленных «Философские сочинения Спинозы» (№ 626 — *Spinoza B. Spinoza's philosophische Schriften*. Gera, 1787), перед словом «Спиноза» вписано по-немецки же: «простодушного».

Среди приведенных выше, далеко не исчерпывающих всего количества надписей на книгах Чаадаева, нет ни одной, в которой он высказал бы свой взгляд на поэзию. Этот пробел может быть восполнен надписью Чаадаева на его же книге, присланной им Пушкину. В сделанном Б. Л. Модзалевским описании книг Пушкина (см.: Пушкин и его современники. Вып. 9—10) сказано: «540. *Ancillon Fréd. Pensées sur l'homme, ses rapports, ses interets*. Berlin, 1829. 2 тома». В 1-м томе 8 отметок Чаадаева и выдержка из Бюффона. Во 2-м томе надпись позади текста, причем Модзалевский прибавляет, что на внутренней стороне переплета и форзаца есть еще полустертая неразобранная надпись. В 1933 г. эта надпись была разобрана Т. Г. Зенгер-Цявловской и любезно предоставлена Д. И. Шаховскому. Надпись эта сделана по-французски и гласит:

«...мозг поэта построен иначе, не в смысле образования идей, но в смысле их выражения. Ведь не мысль делает человека поэтом, а ее выражение. Поэтическое вдохновение — вдохновение словом, а не мыслью. Поэтический язык — сама поэзия. Разве есть поэты в прозе?.. Только французы, такой, несомненно, прозаический народ, могли вообразить, что во Франции есть поэты. Верно, что их поэты — прозаики, но не... что их про-

изведения поэтичны. Говорят: образ, образ.... Но образ — это материал поэзии, а не поэзия, если он не выражен поэтически, это — просто геометрическая фигура и ничего более».

Совершенно особое место в библиотеке занимает, несомненно, принадлежащая Чаадаеву книга Юнга-Штиллинга «*Theorie der Geister — Kunde in einer Natur*» (№ 376), или как она переведена Лабзиным — «Приключения после смерти». Книга эта интересна тем, что послужила материалом для известного «мистического дневника», приписывавшегося после Кирпичникова всеми исследователями Чаадаеву. Только в 1933 году Д. И. Шаховскому удалось доказать, что дневник этот принадлежит не Чаадаеву, а его другу Облеухову (см.: Декабристы и их время. Вып. 2. Ст. «Чаадаев и Якушкин»). Книга из библиотеки Чаадаева еще раз подтверждает правильность этого утверждения. Ни М. О. Гершензон, ни Д. И. Шаховской не знал о существовании этой книги, найденной во время (восстановления) библиотеки. Книга издана в 1807 г. в Нюрнберге; она довольно потрепана и вся испещрена надписями и пометками. Все надписи писаны одной рукой, ровным каллиграфическим почерком, причем везде почти указано точно время чтения, т. е. год, число, час, минуты, а иногда и события, предшествующие событию или вызвавшие его, например «пополудни», «*ad verbum*», «до обеда», «*ad sonnibum*» и т. д. Надписи сделаны на русском, французском, латинском, немецком и греческом языках. Отметки сделаны двумя руками. Выписанные и замысловатые принадлежат автору надписей — Облеухову. Нервные, резкие, без всякой заботы о их красоте — Чаадаеву. Отметки Чаадаева — довольно ранние, на всю книгу их приходится 50, а остальное количество отметок — от 150 до 200 — принадлежит Облеухову. В низу с. 374 и 375 написаны те же стихи из «Семирамиды» Вольтера и из «Вечернего размышления о Божием величии» Ломоносова, что и в дневнике. Находка этих стихов натолкнула на мысль сравнить руку дневника с рукой, писавшей в книге. После тщательного сравнения оказалось, что дневник писан той же рукой. По-видимому, дневник велся сначала на книге, т. е. подчеркивался немецкий текст и писались французские комментарии, а затем переписывались в тетрадь, причем комментарии увеличивались, а иногда добавлялись. Таких тетрадей было, по-видимому, три. Уцелевший дневник — последняя тетрадь, она начинается с параграфа 30 на страницах 370 и 371, и надписи комментируют весь конец книги. Что дневник переписывался, свидетельствует и надпись в нем (см. с. 46 1-го тома «Соч. и пис<ем>» Чаадаева, изд. Гершензона), там стоит: «*cop. incip.*

31 января 1825 г., post 9 $\frac{1}{4}$ час.»; и последняя часть дневника — с. 52: «Lie transcrib. 26 1825. П 21 $\frac{1}{2}$ гесер. а К».

На 1-й странице текста, в самом верху книги мелким, без нажима почерком написано: «incip. 30 juill 824, 6'6 м. поплудни. 117 и след.».

Записи дневника почти совершенно тождественны с надписями в книге, и только иногда в книге они более сжаты. В книге во многих местах встречаются даты: 1822 и 1824 г. Но все эти даты написаны, безусловно, не Чаадаевым.

Любопытно различное отношение к книге авторов отметок. Чаадаева интересуют более всего общие метафизические вопросы, но он совершенно не останавливается на различных случаях явлений, предчувствий и т. д. Отметки его кончаются на 367 с., как раз за 2 страницы до начала существующей тетради «Дневника». И больше его отметок совершенно нет.

Отметки Облеухова рассыпаны по всей книге. Он ничего не ищет, ничего не выбирает, он весь под авторитетом (гипнозом) Штиллинга. Без сомнения, эту книгу Чаадаев получил от Облеуховой после смерти ее мужа вместе с дневником. Но, по-видимому, не эту книгу передал Чаадаев Облеухову для чтения. В «Дневнике» заглавие книги указано по-русски, вряд ли пунктуально точный Облеухов стал бы переводить заглавие. К тому же в «Дневнике» говорится о собственноручной надписи на книге лица, подарившего ее. Такой надписи в книге нет, как вообще нет надписей.

Библиотека Чаадаева обследована еще далеко не совсем. Работа эта чрезвычайно кропотливая благодаря большому количеству трудноразбираемых надписей и пометок, берет очень много времени. Однако, по-видимому, все более значительные надписи уже зафиксированы, но много надписей пропало безвозвратно. Бывшие большей частью без переплета книги ветшали и заменялись другими; книги же, изъятые из библиотеки, попадали в число дублетов и иногда передавались в другие книгохранилища. Публикация этой статьи до окончания исследования библиотеки и вызвана отчасти теми соображениями, что указания на отметки и надписи на книгах Чаадаева могут вызвать в других библиотеках, в которые попали эти книги, интерес к их изучению и к возможному отысканию их.



ЧААДАЕВ И XIX ВЕК

ПЕРВЫЕ ОТКЛИКИ НА «ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА»



<ПИСЬМО>

М. Я. МУДРОВ — П. Я. ЧААДАЕВУ

Милостивый Государь Петр Яковлевич.

С большим прискорбием расстаюсь я с Вашим сочинением¹. Хотел было выписочки сделать, но опасаясь Вас, моего почтеннейшего благодетеля, оскорбить долгим непослушанием. Но я не виноват. Да и не Вы. Виновато сочинение. Ибо хорошо, ново, справедливо, поучительно, учено, благочестиво, а благочестие ко всему полезно; так говорит Божие Слово, кое люблю всем сердцем. И Вы помазание имате от Святого! Блюдите его. Христос с Вами! *ominus Vobiscum, atque nobiscum* *. И так христиански простите моей медленности. Мои больные и уроки не терпят отлагательства! Совестно деньги взять. Возвращаю при сем же. Сам возьму из Ваших ручек, надеюсь, что или сам занемогу духом и приеду к Вам лечиться, или Вы за мною пришлете. Тотчас явлюсь. *Vale, bene Vale* **.

*Препокорнейший слуга
Матфий Мудров.
1830. Jan. 24.
Mosquae*



* Бог с вами и с нами! (лат.).

** Прощайте, будьте здоровы (лат.).



ПЕРЕПИСКА А. С. ПУШКИНА

А. С. ПУШКИН — П. Я. ЧААДАЕВУ

(ответ на письмо Чаадаева от 17 июня 1831 г.)

<6 июля 1831 г.>

Друг мой, я буду говорить с вами на языке Европы, он мне привычнее нашего¹, и мы продолжим беседы, начатые в свое время в Царском Селе и так часто с тех пор прерывавшиеся².

Вам известно, что у нас происходит: в Петербурге народ вообразил, что его отравляют. Газеты изощраются в увещаниях и торжественных заверениях, но к сожалению, народ неграмотен, и кровавые сцены готовы возобновиться³. Мы оцеплены в Царском Селе и в Павловске и не имеем никакого сообщения с Петербургом. Вот почему я не видел ни Блудова, ни Беллизара⁴. Ваша рукопись все еще у меня; вы хотите, чтобы я вам ее вернул? Но что будете вы с ней делать в Некрополе?⁵ Оставьте ее мне еще на некоторое время. Я только что перечел ее. Мне кажется, что начало слишком связано с предшествовавшими беседами, с мыслями, ранее развитыми, очень ясными и несомненными для вас, но о которых читатель не осведомлен. Вследствие этого малопонятны первые страницы, и я думаю, что вы бы хорошо сделали, заменив их простым вступлением или же сделав из них извлечение. Я хотел было также обратить ваше внимание на отсутствие плана и системы во всем сочинении, однако рассудил, что это — письмо и что форма эта дает право на такую небрежность и непринужденность. Все, что вы говорите о Моисее, Риме, Аристотеле, об идее истинного Бога, о древнем искусстве, о протестантизме — изумительно по силе, истинности или красноречию. Все, что является портретом или картиной, сделано широко, блестяще, величественно. Ваше понимание истории для меня совершенно ново, и я не всегда могу согласиться с вами⁶: например, для меня непостижимы

ваша неприязнь к Марку Аврелию и пристрастие к Давиду (псалмами которого, если только они действительно принадлежат ему, я восхищаюсь). Не понимаю, почему яркое и наивное изображение политеизма возмущает вас в Гомере? Помимо его поэтических достоинств, это, по вашему собственному признанию, великий исторический памятник. Разве то, что есть кровавого в Илиаде, не встречается также и в Библии? Вы видите единство христианства в католицизме, то есть в папе. Не заключается ли оно в идее Христа, которую мы находим также и в протестантизме? Первоначально эта идея была монархической, потом она стала республиканской. Я плохо излагаю свои мысли, но вы поймете меня. Пишите мне, друг мой, даже если бы вам пришлось бранить меня. Лучше, говорит Экклезиаст, внимать наставлениям мудрого, чем песням безумца⁷.

6 июля,
Царское Село

А. И. ТУРГЕНЕВ — А. С. ПУШКИНУ¹

15 июля 1831 г.
Остафьево

В письме к Чадаеву² о его рукописи много справедливого. Поставь на место католицизма — христианство, и все будет на месте; но в том-то и ошибка его и предтечей его: Мейстера, Бональда, Ламене, Свечиной. — На словах и в записочках я часто бесил сию превосходно мыслящую четверку тем же замечанием; но они не сдаются ни на рассуждения, ни на историю, в коей видят только Рим и церковь, а не мир и религию. Чадаев попал на ту же мысль или, лучше, увлечен ими на ту же дорогу, хотя он — выслушивает *и другую сторону*: т. е. читает и протестантов; но находит в них или подтверждение своему взгляду на историю, или слабые доказательства, кои спешит обессилить, или устраняется от состязания, когда доводы противников слишком сильны. — Это кабинетное занятие было бы спасительно и для его ментально-физического здоровья, о котором пишу к Жуковскому, — но болезнь, т. е. хандра его, имеет корень в его характере и в неудовлетворенном самолюбии, которое, впрочем, всем сердцем извиняю и постигаю. Мало-помалу я хочу напомнить ему, что учение Христово объемлет всего человека и бесконечно, если, возводя мысль к небу, не делает

нас и здесь добрыми *земляками* и не позволяет нам уживаться с людьми в английском Московском клубе; деликатно хочу напомнить ему, что можно и должно менее обращать на себя и на *das liebe Ich** внимания, менее ухаживать за собою, а более за другими, не повязывать пять галстуков в утро, менее даже и холить свои ногти и зубы и свой желудок; а избыток отдавать тем, кои и от крупниц падающих сыты и здоровы³. Тогда и холеры и геморроя менее будем бояться: *до нас ли?* сказал один мудрец в 30 лет, за жизнь коего в Царе-граде, во время греческого восстания, страшился брат в Петербурге. Тогда и жизнь и смерть — и болезнь — и все получит смысл; но не это письмо: *à l'impossible nul n'est tenu*.

*Ex-garçon des cultes***.

А. С. ПУШКИН — П. А. ВЯЗЕМСКОМУ
(отрывок)

3 августа 1831 г.
Царское Село

Благодарю Александра Ивановича за его религиозно-философскую приписку¹. Не понимаю, за что Чаадаев с братией нападает на Реформацию, *c'est à dire un fait de l'esprit chrétien*. *Ce que le christianisme у perdit en unité, il le regagna en popularité****. Греческая церковь — дело другое: она остановилась и отделилась от общего стремления христианского духа. Радуюсь, что Чаадаев опять явился в обществе. Скажи ему, что его рукопись я пытался было переслать к нему², но на почте посылок еще не принимают, извини меня перед ним. Кланяюсь всем вашим и желаю вам здравия и спокойствия.



* свое любезное «Я» (нем.).

** нельзя ни от кого требовать невозможного. Бывший служитель культов (фр.).

*** то есть на известное проявление христианского духа. Насколько христианство потеряло при этом в отношении своего единства, настолько оно выиграло в отношении своей популярности (фр.).



П. В. КИРЕЕВСКИЙ

Письмо к Н. М. Языкову

(отрывок)

17 июля 1833. Воронки

Наикрепчайше тебя обнимаю и благодарю за сообщение песен!¹ Вы там собрали такие сокровища, каких я даже и не ожидал. Мы не только можем гордиться богатством и величием нашей народной поэзии перед всеми другими народами, но, может быть, даже и самой Испании в этом не уступим; несмотря на то что там все благоприятствовало сохранению народных преданий, а у нас какая-то странная судьба беспрестанно старалась их изгладить из памяти; особенно в последние 150 лет, разрушивших, может быть, не меньше воспоминаний, нежели самое татарское нашествие. Эта проклятая Чаадаевщина, которая в своем бессмысленном самопоклонении ругается над могилами отцов и силится истребить все великое откровение воспоминаний, чтобы поставить на их месте *свою* одноминутную премудрость, которая только что доведена *ad absurdum** в сумасшедшей голове Ч.², но отзывается, по несчастью, во многих, не чувствующих всей унизительности этой мысли, — так меня бесит, что мне часто кажется, как будто вся великая жизнь Петра родила больше злых, нежели добрых, плодов. Впрочем, я и сам чувствую, что болезненная желчь негодования мутит во мне здоровый и спокойный взгляд беспристрастия, который только один может быть ясен.

Это болезненное состояние духа уже давно меня теснит и давит, и кипа песен, тобою присланная, была мне студеной рекой в душной пустыне. Я с каждым часом чувствую живее, что отличительное, существенное свойство варварства — *беспамят-*

* до абсурда (лат.). — Примеч. сост.

ность; что нет ни высокого дела, ни стройного слова без живого чувства собственного достоинства, что чувства собственного достоинства нет без национальной гордости, а национальной гордости нет без национальной памяти. Эти истины так глубоко и горячо проникли во все жилки моего нравственного и физического существа, что в некоторые минуты доходят до фанатизма.

Однако довольно об этом. Все это вещи, в которых мы с тобою согласимся и об которых писать нечего.



«ТЕЛЕСКОПСКАЯ ИСТОРИЯ»



ПРОЕКТ ОФИЦИАЛЬНОГО ОПРОВЕРЖЕНИЯ СТАТЬИ ЧААДАЕВА *1

Статья, в недавнем времени напечатанная в одном из московских журналов, направление коей ближе означать мы себе не дозволяем, возбудила во всех благомыслящих чувство негодования. Нетрудно указать на все ошибки против логики и против здравого рассудка, на все погрешности против истории — словом, на глубокое невежество, коим наполнена сия статья, если б другое чувство, более живое, более сродное сердцу русскому, не препятствовало хладнокровному разбору подобной пьесы. Отвечать на произведения такого рода — было бы унижить священное дело нашей народности. Кто уважил впечатление, произведенное этой пьесой над читателями, тот, конечно, убедится в бесполезности опровержения и будет смотреть с молчанием презрения на тщетное покушение ума нездорового и сожаления достойного. Благомыслящие удовольствуются извещением, что мера справедливого наказания обращена уже на ответствующих по закону в издании подобной статьи.

Мы можем быть уверены, что бдительность Правительства равняется его твердости и что во всех, даже в малейших, отношениях честь народная всегда найдет в нем вернейшего стража и лучшего из сподвижников своих.



* На полях карандашом рукой Уварова: «оставлено».



ПИСЬМА

А. С. ПУШКИН — П. Я. ЧААДАЕВУ

19 окт. <1836 г.>

Благодарю за брошюру, которую вы мне прислали¹. Я с удовольствием перечел ее, хотя очень удивился, что она переведена и напечатана. Я доволен переводом: в нем сохранена энергия и непринужденность подлинника². Что касается мыслей, то вы знаете, что я далеко не во всем согласен с вами³. Нет сомнения, что схизма отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясли, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех. Вы говорите, что источник, откуда мы черпали христианство, был нечист, что Византия была достойна презрения и презираема и т. п. Ах, мой друг, разве сам Иисус Христос не родился евреем и разве Иерусалим не был притчею во языцех? Евангелие от этого разве менее изумительно? У греков мы взяли Евангелие и предания, но не дух ребяческой мелочности и словопрений. Нравы Византии никогда не были нравами Киева. Наше духовенство, до Феофана⁴, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма и, конечно, никогда не вызвало бы Реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве. Согласен, что нынешнее наше духовенство отстало. Хотите знать причину? Оно носит бороду, вот и все. Оно не

принадлежит к хорошему обществу. Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы — разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие — печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана⁵, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре⁶, — как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр I, который привел нас в Париж? и (положа руку на сердце) разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы? Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератора — меня раздражают, как человек с предрассудками — я оскорблен, — но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал.

Вышло предлинное письмо. Поспорив с вами, я должен вам сказать, что многое в вашем послании глубоко верно. Действительно, нужно сознаться, что наша общественная жизнь — грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, справедливости и истине, это циничное презрение к человеческой мысли и достоинству — поистине могут привести в отчаяние. Вы хорошо сделали, что сказали это громко. Но боюсь, как бы ваши исторические воззрения вам не повредили... Наконец, мне досадно, что я не был подле вас, когда вы передавали вашу рукопись журналистам. Я нигде не бываю и не могу вам сказать, производит ли статья впечатление. Надеюсь, что ее не будут раздувать. Читали ли вы 3-й № «Современника»? Статьи «Вольтер» и «Джон Теннер» — мои, Козловский стал бы моим провидением, если бы захотел раз навсегда сделаться литератором. Прощайте, мой друг. Если увидите Орлова <?> и Раевского <?>⁷, передайте им поклон. Что говорят они о вашем письме, они, столь посредственные христиане?

А. С. ПУШКИН — П. Я. ЧААДАЕВУ
(черновик)

19 октября 1836 г.
Петербург

Петр Великий [уничтожил] укротил дворянство [указом], опубликовав Табель о рангах, духовенство — [положив свою шпагу] отменив патриаршество [(NB Наполеон говорил Александру: вы сами у себя поп, это совсем не так глупо)]. Но одно дело произвести революцию, другое дело это [ее сохранить] закрепить ее результаты. [До Екатерины II продолжали у нас революцию Петра, вместо того, чтобы ее упрочить.] Екатерина II еще боялась аристократии; [и не поставила границ тем] Александр сам был [революционером якобинцем]; Вот уже 140 лет как *Табель о рангах* сметает дворянство¹; и нынешний император первый воздвиг плотину (очень слабую еще) против наводнения демократией, худшей, чем в Америке (читали ли вы Токвиля? [он напугал меня] я еще весь разгорячен его книгой и совсем напуган ею).

Что касается духовенства, оно вне общества [потому что борода-то — вот и все] оно еще борогато. [Его нигде не видно, ни в наших гостиных, ни в литературе, ни в] Оно не принадлежит к хорошему обществу. Оно [не выше народа] не хочет быть народом. Наши государи сочли удобным оставить его там, где они его нашли. Точно у евнухов — у него одна только страсть — к власти. Потому его боятся. И [я знаю] кого-то² [кто] несмотря на всю свою твердость, согнулся перед ним в одном важном вопросе — [что в свое время меня взбесило].

[Вы из этого заключаете, что мы не] Религия чужда нашим мыслям и нашим привычкам

ну и прекрасно, но не следовало этого говорить.

Ваша брошюра произвела, кажется, большое впечатление. Я не говорю о ней в обществе, в котором [нахожусь].

Что надо было сказать и что вы сказали — это то, что наше современное общество столь же презренно, сколь глупо; [что оно не заслуживает даже], что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всему, что есть справедливость, право и истина; [это циничное презрение] [ко всему], что не является [материальным, полезным] необходимостью. Это циничное презрение к мысли, [красоте] и к достоинству человека. Надо было прибавить (не в качестве уступки [цензуре], но как правду), что правительство все-таки единственный Европейец в России³

[и что несмотря на все то, что в нем есть тяжкого, грубого, циничного] И сколь бы грубо [и цинично] оно ни было, только от него зависело бы стать во сто крат хуже. Никто не обратил бы на это ни малейшего внимания.

[Завоевания [Игоря] Рюрика [и Олега] стоят завоеваний Нормандского Бастарда]. Юность России [развилась] весело прошла в набеги Олега и Святослава и даже [в том порядке вещей] в усобицах, которые были только непрерывными поединками — следствием того брожения и той активности, свойственных юности народов, о которых вы говорите в вашем письме.

Нашествие — печальное и великое зрелище — да, нашествие татар, разве это не воспоминание <...>

Ф. Ф. ВИГЕЛЬ — МИТРОПОЛИТУ СЕРАФИМУ

21 октября 1836

Высокопреосвященнейший владыко, милостивейший архипастырь! Прожив более полувека, я никогда ничьим не был обвинителем. Но вчера чтение одного московского журнала возбудило во мне негодование, которое, постепенно умножаясь, довело меня до отчаяния. В сем положении не нахожу другого средства к успокоению своему, как прибегнуть к Вашему Высокопреосвященству с просьбою обратить пастырское внимание Ваше на то, что меня так сильно встревожило. Иные скажут, может быть, что я не вправе сего делать, но как верный сын отечества и православной церкви я считаю сие обязанностью.

Самая первая статья представляемого у сего журнала, под названием «Телескоп», содержит в себе такие изречения, которые одно только безумство себе позволить может. Читая оные, я сначала не доверял своим глазам. Многочисленнейший народ в мире, в течение веков существовавший, препрославленный, к коему, по уверению автора статьи, он сам принадлежит, поруган им, унижен до невероятности. Если Вашему Высокопреосвященству угодно будет прочитать хотя половину сей богомерзкой статьи, то усмотреть изволите, что нет строки, которая бы не была ужаснейшею клеветою на Россию, нет слова, кое бы не было жесточайшим оскорблением нашей народной чести.

Меня утешала еще мысль, что сие так называемое философическое письмо, написанное по-французски, вероятно, составлено каким-нибудь иноверцем, иностранцем, который назвал-

ся русским, чтобы удобнее нас поносить. Увы! К глубочайшему прискорбию узнал я, что сей изверг, неистощимый хулитель наш, родился в России от православных родителей и что имя его (впрочем, мало доселе известное) есть *Чаадаев*. Среди ужасов Французской революции, когда попираемо было величие Бога и царей, подобного не было видано. Никогда, нигде, ни в какой стране, никто толикой дерзости себе не позволил.

Но безумной злобе сего несчастного против России есть тайная причина, коей, впрочем, он скрывать не старается: отступничество от веры отцов своих и переход в латинское исповедание¹. Вот новое доказательство того, что неоднократно позволяя я себе говорить и писать: безопасность, целость, благосостояние и величие России неразрывно связаны с Восточною верою, более осьми веков ею исповедуемою. Сею верою просветилась она во дни своего младенчества, ею была защищена и утешаема во дни унижения и страданий, ею спасена от татарского варварства и с нею вместе восстала во дни торжества над бесчисленными врагами, ее окружавшими. Стоит только принять ее, чтобы соделаться совершенно русским, стоит только покинуть ее, чтобы почувствовать не только охлаждение, омерзение к России, но даже остервенение против нее, подобно сему несчастному, слепотствующему, неистовому ее гонителю. Разъединению с западной церковью приписывает он совершенный недостаток наш в умственных способностях, в понятиях о чести, о добродетели; отказывает нам во всем, ставит нас ниже дикарей Америки, говорит, что мы никогда не были христианами и в исступлении своем наконец нападает даже на самую нашу наружность, в коей видит бесцветность и немоту.

И все сии хулы на отечество и веру изрыгаются явно, и где же? В Москве, в первопрестольном граде нашем, в древней столице православных государей, совершается сие преступление! И есть издатель, который не довольствуется поместить статью сию в журнале, но превозносит ее похвалами как глубокомысленнейшее произведение высокого ума, и он грозит еще другими подобными письмами! И есть цензура, которая все это пропускает! Кто знает, будут и люди, которые с участием и одобрением будут читать оное. О Боже! До чего мы дожили!

Самая святая и соборная апостольская церковь вопиет к Вам о защите: при ее священном глазе моления мои ничто. Вам, Вам предстоит обязанность объяснить правительству пагубные последствия, которые проистекут от дальнейшей снисходительности, и указать на средства к обузданию толиких дерзостей.

Может быть, кто-нибудь и предупредит меня: дай, Всевышний, чтобы прежде моего тысячи голосов воззвали к Вашему Высокопреосвященству о скорой помощи.

С глубочайшим благоговением честь имею быть, милостивейший архипастырь, Вашего Высокопреосвященства всепокорнейший слуга

*Филипп Вигель,
действительный статский советник,
управляющий Департаментом духовных
дел иностранных исповеданий.*

А. И. ТУРГЕНЕВ — В. А. ЖУКОВСКОМУ и П. А. ВЯЗЕМСКОМУ
(отрывок)

<24. X. 1836

<...> Я и сам не на шутку попал на Ч<аадаева>, как скоро узнал, что письмо его напечатано, да и он за мое нападение тогда не на шутку на меня рассердился, но с тех пор как вся Москва, от мала до велика, от глупца до умного, от [В. Б.]¹ до Боратынского опрокинулась на него и он сам пришел в какую-то робость, мне уже и жаль его стало. Он желал, чтоб я написал к тебе, что письмо это написано в 1828 г. Написано не для печати и у него выпрошено (между нами: это не оправдание совершенное, и он сам раскаивается, что отдал его в печать). Одно опровержение печатается в «Наблюд<ателе>», другое пишет Боратынский, но первое — слабо, а дамское восстание на него напоминает, говорят, подобное за «Горе от ума». Я ожидал от вас, т. е. от Вяз<емского>, слухов о действии письма в П<етер бурге. <...>

Д. П. ТАТИЩЕВ — С. С. УВАРОВУ

26 октября 1836

Филиппика Чаадаева, которую я Вам возвращаю, может возбудить только негодование и отвращение. Меня это возмущает. Под прикрытием проповеди в пользу папизма автор излил на свое собственное такую ужасную ненависть, что она могла быть внушенной ему только адскими силами. Опровергнуть это пи-

сание было бы нетрудно, потому что его заключения выведены из противоречивых фактов. Где это XV веков единения между христианами Запада? До IX, и даже позже, половина Германии, Скандинавия, Богемия, Венгрия были языческими странами; в те времена готы в Испании были арийцами. Ломбардские короли притесняли папу, так что духовная власть обязана своим блеском покровительству Карла Великого. Сравнение народов Запада с Греческой империей не заслуживает доверия. Упадок этой страны в эту эпоху — исторический факт, но где та нация, которая имела право презирать византийцев? Беспорядок был в Италии, в Испании; история наследников Карла Великого во Франции — это собрание ужасов. Произведение отвратительное. Факт его опубликования очень важен для правительства; он доказывает существование политической секты в Москве; хорошо направленные поиски должны привести к полезным открытиям по этому поводу¹. Принадлежит ли автор к тайным обществам, но в своем произведении он богохульствует против святой православной церкви. Он должен быть выдан церкви. Одиночество, пост, молитва пришли бы на помощь пастырским внушениям, чтобы привести домой заблудшую овцу. Dixi. Vale et me ama*.

МИТРОПОЛИТ СЕРАФИМ — А. Х. БЕНКЕНДОРФУ

Ваше сиятельство, милостивый государь!

В январе месяце 1835 года Ваше сиятельство объявили мне лично Высочайшую Его Императорского Величества волю, чтоб в таких случаях, когда в издаваемых для всеобщего употребления сочинениях усматриваемы будут противные вере, нравственности и общественному устройству суждения либо неблагонамеренности, сообщал я замечания свои на то Вашему сиятельству для доведения до Высочайшего сведения.

Обращая на таковой предмет внимание свое, усмотрел я, что в пятнадцатой книжке периодического издания под названием «Телескоп», вышедшей в Москве из печати в сентябре сего 1836 года, помещены две такие статьи, в коих все, что для нас, россиян, есть священного, поругано, уничижено, оклеветано с невероятною дерзостью и с жестоким оскорблением как для народной чести нашей, так для правительства и даже для испо-

* Я все сказал. Будьте здоровы и любите меня (лат.).

ведуемой нами православной веры. *Первая* из таковых статей есть *философическое письмо*, сочиненное, как сказано в примечании издателя, одним из наших соотечественников на французском языке и предлагаемое в русском переводе с обещанием дальнейшего продолжения. Суждения о России, помещенные в сей негодной статье, столько оскорбительны для чувства, столько ложны, безрассудны и преступны сами по себе, что я не могу принудить себя даже к тому, чтоб хотя одно из них выписать здесь для примера. Они, в особенности, заключаются на страницах 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299¹.

Всего удивительнее, что издатель «Телескопа», отважившийся напечатать во всеобщее известие столь негодную, безрассудную и наполненную самою наглою ложью статью, почитает оную, как значится из собственного его на первом листке примечания, украшением своего журнала, находит в ней возвышенность предмета вместе с глубиной и обширностью взглядов и поставляет на особенное внимание читателей.

<...> Не могли представить себе, как возможно русскому издателю журнала дойти до такой дерзости, чтоб распространять между соотечественниками столь преступные хулы на отечество, веру и правительство свое, я долгом поставляю препроводить при сем к Вашему сиятельству в подлиннике вышеозначенную пятнадцатую книжку «Телескопа» и прошу покорнейше все замеченные в ней места довести до Высочайшего Государя Императора сведения. С истинным высокопочтанием и совершенною преданностию имею честь быть Вашего сиятельства, милостивого государя...

<Подлинное отправлено за подписанием Его Высокопреосвященства>.

Октября 27-го дня, 1836.

П. А. ВЯЗЕМСКИЙ — А. И. ТУРГЕНЕВУ
(отрывок)

*28 октября <1836,
Петербург>*

<...> Пришли мне по okazji, что будет, и сообщу по okazji несколько московских коммеражей, чтобы сличить их с здешними. Грустно, а сами виноваты, до непростительности виноваты.

ты! Точно лунатики: живут в луне и не знают, как подобает жить на земле. Никого не уверишь здесь, что нет тут преступной неблагонамеренности и обдуманного замысла. Впрочем, со стороны оно так и кажется. Зная лица, знаешь, что тут всего-навсего, с одной стороны — непомерное самолюбие, раздраженная жажда театральной эффектности и большая неясность, зыбкость и туманность в понятиях; а с другой стороны — какая-то закоснелая тупость, бесчуткость, особенно свойственная нашим литераторам и журналистам, а может быть, и коммерческий расчет умножить расход на журнал; но и тут пробивается та же глупость и неведение того, что можно и чего нельзя¹. Самоотвержения, мученичества тут, разумеется, нет; не говорю уже о том, что и вольная страсть была бы в этом случае нелепость, потому что ни к чему приложить бы ее нельзя. Что за глупость пророчествовать о прошедшем? Пророков и о будущем сажают в желтый дом, когда они предсказывают представление света, а тут предсказание о бывшем представлении народа. Это верх безумия! И думать, что народ скажет за это спасибо за то, что выводят по старым счетам из него не то что ложное число, а просто нуль! Такого рода парадоксы хороши у камина для оживления разговора, но далее пускать их нельзя, особенно же у нас, где умы не приготовлены и не обдержаны прениями противоположных мнений. Даже и опровергать их нельзя, потому что опровержение было бы обвинением, доносом. Тут вышел бы спор не об отвлеченном предмете, а бой рукопашный за свою кровь, за прах отцов, за все свое и за всех своих. Как же можно вызывать на такой бой, заводить такой спор? <...>





А. В. НИКИТЕНКО

Дневник

(отрывок)

25. Ужасная суматоха в цензуре и в литературе. В 15-м номере «Телескопа» напечатана статья под заглавием «Философские письма». Статья написана прекрасно; автор ее <П. Я.> Чаадаев. Но в ней весь наш русский быт выставлен в самом мрачном виде. Политика, нравственность, даже религия представлены как дикое, уродливое исключение из общих законов человечества. Непостижимо, как цензор <А. В.> Болдырев пропустил ее.

Разумеется, в публике поднялся шум. Журнал запрещен. Болдырев, который одновременно был профессором и ректором Московского университета, отрешен от всех должностей. Теперь его вместе с <Н. И.> Надеждиным, издателем «Телескопа», везут сюда для ответа.

Я сегодня был у князя¹; министр² крайне встревожен. Подозревают, что статья напечатана с намерением, и именно для того, чтобы журнал был запрещен и чтобы это подняло шум, подобный тому, который был вызван запрещением «Телеграфа»³. Думают, что это дело тайной партии. А я думаю, что это просто невольный порыв новых идей, которые таятся в умах и только выжидают удобной минуты, чтобы наделать шуму. Это уже не раз случалось, несмотря на неслыханную строгость цензуры и на преследования всякого рода. Наблюдая вещи ближе и без предубеждений, ясно видишь, куда стремится все нынешнее поколение. И надо сказать правду: власти действуют так, что стремление это все более и более усиливается и сосредоточивается в умах. Признана система угнетения, считают ее системой твердости; ошибаются. Угнетение есть угнетение, особенно когда оно является следствием гневных <вспышек> правительства, а не искусно рассчитанных мер. <...>

28. Сегодня были созваны в цензурный комитет все издатели здешних журналов. Тут были: Смирдин, Гинце, издатель польского журнала⁴ и проч. Греч явился прежде. Они были созваны, чтобы выслушать высочайшее повеление о запрещении «Телескопа» и приказание беречься той же участи⁵. Все они вошли согнувшись, со страхом на лицах, как школьники.





Н. И. Надеждин

<Два ответа Чаадаеву>

I

Так названное «Философическое письмо», помещенное в 15-й книжке «Телескопа» за нынешний год, возбудило самое сильное и самое естественное негодование. Отрицая с каким-то диким ожесточением все наше *прошедшее*, говоря, что у нас нет преданий, нет воспоминаний, *словом нет истории*, что мы *народ исключительный*, что мы *явились в мир без наследства, без связи с другими людьми, что мы никогда не шли вместе с другими народами, не принимали участия в ходе и движениях европейского просвещения*, это письмо возмутило, оскорбило, привело в содрогание народную нашу гордость. Как? Мы, русские, никогда не жили, ничего не сделали, ничем не наполнили истории? Этот дивный великий народ, который даровал свое имя седьмой части земного шара, который за тысячу лет озарился Божественным светом христианской веры, начала всякого просвещения, и разлил ее благодатные лучи на безмерном, ужасающем мысль пространстве, от подошвы Карпата до хребтов Алтая; народ, который в одно столетие успел присвоить себе все, что есть лучшего в европейской образованности, созданной рядами столетий, который в один год, прошедши Европу из края в край с мечом победы и оливную ветвью мира, начертал себе такую блистательную страницу во всемирной истории человечества, какой не может представить ни один из древних и новых народов света: этот-то народ поставить на самой крайней степени ничтожества? Такое дикое ослепление мало назвать просто заблуждением: это бред, горячка, безумие! И этим безумием оскорбляется сколько здравый смысл, видя в нем совершеннейшее противоречие с действительностью, столько или еще более на-

родная русская гордость, поруганная так обидно, так дерзко и еще так несправедливо!

Мы не имеем прошедшего, не имеем истории, не имеем преданий и воспоминаний! Но что значит тысяча лет существования русского имени с тех пор, как Рюрик положил первый камень общественного благоустройства на отдаленнейшем севере Европы, с тех пор, как Олег двинул этот север на юг и прибил щит русский на стенах гордой столицы древнего мира, с тех пор, как равноапостольный Владимир добыл этому северу, еще юному, но уже могучему, и веру, и письменность, и искусства, и нравы? Что значат эти яркие проблески героической храбрости, дивного мужества, которые, подобно молниям, рассекают густой мрак последующих времен и в именах Мономахов и Боголюбских, Александров и Дмитриев увековечивают славу русского имени на берегах Днепра и Клязьмы, Невы и Дона? Что значит грозная, но величественная чета Иоаннов, которые менее чем в столетие собрали обломки колосса, пятьсот лет дробимого бурями удельных междоусобий, двести лет подавляемого тяжким порабощением, и из Москвы, оброчного городка кочующих варваров, создали столицу державы, простирающейся до тундр Сибири, до степей Татарии? Что значит чудесный, беспрецедентный в летописях мира 1612 год, когда Русь Иоаннова, осиротелая, обезглавленная, потрясенная из конца в конец, раздавленная в самом сердце насилием остервенелого врага, вдруг чувствует в себе исполинское могущество, собирает все свои силы, поднимается и сбрасывает с себя чужеземное иго, растаптывает в прах своих мучителей и в полном упоении своего торжества, в полном сознании своего могущества, своих сил спешит освятить свои лавры, повергая их к стопам юного Михаила, благородной отрасли Владимиров и Иоаннов, благословенного корня Петра? Что значат, наконец, эти два последние века, прожитые нами под благодатным скипетром потомков Михаила, эти два века непрерывных чудес, которые отдаленнейшее потомство сочтет баснословною поэмою; эти два века, записанные во всемирную историю человечества приобщением к Европе двух третей ее и половины Азии, основанием нового Царя-града на пустынных берегах Финского залива, округлением Европейского Востока в одну великую, твердую и могучую державу, избавлением и умиротворением Европейского Запада, водружением северных орлов на стенах Парижа и на хребтах Арарата?¹ Это ли не история? Это ли не прошедшее? И какой другой народ, древний или новый, может представить воспоминания более сладостные, предания более драгоценные?

Мы никогда не шли вместе с другими народами, не принимали участия в ходе и движениях европейского просвещения! Но в чем состоят признаки и плоды того просвещения, которым Европа имеет право гордиться, в котором ей можно и должно завидовать, соревновать? Без сомнения, в развитии наук и искусства, промышленности и торговли, этих главных условий общественного совершенства, главных показателей умственной и гражданской образованности народов? Но разве у нас нет наук и искусств, разве наша промышленность и торговля не возрастают, не цветут, не подвигаются вперед исполинскими шагами, ежегодно, ежедневно, ежеминутно? У нас нет наук? А беспредельное пространство нашего отечества покрыто школами, училищами. Каждое сословие имеет приют, где может развивать свои умственные способности, обогащать их полезными сведениями, изоцирять и благородствовать. Каждая отрасль знания имеет достойных служителей. Каждый умственный подвиг находит поощрение, награду, считается государственною заслугою, гражданскою добродетелью. Число училищ, число учащихся растет не по дням, а по часам! У нас нет искусств! А давно ли картина русского художника, несмотря на все усилия зависти, получила первую награду, увенчана торжественно в том самом городе, который считается столицею нынешней так называемой европейской образованности?² И не приезжают ли толпами просвещеннейшие европейцы любоваться, дивиться нашему Петербургу, этому великолепнейшему, изящнейшему городу не только в Европе, но и во всем свете? У нас нет промышленности! А между тем богатая, неистощимая наша природа ежедневно разверзает свои недра и дарит труду новые сокровища. Хребты Урала и Алтая кипят золотом; на берегах Крыма, у подошвы Кавказа виноград стелется лесами, шелковичный червь прядет в изобилии свои нити, все нежные произведения юга располагаются, пускают корни и делаются русскими. Мерзлые тундры Камчатки и раскаленные солончаки киргизских степей засеваются хлебом, обрабатываются в золотистые нивы. Русский путешественник на утлом челноке отважно носится по волнам двух океанов, не боясь вечных льдин одного и грозной тишины другого, преследует кита в полярных широтах Шпицбергена, добывает пушистые меха на погасшей гряде Алеутских и Курильских вулканов. Все изделия пользы, удобства и роскоши не стыдятся уже носить русский штемпель, свидетельство русского происхождения. Москва со своими окрестными губерниями, Тулой и Ярославлем, Калугой и Владимиром, быстро превращается в одну огромную мануфактуру, в исполинский Манчестер! У нас нет торговли! А наш Ниж-

ний Новгород ежегодно соединяет в себе Европу и Азии, приходящие меняться своими трудами и выгодами. Купцы московские имеют свои конторы в Кяхте, на границах Небесной Империи. Американская компания соседничает с Соединенными Штатами. В Петербург и Одессу, в Ригу и Архангельск приходят корабли из Александрии и Калькутты, из Нью-Йорка и Рио-де-Жанейро. И тогда как французы и немцы только что собираются воспользоваться важнейшим изобретением современной промышленности, богатейшим пособием торговли, железными дорогами, тогда как в этих просвещеннейших странах Европы едва обделано по десяти, по двадцати верст, у нас зреет уже исплинский план оковать железом более чем тысячу верст расстояния, связать Петербург с Москвою и Нижним Новгородом, так чтоб это огромное пространство пожиралось в двое суток! Как же мы не идем вместе с другими народами, не принимаем участия в ходе и движениях европейского просвещения? Нет! мы бежим с нею взапуски и, верно, перебежим скоро, если еще не перебежали.

Все это такие факты, которых отрицать нет никакой возможности, которых действительность ясна, как солнце. И русскому ли не признать их, не чувствовать, не восхищаться и не гордиться ими, тогда как в самых враждебнейших иностранцах зависть невольно смиряется пред истиною и почтительное благоговение сменяет место прежнего неприязненного презрения! Русскому ли осмелиться сказать, что народ русский до сих пор *ничем* не был, *ничего* не сделал?

Но, братья русские, будем беспристрастны к себе, будем правдивы и искренни! Так! мы велики, и величие наше признается всеми земными народами. Но мы ли создали себе это величие? Плод ли оно наших собственных усилий? Сами ли мы возвысили себя так внезапно на такую степень совершенства, что, осматриваясь вокруг, почти не верим, почти сомневаемся: точно ли все это истина, не обольщаем ли мы себя сладкою мечтою?! Да! благородно гордиться своим величием; но еще благороднее признать истинный источник, истинное начало этого величия, и повергнуться пред ним во прах с благоговейным смирением, исповедуя, что мы сами ничто, что мы все только чрез ту могучую власть, которая, самодержавно правя нашими судьбами, вела и ведет нас по всем путям совершенствования без нашего ведома, часто даже против нашей воли, борясь отечески со свойственною массам неподвижностью.

Мы имеем блистательные страницы истории. Но разве это история наша? Разве это история русского народа? Нет! это ис-

тория Государства Русского, это история царей русских! Развернем наши летописи. За тысячу лет на берегах Ильменя полагается первый камень нашей истории. «Земля наша велика и богата, — говорят послы новгородские князю варяжскому, — но нет в ней порядка; приди править нами!» И на эти слова приходит самодержавный князь и утверждает в великой и богатой земле русской порядок, краеугольный камень народного бытия. Скоро новорожденная Русь озаряется светом христианства и с тем вместе получает первые начала умственного и нравственного образования. Но здесь опять сам ли народ русский действовал своею волею? Нет! Народ обогрил улицы Киева кровию первых русских христиан. Спасительная мысль о прогнании мрака идолопоклонства с земли русской образовалась в уме великого князя и совершена им.

Послушный велениям главы своей, народ погрузился в струи Почайны³, но все еще втайне болел о Перуне, провожал далеко сокрушенный кумир его и восклицал: «Выдыбай, выдыбай, боже!» Летописец говорит, что матери рыдали, отпуская детей своих в школы согласно с волею равноапостольного просветителя земли русской⁴. Что последовало потом с народом русским, когда державная власть раздробилась на бесчисленное множество уделов и тем, естественно, ослабила себя, когда на площадях городов раздавался звон вечерового колокола, которого не могли заглушить обессиленные князья? Русского народа не стало: он исчез со страниц истории на целые пятьсот лет. Русских не было во время нашего так называемого удельного периода, окончившегося, с одной стороны, татарским, с другой — литовским порабощением. Тогда были новгородцы, киевляне, суздальцы, рязанцы, которые резались друг с другом так же, как с чужью, с половцами, с печенегами, забыв и думать о том, что составляют один народ, одно семейство. Горько вспомнить, что в это несчастное время имя Руси, святое, великое имя, сделалось названием польского воеводства, что единственный остаток, в котором тайлось зерно русской самобытности, не смел иначе называться, как Московским княжеством, и долго, долго после был известен соседям под этим провинциальным именем, под именем *Московии*. Кто заставил народ русский войти в себя, сознать свое единство, сделаться снова русскою державой? Князь московский, который, сосредоточив снова в руках своих самодержавную власть, принял имя *царя всей Руси*, имя, сделавшееся залогом восстановления русской самобытности. Говорить ли о том, как с этой поры, с этой первой буквы настоящей нашей истории развивалось наше существование, упрочивалась само-

бытность, росло величие? Кто действовал у нас единственно и исключительно, кто мыслил, кто трудился за нас? Царь! Чтобы ознакомить с нами Европу, которая все еще продолжала считать нас жалкою Московиею, надо было русскому царю проехать ее из края в край самому, своею священной особою. Первый русский, в котором Европа узнала и научилась чтить имя русское, был царь русский. И когда, какую строку записали мы в историю сами собою, без внушения, без веления своего царя? Были, точно, две великие эпохи, два славных, незабвенных двенадцатых года, шестьсот и восемьсот двенадцатый, когда народ русский действовал из себя, сам собою. Но рассмотрим внимательно эти две эпохи. В 1612 году народ русский точно сиротствовал, предоставлен был одному себе. Но над ним незримо носилась святая, великая идея царя; все движения его в эту незабвенную годину, весь этот благородный, высокий энтузиазм, которому нет примеров ни в чьей другой истории, имел целью наполнить эту опустевшую идею, без которой нет существования, нет жизни для народа русского. Если не лицо, то имя царя было единственным возбуждательным началом тех доблестей, той славы, которою облита эта блистательная страница нашей истории. В другой незабвенный двенадцатый год подвиги и патриотизм русского народа были явно только царелюбивым отголоском всех сердец на призыв монарха. Кто первый из русских сказал, что он *не положит оружия, пока хотя один враг останется на земле русской?* Царь русский. Другие европейские народы разве не чувствовали всей тяжести, которою давила их пята, угрожавшая раздавить нас? Но они безмолвно смирялись, потому что не слышали призыва с престолов, потому что те, которым небо вверило предводительствовать ими, сами безмолвно смирялись пред мощным завоевателем. Царь рек, и русский колосс всколебался, опрокинулся всею тяжестью своею на все сильного врага и сокрушил его беспредельное могущество. И так вся наша история не есть история *нас самих*, нашей отдельной *народной* жизни, а история наших царей, в которых и которыми мы жили. Нашей истории нельзя делить по периодам *народной* жизни, как европейцы делят свою историю, а по *царствованиям*, которые представляют непрерывную лестницу благодетельной деятельности царей и благоговейной покорности народа. Пусть всякий русский положит руку себе на сердце и скажет: была ли, есть ли у нас другая история?

Во всех отраслях просвещения *мы* равняем, *мы* обгоняем Европу! Так! Кто в этом может усомниться? Но спросим опять себя: кому мы обязаны этим уравнением, этой надеждой выпере-

дить Европу? Мы ли собственными усилиями, собственным умом, собственною волею создали и создаем себе просвещение? Сознаемся откровенно: до сих пор в деле просвещения мы еще не умеем достойно ответствовать воле монархов, наших единственных просветителей, не научились еще вполне пользоваться всеми их попечениями о нашем образовании. Так! У нас процветают науки, размножаются училища, жизнь умственная всюду проявляется. Но кому принадлежит честь всего этого движения? Кто был первый наш просветитель, наставник, учитель? Петр. Не он ли сам своей державной рукой правил корректурный лист первой русской газеты, писал план первой русской академии? Среди бесчисленных царственных трудов он составил для нас даже самую азбуку, придумал буквы, которыми мы теперь пишем. И потом, какое учебное заведение возникло, какой ученый полезный труд предпринят и совершен без повеления, без поощрения и награды монархов? Чтобы заставить нас учиться, каких средств не употребляет доселе державная власть? Она основывает училища, обеспечивает способы и средства образования, зовет, принуждает учиться и осыпает истинно царскими наградами тех, которые только что повинуются ей, только что исполняют ее благие веления. Мало того, стоит изъявить желание, и дети наши берутся под непосредственный отеческий кров монарха, воспитываются на иждивении правительства: в одних военных училищах таких воспитанников царя тысячи. Мало и того: хотим ли мы, чтобы дети наши воспитывались дома, под нашими глазами? Их наставники считаются в непосредственной службе царской, имеют все права государственных чиновников. И так умственная наша жизнь не есть дело *наше*, а дело мудрых, попечительных наших монархов! У нас цветут искусства! Но кто их насадитель, покровитель, распространитель? Наши великолепнейшие здания воздвигнуты щедротами монаршими. Наша академия художеств императорская, наши театры императорские. Наши лучшие художники, дивящие своими произведениями Италию, отчизну искусства, — пансионеры царские⁵. Кто лелеял у нас, на нашей северной почве, первые нежные семена изящных искусств? Екатерина, которая удостоила своим царским посещением Ломоносова, чтобы видеть его мозаическое лепление! Елисавета, которая своими державными руками украшала ребенка, сделавшегося отцом русского драматического искусства!⁶ Николай, который первые дни своего благословенного царствования ознаменовал признательностью и уважением к мужу, воздвигшему великолепнейший памятник русскому языку и русской истории!⁷ Вот наши великие меценаты, наши гении —

вдохновители творческого гения! У нас процветают промышленность и торговля! Но от *нас* ли? Нами ли? Не должен ли был Петр строить своими руками корабли, ковать железо, чтобы извлечь нас из прежней беспечности? Он братался с русскими бородачами, называл «дядею» какого-нибудь Серикова, приглашал его в свой кабинет и дружелюбно толковал, как бы завестись своим русским сукном, чтоб было и покупателям дешево и производителям выгодно. И теперь, какое торговое общество, какое обширное промышленное заведение образуется без пособий, без покровительства, без наград монарших? На днях мы были свидетелями умилительного зрелища, которое электрическим огнем проникло и одушевило все бесчисленные нити нашей промышленности и торговли. Русский царь ездил на свой главный рынок, первый рынок Европы, и там с отеческой любовью вникал во все нужды, потребности и выгоды детей своих, там благоволил указать новый путь обогащения своему народу через непроходимые хребты Кавказа до Калькутты⁸. Кто ж виновник настоящего развития нашей промышленности и торговли? *Мы* ли? *Народ* ли? Скажем более: даже умягчением наших нравов, образованностью обычаев, всем изяществом наружного, общежительного быта мы обязаны не себе, а царям нашим. Петр снял с нас прежнее платье, придававшее нам азиатскую наружность, и, чтобы создать нам изящную общественную жизнь, царским указом и грозой сбирал нас в *ассамблеи* из наших уединенных теремов, запертых горниц. А семейная связь, самое первое и святое основание общественного благоденствия, где находит у нас теперь высокий, повелительный пример, столь необходимый после того, как в прошлом столетии в просвещенных странах Европы общий разврат угрожал ей конечным разрушением? Французы с восторгом говорят о своем добром Генрихе IV, который возил на себе своего маленького сына. Но добрый король устыдился этого отеческого поступка, сделанного в уединении кабинета, и извинял себя перед тем, который случайно сделался его свидетелем. Мы, напротив, недавно видели пример родительской нежности, совершенной великим монархом торжественно, в присутствии сотен тысяч восторженного народа! И так все наше просвещение, вся образованность принадлежит опять не *нам*, происходит не от *нас*, а от царей наших. Их самодержавная воля была и есть нашей водителем на всех путях совершенствования.

Значит, все, что мы имеем теперь, имеем *не от себя*, *не чрез себя*. Значит, мы сами по себе точно *ничто*! Добрый русский народ чувствует это, и вот почему все его желания, все надежды,

все обеты и благословения, вся жизнь, все бытие сосредоточены были всегда в самодержавной главе его. «*Ведает Бог и Великий Государь*» — вот сокращение всей его народной мудрости! «*Служу Богу и Великому Государю*» — вот основание всей его гражданской деятельности!

В таком случае мы действительно *народ исключительный*, не принадлежащий к современному *европейскому семейству*, не принимающий *участия в его ходе и движениях*! Но неужели это для нас унижительно? Неужели этим должна оскорбляться наша истинная *русская* гордость?

Боже мой! Как жалко унизились бы мы в собственных глазах, если б стали сокрушаться о том, что мы созданы быть народом самобытным и самообразованным, а не слепком, не копией других народов! Неужели нынешний европейский быт есть крайняя ступень совершенствования человеческого, окончательная развязка, последний акт всемирной истории? И народ, который мыслит, который чувствует, который живет не как нынешние европейцы, уже не имеет никакой надежды спасения, должен повергнуться в мрачное, безотрадное отчаяние, хотя бы он, как мы, состоял из шестидесяти миллионов, наполнял собою пространство, в котором уместится десяток и больше Европы? Нет! Не напрасно миродержавный Промысел отвел нам в удел такую огромную, беспредельную ландкарту, держал нас тысячу лет под своим особенным попечением и не дал нам утратить ни своего самобытного языка, ни своих самородных нравов, ни своей самобразной физиономии, одним словом, ни одного из тех условий, которыми держится народная самостоятельность, тогда как другие нации при малейшем стечении неблагоприятных обстоятельств во сто лет сглаживались с лица земли, так что теперь не находят и следов их! Не напрасно во все это время мы отделены были от маленького уголка, называемого Европою, не приняли ничего от ней в наследство, даже самое христианство, первое условие всякого просвещения, заимствовали не у ней, а у Византии, которая была тогда в таком жалком, непривлекательном положении, что мы сами тотчас ее презрели, бросили, не приняли за образец и правило. Не напрасно эти тысяча лет нашего существования представляют чистый *пробел в истории*, свиток которой европейские народы исчертили своими страстями, испачкали заблуждениями, забрызгали кровью! Да! *Мы существуем для того, чтобы преподать урок миру!* Наше назначение — не быть эхом этой дряхлой, издыхающей цивилизации, которой, может быть, видим мы последние, предсмертные судороги, и развить из себя новую, юную и могучую цивилизацию, *циви-*

лизацию собственно-русскую, которая так же обновит ветхую Европу, как некогда эта Европа, еще чистая и девственная, еще не истерзанная бурями, не состарившаяся в волнениях, обновила ветхую Азию. И вот идеал этой русской самобытной цивилизации.

Народ русский до сих пор есть великое, патриархальное семейство, существующее в тех чистых, первобытных формах отеческого самодержавия и детской покорности, которые сам Бог изрек для рода человеческого. Жалко и смешно ослепление тех, которые и теперь еще повторяют нелепую мечту Руссо о каком-то первобытном состоянии людей, когда мы, как звери, ходили будто на четвереньках и пожирали друг друга, жили настоящей республикой львов и тигров, и о каком-то *общественном договоре*, на котором будто основались все нынешние гражданские постановления. Люди никогда не были и не могли быть зверьми. Сама природа отличила их от бессмысленных животных тем, что вложила в их сердца инстинкт семейности, инстинкт, не оставляющий их в самом глубочайшем варварстве и дикости. Где только находят ныне людей, людей диких, почти униженных до состояния зверей, везде находят их семьями. Семья есть необходимая форма человеческого существования. Но семья по природе своей есть монархия, и монархия самодержавная: в ней отец — природный, неограниченный государь; дети — природные, безусловные подданные. Все народы начали свою историю с этого первоначального, единственно свойственного природе человеческой состояния. Азия, отчизна человечества, с самых первых дней своего бытия является в монархических, неограниченно самодержавных формах. Когда Греция, колыбель европейской цивилизации, вышла на сцену истории в песнях Гомера, она также представляет ряд семейств, управляемых патриархальными жезлами царей, *пастырей народов*. Но в последствии времени разгар страстей, соблазн своеволия, желание пожить своим умом, по своим прихотям вкралось в эти первобытные семейства и разрушило святые узы послушания, которыми держалось их существование. Как семья резвых своевольных детей, народы вздумали обойтись без патриархальной отеческой власти, пожить сами собою. И что же сделалось с ними? Они истощили свои силы в бурных порывах, в кипучих страстях и погибли, как гибнут все несогласные семьи. Так погибла Древняя Греция; так погиб Древний Рим. Напрасно в последние времена народ римский отказался от своей несчастной самобытности, которой доискивался столько веков, которая стоила ему столько терзаний; напрасно возвратился к первоначальной фор-

ме всякого гражданского бытия, повергся под самодержавный скипетр Цезарей. Было уже поздно! труп, истерзанный вековыми потрясениями, не мог оживиться. Притом монархия Цезарей не была чистая, естественная, *законная*, а какая-то чудовищная смесь неограниченного могущества и всегдашней зависимости от произвола тех, которые ей покорялись. Отсутствие наследственности, необходимого условия истинной, законной монархии, было очевидным признаком ее неестественности. Горсть солдат, интрига евнухов, толпа черни раздавала, даже продавала пурпур кому хотела и срывала его опять по своему буйному произволу. Это было причиной, что обе Римские империи, Западная и Восточная, не могли устоять, разрушились, пали. Явилось христианство, начало нового мира. Оно скрепило опять узы патриархальной покорности в народах, освятило державную власть печатью Божественного права, объявило царей, отцов народа, помазанниками Божиими. И вот новая блистательная жизнь заструилась в жилах человечества. Европа воскресла и создала себе ту великолепную цивилизацию, которая дала ей первенство во вселенной. Обратим внимание на блестящую эпоху так называемого *возрождения* наук и искусств, на это прекрасное утро европейского просвещения. Оно свершилось под непосредственным влиянием державных властителей народов. Кто были первые покровители наук и искусств в Италии? Самодержавные первосвященники Рима, миланские Висконти и Сфорцы, флорентийские Медичи, феррарские Эсты, веронские Скалы, сосредоточившие в руках своих власть державную. Венеция и Генуя, оставшиеся республиками, принимали самое ничтожное участие в возрождении наук и искусств: они только покупали манускрипты и другие остатки древности для державных меценатов. Да и в других государствах Европы как называются *золотые века* просвещения? По именам государей, которые были их главными зиждителями: *веком Франциска I, веком Елисаветы, веком Людовика XIV*! Но Европа также не захотела остаться при тех условиях, которые были причиной ее возрождения: она вздумала посвоевольничать, пожить сама собою; она пародировала Древнюю Грецию и Древний Рим; объявила войну своему родному, кровному прошедшему, опрокинула его, смочила кровью, для того чтобы передразнить заблуждения и страсти древних народов, забыв, что они погибли от этих страстей и заблуждений. И ее постигнет та же судьба, и над ней свистит уже бич Немезиды, под ударами которого сокрушился Рим, сокрушилась Греция.

Благодаря Промыслу народ русский не принимал никакого участия в движениях Европы. Он остается до сих пор чистой,

девственной *семьею детей*, безусловно покорных своему державному *отцу*. И это наше высокое неочтенное преимущество, это особенная благодать Божия, которою мы, русские, имеем полное право гордиться пред всем светом. Мы *дети*, и это *детство* есть наше счастье. С нашей простой, девственной, младенческой природой, не исчерченной никакими предубеждениями, не засеянной никакими враждебными воспоминаниями и преданиями, можно сделать все без труда, без насилия; из нас, как из чистого, мягкого воска, можно вылепить все формы истинного совершенства. О! какой невообразимый верх дает нам пред европейцами это святое, блаженное *детство*! У них есть длинная, тысячелетняя история; но чего она им стоит? В этой истории воспоминания и предания, накопленные веками, представляют борьбу разнороднейших, враждебнейших *стихий*; и эта борьба оставляет их в вечном колебании, в вечном раздоре, в вечных муках болезненного разрушения. Эта история их гибель: она завещала им неизгладимую ненависть сословий друг к другу, бесчисленные неисполнимые притязания, химерические требования, мечтательные нужды. Благо нам, что у нас нет такого прошедшего, что мы не имели и не имеем этих враждебных *стихий*, борьба которых составляет историю Европы. У нас не было их, нет и дай Бог, чтоб никогда не было, и даст Бог, никогда не будет; у нас одна вечная, неизменная *стихия*: Царь! Одно начало всей народной жизни: *святая любовь к Царю*! Наша история была доселе великою поэмою, в которой *один* герой, *одно* действующее лицо. Это-то единство было причиною, что мы так быстро сравнивались с европейцами относительно просвещения. Что они придумали в продолжение веков, то мы схватили в одно столетие. Будь действителями *сами* мы, предоставь нас Промысл *собственному* уму, собственной воле, не пошли он нам самодержавной адмантовой воли Петра, мы бы до сих пор оставались в наших бревенчатых избах добычей лени, невежества и бедности. Вот отличительный, самобытный характер нашего *прошедшего*! Он показывает нам и наше *будущее* великое назначение. Да! Присоив себе все благие плоды просвещения без тех волнений, без тех мук, без тех ужасных потрясений, которые изнурили Европу и убили в ней духовное начало жизни до того, что она уже отчаивается теперь в своем будущем, мы, напротив, станем юными, бодрыми, могучими на чреде мира и явим великий, блистательный пример, как из святого единства *самодержавия* должно возникать образцовое высочайшее *народное* просвещение, величие и счастье. Этому просвещению, этому величию, этому счастью будет завидовать Европа. Но что я сказал? Она и теперь уже

завидует. Вот что говорит один из просвещеннейших мужей ее, знаменитый *Раумер*, краса и слава германской учености. «Русские теперь *счастливей* многих народов Европы; они имеют именно такую конституцию, какая им нужна. У них есть (что требуется в политике точно так же, как и в математике) свой центр, и этот центр их император. Формы других государств для них неприменимы. Чтобы связать такое великое целое, как Россия, необходим *один муж*, и этот муж является в полном смысле этого слова по телу и духу в особе царствующего императора. В нем соединены все великие государственные способности, повелительная и в то же время привлекательная наружность, удивительная деятельность, дивная сила воли и непреодолимое мужество. Конституция Императора Николая такова, что я готов взять акцию скорее на нее, нежели на жизненность других бумажных конституций» *⁹.

Итак, вот где наше истинное достоинство, истинная *гордость!* Пусть другие европейские народы, дряхлые, изможденные, стараются утешать себя в преждевременной старости безрассудными возгласами: «Зато мы пожили, зато мы сделали». Русский великий народ находит свою гордость в другом, более высоком, более утешительном чувстве: «Я ничего себе не приписываю, за меня действует моя глава; я только слушаюсь ее, повинуюсь ей с доверенностью и любовью; и зато я так свеж и могуч, прекрасен и величествен!» В этом чувстве нет никакого унижения: напротив, оно гораздо согласнее с истинным достоинством человеческой разумно-нравственной природы, чем хвастовство буйного своевольтва. Прибегнем к собственному нашему здравому смыслу. Какие минералы, какие растения, каких животных считаем мы единогласно благороднейшими, совершеннейшими? Не те ли, которые допускают искусству обрабатывать себя во все изящные формы, которые повинуются мысли, соотносятся с нею, воплощают ее в себе, отрекаясь от того дикого, грубого, бессмысленного и бесцельного состояния, в котором находятся они в недрах природы? Когда золото является во всем своем блеске, алмаз во всей своей прелести лучезарной игры? Тогда, как грубый кусок руды пройдет чрез очистительный горн, темный бесцветный кремень покорится резцу художника! Отчего колос пшеницы, лоза винограда предпочитают и могучему дубу, и стройной пальме, и величественному кипарису? отчего они называются благодатнейшими дарами растительной природы? Оттого, что они безусловно покорны руке, их возделывающей; от-

* Телескоп. 1836. 15. С. 385–386.

того, что, по манию этой руки, один рассыпается питающими зернами, другая струится оживляющим, веселящим сердце соком. Когда, в какие минуты лев, царь зверей, является нам во всем своем царственном величии, рождает истинно высокое чувство? Тогда ли, как в бешенстве непреодолимой силы, разметав гриву, сверкая кровавыми глазами, с диким ревом терзает своих менее сильных братьев или, при недостатке добычи, истощает свою ярость на самом себе? Нет! Но когда это дивное, могучее животное, покоряя свою силу чувству признательности, лижет добродушно руку своего попечителя, слабого, беспомощного человека, играет с ним, позволяет ему перебирать его косматую гриву, гладить его грозное чело! Орел, другой царь животных, лев пернатых, нигде так не является величественным, как в прекрасной басне древних греков, где он с покорностью голубя носит молнии и гром миродержца Зевеса! Вот тайна истинного *величия* всего сотворенного, всего, что существует во вселенной! Это величие находится только там, где *сила добровольно покоряется мысли, чувству*. И чем *сила* выше, тем *покорность* благороднее, *величие* блистательнее. Таково именно величие русского народа! Этот дивный колосс, который одним легким потрясением своих исполинских мышц может всколебать, опрокинуть вселенную, этот колосс повинуется одному отеческому слову, одному державному мановению, и повинуется *добровольно*, с преданностью и с любовью. И вот чем славна великая его история! Она наполнена дивными чертами этого *добровольного повинования силы*, в котором заключается истинное *величие народов*. Где, в какой истории найдете вы сцену, подобную той, которая открывает собой летописи земли русской?

Везде, у всех народов, власть утверждалась завоеванием, порядок был сладким плодом горького насилия. Первый властелин, о котором упоминают летописи мира, Священное Писание, был *муж силен ловец пред Господом*; он сам себя сделал царем, сам дал себе право владычества. Только один избранный народ Божий, народ еврейский, имел мудрость испросить сам себе земную главу у небесной главы своей; но этот народ просвещен был Откровением свыше. А народ русский еще во тьме язычества, при совершенном отсутствии всех внешних возбуждений, по одному внушению доброго светлого чувства, которое принадлежало только одному ему, сам преклонил колена, смирил свои могучие силы и передал свою *великую и богатую землю* спасительной власти *единодержавия*, да воцарится в ней *порядок*! Какой мудрый ответ дала дружина и дума княжеская, представительница мысли и силы народной, когда Владимир, по тщательном испы-

тании, решил завоевать своей земле христианство? Она сослалась на державный пример Ольги, *мудрейшей из жен*, и с безусловною преданностью повиновалась воле Равноапостольного. Тут не нужно было ни грозных указов Феодосия, ни насильственных драгонад Людовика XIV, ни крестовых походов, столько раз провозглашаемых папами для обращения язычников. Все исполнилось единодушно, безусловною покорностью народа. А то непоколебимое постоянство, с которым народ русский вынес бури междоусобий и ярмо чужеземного рабства, не изменяя себе, не утратив своих добрых качеств, своей любви к Богу и царю! А то героическое терпение, с которым он прошел сквозь очистительный огонь укрепляющегося самодержавия под грозю Иоанна! А второе, еще более славное, еще более торжественное покорение под спасительную власть *единодержавия* после блистательнейших подвигов, которые упоили бы всякий другой народ справедливою гордостью, справедливою доверенностью к самому себе! Глас безоружного старца из уединенной тиши монастырской кельи раздается по всем концам Руси и приводит ее в электрическое содрогание¹⁰; сын народа, нижегородский простолюдин, становится вождем многочисленного воинства; меч благородного князя, победителя врагов, освободителя Москвы, любимца Руси, уже касается святого венца Мономахов¹¹; и чем же оканчивается эта высокая драма: где каждое сословие народа явилось во всем блеске, во всей силе? Единодушным покорением всех воль, преданием всех сил юному Михаилу! А то послушное увлечение, с каким после свойственного детскому возрасту упорства народ русский потек по пути, указанному ему великим преобразователем! Но зачем искать примеров далеко? Давно ли в тяжкую годину искушения, посещавшего нас губительною язвою, одного слова царя достаточно было, чтобы подавить невольное отчаяние в сердце бедствующего народа, повергнуть его на колена и заставить вознести пламенные мольбы к единому Целителю всех недугов, Врачу всех страданий¹². Европа не могла скрыть своего благоговейного изумления при таком величественном зрелище, какому немного подобных представят летописи мира, которое кажется вырванным из поэтических преданий о золотом веке человечества, и такое *послушание* при такой безмерной массе сил, при таком обилии всех даров, украшающих человеческую природу! Да! в этой покорной силе, которая называется *православным русским народом*, лежат дивные сокровища ума, характера и чувства. Они развертываются беспрестанно, со дня на день, с часу на час, к изумлению мира, к славе русского имени, к утешению русского царя. Скажем с новою гордос-

тию: мы достойны своих мудрых великих монархов, которые создали нам такое блистательное настоящее, создадут еще блистательнейшее будущее. От недостатков детских мы исправляемся ежедневно под их руководством; добродетели детские сохраним всегда, к их радости и славе. Русский царь может гордиться своим народом, который в нем одном полагает все свое величие, блаженство и *гордость*.

Заклучим словами великого поэта:

О, Росс! о, род великодушный!
 О, твердокаменная грудь!
 О, исполин, царю послушный!
 Когда и где ты достигнуть
 Не мог тебя достойной славы!¹³

И ты будешь достигать ее всегда, добрый, великий народ! Будешь — только памятуй с благоговейным смирением и благородною гордостью, что вся твоя жизнь, все твое бытие сосредоточено в священной главе твоей. Без нее — ты ряд *нулей*; с этой державной единицей нули делают *биллион*!

II

В ЧЕМ СОСТОИТ НАРОДНАЯ ГОРДОСТЬ?

Из письма к NN¹⁴

Нас упрекают в недостатке благородной национальной гордости, в добровольном унижении себя в собственных глазах. Это отчасти правда. Мы еще не научились уважать себя, гордиться именем русских. Но что этому причиной?

Я всегда думал и всегда говорил, что основание фальшивого положения, в котором мы находимся относительно самих себя, заключается единственно в том детском, легкомысленном сравнении, которое мы делаем между собою и Европою, не рассуждая, что Европа старше нас тысячелетиями на пути образования, что она имеет совсем другие условия существования, нам не свойственные, и что потому между нею и нами не может быть никакой параллели. Европейцы живут своей жизнью, которая уже успела состариться; мы должны жить своею, которая только что начинается. Между тем бóльшая часть наших соотечественников, ознакомившихся с европейским просвещением, видя, что мы, русские, не имеем тех форм, которые там выработаны веками, говорят с презрением: «Да к чему русский народ способен, что из него можно сделать?»

Это, конечно, должно оскорблять народную гордость.

Но должно ли для противодействия этому убийственному презрению уклоняться в другую, противоположную крайность? Народная гордость должна ли превращаться в самообольщение, закрывающее глаза от своих недостатков?

Не думаю.

Будем беспристрастны к себе и рассмотрим внимательно настоящее положение нашей народности.

Народ русский велик не только своею физическою силою, в чем не сомневаются даже самые враги наши, но и патриархальными добродетелями, которые созидаются и держат его колоссальное существование. Но, к сожалению, эти добродетели исчезают, как скоро касается их наше ввозное, чужеземное просвещение. Это просвещение вместо скромного смирения и тихого шествования к совершенству, которое одно нам прилично, в одних вселяя оскорбительное презрение ко всему русскому, другим внушает хвастливую притязательность, не менее вредную в своих последствиях. Эти последние думают, что мы уже стоим на точке, с которой легко можем сразу достигнуть идеала совершенства; а этот идеал составляют для них обольстительные формы европейского быта.

Говорю, что такой образ мыслей и вреден, и ложен. Вреден потому, что мутит наши идеи, искажает нашу действительность. Ложен потому, что находится в явном противоречии с фактами и показывает совершенное незнание русской самобытной и самообразной народности.

Я ограничусь здесь показанием только запутанности, которую этот образ мыслей производит в наших идеях, в нашей умственной жизни. Первое и главное заблуждение, происходящее отсюда, есть обольщение, в котором находимся мы относительно нашего исторического бытия. Начитавшись европейских исторических сочинений, в которых представляется вековое развитие народов, мы втесняем наше прошедшее в те же рамы или, лучше, растягиваем его насильственно, чтобы оно наполнило эти огромные рамы. В истории нашей мы ищем тех же периодов, которые проходили европейские народы, тех же элементов, которые развивались в их жизни, и выводим или ожидаем от них тех же результатов. Заблуждение самое ложное! Конечно, прошла уже тысяча лет с тех пор, как явилось русское имя на востоке Европы. Но эта тысяча лет разве история в собственном смысле этого слова? Это летописи существования почти только этнографического. Народ русский в продолжение семисот лет только что растягивался физически, наполнял свою ландкарту,

составлял себе ту огромную географию, которая теперь изумляет вселенную. С пятнадцатого века начинает в нем вырабатываться политическая организация под сению единодержавия царей московских; тут начало собственно-русской истории. Но это начало, как и везде, смутно, дико, безобразно. Хаос установился только всемогущим «да будет» Петра; следовательно, история наша в собственном смысле продолжается только одно столетие. Как же тянуться нам до других европейских народов, из которых самые младшие живут по нескольку сот лет? Сто лет в жизни народа — минута; и вот почему можно и должно сказать, что «у нас нет истории»*.

Но не есть ли это самый жестокий удар народной гордости? Не унижает ли это нас самым оскорбительным образом? По-моему, нет! Сказать младенцу, что он младенец, юноше, что он юноша, а не муж, не старик, — что тут унижительного, что обидного? Я даже держусь такого мнения, что отсутствие истории есть одно из важнейших преимуществ, которым мы можем гордиться пред прочими европейскими народами. Посмотрите на настоящее состояние Европы: какие там бури, потрясения, ужасы! А отчего все это? Оттого, что действительность находится в беспрестанной борьбе с историей, которая в течение веков родила столько преданий и укоренила их в духе и характере народов. Эти предания иногда несовместны с настоящим; и вот ломка, разрушение! Мы, напротив, как младенцы, сохраняем чистую девственность душ, на которой стоит только мудрой руке сеять семена истины и блага; никакие плевелы не могут подавить их, потому что некогда и неоткуда было запасть им, потому что у нас не было еще истории, которая засеяла бы нас страстями, предрассудками и ложными взглядами. Все, что есть теперь в нас, так ново, что еще не пустило глубоких корней; вырывать насильственно ничего не надо.

К сожалению, эта пустота нашего прежнего существования имела и невыгодные следствия. Продолжаясь слишком долго, почти тысячу лет, она произвела в нашем уме затверделость и упорство, в нашем характере леность и беспечность, в которых не без основания упрекают народ русский. Так земля, остающаяся долго без возделывания, черствеет и каменеет. Мы должны сознаться, что эта затверделость, эта леность суть наши важнейшие недостатки, с которыми трудно бороться. Сто лет нашей истории служат тому ясным доказательством. Какие усилия

* Т. е. нет «истории нас самих, нашей отдельной, народной жизни», есть лишь «история наших царей».

должно было употребить великому Петру, чтобы провезть первые борозды на этой одичалой почве? До сих пор мудрое, попечительное правительство принуждено прибегать к стольким принудительным мерам, чтобы заставить нас идти вперед, соответственно его благим намерениям. Оно манит нас, как детей, наградами, чтобы мы только учились; преследует невежество заслуженным презрением, чтобы заставить нас презирать его. А мы как отвечаем на его призвание? Бóльшую часть из нас до сих пор ничем не заманишь в школу; бóльшая часть тех, которые наконец сели за азбуку, учатся, только чтобы сказать, что они учились. Мысль вовсе не развивается, ум коснеет в прежней недейтельности. Мы не видели еще до сих пор русского ума в самобытной форме, русской мысли в самообразном развитии. Все только наружный, выписной лак. Немногие исключения, если они есть, ничего не значат в массе; их никто и не примечает.

Вот это должно жестоко оскорблять нашу народную гордость! Но должно ли молчать об этом, должно ли это скрывать, затаивать во глубине души?

Нет! это была бы ложная щекотливость, вредная деликатность. Щадить себя нам нечего. Лучше откровенно сознаться в нашей грубости, дикости, закоренелости, чем обольщать себя, притворяться пред самим собою. Это будет черта благородная, которой можно гордиться; и эта гордость будет истинная, достойная великого народа, который сознает себя младенцем, для того чтобы сделаться возмужалым.

Мы ничего не имеем, чем могут хвалиться возмужалые народы; что нужды? Будем иметь, когда придет время. Зато, при наших детских недостатках, мы имеем и те качества, которые в детях служат залогом их совершенствования: мы имеем детскую доверчивость, детскую покорность и детскую преданность. Из нас можно сделать все со временем.

Точка отправления всей человеческой жизни есть чувство. В нем источник всего великого, святого, Божественного. У нас чувство доселе оставалось без призора, без возделывания; а оно имеет в нем столько же нужды, сколько ум и характер. Чувство народа питается его верованиями: верования рождают в нем религию, патриотизм, уважение к самому себе. Человек русский имеет в себе глубокое расположение к вере; но эта святая искра не горит полным пламенем. Там, где нет образования, она тлеет в пепле грубости; там, где есть образование, чужеземные ветры угрожают задуть ее. Оживление веры есть первое необходимое условие нашего совершенствования. Это чувствуют и в Европе. Но там все уже перегорело; там надобно вновь искать огня. А у нас нужно только благодатное дуновение.

Мысль моя та: нам нечем еще пока гордиться, кроме разве благородным сознанием своего младенческого состояния; нечего тянуться до других европейских народов, с которыми мы были всегда разобщены и познакомились тогда, когда не осталось меж нами и ими никаких почти точек соприкосновения; нечего, следовательно, равнять себя с ними ни в хорошую, ни в дурную сторону. Они сами по себе, мы сами по себе. У них есть прошедшее, которого у нас нет; но зато у нас есть будущее, в котором они отчаиваются. Это будущее заключается в нашей безусловной доверенности и преданности державной воле, которая правит нами, ведет нас, печется о нашем совершенствовании и которая создает для нас самую блистательную историю, такую историю, которой мы будем иметь полное право гордиться и за которую должны будем благословлять судьбу, что мы родились русскими!..





<Э. МЕЩЕРСКИЙ>

Краткий разбор и выдержки из «Философических писем»¹

ПИСЬМО I

Это письмо, служащее введением к произведению, было в достаточной мере оценено и не требует более подробного обозрения. Автор хотел, как он сам говорит, «выяснить точку зрения, с которой следует рассматривать мир христианский и то, что мы (русские) делаем в этом мире». Эта точка зрения — большая высота, преимущество «вероучения, основанного на верховном начале единства и прямой передачи истины в непрерывном преемстве ее служителей...» и т. д.

Таково на деле основание Православной Веры; но автор не так понимает дело, ибо, по его мнению:

«Влекомые роковой судьбой, мы отправились в презренную Византию, предмет презрения народов, в поисках за нравственным сводом, который должен был составить наше воспитание. Как раз перед тем честолюбивая душа (Фотий) исторг эту семью из вселенского братства; идею, так искаженную людскою страстью, мы восприняли...»

«Уединенные в нашей ереси, мы не воспринимали ничего происходящего в Европе...»

«Слабость наших верований или недостаточность нашего вероучения держала нас в стороне от всемирного движения, в котором развернулась и определилась социальная идея христианства, и отбросила нас в число народов, которым приходится воспользоваться вполне действием христианства лишь косвенно и с большим запозданием».

Что касается мнения автора о России, то следующие ссылки полностью его выражают:

«Мы живем в настоящем самом узком, без прошлого, без будущего, среди полного застоя...»

«Если мы хотим занять положение, подобное положению других образованных народов, мы должны в некотором роде вновь проделать у себя все воспитание человеческого рода...»

«У нас не существует внутреннего развития, естественного прогресса; новые идеи выметают старые, так как они не вытекают из последних и сваливаются неизвестно откуда».

Введение целиком состоит из подобных нелепостей.

ПИСЬМО II

Первых страниц второго письма не хватает в рукописи². Натыкаешься сразу на выпады против рабства в России, и по поводу этого на обвинения Православной Церкви. Примеры:

«Вам надо самим все создать, сударыня, включительно до воздуха, которым вам приходится дышать, до почвы, которую приходится попирать ногами. Это буквально так. Прислуживающие вам рабы, разве это не ваша атмосфера? Эти борозды, вырытые другими рабами в поте лица, разве это не та земля, которая вас носит?»

«И как много предметов, и сколько горя заключено в одном этом слове — раб! Вот заколдованный круг, в котором мы все бьемся, бессильные выйти из него! Вот ненавистный факт, о который мы все разбиваемся... Вот что поражает все наши воли, грязнит все наши доблести!»

«Эта ужасная язва, которая нас разъедает, где ее причина? В чем причина, что наиболее поразительная черта христианского общества как раз в том, от чего русский народ отказался как раз на лоне христианства? Откуда это извращенное у нас действие христианства? Я этого не знаю, но мне кажется, одно уже это могло бы заставить нас усомниться *в православии, которым мы кичимся...*»

«Почему русский народ впал в рабство лишь после того, как он стал христианским, а именно в царствование Годунова и Шуйского? Пусть Православная Церковь объяснит это явление. Пусть она скажет, почему она не подняла свой материнский голос против этого отвратительного злоупотребления!»

Остальное содержит только философские соображения о христианстве и доказательства в защиту откровения.

ПИСЬМО III

В третьем письме — ничего о политике или противного православию. Это ряд рассуждений из области метафизики, логики, морали, которые ведут к доказательству необходимости для человеческого разума подчиниться разуму божественному, вызывают к подъему души в область религиозной жизни. Всякая строка проповедует покорность, послушание, зависимость в нравственном отношении. Беспреданно встречаются выражения такого рода:

«Человек всю жизнь только и делает, что стремится чему-либо подчиниться... Вся наша действительность есть лишь последствие силы, которая побуждает нас занять место в общем порядке, в порядке зависимости... Разум человеческий силен лишь в силу своего подчинения...» и т. д.

ПИСЬМО IV

Это письмо, опять-таки целиком философское, составляет продолжение предыдущего. Вопросы социальные или чисто религиозные в нем не затронуты. Автор говорит главным образом о нравственной свободе, не отклоняясь от учения Православной Церкви.

ПИСЬМО V

И здесь точно так же одна только философия. Это комментарий католических философов к единству рода человеческого и к единству истин откровения, вечно хранимой в Традиции. Высказанные автором в этом письме религиозные идеи, за редкими исключениями, не отступают от духа православного учения.

ПИСЬМО VI

Шестое письмо, содержащее взгляды на философию истории, не вторгается в область политики и сводится к апологии римского католицизма. Вслед за критикой протестантизма, от которой бы не отказалась и Православная Церковь, бросается в глаза следующее место:

«День, когда объединятся все христианские вероисповедания, будет тот, когда все *схизматические Церкви* решатся признать в покаянии и в уничтожении, во вретнице и посыпав голову пеплом, что, *отделившись от Церкви-Матери*, они далеко отбросили от себя эту возвышенную молитву Спасителя: *Отче святой, сохрани их во имя Твое, тех, кого Ты даровал Мне, да будут они едины, как Мы едины*. А папство, пусть оно и будет, как это утверждают, человеческим учреждением, как будто предметы такого порядка совершаются руками людей, — но разве в этом дело? Во всяком случае, несомненно, оно в свое время возникло, по существу, из настоящего духа христианства, и в настоящее время, оставаясь по-прежнему *видимым знаком единства*, оно служит еще и *знаком воссоединения*. Почему бы, руководствуясь этим, не *вручить ему первенства* над всеми христианскими обществами?...» и т. д.

ПИСЬМО VII

Продолжение того же. Политики нет. Философская оценка Моисея, Давида, Сократа, Эпикура, Марка Аврелия, Аристотеля, Магомета, Гомера. Рассуждения автора о Моисее и Давиде, по существу, согласуются с духом Церкви; суждение его о Магомете вызывает возражения. В заключение — новая выходка против России.

«Мы до сих пор жили обособленно; то, чему мы научились от других, осталось вне нас, как простое украшение, не проникая в глубину наших душ; в наши дни главенствующего общества так возросло его действие на остальную часть человеческого рода и так расширилось, что вскоре мы будем увлечены всемирным вихрем и телом и духом. Это несомненно: нам никак не удастся долго еще оставаться в нашем одиночестве. Сделаем же, что в наших силах, для расчистки путей нашим внукам...» и т. д.

ПИСЬМО VIII

Восьмое письмо как будто не закончено. Оно говорит о причащении и о Новом Завете, выставляя по отношению к последнему рискованную точку зрения и странные утверждения, не упоминая, впрочем, Православной Церкви или России. Достаточно привести следующее место:

«Когда Сын Божий говорил, что Он пошлет людям духов и что Он Сам пребудет среди них вечно, неужели Он помышлял об этой *книге*, составленной после Его смерти, *где худо ли, хорошо ли рассказано* об Его жизни и Его речах и собраны некоторые записи Его учеников? Мог ли Он полагать, что эта книга увековечит Его учение на земле? Конечно, не такова была Его мысль. Он хотел сказать, что после Него явятся люди, которые так вникнут в созерцание и изучение Его совершенств, которые так будут преисполнены Его учением и примером Его жизни, что нравственно они составят с Ним *одно целое*, что эти люди, следуя друг за другом из поколения в поколение, будут передавать из рук в руки всю Его мысль, все Его существо...» и т. д.

«...В настоящее время все основано на букве и подлинный голос воплощенного разума пребывает немым... и т. д. Нужно живое слово, которое видоизменяется по временам, странам и лицам...» и т. д.

ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Если попытаться определить дух этого сочинения путем обозрения обнаруживающихся в нем различных направлений, то придешь к следующим заключениям. Общее и господствующее направление — *римско-католическое*; цель, по-видимому, более религиозная, нежели политическая, и скорее умозрительная, нежели догматическая.

Революционные принципы нигде не получают открытого выражения. *Либерализм* вытекает из совокупности суждений о России и явно выступает в хорошо известных местах первого письма и в приведенных здесь также отрывках второго.

Философские и религиозные взгляды автора подходят ближе ко взглядам сенсимонистов, *обратившихся к христианству*, и идеям Ламенэ, Бюшэ, Балланша и Экшпейна, чем к школе де Местра, Бональда, Ботэна или выдающихся немецких католических писателей. Так, одно место в письме V* по поводу бессмертия души и превознесение автором Магомета — в пись-

* «Пусть я буду жить сто тысяч лет после того, что я называю смертью и что есть лишь явление, не связанное с моим духовным существованием, *отсюда еще далеко до вечности*... Если вечная жизнь есть только награда за совершенную жизнь, как может <она оказаться заключением существования, протекшего в грехе?> и т. д.

мах VI и VII* — отзываются сенсимонизмом. Но основа философской системы автора все же христианская и мнения неправовверные прорываются в некоторых выражениях его мысли, в некоторых выводах и в некоторых приложениях; есть и такие, которые могли бы быть отвергнуты и римской догматикой. В конце концов, следов политического учения сенсимонистов в письмах этих не обнаруживается.



* Автор оценивает Магомета как одного из тех, кто более всего способствовал осуществлению плана, предначертанного «божественною мудростью для спасения рода человеческого» (п. VI). И в другом месте: «В общем историческом развитии религии откровения религия Магомета непременно должна рассматриваться как одна из ее затей» (п. VII).



Д. В. ДАВЫДОВ

Письмо А. С. Пушкину

(отрывок)

23 ноября 1836 г.
Москва

<...> Ты спрашиваешь о Чедаеве? Как очевидец я ничего не могу сказать тебе о нем; я прежде к нему не ездил и теперь не езжу. Я всегда считал его человеком начитанным и, без сомнения, весьма умным шарлатаном в непрерывном пароксизме честолюбия¹, — но без духа и характера, как белокурая кокетка, в чем я и не ошибся. Мне Строганов рассказал весь разговор его с ним; весь — с доски до доски! Как он, видя беду неминуемую, признался ему, что писал этот пасквиль на русскую нацию немедленно по возвращении из чужих краев, во время сумасшествия, в припадках которого он посягал на собственную свою жизнь; как он старался свалить всю беду на журналиста и на цензора, — на первого потому, что он очаровал его (Надеждин очаровал!) и увлек его к позволению отдать в печать пасквиль этот, — а на последнего за то, что пропустил оный². Но это просто гадко, а что смешно, это скорбь его о том, что скажут о признании его умалишенным знаменитые друзья его, ученые Balanche, Laméné, Guisot и какие-то немецкие Шустера — метафизики! Но полно; если б ты не вызвал меня, я бы промолчал о нем, я не люблю разочаровывать; впрочем, спроси у Тургенева, который на днях поехал в Петербург, он, может, расскажет происшествие это не так, как я, и успокоит насчет *Католички*³.

23 ноября — Москва,
на Пречистенке, в собственном доме





ДОКЛАД СЛЕДСТВЕННОЙ КОМИССИИ от 28 ноября 1836 г.

(заключительная часть)

Обозрев, таким образом, весь ход всего дела, комиссия¹ почитает обязанностью повергнуть на Высочайшее В. И. В. благоуважение общие выводы, какие представлялись ей по тщательном и обдуманном соображении всех случайностей, сопровождавших появление известной статьи в «Телескопе», и потом перейти к изложению своего заключения по сему делу.

Здесь следует, по мнению комиссии, различать две стороны, два факта: первый из них есть существо этого сочинения, носящего на себе отпечаток умственного разврата, господствующего в Европе, и коим заразилось, к сожалению, и у нас небольшое число людей слабоумных и беспокойных.

Другой факт, несравненно важнейший или, лучше сказать, единственно важный в сем явлении, есть обнаружение подобной статьи в то время, когда высшее правительство употребляет все старания к оживлению духа народного, к возвышению всего отечественного. Мы не решаемся выписывать отвратительные и безумные строки, в коих автор статьи заносит руку на животворящее начало нашей самобытности; мы ограничиваемся объяснением, что такая первая, почти открытая попытка против Греко-Российской Церкви, жизнь коей столь тесно сопряжена с жизнью государства, дает сему произведению новую, отличительную между либеральными пасквилями черту, обнаруживающую какой-то отголосок, какую-то связь с *новейшим католицизмом*, поднявшим недавно свою хоругвь во Франции под предводительством Ламене, с его школою, в то самое время, когда О'Коннель в Англии, Поттер² между бельгийцами, наконец, несколько истинно радикальных сект в Германии и Швейцарии, не отделявшихся, подобно Ламене, от власти Римской Церкви, вместе с ним ищут точку соединения

ее учения с революционными началами, охватившими бóльшую часть Европы.

«По всем сим уважениям, к каким была приведена комиссия по подробном размышлении о сем деле, осмеливается она изложить следующее мнение свое о лицах, к сему делу прикосновенных:

1. Комиссия считает обязанностью всеподданнейше довести, что направление как напечатанной статьи *Чедаева*, так и рукописных его бумаг указывает ясно, что, при некотором религиозном расположении, он не только открыто и видимо пренебрегал учением Православной Церкви, но еще отделился духом и мыслию от оной; каковое заблуждение комиссия не может не отнести к незнанию догматов и истории Православной Церкви и затем признает в *Чедаеве* одну из тех печальных жертв ложного, иноземного просвещения, всегда готовых к принятию всех впечатлений, клонящихся к отчуждению от России и к презрению всякой святыни в недрах отечества. К сему комиссия не может, однако, не прибавить, что мера наказания, повеленного Вашим Величеством *Чедаеву*, постигнувшая его в раздражительном самолюбии и, сколько мы знаем, имевшая последствием общее одобрение здешней и московской публики, соответствует уже некоторым образом учиненному *Чедаевым* проступку в том, что он обнаружил образ мыслей, от коего должен был бы искать исцеления или о котором, по крайней мере, обязан был молчать, дабы не соблазнять неопытных и слабоумных.





П. А. ВЯЗЕМСКИЙ

Проект письма к С. С. Уварову

Милостивый государь Сергей Семенович.

Вступив в управление Министерством просвещения, Ваше Превосходительство сказали, что «народное образование должно совершаться в соединенном духе Православия, Самодержавия и Народности»¹.

Нелегко определить, до какой степени удобно общее сие применение ко всем отраслям наук, но, по крайней мере, в учении истории отечественной правило сие имеет ясный, полный смысл и совершенно соответствующий духу нашего правительства. Наша история есть вывод, следствие, плод этих трех начал. Известно, что слова, произнесенные от имени правительства, должны быть не только обещанием, но и обязательством. Не действуя прямо и постоянно в коренном смысле исповедуемых начал, правительство потрясает в управляемых веру к словам своим. Действуя в противность своим правилам, правительство порождает в обществе несогласие, сбивчивость в понятиях, нравственное и вслед за тем политическое расстройство, которое тем труднее ему исправить и искоренить, что оно само без ведома, или без сознания своего, начало и корень сего расстройства. В противоречиях правительства с самим собою заключается величайшее зло.

С откровенностью, достойною важности предмета, к коему приступить хочу, и с добросовестностью твердого убеждения осмеливаюсь просить вас, милостивый государь, уделить мне несколько минут внимания на применение вышеизложенной истины к явлениям, ежедневно совершающимся в глазах наших. Позвольте сказать, что именно в действиях подлежащего управлению вашему ведомства встречаются решительные примеры упомянутого противоречия правительства с самим собою. Привожу доказательства тому.

Одна и есть у нас книга, в которой начала православия, самодержавия и народности облечены в положительную действительность, освященную силою исторических преданий и силою высокого таланта. Не нужно мне именовать ее. Вы, без сомнения, сами упредили меня и назвали ее. Здесь ни разномыслия, ни разноречия быть не может. Творение Карамзина есть единственная у нас книга истинно государственная, народная и монархическая. Не говорю о литературном или художественном достоинстве ее, ибо в этом отношении может быть различие в мнениях, но в другом оно быть не может, ибо с очевидностью вместе с вами, вместе с всеми, вместе с очевидностью: она одна. А между тем книга сия, которая естественно осуществляет в себе тройственное начало, принятое девизом вашего министерства, служит, по неизъяснимому противоречию, постоянною целью обвинений и ругательств, устремленных на нее с учебных кафедр и из журналов, пропускаемых цензурою, цензурою столь зоркою в уловлении слов и в гадательном приискании потаенных и мнимых смыслов и столь недальновидною, когда истина, так сказать, колет глаза. Нельзя при этом не пожалеть о худом выборе цензоров, которые, с одной стороны, раздражают писателей придирчивыми стеснениями и часто нелепостью своих толкований, а с другой — наносят общей пользе вред непростительною оплошностью. В лицах, облеченных доверенностью власти, кто неспособен, тот уже вреден. Ошибочный выбор людей есть также род противоречия правительства с самим собою, который никогда не остается без пагубных последствий. Действия нашей цензуры в отношении к критикам на «Историю Российского государства» служат тому лучшим доказательством. Дабы вернее определить меру несообразностей и вреда, которую влечет за собою подобное направление допущенной ныне критики, обратимся к эпохе появления в свет «Истории государства Российского» и к некоторым уже минувшим обстоятельствам.

Появление сей книги в 1818 году было истинно народным торжеством и семейным праздником для России. Россия, долго не знавшая славного родословия своего, в первый раз из книги сей узнала о себе, ознакомилась с стариною своею, с своими предками, получила книгою сею свою народную грамоту, освященную подвигами, жертвами, родною кровью, пролитую за независимость и достоинство имени своего. Вы помните это торжество и с просвещенною любовью разделяли его вместе с другими. Но оно не могло быть общим. «История государства Российского» встретила противников. Часть молодежи нашей,

увлеченная вольнодумством, политическим суемудрием современным и легкомыслием, свойственным возрасту своему, замышляла в то время несбыточное преобразование России. С чутьем верным и проницательным, она тотчас оценила важность книги, которая была событие, и событие, совершенно противодействующее замыслам ее. Книга Карамзина есть непреложное и сильное свидетельство в пользу России, какового соделало ее Провидение, столетия, люди, события и система правления; а они хотели на развалинах сей России воздвигнуть новую, по образу и подобию своих мечтаний. Медлить было нечего. Колкие отзывы, эпиграммы, критические замечания, предосудительные заключения посыпались на книгу и на автора из среды потаенного судилища. Судии не могли простить Карамзину, что он историограф, следовательно, по словам их, наемник власти; что он монархический писатель — следовательно, запоздалый, *не постигающий духа и потребностей времени* (фразеология тогдашняя, которая и ныне в употреблении); они толковали, что Карамзин сбивается в значении слов, что он *единодержавие* смешивает с *самодержавием* и вследствие того ложно приписывает возрастающую силу России началу самодержавия, и проч. и проч. Все сии обвинения в смысле судей были основательны и рациональны. Им не хотелось самодержавия; как же им было не подкапываться под творение писателя, который чистым убеждением совести, глубоким соображением отечественных событий и могуществом красноречия доказывал, что мудрое самодержавие спасло, укрепило и возвысило Россию².

Вспомните еще, что Карамзин писал тогда историю не совершенно в духе Государя, что, по странной перемене в ролях, писатель был в некоторой оппозиции с правительством, являясь проповедником самодержавия в то время, когда правительство в известной речи при открытии первого Польского сейма в Варшаве³, так сказать, отрекалось от своего самодержавия. Соображая все сии обстоятельства, легко постигнуть, как досаден был Кармазин сим молодым умам, алкавшим преобразований и политического переворота. Они признали в писателе личного врага себе и действовали против него неприятельски.

Самый IX том, в котором Карамзин с откровенным негодованием благородной души живописал яркими красками тиранию *ослепленного царя**⁴, самый сей том должен был усилить к нему вражду противников мнения его. Замечательно, что, не ослабе-

* «Мучителя» (заметка Пушкина).

вая в изображении ужасных событий, не утаивая ни одного преступления державной власти и, так сказать, утомясь рукою и сокрушенным духом в исчислении бесконечных сих преступлений, Карамзин ни на минуту не сомневается в святости мнения своего, ни на минуту не изменяет ему. Он остается верен началу самодержавия, хотя, как историк, не щадит самодержца пред неизбежным зеркалом потомства. Умиляясь над жертвами, он жалостью своею не увлекается в противоречие себе: в долготрепении их видит он народную добродетель и торжество государственной необходимости. Вера его в Провидение служит ему здесь утешением и руководителем в решении политической задачи. Дальновиднее в этом случае тех поверхностных и односторонних судей, которые видят в IX томе Карамзина соблазнительную откровенность, противники самодержавия увидели в этом томе торжество убеждений писателя, верного себе и мнению своему. И самое 14 декабря не было ли впоследствии времени, так сказать, критикой вооруженною рукою на мнение, исповедуемое Карамзиным, то есть «Историю государства Российского», хотя, конечно, участвующие в нем тогда не думали ни о Карамзине, ни о труде его*.

Изустная и политическая оппозиция труду Карамзина перешла скоро в оппозицию журнальную и по наружному виду литературную, хотя и тут литература была только вывеской. В русском журнале явился польский писатель Лелевель. Под формами беспристрастия, вежливости и учености начал он наносить удары книге Карамзина. Мнения и дух писателя сего, раскрывшиеся после, во дни польского мятежа, позволяют нам заключить, без обиды чести его, что, вероятно, не любовь к России и к пользе просвещения нашего побудила его подвизаться на поприще критика⁵. Позже два других журнала более прочих сделались отголосками ожесточенных приговоров «Истории государства Российского». Они оба впоследствии времени запрещены были правительством по причине направления своего, несообразного с существующим порядком, и по суемыслию и вредному пустословию содержащихся в них статей. «Телеграф» и «Телескоп» истожили в оскорблениях памяти Карамзина и труда его все, что могла изобрести ожесточенная ненависть, и гораздо более того, что должна была допустить цензура, знающая свои обязанности и постигающая дух своего правительства. Выберем один пример из тысячи: «Карамзина

* Место со слов: «И самое 14 декабря» Пушкин очертил и написал против него: «Не лишнее ли?»

теперь читают мало, со скукой; его история дурна именно там, где он хотел щеголять слогом. Отчего же это? Оттого, что Карамзин не был истинен, верен самому себе; оттого, что он часто притворялся, оттого, что его слезы часто были слезы театральные, его одушевление — сценическая декламация». Боже сохрани меня в подобных указаниях на лица и действия их искать политической, положительной связи с печальными событиями, омрачившими страницу нашей современной истории. Я не заражен болезнью мнительности политической. Многие ищут всегда обдуманное злоумышление в явлениях, непостижимых для здравого суждения и отступающих от общего порядка; я обыкновенно из 20 подобных примеров отдаю одну долю на неблагонамеренность, а 19 на безрассудность и упоение самолюбия. И моя выкладка кажется вернее. Но не менее того из несообразностей частных, положим совершенно невинных в побуждении своем, может впоследствии произойти общий вред. На случай этой возможности правительство именно и облечено силою и средствами для заблаговременного противодействия злу. Иначе, если оно оплошает в предусмотрительности своей, то ответственность за содеянное зло падает на него гораздо более, нежели на тех, которые в проступке своем могли быть увлечены предубеждениями своими, самонадеянностью и даже потворством и безмолвным одобрением заведующей власти.

В сем отношении действия подведомственной вам цензуры находятся в явном противоречии с правилами, провозглашенными вами, и с духом нашего правительства. Но не в одних журналах разлилась прилипчивая зараза сей критики, вовсе не литературной по влиянию и последствиям своим. Те же нарекания, те же обвинения раздалась и в учебном ведомстве. Кажется, что принято за правило ослабить, охладить любовь учащегося поколения к учению отечественной истории, ибо, порождая не только сомнения в достоинстве единой нашей исторической книги, но и внушая совершенное к ней пренебрежение, убивали не одну книгу, но и самую историю нашу. Мы далее увидим доказательства тому. Дух сомнения, дух отрицания овладел умами преподавателей. Какой-то исторический протестантизм силится осушить источники наших верований и преданий, не раскрывая, впрочем, новых для жажды нашей веры и народной любознательности. Мелочная критика, ничтожные изыскания, нелепая фразеология *высших взглядов, потребностей и духа времени* искажают нашу историю. Университеты начали требовать какой-то *подвижной истории*, то есть хотят перекраивать ее, смотря по изменениям господствующего обра-

за мыслей и страстей современного поколения. Исторический скептицизм переходит к современному *нигилизму*. «Нестор»⁶ доньше был краеугольным камнем нашего исторического здания. Камень сей низвергают, и посягатель на сию святыню удостоивается награды золотой медалью в торжественном собрании Императорского университета. Но это мне возразят, что дело Министерства просвещения поощрять ученые изыскания и смелые попытки в области наук. Согласен! Но не дело правительства награждать те изыскания, которые могут служить к ослаблению государственных и исторических начал народа. Не говорю уже о том, что изыскания сии сами по себе сомнительны и парадоксальны, что побудительная сила их часто заключается в одном тщеславии и в одной оппозиции к *предлежащим властям*, хотя и не политическим, а пока умственным и литературным. Наука наукою, но есть истины, или священные условия, которые выше науки. Фонтенель говорил, что если все истины были бы у него в горсти, то он не разжал бы руки своей. Каждому народу нужно иметь свою писанную историю и свое писанное законодательство. Будь и то и другое несовершенно, все равно: пока нет лучшего, не нарушайте уважения к тому, что есть. Правительство должно покровительствовать одну *зиждательную* или *охранительную* силу, а в новой исторической школе нашей нет ничего зиждительного. Смело вопрошаю совесть вашу и просвещение ваше: чего ожидает Россия от новых исторических корифеев? Они искоренят с исторической почвы нашей труды Шлецера и Карамзина. Верю! Но в состоянии ли они заменить их? Эта новая школа походит на известную во Франции *черную шайку*, которая скупала на лом древние замки и памятники. Дело ли правительства давать премии за подобные разорения? И в сем отношении действия подведомственных вам мест совершенно противоречат духу и пользам нашего государственного порядка. Исторический скептицизм, терпимый и даже поощряемый Министерством просвещения, неминуемо довел до появления в печати известного письма Чаадаева, помещенного в «Телескопе». Напрасно искать в сем явлении тайных пружин, движимых злоумышленными руками. Оно просто естественный и созревший результат направления, которое дано исторической нашей критике⁷. Допущенное безверие к писанному довели до безверия к действительному. Подлежащие вам места как будто именем правительства говорили учащемуся поколению: не учитесь Карамзину! Не верьте ему! Не другими ли словами говорили они: не учитесь русской истории! Не верьте ей! Ибо нельзя учиться по белой бумаге и по

пустому месту. Письмо Чаадаева — не что иное в сущности своей, как отрицание той России, которую с подлинника списал Карамзин. Тут никакого умысла и помысла политического не было. Было одно желание блеснуть новостию воззрений, парадоксами и попытать силы свои в упражнениях по части искажения русской истории. Обыкновенно лица и правительства при явлении неожиданных и неприятных для них событий ищут им внешние и независимые от них причины. Никому не хочется внутреннею исповедью доискаться тайной связи между началами, в нас сокрытыми, и дальнейшими результатами, истекающими уже не только вне, но часто вопреки воле нашей. Для достижения истины должно следовать совершенно противному порядку. Можно сказать решительно, что, за исключением редких случаев, каждая неудача наша заключается в собственной нашей вине и каждый общественный беспорядок имеет зародыш свой в ошибках той или другой власти. Перечтите со вниманием и без предубеждения все, что писано было у нас против «Истории государства Российского» и самого Карамзина, обратите направление, мнение и дух нового исторического учения, противопоставленного учению Карамзина, и из соображений ваших неминуемым итогом выйдет известное письмо, которое так дорого обошлось бедному Чаадаеву.

Все сии мысли, с откровенностью изложенные пред вами, давно таились во мне и разделяются многими у нас благомыслящими людьми. Но побуждением к излиянию их ныне послужило новое отступление от начал, вписанных на скрижали вашего министерства; скажу более: новый соблазн, облеченный и освященный законною силою посредством С.-Петербургского университета. Можно было надеяться, что появление письма в «Телескопе» указало, хотя и несколько поздно, опасную цель, к которой ведет путь, проложенный новейшею нашею историческою критикою. Но г. Устрялов доказал, что эта надежда была неосновательна. Рассуждение, напечатанное им, уже не журнальная беглая статья: оно написано для получения степени доктора философии⁸. И в чем же заключается оно? В необдуманном, сбивчивом повторении пустословных обвинений «Телеграфа», «Телескопа» с братиею! Историческая критика не подвинулась в нем ни на шаг, не положила основания ни одной новой истине, но перебрала с любовью груды обломков, нагроможденных *черною шайкою* наших исторических *ломщиков*, и, любуясь ими, в заключение провозгласила: *нет у нас истории!* Или, другими словами: юноши, отложите попечение изучать историю народа своего, проникнуть себя любовью к настояще-

му, воспитав ее любовью к прошедшему! Творение, по которому могли бы вы учиться истории вашей, многим, даже невзыскательным, читателям стало казаться неудовлетворительным — говорят, что при всей красоте повествования оно наполняет ум какими-то несвязными картинками, часто образами без лиц, еще более неправильными очерками, одним словом, все говорят в один голос, что Россия еще не имеет своей истории⁹ (пока, подразумевается само собою, мы, переводчики Маржерета и издатели Курбского, не решимся пожаловать вас оною)¹⁰.

Не станем разбирать удивительное crescendo наглости и нелепости всех этих выражений, в коих автор не умел даже сохранить логический порядок мыслей. Он, например, ссылается для подкрепления мнения своего на авторитет *невзыскательных читателей*, следовательно, неспособных судить о достоинстве творения. Далее, признает *красоту* повествования и говорит, что оно наполняет ум какими-то несвязными картинками, образами без лиц, и проч. В чем же может заключаться красота повествований, если не в ясности и связи соображений и в верности передачи их другим? Какое отсутствие здравого смысла в докторе философии! Но все это литературные замечания, и я не стану ими обременять вас, готовясь написать для печати возражения на статью г-на Устрялова. Здесь хочу обратить внимание на важнейшие несообразности.

Во-первых, мысли г. Устрялова сбиваются на ту же теорию, которая, проповедуемая историческою оппозициею нашею, получила наконец практическое применение в известном письме «Телескопа». Оба мнения подкрепляют друг друга и сливаются вместе. Одно различие в том, что в журнальном письме более безумия и таланта, а в университетском рассуждении более нелепости и менее искусства. Я вполне уверен, что г. Устрялов во многом, а может быть, даже и во всем, по совести и убеждению совершенно противоположен мнениям, изложенным в помянутом письме. Я готов согласиться, что даже, чего доброго, имел он благое намерение рассуждением своим косвенно возразить «Телескопу». Но Вашему Превосходительству известна испанская пословица: что ад вымощен благими намерениями. Праведники те, которые умеют привести их в исполнение. А то лучшие побуждения души могут иметь, по неспособности головы, самые пагубные последствия.

Во-вторых, профессор Императорского университета пишет рассуждение на степень доктора философии и Императорский университет одобряет сие рассуждение. В нем, между прочим,

сказано: «Все говорят в один голос, что Россия еще не имеет своей истории». Позвольте мне заметить здесь, что г. профессор и Императорский университет при общем заключении в один голос должны были, во всяком случае, вспомнить об одном исключении, а именно о голосе Государя, который торжественно пред Россиею сказал Карамзину: «Александр сказал вам: *“Русский народ достоин знать свою Историю. История, вами написанная, достойна русского народа”*».

Теперь: позволит ли цензура, а что еще важнее, должна ли она позволить частному человеку печатно порицать выбор, сделанный самим Государем, хотя на низшее место администрации? Разумеется, нет! А здесь Императорский университет решительным приговором опровергает мнение Государя в деле, для общей пользы гораздо важнейшем, нежели определение какого-нибудь чиновника.

И после подобных несообразностей в сфере действий самого правительства будут искать в области мнимых догадок или в тайниках неблагонамеренных обществ зародыши возмутительных понятий или ослабления уважения к законной власти и к существующему порядку, если они изредка кое-где и пробиваются к жизни общественной. Но зачем головоломно искать эти зародыши за тридевять земель, когда они у нас под рукою, когда они гласно и торжественно с университетских кафедр посеваются в уме молодежи, всегда жадной к приятию всего, что носит на себе отпечаток оппозиции! На развешенном знамени министерства вашего изображено охранительное правило. Так! но под сенью знамени сего не совершаются ли действия, ему противные? Анархия в понятиях ведет к анархии в действиях*.

Хотя и не намерен я входить здесь в разбор рассуждений г. Устрялова, но не скрою от вас еще одного прискорбного впечатления, которое оно оставляет на уме здравомыслящем. В учении, истекающем из высших учебных казенных мест, заключается залог просвещения и, следовательно, будущего благосостояния отечества, особенно ныне, когда учащемуся поколению загражден путь к иностранным университетам. Но можно ли ожидать от наших учебных мест удовлетворительного действия на народное образование, если ничтожная брошюра г. Устрялова может быть признана университетом за удовле-

* Против места от слов: «И после подобных несообразностей» до слов: «к анархии в действиях» Пушкин заметил: «Не лишнее ли, т. е. не повторение ли?».

творительное право на степень учености? Исполненная противоречий, необдуманностей, ибо каждая похвала истории Карамзина имеет тут же готовое параллельное порицание, каждое положение автора — собственное его отречение, брошюра сия — не что иное, как незрелый плод опрометчивого ученика. Незрелость г. Устрялова обнаружилась еще более на диспуте, открытом вследствие рассуждения его. Диспут сей был общим посмешищем для всех присутствующих. Несостоятельный диспутант не мог поддержать ни одного положения своего, не умел, хотя <бы уловками блестящих парадоксов, избежать ни одного удара, на него нанесенного орудиями, взятыми из собственного его арсенала.

К стыду классического учения, коего университет должен быть стражем, г. Устрялов не усомнился вывести на одну доску Карамзина и Полевого*: стройное творение одного и хаотический недоносок другого! И столь двусмысленно или просто сбивчиво опутал собственное мнение свое оговорками, пошлыми фразами и перифразами, что поистине не знаешь, кому из двух отдает он преимущество!

После подобного соблазна, какую доверенность могут иметь благомыслящие родители к университетскому преподаванию! С каким чувством будут они посылать сыновей учиться русской истории в университет, в котором г. Устрялов занимает кафедру русской истории!

Что за нить, за сцепление несообразностей и противоречий правительства в благих намерениях его и в противодействующем исполнении оных. Мысль унывает при таком прискорбном зрелище!

В заключение считаю не излишним объяснить истинное побуждение, которое понудило меня войти перед вами в вышеизложенные рассуждения. По чувству почти сыновней признательности и преданности, привязывающему меня к памяти Карамзина, можно было бы предположить, что здесь говорило одно сие чувство, оскорбленное в любви и уважении своем. Но вы знали Карамзина так же хорошо и не остановитесь на этом предположении. И при жизни своей был он всегда чужд и выше притязаний недоброжелательства на спокойное его самолюбие:

* Против этого места Пушкин заметил: «О Полевом не худо было напомнить и пространнее. Не должно забыть, что он сделан членом-корреспондентом нашей Академии за свою шарлатанскую книгу, писанную без смысла, без изысканий и безо всякой совести, — не говорю уже о плутовстве подписки, что уже касается управы благочиния, а не Академии наук».

сам он никогда за себя не вступался и запрещал ближним своим вступаться за него. Ныне, за гробом, он еще менее нуждается в суетных удовлетворениях. Нет, худо понял бы я Карамзина, худо оценил бы характер его и пример, им завещанный, если вступал бы здесь в спор за личность и за имя, и без друзей его вписанное на скрижалях отечественной славы. Побуждением моим в этом случае были другие чувства, а именно: твердое убеждение в важности и справедливости моих указаний, откровенность, мне свойственная, и надежда, что слова мои могут обратить на себя внимание Вашего Превосходительства и не останутся совершенно бесплодными для общей пользы.





Иосиф СЕМАШКО

Проект журнальной статьи по поводу «Философических писем», напечатанных в «Московском телескопе» против России и церкви

1. Долгом поставляем объявить печальную весть о упокоении одного из наших собратий, раба Божия «Московского телескопа»¹. Извольте знать: наш народ Православный смышлен. Нейдет хорошо журналец, чуть-чуть не умирает — вот пускаются на отчаянные средства, авось не встретятся ли с полицией, которая не позволит ругать встречного и поперечного, тут неожиданное счастье: покойная смерть вместо бесславной жизни. Вот в чем дело.

Какой-то Француз или Русской, довольно что статья писана по-французски, изволил обратить нашу Православную барыню к своим высоким философическим взглядам и даже сделал ее, как он думает, католичкою. Но вот беда: эта просвещенная выспренными взглядами дама, едва возвратилась на Русь, как и забыла все наставления своего образователя, или, по крайней мере, глубокая мудрость оных казалась ей уже не так-то непреложною. Тут мой наставник не выдержал — ну же писать к ней философические письма. Нам редко случалось читать подобную бессмыслицу, но вы, верно, не отгадали бы, за какие принялся штуки сочинитель, чтобы восторжествовать над убеждением своей клиентки?

Извольте видеть, он описал ей нас, Русских, удивительным образом. Они-де варвары, не имеют ни просвещения, ни религии, ни правительства; они не имеют народного характера, собственных обычаев, даже семейственной жизни; они даже не способны к образованию — чудо, да и только! Чего этот г. философ об нас ни написал!

А мы, бедные Православные, в простоте своего сердца думали до сих пор, что сделали самые удивительные успехи по всем частям образованности, мы гордились своею твердою народностию, своим правительством, мы убеждены были, что православная вера горит в сердце всякого Русского и более всего поддерживает наше мощное политическое тело; мы считали себя великаном, на которого все народы глядят с удивлением или завистью, с упованием или со страхом.

А добрые наши цари, положившие столько трудов, столько попечений, чтобы нас просветить, возвеличить, и не знали, что после вековых усилий мы будем на низшей степени, нежели наши лопари, наши самоеды.

Не знаем, какое впечатление произвели эти философические письма на убеждения русской барыни, не знаем и того, в каком состоянии находится ныне ум достойного сочинителя. Но «Телескоп» не выдержал тяжести и первого письма в сорок с лишним страниц — он пал под этою огромною ношею; а переводчик, бывший и прежде, как мы слышали, не при своем уме, после перевода этого письма и совершенно отправился в дом сумасшедших. Мы никому не желаем зла: но, право, признаем, грешные, что при составлении нашей литературной летописи часто желаем неволью туда же отправиться многим сочинителям и переводчикам — по крайней мере, не печатали бы их бредней, а мы бы не были принуждены их читать.

Возвращаясь сегодня от Вашего Высокопревосходительства, я случайно подумал о глупой статье, напечатанной в «Телескопе», которая была мне сообщена по вашему приказанию несколько недель назад. Я не утерпел, чтобы не написать о ней несколько строк².



СОРОКОВЫЕ — ПЯТИДЕСЯТЫЕ ГОДЫ



М. И. ЖИХАРЕВ

Отрывок из записок современника ¹

Начало текущего века ознаменовано для нашего отечества великим событием, истинное значение которого по сие время, кажется, не оценено надлежащим образом. И неудивительно!.. Мы так ленивы и нелюбопытны, что ничто из совершающегося вокруг нас не овладевает нашим вниманием, не становится для нас предметом продолжительных и основательных размышлений. Пройдет ли мимо нас что-нибудь особенно замечательное: мы посмотрим, потолкуем, и дело кончено. Случится ли что-нибудь неежедневное, чудное, невиданное: мы поговорим, поспорим, пошумим, разоидемся и все забудем. Уединенный, спокойный труд зрелого обсуждения у нас не существует: в великом событии мы не привыкли и не умеем видеть великого урока. То, что было до нас, нам совершенно чуждо; с минувшим мы расстаемся навсегда, разделяемся окончательно. Столетие кануло в вечность: мы, проводив его до могилы, живем и пользуемся настоящим, как умеем, не сотворив вечной памяти усопшему. Событие совершилось, гроза миновалась — и в нашей памяти нет более для них места; никому не приходит в голову об них поразмыслить, возвести их на степень идей, которые поступили бы в достояние всемирного разума. Эта сонливость в мышлении весьма естественно привела нас к довольно странному вопросу: суждено ли русскому народу, этой огромной отрасли человечества, жить исторически? Имеет ли Россия свое особенное призвание, которое указало бы ей место в ряду государств европейских? Вопрос этот судили по одним наружным признакам, которые в настоящем случае более, нежели когда-нибудь, обманчивы, и решили отрицательно. Кажется, что в настоящее время уже можно усмотреть причину такого заблуждения. До сих пор дух русского народа не был оценен; настало время этого великого труда. Смелый вопрос и последо-

вавшее за ним еще более отважное самоотрицание уже положили начало труду мышления. Россия возрастала с изумительною быстротою; но вместе с тем мы всегда были совершенно чужды самообсуждения и самопознания. С этой точки зрения, мне кажется, что Россия до настоящего времени была несколько похожа на воспитанника Руссо: она знала многое из того, что познают только государства возмужалые, и в то же время находилась в неведении многого такого, что часто бывает известно племенам младенствующим. Это странное явление объясняется тем, что внутреннее наше развитие совершалось не последовательно, а, напротив, было возмущаемо причинами внешними. Не на развалинах отжившей образованности начали мы свое существование; не нам было завещано наследие веков; не парил над нами могущественный призрак некогда сильной, уже окончившейся жизни; не нас руководили чарующие воспоминания. На почве обнаженной взросли мы, чтобы на ней явить миру новое, дотоле небывалое существование: каждый шаг вперед нам надобно было добывать самим, приобретать силой. Каждое явление нашей истории истекало из самородных сил народа: мы не пользовались преданием, зато редко встречали препятствие в исторических необходимостях. Теория воспитания Руссо во многих отношениях прекрасна, но в приложении к отдельному лицу — неисполнима. Кто знает, не более ли годится она для целого народа, отделенного от остального человечества географическим положением, образом мыслей, особенным порядком вещей? Отсутствие в нас самопознания, продолжавшееся почти тысячелетие, должно было наконец прекратиться, и первое проявление, первый акт нашего самоизучения необходимо должен был выразиться в некотором унынии, в чувстве собственной немощи.

Нет ни малейшего сомнения в том, что в длинный период нашей истории, от ее начала до Петра Великого, племя русское успело уже обнаружить свой характер. Впоследствии энергическое развитие, которым оно обязано Петру Великому и которое во многих отношениях было столь благотельно, приостановило на некоторое время развитие нашей народности, но не ввело нас совершенно в сферу европейской образованности. Для великого народа уже только после периода могучей, резко обозначенной и глубоко сознанный оригинальности наступает время значения мирового; так оригинальный только юноша, отличный от других чувством, страстию и мыслию, может впоследствии соделаться великим мужем; в противном случае он останется навсегда существом обыкновенным. Исполняя свое высокое

призвание, преобразователь не имел в виду и даже не предполагал этого всемирно-исторического закона. Вполне понимая вещественные выгоды западной образованности, вполне признавая ее духовное достоинство, очарованный ее блеском, благоговей пред ее могуществом, он принялся знакомить нас с этою образованностию. И те, которые думают, что с него началось вступление наше в мир европейский, весьма ошибаются. Преобразование Петра Великого было только необходимым условием для дальнейшего и притом отчетливо сознательного развития русской народности; он дал нам мерило собственного нашего значения, средства для сравнения себя с другими. Он произвел движение, которое до него было невозможно в силу очень простого правила, по которому нельзя знать самого себя, зная только одного себя; по которому для верного и полного самопознания необходимо нужно начать с того, чтоб отличить себя от других. Этот труд начался для нас с нашего Великого Петра. Понятно, что идея западной образованности, перенесенная к нам из-за морей всеильным словом самодержавной власти, заключала в себе столько чар и величия, что могла и должна была обратить на себя всеобщее внимание и даже на время заставить нас забыть природные наши силы и достоинство. Мы не стали обращать внимания на то, что мы народ отдельный, самобытный, великий; мы с неслыханным фанатизмом бросились на все иностранное; считали едва ли не за бесславление быть русскими и стремились только к тому, чтобы казаться европейцами; мы усомнились в разумности нашего народного отличия; с нами повторилось нечто очень похожее на то, чему были свидетелями средние века на Западе. Некогда Запад поклонялся безусловно просвещению древних, и герой западного мира, Карл Великий, во многих отношениях имеет сходство с нашим Петром. Мы призвали к себе иностранцев и дома начали от них поучаться. Этот подражательный период нашей истории продолжался до конца XVIII века; заключительным его явлением было наводнение нашего отечества французскими эмигрантами.

Царствование Екатерины II представляет явление необыкновенное. Ее внешняя деятельность, победы и завоевания, достоинство, вес и значение империи, приобретенные не без тяжелого напряжения сил государства, не составляют еще ничего изумительного. Прежде и после повторялись такие явления. Но чрезвычайно замечательно внутреннее движение в самой России. Гениальная царица, по происхождению иностранка, по призванию усвоившая себе характер русского народа, умевшая приводить в вещь содрогание самые благородные струны

русского духа; двор, во внешнем своем устройстве почти списанный с версальского, во внутреннем же крепкий и истинно народный; дворянство, заключавшее в себе и больших бар в смысле вельмож Людовика XIV, и таких господ помещиков, которые выходили с холопами на разбой; среднее сословие мистическое, в смысле мистиков XVIII века; подтверждение прав купечества, дворянской грамоты² и переписка с Вольтером — все это было какое-то чудное смешение пробуждавшегося сознания народного с подражанием Западу, борьба старого порядка с новым, какое-то брожение стихий разнокачественных, долженствовавших наконец сочетаться в одно целое, спокойно и величаво разрешиться чем-то необыкновенным.

Но и в это время мы не могли еще приступить к основательному самоизучению, потому что мы еще не знали вполне других. От появлявшихся у нас иностранцев узнали мы только то, чему им угодно было нас научить. Наши большие господа побывали уже в Париже, это правда; шаги северных варваров попирали уже ковры в залах Трианона и Версаля; Шувалов и княгиня Дашкова дружески беседовали с Вольтером и с другими замечательными людьми того времени; Салтыков и Юсупов танцевали с красавицами двора версальского, ужинали с прелестницами и философами; Фонвизин смутно предчувствовал французскую революцию³; но кроме того, что подобные сношения с Францией были у нас довольно редки и не могли достаточно познакомить нас с представительницею Запада, должно еще заметить, что эти сношения познакомили нас только с двором и аристократическою частью общества, т. е. с самою ограниченою, самою устарелою частью западного мира. Так представилась нам Франция Людовика XIV, искаженная регентством, обесславленная постыдным царствованием развратных женщин на первом из европейских престолов того времени, и Франция первой половины XVIII века, умственное и нравственное движение которой было медленно, робко, исполнено уступок, тонких намеков, вкрадчивых двусмысленностей, уctивых эпиграмм. Нам неизвестна была истинная Франция, в которой, если и неединодушно, однако пламенно веровали в Руссо с братией, где готовилась революция, где созревали твердые, непреклонные убеждения Лафайета, где закипал могучий гнев Мирабо. Что нашли во Франции двое из самых замечательных русских путешественников той эпохи? Фонвизин энергически рисует картину разрушающегося общества, но нисколько не подозревает страшного взрыва революционной грозы: его уста произносят только слова насмешливого сожаления. Ка-

рамзин, в виду которого буря начинает уже свирепствовать, подшучивает, как можно милее, над громовыми движениями ораторов-исполинов⁴. Франциею того времени мы гнушались, мы презирали ее, изредка удостаивали мы ее нашей ненависти. Путешествия лиц, принадлежавших к избранной части нашего общества, не могли доставить великой пользы остальной его части, различной по образу мыслей и по чувствам и не понимавшей французского языка. Такого знакомства с Западом для нас было недостаточно. Некогда иностранцы посетили нас, пришло время и нам подвинуться до них, чтобы подвести итог целому столетию нашей истории, чтобы познать западный мир лицом к лицу и, изучив его сравнительно с нами самими, идти от успеха к успеху, прежде рука об руку с Западом, а потом, может быть, и оставив его за собою.

Великое дело совершилось. Отдельная отрасль человечества, которую некогда упрекали в том, что она отказалась от участия в крестовых походах, двинулась теперь за своим наследием. Орлы Суворова появились в Италии и потом, в продолжение почти двадцатилетия, русское войско ходило по иностранным землям. Оно остановилось лишь тогда, когда внесло победоносные наши знамена в столицу европейского просвещения⁵. Здесь многолетний его подвиг кончился освобождением народов, здесь, после долгих бурь и страшных битв, молодые Скифы могли спокойным и пытливым оком вопрошать тайну не при них образовавшейся гражданственности. Мы не имеем намерения и не чувствуем в себе довольно способностей для изображения этой чудной, прекрасной эпохи нашей истории; однако остановимся несколько на ее событиях, потому что они вполне обнаруживают ту особенность русского народа, которая, как мы уже сказали, не была до этого времени надлежащим образом оценена. Мне кажется, что на этих событиях лежит печать, с одной стороны, отсутствия в нас охоты к самообсуждению, а с другой — нашей способности к энергической деятельности. Эта деятельность проявляется медленно и поздно, но в этом самом есть подтверждение того, что русский народ развивается исторически: ибо редко бывает, чтобы в народной жизни спокойная, сама в себе сосредоточенная мысль могла дружно ужиться с кипением еще юношеских сил, не искушенных продолжительным опытом. Есть народ, вечно юный и вечно возмужалый, в уровень с своими братьями; он мысль приводит в действие почти в то же время, когда скорбящее чело его озаряется ею: но мы не обладаем инициативною природою этого народа; мы идем путем медленного, строгого анализа, и если мы тяжелы на подь-

ем, если не нам суждено идти впереди, если нам предписано совершить свое земное странствование путем уже проложенным: тем не менее судьбы наши велики и мы имеем право на наследие общечеловеческих успехов; нам позволено верить, что мы исполним требования, которые не в силах совершить другие; что мы отзовемся на вопросы, другими заданные.

Люди, обладающие особенною силою воли, предоставляют другим труд действовать и мыслить за себя там, где употребление собственных сил не считают себя достойным. Быть может, и великий народ не выражает ясно своей воли, когда понимает, что не настало еще для этого время. Необыкновенное терпение, продолжительный сон, могучее пробуждение — вот фазы, являемые всею историею русского народа. Многие великие народные события произошли у нас как бы вследствие какой-то импровизации, вследствие вдохновения, долго таившегося и потом вдруг обнаружившегося с стремительною силою. Подтверждением нашего мнения служат все великие явления самобытной силы русского духа: освобождение от ига монгольского, быстрая и прекрасная развязка драмы междоусобия и чудный успех вечно памятного двенадцатого года. Успех этот, что бы ни говорили, главнейше зависел не от стратегических соображений, не от ошибок великого полководца, из которых великому народу постыдно создавать себе славу, но от всеобщего, беспредельного народного энтузиазма, так прекрасно, так достойно согласовавшегося с твердою и благородною решимостию того, кто в это время был видимым Провидением России. Этот энтузиазм сильно выразился в бессмертном манифесте Благословенного, и слова этого манифеста навсегда останутся лучшим истолкованием России двенадцатого года⁶.

В самом деле, обрушится ли на нас великое бедствие, — мы наклоним шею, вытерпим удар, который разрушил бы всякое другое, менее исполинское существование; но в то же время таим в себе необыкновенную силу сопротивления; мы можем нести тяжкое иго так долго и постоянно, сколько нужно для того, чтобы нравственные силы народа, связанные и скованные, дошли до последней степени унижения и рабства. Тут народная личность мгновенно восстает, гордая и мощная; государство с неимоверным усилием стремится к самобытной жизни. Так и в 1812 году: народ пробудился, закипел гневом и совершилось то, что, по человеческому предвидению, казалось невозможным. Верования народные воздвигают Святого Мстителя: среди первопрестольной столицы, объятай пламенем, восстает Чудотворец, покровитель России. В уровень Великому

Ивану, грозный и разгневанный, с сверкающими глазами, освещенный неизменным заревом, всякую ночь обтекает он город, им хранимый, погружает в глубокое усыпление державные думы Великого, изрекает страшное мщение, страшную гибель тому, кто посягнул на осквернение святыни*. И в самом деле, более полумиллиона лучшего войска в мире, одушевленного славою небывалых дотоле подвигов и предводительствуемого самим богом славы, не уходит назад с полууспехом, не терпит бедствия вполовину, но гибнет все, гибнет в жертву будущих судеб полунощного царства, гибнет, невзирая на отчаянное и славное сопротивление. Возможно ли, чтобы такое событие не имело внутреннего, многозначительного смысла? Как не верить, что, раскинувшись на седьмую часть земного шара, великая, отдельная отрасль человечества должна явить миру нечто новое и небывалое; что русскому народу суждено вписать важную и красноречивую страницу в книгу всемирной истории? Как не верить, что ежели наше развитие иногда медленно, так это только потому, что оно исполинское, а исполины растут скоро в одних сказках.

И с бою взятый нами Париж отворил свои ворота вооруженным примирителям; с справедливым сознанием совершенного подвига, но в умиленном смирении, подобающем тому, кто совершает волю пославшего его, повел чрез них Благословенный свои грозные дружины. Дело Великого Петра исполнилось. «Вершина здания, которого первый камень положен Великим Петром, воздвигнута Благословенным Александром»⁷. Сравнивать нас с другими народами стало возможно. Познав разумно и отчетливо свою особенность, народ русский может свободно трудиться для нравственной и умственной сокровищницы всего человечества.

Испытание было велико, но оно не последнее. Славно отсталяли мы свою вещественную независимость, вековечно упрочили свое вещественное могущество. Новое поприще открыто перед нами; нужно воспротивиться нападению иного рода: нужно отстоять самобытность и силу русской мысли.



* Известно, что в народе есть слух, будто Николай Чудотворец, ростом с Ивана Великого, всякую ночь расхаживал по Москве во время занятия ее Наполеоном: это предание показалось нам так глубоко знаменательно и народная фантазия, его взлелеявшая, так величественна, что мы решились им воспользоваться.



М. А. ДМИТРИЕВ

Письмо к П. Я. Чаадаеву

30 августа 1847.
Суббота

Благодарю вас, почтеннейший Петр Яковлевич, за ваше внимание к моему беглому замечанию. Я теперь перечитал письмо ваше не однажды. Вот фраза, которая вчера остановила меня и Погодина: [что наше прошедшее не настолько лишено мысли, как это утверждают, и что наша история по праву займет свое место в общей истории цивилизованных народов]¹. Мне хотелось бы, чтобы русский казался даже и не подозревающим той мысли в иностранце, что будто наше прошедшее не имеет в себе мысли. Мне показалось это, во-первых, почти лишним, потому что иностранцы, мало занимающиеся нашей историей, едва ли делают нам подобный упрек, во-вторых, это было бы не вполне справедливо: во все свои эпохи наша история представляет какую-либо *одну* мысль, на которую нанизываются все происшествия, и именно *ту*, которая в эту эпоху нужнее. Вот эти мысли: сперва родового единства, потом освобождения, потом целостности государства, потом силы политической; и эта мысль, составляющая непрерывную нить в нашей истории, есть *одна и та же*, заключающаяся в слове *Россия* потому уже, что она для нее одной, для ее только истории прилична, а не для всякого другого государства. Были эпохи, в которые во многих государствах Европы господствовала одна общая мысль: это оттого только, что в те эпохи их интерес был общий, их история имела сходство; *но не наоборот!* — Таковы были, например, крестовые походы. Я думаю, что не они начались от мысли, а напротив, при первом воззвании, если мысль об них пробежала как электрическая искра, то потому, что пришла кстати; а при-

шла она вовремя потому, что народам худо было дома и что все нудило к переменам. — Наша история шла путем особым; и потому в ней мысль *своя*, но единая и целая. Даже и теперь, когда мы, стоя близко к происшествиям и ко всему, что творится на Святой Руси, видим только части и не можем обнять целого. Мы не можем, однако, отрицать, чтобы во всем этом не было мысли, истекающей прямо из истории. Даже вчерашний разговор наш и те мысли, которые мы обнаруживали с такою скромностью, они *не наши*: они лежат в теперешней нашей истории, из которой непременно их выведет будущий историк, указав на факты.

Теперь два слова о другой части вашей фразы: [что наша история по праву займет свое место в общей истории цивилизованных народов]. Мне хотелось бы, чтобы русский представлялся стоящим твердою ногою между просвещенными народами; чтобы он показывал им, что стоит между ними на своем месте, чтобы он не добивался этого, как особой чести, чтобы он казался, наконец, и не подозревающим того, чтобы иностранцы могли оспаривать это место и у него, и у его истории: этого требует и народное достоинство, и справедливость.

Вот мои мысли, почтеннейший Петр Яковлевич! Я могу ошибаться, как и другой, но я думаю, что прекрасное письмо ваше не потеряло бы ничего, если бы вы несколько изменили это место. Извините мою откровенность; вы сами желали ее, и она порука за то уважение, с которым всегда буду искренне вам преданным.

Мих. Дмитриев.

P. S. По желанию вашему я посылаю письмо ваше к Погодину: он находит, что России рекомендоваться должно смелее.

Мне жаль расстаться с другим письмом вашим; но повинуюсь и посылаю. Не можете ли сделать одолжение — возвратить его через почту хотя <бы> во вторник. Мне очень хочется еще раз с вами увидеться, но боюсь, что не успею. — Понедельник весь будет у меня занят, во вторник надобно уложиться, а там и ехать. А ехать в такую сторону, где нет тех вопросов, где непонятны те бескорыстные интересы, которые здесь нас занимают, и где уже не с кем иметь такой переписки, которая теперь у меня с вами².





НЕИЗВЕСТНЫЙ

Письмо П. Я. Чаадаеву

(1850)

Вы сообщили мне Ваше письмо к одной даме¹ с тем, чтобы я откровенно сказал свое мнение о взглядах, в нем изложенных, на два действительно существенных и важных вопроса христианской церкви: о свободе церковной и о догмате Filioque, послужившим одною из причин несчастного разделения церквей — Восточной и Западной.

На мнения, изложенные в письме, позвольте и отвечать письменно, хотя и не на том языке, на котором написано письмо. Но о вопросах христианства, проповеданного всем языкам, можно говорить и писать на всех языках.

Вы начинаете письмо отрывком из проповеди Массильона, произнесенной в Версале в присутствии короля французского, в которой оратор напоминает ему, что власть королю дается народом и потому его жизнь и действия должны быть посвящены благу народному. Если бы нужно было оценивать мнение Массильона, то, конечно, в нем нельзя было бы не заметить галликанского прелата, позволяющего себе иногда противоречить Западной церкви, которая произвела и развила вполне и последовательно учение о происхождении верховной власти от Бога, о так называемом *jure divino**. Но Вы оставляете в стороне оценку самого мнения проповедника и рассматриваете только его слова как смелый поступок, возможный единственно при свободе церковной, которая в свой черед возможна только тогда, как Вы полагаете, когда церковь имеет свое самостоятельное средоточие, являющееся в лице верховного первосвященителя, или Папы.

* Божеское право (*лат.*).

Прежде нежели скажу, справедливо ли кажется мне или несправедливо последнее мнение, позволю себе, подражая Вашему рассказу о случае из жизни французского проповедника, рассказать другой, несколько похожий на него, случай.

В эпоху бешенства власти одного из царей Московских митрополит Филипп в Успенском соборе, в глазах народа, когда царь, предводя толпою опричников в странных костюмах, явился в храм и подошел к митрополиту, прося благословения, говорил Иоанну: «Не узнаю царя русского, мы здесь приносим бескровную жертву, а за алтарем льется кровь христиан невинных. С тех пор как сияет солнце на небе, не видано и не слышно, чтобы христианские цари так терзали собственную державу. В царствах языческих есть закон и правда, есть милосердие к людям — в России их нет. Достояние и жизнь граждан не имеют защиты, везде грабежи и убийства совершаются царским именем. Ты высок на троне, но есть судия Всевышний наш и твой. Как предстанешь на суд, обогранный кровию невинных, оглушаемый воплями их мучений, камни под твоими ногами вопиют о мести. Государь, я говорю как пастырь душ, который боится только одного Бога»². Спустя несколько времени, как Вам известно, митрополита в темнице задушил опричник царский.

Не правда ли, поступок русского митрополита в том же роде, как и рассказанный Вами. И много можно бы напомнить подобных, начиная с первых времен церкви, времен мученических, и до настоящего, но они Вам известны и Вы согласитесь, что в них недостатка нет и быть не может; а я, с своей стороны, не могу, вслед за Вами, не принять их свидетельствами церковной свободы. Но вместе с тем замечу между приведенными Вами и мною поступками некоторое различие, и притом довольно важное. Представители церкви латинской могли гораздо смелее обличать злоупотребления светской власти, напоминать ей об ее обязанностях, нежели представители восточной церкви, и по самой простой причине: иностранец гораздо смелее может говорить о государственной власти, чуждой в отношении к нему и, следовательно, такой, которая в большей части случаев преследовать его не может. Он находится как бы вне ее границ и потому безопасен. Таково положение латинского прелата, подчиненного папе, в отношении к какому-либо из королей европейских. Не таково положение епископа церкви восточной, он гражданин того же государства, в котором представителя верховной власти он вздумал бы обличать; он не может защититься от преследований, если они последуют, и неминуемо падет

их жертвою. Ему нужно гораздо более смелости решиться на обличение, гораздо более самопожертвования. Но чем выше и смелее подвиг, тем может он служить большим свидетельством в пользу церковной свободы. Если же поступок, мною рассказанный, свидетельствует также о церковной свободе, то, кажется, нельзя согласиться с тем, что она возможна только в церкви, имеющей видимое средоточие в лице папы: митрополит Филипп не принадлежал к ней. Свобода церкви, впрочем, и не определяется ни Востоком, ни Западом и не зависит ни от папы, ни от патриархов. Церковь не может и существовать без свободы, ибо не существует без Духа Божия. О ней, кажется по преимуществу, можно сказать словами Писания: идеже дух Божий ту и свобода, и дух живущий в ней веет идеже хочет, и не имеет нужды постоянно выражаться в лице одного человека.

Итак, я не совсем согласен с изложенным Вами мнением, хотя и вполне соглашаюсь с желанием: да будет церковь свободна, или, лучше сказать, да будет церковь церковью, а не государством, хотя бы даже и церковным, и тем паче не приказом духовных дел в каком-либо государстве, хотя бы и христианском.

Признаюсь, не разделяю и Вашего мнения о *filioque* и об этом важном слове, разделившем церковь Христову, в ответ Вам, позволю себе сказать несколько слов.

Церковь приняла прибавление к символу, повинувшись власти папы, говорите Вы, не желая вводить раскола, — и делом повинования оправдываете церковь. Так можно оправдать не церковь, но только тех членов церкви, которые и должны повиноваться. Но если есть повинующиеся, то должна же быть и власть повелевающая. Она и действительно была и действовала в лице пап, допустивших прибавление нового слова к символу. Ее, конечно, нельзя в этом случае оправдать повинованием, потому что пришлось бы тогда сказать, что повиновалась она политической власти императора, которая еще прежде папы допустила и утвердила прибавление. Положим, правы беспрекословно повинующиеся, но могут ли быть правы повелевающие неправо исповедовать веру?

Не признавая правильным одно из доказательств в пользу прибавления к символу, я не могу, однако же, не согласиться с Вашим вторым замечанием. Осуждать западную церковь только за то, что она допустила прибавление, не входя в рассмотрение его сущности, было бы страшным забвением или незнанием истории нашей церкви. Символ со времен апостольских и до Никейского собора добавлялся постоянно и, позволю себе ска-

зять, развивался, разумея в этом случае развитие не самих догматов, но способа понимания сих догматов верующими и способа их выражения. Позволю себе прибавить даже: он может еще развиваться, если потребуется нужда. Большею частью действительно внешние в отношении к церкви обстоятельства — появление новых ересей, как Вы замечаете, — служили поводом к прибавлению к символу. Но какая же новая ересь подала повод западной церкви прибавить *filioque*? Конечно, не старые ариане, против мнений которых уже достаточно защитили церковное исповедание Вселенские соборы. Обратив внимание на историю, нельзя не заметить, что поводом к прибавлению послужило новое прение, спор личных мнений, возбудивший вопрос, который неправильно разрешил один из местных соборов и принял под свою защиту император.

Оправдывать прибавление ревностью церкви к почитанию Спасителя, которая отчасти даже перешла предел, кажется, тоже нельзя; такое оправдание возможно еще для частных лиц, часто в делах веры ревнующих не по разуму; но можно ли так оправдать церковь? Отцы восточной церкви, произнося анафему некоторым из мнений Оригена, не позволяли, однако же, произнести <ее самому писателю. Они пропели ему вечную память, зная искреннюю его веру и святость жизни, признавая всегда возможным заблуждение для слабого разума человеческого, греховного дела и ложного мнения при самом добром и правильном намерении. Но что возможно и простительно человеку, что терпит и прощает церковь, то невозможно для самой церкви, в ней же живет Дух Господень, не заблуждающийся, не ревнующий не по разуму.

Оправдывая таким образом западную церковь, самое оправдание обличает ее и лишает значения церкви — западных христиан так оправдывать можно, и всякий христианин искренне пожелает, чтобы они так оправдались. Но дабы оправдать церковь, необходимо доказать справедливость самого учения, заключенного в прибавлении *filioque*.

Вы не входите в рассмотрение сущности самого учения, и я не войду в толкование одного из самых глубоких вопросов христианского богословия; позволю себе сказать только одно замечание. Положим даже, что и частный спор может послужить поводом церкви сделать прибавление к символу и точнее выразить исповедуемый догмат, положим даже, и поместный собор может сделать такое прибавление; но согласие всей церкви признает его впоследствии вселенским и новый Вселенский собор утвердит его силу. Так бывало, но не знаю и сомневаюсь, быва-

ло ли, чтобы новое прибавление к символу возбуждало раздоры в церкви и разделило бы ее на две половины. Плоды нового учения не свидетельствуют в его пользу.

В заключение позвольте принести Вам искреннюю благодарность за то удовольствие, которое Вы мне доставили, позволив прочесть прекрасное письмо Ваше и даже снисходительно потребовав непременно моего мнения о мыслях, в нем изложенных.





А. И. ГЕРЦЕН

О развитии революционных идей в России

(отрывок)

В Москве вместо запрещенного «Телеграфа» стал выходить журнал «Телескоп»; он не был столь долговечен, как его предшественник, зато смерть его была поистине славной. Именно в нем было помещено знаменитое письмо *Чаадаева*. Журнал немедленно запретили, цензора уволили в отставку, главного редактора сослали в Усть-Сысольск. Публикация этого письма была одним из значительнейших событий. То был вызов, признак пробуждения; письмо разбило лед после 14 декабря. Наконец пришел человек, с душой, переполненной скорбью; он нашел страшные слова, чтобы с похоронным красноречием, с гнетущим спокойствием сказать все, что за десять лет накопилось горького в сердце образованного русского. Письмо это был завещанием человека, отрекающегося от своих прав не из любви к своим наследникам, но из отвращения; сурово и холодно требует автор от России отчета во всех страданиях, причиняемых ею человеку, который осмеливается выйти из скотского состояния. Он желает знать, что мы покупаем такой ценой, чем мы заслужили свое положение; он анализирует это с неумолимой, приводящей в отчаяние пронизательностью, а закончив эту вивисекцию, с ужасом отворачивается, проклиная свою страну в ее прошлом, в ее настоящем и в ее будущем. Да, этот мрачный голос зазвучал лишь затем, чтобы сказать России, что она никогда не жила по-человечески, что она представляет собой «лишь пробел в человеческом сознании, лишь поучительный пример для Европы»¹. Он сказал России, что прошлое ее было бесполезно, настоящее тщетно, а будущего никакого у нее нет².

Не соглашаясь с Чаадаевым, мы все же отлично понимаем, каким путем он пришел к этой мрачной и безнадежной точке зрения, тем более что и до сих пор факты говорят за него, а не против него. Мы верим, а ему довольно указать пальцем; мы надеемся, а ему довольно лишь развернуть газету, чтобы дока-

зять свою правоту. Заключение, к которому приходит Чаадаев, не выдерживает никакой критики, и не тем важно это письмо; свое значение оно сохраняет благодаря лиризму сурового негодования, которое потрясает душу и надолго оставляет ее под тяжелым впечатлением. Автора упрекали в жестокости, но она-то и является его наибольшей заслугой. Не надобно нас щадить: мы слишком быстро забываем свое положение, мы слишком привыкли развлекаться в тюремных стенах.

Статья эта была встречена воплем скорби и изумления; она испугала, она глубоко задела даже тех, кто разделял симпатии Чаадаева, и все же она лишь выразила то, что смутно волновало душу каждого из нас. Кто из нас не испытывал минут, когда мы, полные гнева, ненавидели эту страну, которая на все благородные порывы человека отвечает лишь мучениями, которая спешит нас разбудить лишь затем, чтобы подвергнуть пытке? Кто из нас не хотел вырваться навсегда из этой тюрьмы, занимающей четвертую часть земного шара, из этой чудовищной империи, в которой всякий полицейский надзиратель — царь, а царь — коронованный полицейский надзиратель? Кто из нас не предавался всевозможным страстям, чтобы забыть этот морозный, ледяной ад, чтобы хоть на несколько минут опьяниться и рассеяться? Сейчас мы видим все по-другому, мы рассматриваем русскую историю с иной точки зрения, но у нас нет оснований ни отрекаться от этих минут отчаяния, ни раскаиваться в них; мы заплатили за них слишком дорогой ценой, чтобы забыть о них; они были нашим правом, нашим протестом, они нас спасли.

Чаадаев замолк, но его не оставили в покое. Петербургские аристократы — эти Бенкендорфы, эти Клейнмихели — обиделись за Россию. Важный немец Вигель — по-видимому, протестант, — директор Департамента иностранных вероисповеданий, ополчился на врагов русского православия. Император велел объявить Чаадаева впадшим в умственное расстройство. Этот пошлый фарс привлек на сторону Чаадаева даже его противников; влияние его в Москве возросло. Сама аристократия склонила голову пред этим мыслителем и окружила его уважением и вниманием, представив тем самым блистательное опровержение шутке императора.

Письмо Чаадаева прозвучало подобно призывной трубе; сигнал был дан, и со всех сторон послышались новые голоса; на арену вышли молодые бойцы, свидетельствуя о безмолвной работе, производившейся в течение этих десяти лет.





Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Апология сумасшедшего

(в сокращении)

Печатаая записку П. Я. Чаадаева, благосклонно сообщенную нам одним из его родственников¹, мы должны сделать несколько замечаний о ее характере и образе мыслей человека, получившего такую почетную известность одним письмом, напечатанным лет 25 тому назад. «Апология», печатаемая нами теперь, содержит в себе объяснение этого письма, помещенного в «Телескопе» за 1836 год. Но сам «Телескоп» составляет ныне библиографическую редкость; между нынешней публикой далеко не всем удавалось прочесть статью Чаадаева, о которой так много слышал каждый. Потому полагаем, что не довольно было бы нам представить только наше мнение о направлении его знаменитого письма и что почти все читатели будут нам благодарны, если мы дадим им возможность ближе познакомиться с письмом, приведя из него отрывки.

Из некролога, помещенного г. Лонгиновым в «Современнике» 1856 года (№ 7. Смесь, с. 5), мы знаем, что Чаадаев родился в 1793 году². Служа офицером в лейб-гусарском полку, который стоял тогда в Царском Селе, он в 1815 году³ познакомился с Пушкиным, на которого имел сильное влияние и которому в деле удаления его из Петербурга в мае 1820 года оказал важную услугу⁴. Пушкин до конца жизни оставался его другом. Все другие благородные люди, встречавшиеся с Чаадаевым, уважали его за характер, ум и замечательную образованность. Много лет он прожил за границею, занимаясь между прочим философиею, и по возвращении на родину в 1826 году поселился в Москве, где до самой своей смерти (13 апреля 1856 г.) «служил, по выражению Лонгинова, посредником между людьми различных направлений. К нему съезжались по понедельникам почти все мыслящие люди. Искусство сближать людей и

красноречивая беседа хозяина привлекали туда всякого, кто хотя <бы однажды посетил его»⁵.

Человек большого ума и обширных связей, Чаадаев набрасывал иногда на бумагу мысли, его занимавшие. Но он никогда не хотел быть писателем. Ряд размышлений, из которых первое было напечатано в «Телескопе», вовсе не предназначался для печати; эти размышления были написаны по поводу разговора Чаадаева с одной из знакомых ему дам и, собственно, только для нее⁶. Потому, имея форму писем, они касаются личного положения и личных качеств дамы, к которой были адресованы, с такою же подробностью, как и общих научных вопросов. При своем сильном таланте, Чаадаев, конечно, понял бы совершенную излишность этих личных объяснений в своих письмах, если бы когда-нибудь предназначал их для публики; если бы он сам хотел их печатать, он, наверное, вычеркнул бы из своего первого письма многие страницы, как решительно неинтересные для публики. Но письмо попало в журнал чисто случайным образом. Один из друзей Белинского (Станкевич, как мы слышали)⁷ прочел письма, данные ему частным образом, заинтересовал ими Белинского, который тогда был главным сотрудником «Телескопа». Письма были на французском языке. Чаадаева стали просить, чтобы он позволил перевести их на русский и поместить перевод в «Телескопе». Он согласился. Нам кажется, что он даже не просматривал печатаемого перевода: мы так судим потому, что есть в переводе выражения, не совсем удачно отгадывающие мысли подлинника; без сомнения, Чаадаев поправил бы ошибки, если бы просматривал перевод⁸. Было напечатано только одно письмо. Мы слышали, что было уже приготовлено к изданию второе, но что книжка «Телескопа», в которой оно было помещено, не вышла в свет по случаю прекращения журнала⁹. Не знаем, верен ли этот рассказ; мы передаем, что слышали, и просим исправить неточности, если они есть в наших словах.

Первое письмо Чаадаева, бывшее причиной прекращения «Телескопа» и удаления из Москвы издателя журнала, произвело, как все рассказывают, потрясающее впечатление на тогдашнюю публику. Оно поразило всех страшным отчаянием, которое, как тогда казалось, господствует в нем. Нынешняя публика, более привыкшая к мыслям широким и неприкрашенным, едва ли почувствует такое впечатление от чтения письма. Мы в каждой книжке каждого журнала читаем ныне вещи столь же горькие, можем находить их основательными или неосновательными, но никому из нас не кажется, чтобы они ды-

шали безнадежностью и внушались отчаянием. Содержание письма очень просто. Чаадаев говорит, что мы не участвовали в жизни Западной Европы, потому не вошли в нашу жизнь те понятия и обычаи, на которых зиждется нынешняя европейская цивилизация. Нам нужно еще учиться всему тому, что с первых лет детства входит в жизнь западного человека. Учиться трудно, времени на это нужно много, потому людей истинно цивилизованных в нашем обществе еще мало, а господствует в нем беспорядица понятий и обычаев. Даже те немногие, которые сами по себе могут назваться цивилизованными людьми, не ведут той жизни, не имеют тех интересов, не делают тех дел, каких следовало бы ожидать от цивилизованного человека и которые составляют их собственную внутреннюю потребность. В Западной Европе этой разладицы, шаткости и скуки нет, потому что там развитое и установившееся общество поддерживает человека, дает ему средства для жизни, приличной его внутреннему развитию. У нас в обществе вы не находите никакой опоры, а видите только хаос, сбивающий вас с толку, увлекающий вас в пошлость или наводящий на вас уныние. Из этого следует, что нам надобно как можно усерднее стараться об усроении тех великих идей, которые руководят истинно цивилизованными народами и которые до сих пор еще так слабо привились.

Вот сущность мыслей, находящихся в напечатанном письме Чаадаева. Читатель согласится, что теперь в них нет ровно ничего особенно страшного. Если хотите, они и в 1836 году являлись в печати уже не в первый раз. Не говоря о других книгах и журналах, в самом «Телескопе» с самого начала, то есть около шести лет, Надеждин говорил почти то же самое, и более двух лет почти то же самое говорил Белинский. Разница была разве в том, что они высказывали такой взгляд на русскую жизнь в статьях о каких-нибудь частных предметах, а письмо Чаадаева, собственно, только и занималось изложением дела в его самом общем виде.

Несколько странно представляется после этого, что именно письмо Чаадаева наделало такого шума, хотя не говорило ничего неслыханного для читателей «Телескопа». Конечно, автор был человек даровитый и мысли свои излагал энергическим языком; но Надеждин и Белинский писали не хуже, если не лучше его, — за что же обратилось особенное внимание не на какую-нибудь из их статей, а на письмо Чаадаева? Очень большую роль надобно тут, как и во всех подобных вещах, приписать просто случаю¹⁰. Скажите, например, за что почтенные

дамы и господа называли ужасно безнравственным произведением «Евгения Онегина» и запрещали своим дочерям читать его, а вовсе не гневались на «Руслана и Людмилу», хотя в этой милой сказке соблазнительные картины гораздо ярче, чем в «Евгении Онегине»? Видно, что на роду написано человеку, книге или статье, то и будет с ними: все равно, заслуживали или не заслуживали они своей судьбы.

Но есть в письме Чаадаева особенность, которая, вероятно, способствовала этой статье возбудить особенный эффект, столь почетный и столь вредный. Человеку, не знающему наших обстоятельств, показалось бы, что эта особенность должна служить ограждением и рекомендациею для его письма во мнении тех, которые остались недовольны. Чаадаев был человек глубоко религиозный и все свои мысли подводил под точку зрения назидательного благочестия. Каждому известно, что в IX веке западная церковь отделилась от восточной, а мы приняли христианство уже в X веке, то есть по разделении церквей¹¹. Известно также, что до начала XVI века вся Западная Европа была связана единством исповеданий. Чаадаев с особенным вниманием занимался этою стороною вопроса о причинах долговременной нашей отдельности от Западной Европы. Он говорил, что Западную Европу составляли страны католические, страны чуждого нам исповедания, а бóльшая половина его письма наполнена восторженными похвалами высокому значению христианства и сожалениями о том, что мы, русские, только называем себя христианами, а теплого христианского чувства в нас мало. Сообразно своему религиозному настроению духа, он говорил, что нам следует быть религиознее, что только благочестие сделает нас и просвещенными, и счастливыми. Но, делая благочестивые размышления главным содержанием своей беседы, Чаадаев принимал на себя звание проповедника, то есть звание, не принадлежащее светскому человеку; он произвольно присваивал себе должность, на которую не имел права, и такое самовольство, хотя до некоторой степени извиняемое усердием, конечно, не могло быть допущено в благоустроенном обществе. Проповедником должен быть только тот, кто определен проповедником, а светский человек, не имеющий этого священного сана, не может, при всей своей надобности, говорить о священных предметах требуемым образом¹². Как бы ни были набожны его мысли, как бы ни были благочестивы его намерения, он неизбежно впадет в ошибки и станет вовлекать других в заблуждение, если дерзнет излагать вероучение. Чаадаев не сообразил этих правил, и их забвение, вероятно, содействовало про-

изведению результата, который иначе был бы несколько загадочнее.

Мы не имеем ни малейшей охоты присваивать себе звание, нам не принадлежащее, и потому при изложении письма Чаадаева не будем говорить о страницах, посвященных собственнорелигиозным размышлениям. Мы обратим внимание только на общественную и историческую стороны этого интересного произведения; мы ограничиваем наш обзор этой частью его идей тем охотнее, что в ней, собственно, и заключается сущность взгляда, а религиозность составляет единственно облачение его.

Перевод статьи Чаадаева напечатан под заглавием «Философические письма к г-же ***. Письмо первое». Начинается оно деликатными похвалами душевным качествам дамы, к которой адресовано, и переходит к объяснению причин, по которым она, при всех своих нравственных достоинствах, чувствует внутреннее недовольство собою и жизнью, — это зависит от состояния нашего общества, разумная жизнь которого еще очень бедна и шатка¹³. <...>

Вы можете замечать это на самой себе, продолжает Чаадаев: вам нечем наполнить вашу жизнь; да и все наше общество таково же, нет в нем ничего установившегося, выработанного; это происходит от нашей истории¹⁴. <...>

Далее автор развивает мысль о благотворных плодах христианства и продолжает¹⁵ <...>

Мы выписали почти половину статьи. Ее окончание посвящено почти исключительно развитию размышлений благочестивого направления, вытекающих из страниц, представленных нами читателю. Имени автора под статью не выставлено; зато любопытно обозначение местности, в которой она написана:

*Некрополис,
1829, декабря 1.*

«Некрополис» — «город мертвых»: автор живет как бы среди мертвых людей. В находящемся у нас экземпляре на белой нижней половине последней страницы сделаны карандашом замечания о Чаадаеве, показывающие знакомство человека, их делавшего, с московскими отношениями Чаадаева; этот неизвестный нам комментатор приписал цифру 4 после 1, означающее число месяца, — он хотел показать, что в рукописи автора было выставлено 14. Если действительно так, это как бы посвящение статьи памяти об отношениях, внушивших Пушкину стихотворение «Арион»¹⁶.

Читателю известно, что напечатание перевода письма Чаадаева имело своим последствием составление акта о сумасшествии автора. Записка, которую теперь мы печатаем, имеет заглавие «Apologie d'un fou» — «Апология сумасшедшего», выставленное на нашей. Записка эта на французском языке, подобно самому письму, результаты которого были причиной ее составления. Мы печатаем ее в переводе, который был доставлен нам вместе с подлинником; мы исправили язык перевода, очень верного и близкого к подлиннику. «Апология сумасшедшего», по нашему списку, произведение недоконченное: Чаадаев, как видно, вздумал было написать ряд записок в свое оправдание и вполне написал первую из них, которая представляется, как увидит читатель, цельным и законченным сочинением. Но в доставленном к нам списке над этою запискою поставлена под общим заглавием «Apologie d'un fou» цифра 1, а по ее окончании следует цифра 2 и потом несколько строк, составляющих всего один период, которым должна была начинаться вторая записка, или глава. Вот перевод этих строк:

«Есть факт, верховно владычествующий над нашим развитием в ряду веков, проходящий через всю нашу историю, со вмещающую в себе, так сказать, всю ее философию, проявляющийся во все эпохи нашей общественной жизни и определяющий характер их, служащих существенным элементом нашего политического величия и с тем вместе причиной нашего умственного бессилия; этот факт — географическое положение».

Оставляя эти строки, будем говорить о первой записке, или главе. Заглавие показывает цель, с которою она составлена: Чаадаев хочет оправдать свое письмо, за которое признан был сумасшедшим. Для кого именно составлена записка, в ней самой нет прямых указаний; видно только, что Чаадаев обращается к целому кружку или классу людей из числа лиц, негодовавших на его напечатанное письмо; видно также, что от мнения этих лиц более или менее зависела его судьба. На доставленном к нам списке выставлен 1836 год — тот самый, когда постиг его случай, бывший причиной составления записки. Время и цель составления записки отразились на некоторых местах ее; мы выпускаем из нашего перевода эти места, которые не могут считаться достоверным выражением мнений автора, имея внешнее назначение: просим читателя верить, что мы не поступили неуважительно к автору или легкомысленно, когда выпустили из перевода эти места, которые могут быть разъяснены в должном свете только в биографии Чаадаева¹⁷. Свойство комментариев, которыми сопровождаем мы печатаемую нами записку, мо-

жет достаточно свидетельствовать, что мы не могли руководиться никакими соображениями, кроме того уважения, какого достойно имя Чаадаева. Мы обозначаем точками места пропусков.

После общего заглавия «Apologie d'un fou» следует общий эпиграф, взятый из Кольриджа:

my brothers! I have told most bitter truth, but without bitterness (О братья мои! Горчайшую истину сказал я, но без горечи)¹⁸.

За этим следует цифра 1 и начинается самая записка. Первые строки ее имеют вид христианских размышлений о терпении; переходя к людям, негодующим на него, автор говорит, что гнев их проистекал из оскорбленной их любви к отечеству: но, замечает он¹⁹ <...

Конечно, здесь не место рассматривать вопросы, представляющиеся Чаадаеву в его апологии, и доказывать правильность или неправильность решения, какое он дает им. Это потребовало бы не нескольких страниц, которыми мы располагаем, а нескольких длинных статей; притом не развивать перед читателем наши собственные взгляды на вопросы, занимающие Чаадаева, обязаны мы здесь, а только объяснить характер и основания его взглядов.

Прежде всего мы должны вспомнить о состоянии русской истории в 20-х годах, потому что идеи Чаадаева во многом зависят от того вида, в котором представляется история русской нации. Разработка ее только что начиналась или, вернее сказать, даже и не начиналась в эпоху, когда слагался образ мыслей Чаадаева. Человек умный, он видел совершенную нескладницу и пустоту во всем том, что рассказывали ему о русской истории Карамзин и другие писатели риторического направления, которых одних мы имели; кроме того, были компиляторы, усердно пересказывавшие все без разбора факты в том самом виде, как рассказаны они летописями. Летописи наши совершенно бессвязны, чужды всякого соображения. Всякий вздор занесен в них с такой же любовью, как события важные. Факты перебиты, перемешаны в рассказе. Читая летописи, вы часто не разберете даже, кто победил, кто прогнан в битве: «Сразишася Володимирцы и Ноугородьцы и побегоша»; кто же побежал? Владимирцы или новгородцы? Или не разбежались ли уж и те и другие? Разрешить эту загадку вы сумеете разве по тому, что через две страницы, прочитав бездну отрывочных известий о киевских, черниговских и всяких других событиях, рассказанных так же вразумительно, — о смерти разных кня-

зей и епископов, о рождении разных князей, об освящении новых церквей, о солнечных затмениях, о погоде и т. д., — вы найдете наконец фразу, сказанную тоже неизвестно зачем и неизвестно к чему: «Бе мор в Новеграде, непускаху бо в Новъград хлеба». Не угодно ли вам догадаться, что из этого следует, что владимирский князь занял дороги, по которым новгородцы получали хлеб с юга, что, значит, успех в войне был на его стороне и что, следовательно, «побегоша» новгородцы, если сражение, о котором вы читали, принадлежит к той же войне, о которой тут и не упомянуто, и если после него не было других сражений, в чем вы не можете быть уверены. В таких источниках вы не найдете, разумеется, философской идеи, а те писатели, которые не ограничивались компилированием, подымали все на такие ходули, что дело выходило еще бестолковее. По Карамзину, злодей Борис Годунов и злодей Святополк Окаянный говорят одинаковым языком, имеют одинаковые понятия и управляют обществом совершенно одинаково — тем самым обществом, в котором жили Кир, Аристид, Ромул, Тит, Людовик XI и Густав Адольф: это все люди одной эпохи, одних понятий, и общественные учреждения при них при всех были одинаковы. О римской, о французской истории можно было узнать что-нибудь из умных книг, потому и в истории греков или французов был виден какой-нибудь смысл. Но о русской истории, кроме гили, ничего нельзя было прочесть во времена молодости Чаадаева. Разумеется, умному человеку должно было показаться, что во всех событиях и переменах жизни русского народа нет ни связи, ни смысла. Мы вовсе не говорим, чтобы такое впечатление соответствовало истине. Теперь русская история несколько разработана, хотя еще очень плохо, но все-таки хоть несколько разработана, и мы видим, что в ее развитии была связь, был некоторый смысл — хороший или дурной, это все равно, но был смысл. Наши учреждения развивались; быть может, развивались очень дурно, под очень вредными влияниями, но все-таки было у нас движение, а не совершенный застой. Чаадаев образовался, когда не было еще ни истории Полевого, ни даже памфлетов скептической школы²⁰, удивительно ли, что он смотрел на русскую историю, как не должны смотреть мы. Если он говорил: «В нашей истории нет смысла, а история называется историею только тогда, когда имеет смысл, а потому у нас нет истории», — если он говорил это, он только доказывал своими словами, что он человек большого ума, которого нельзя обольстить вздорною риторикою, и что по своим понятиям он гораздо выше людей, бывших тогда нашими учителями истории.

Отвергая историю, он должен был отвергать и то, что характер наш уже получил известные определенные черты от исторических событий. Ему казалось, что Петр Великий нашел свою страну листом белой бумаги, на котором можно написать что угодно. К сожалению — нет. Были уже написаны на этом листе слова, и в уме самого Петра Великого были написаны те же слова, и он только еще раз повторил их на исписанном листе более крупным шрифтом. Эти слова не «Запад» и не «Европа», как думал Чаадаев; звуки их совершенно не таковы: европейские языки не имеют таких звуков. Куда французу или англичанину и вообще какому-то ни было немцу произнести наши *Щ* и *Ы*! Это звуки восточных народов, живущих среди широких степей и необозримых тундр. Петр Великий застал нас с таким характером, какой недавно имели персияне. Ведь и у персиян была своя история; и у них события совершались не бессвязно и проходили не без следов. Мы сказали, что длинное развитие наших мыслей было бы здесь неуместно. Дело только в том, что, пока русская история до Петра оставалась предметом бессмысленных компиляций или нестерпимых декламаций, не было понятно и значение реформы Петра Великого. Он жил уже не во времена наивных летописцев и мог сделаться только предметом риторических упражнений. Пока не разработали источников — а это было уже после молодости Чаадаева, — не могли различить даже того факта, что целью деятельности Петра было создание сильной военной державы. Это простое и естественное стремление великого реформатора было закрыто от наших глаз туманом всяких пышных фраз. Ломоносов взял панегирик Плиния Траяну и при переводе его на русский язык поставил вместо имен «Траян» и «Рим» «Петр» и «Россия». Такие понятия оставались до последних лет. Петру приписывались все те качества и стремления, которые в каком бы то ни было панегирике приписывались какому бы то ни было знаменитому правителю. От Тита мы взяли милосердие, от Брута — неумолимое правосудие, от Людовика XIV — великолепие, от Цинцинната — простоту, от Аристида — правдолюбие, от Ришелье — дипломатическое искусство и, когда соединили все это, провозгласили: «Вот Петр Великий!». Чаадаев был так умен, что не верил этой нескладнице; но все же он был человек своей эпохи и следы ее остались на нем. Он мог отвергнуть панегиризм, но приходил в энтузиазм от имени Петра Великого. Он принял из книг своей молодости и понятие, что задушевною целью Петра было превращение России в европейскую страну, понимая под европейскою страню землю, где владычествует

высокая европейская цивилизация. Теперь думают, что придавать Петру Великому такое намерение — значит представлять его слабодушным мечтателем, непрактичным идеалистом, — недостатки, которых не было в его характере; думают, что цель Петра была гораздо проще, практичнее, сообразнее с его положением и понятиями. Ему нужно было сильное регулярное войско, которое умело бы драться не хуже шведских и немецких армий; ему нужно было иметь хорошие литейные заводы, пороховые фабрики; он понимал, что элементы военного могущества ненадежны, если его подданные сами не обучатся вести военную часть в зависимости от иностранных офицеров и техников; стало быть, представлялась ему надобность выучить русских быть хорошими офицерами, инженерами, литейщиками. Раз пошедши по этой дороге, занявшись мыслью устроить самостоятельное русское войско в таком виде, как существовало войско у немцев и шведов, он, по своей энергической натуре, развил это стремление очень далеко и, заимствуя у немцев или шведов военные учреждения, заимствовал, кстати, мимоходом и все вообще, что встречалось его взгляду. Но эти прибавки были уже только делом второстепенным, неважным, а главное дело составляли военные учреждения. Когда некоторые из его подданных стали роптать и противиться, он, как человек пылкий и настойчивый, не уступил оппозиции, а только разгорячился от нее и стал делать все наперекор людям, его раздражавшим: они любили бороды — отнять у них бороды, они любили держать жен взаперти — выпустить жен; если бы они любили брить бороды, он заставил бы их отпустить бороды. Прежняя администрация была ему враждебна — он ввел другую администрацию, взяв ее у немцев или шведов не потому, что немецкие административные формы были тогда лучше русских, — во-первых, они едва ли были лучше, во-вторых, и не на эту сторону обращалось внимание, — нет, просто потому, что прежние враждебные формы надобно было заменить другими, которые были бы удобнее для своего учредителя. Ломка старины производилась просто по ее враждебности, а не по какому-нибудь другому соображению, шла война с нею, и только всего; а самая война вытекала просто из непонятливости противников Петра, вообразивших его вообще любителем Запада, между тем как ему были нужны, собственно, только военные учреждения Запада. Но, разумеется, когда эта ошибка противников вызвала Петра Великого на внутреннюю войну, он действительно стал поступать будто приверженец Запада, ломая старинные учреждения и заменяя их западными.

Могут сказать: но ведь все равно, если целью Петра было и просто создание сильной военной державы, а не перенесение европейской цивилизации в Россию, — все равно результат был тот же самый: перенесение к нам западной цивилизации. Нет, не все равно, и результат был не тот. Целью дела определяется дух его, а результат зависит от духа, в каком ведется дело. При видимом сходстве действий результаты их различны, если цели их различны. Кто учит своих воспитанников, например, юриспруденции с тою мыслью, чтобы из них вышли практические дельцы, люди, способные сделать служебную карьеру, у того образуются не такие люди, не такие юристы, как у человека, обучающего своих воспитанников юриспруденции с тою мыслью, чтобы они умели понимать и защищать справедливость. Результатом деятельности Петра Великого было то, что мы, получив хорошее регулярное войско, стали сильною военною державою, а не то, чтобы мы изменились в каком-нибудь другом отношении.

Петра Великого иные порицают за то, что он ввел к нам западные учреждения, изменившие нашу жизнь. Нет, жизнь наша ни в чем не изменилась от него, кроме военной стороны своей, и никакие учреждения, им введенные, кроме военных, не оказали на нас никакого нового влияния. Имена должностей изменились, а должности остались с прежними атрибутами и продолжали отправляться по прежнему способу. Губернатор был тот же воевода, коллегии были теми же приказами. Бороды сбрили, немецкое платье надели, но остались при тех же самых понятиях, какие были при бородах и старинном платье. На ассамблеи ходили, но семейная жизнь со всеми своими обычаями осталась в прежнем виде. Муж не перестал бить жену и женить сына по своему, а не по его выбору. Напрасно думают, что реформа Петра Великого изменяла в чем-нибудь состояние русской нации. Она только изменяла положение русского царя в кругу европейских государей. Прежде он не имел в их советах сильного голоса, теперь получил его благодаря хорошему войску, созданному Петром.

Само собою разумеется, что мы выражаемся так, безусловно, только по логической необходимости отвечать на известное мнение таким же тоном, каким оно произносится. Защитники и обыкновенные противники реформы Петра Великого одинаково говорят, что она изменила всю нашу жизнь, и развивают свои мнения с эмфазом²¹, придающим всеобъемлющее значение слову «всю». Когда голос возвышается до такого крика, возражая на него, надобно так же громко крикнуть «нет»; если

произнести это слово спокойным, тихим голосом, оно не будет услышано. Но, разумеется, когда затихнет шум, поднимаемый и защитниками, и обыкновенными противниками реформы об ее будто бы сильном влиянии на общественную жизнь и нравы наши, когда можно будет рассуждать об этом деле чисто ученым, не полемическим тоном, надобно будет сказать, что некоторое изменение в жизни и правах общества было произведено реформой, хотя изменение до того слабое, что много заниматься им и нет надобности. Если механика говорит, что песчинка, упавшая в Атлантический океан с испанского берега, производит волну на американском берегу, то, разумеется, не могло [не] произвести некоторого изменения в других сферах жизни нововведение столь важное, как устройство сильного и хорошего регулярного войска по западному образцу. Совершенная переделка такого громадного факта, как военная часть, повлекла за собою множество переделок во всем; мы хотим только сказать, что все эти переделки в других сферах, кроме военной, ограничивались переменою имен, а не характера вещей. Разумеется, и простая перемена имен уже имеет некоторое влияние на характер вещи. Попробуйте переименовать губернатора префектом, его должность и образ действий несколько переменятся. Надобно только помнить, что чем меньшую важность мы будем приписывать перемене, произошедшей при Петре в нашей общественной жизни, тем ближе мы будем к истине. Весь дух вещей остался прежний, насколько может оставаться вещь в прежнем виде, когда изменяется только имя ее без всякого намерения изменить сущность.

У самого Петра Великого все важные для общественной жизни понятия и все принципы действия были совершенно русские понятия и принципы времен Алексея Михайловича и Федора Алексеевича. От своих противников он отличался не характером идей, а только тем, что он понимал надобность, а они не понимали надобности устроить войско по немецкому образцу. Они думали, что хорошо прежнее войско, — он находил, что оно дурно. Но для чего нужно войско, как должно быть устроено государство, какими способами должно быть управляемо, каковы должны быть отношения власти к нации, — обо всем этом он думал точно так же, как и его противники. Он был истинно русским человеком, не изменившим ни одному из важных в общественной жизни понятий и привычек, господствовавших у нас во время его детства и юношества. Чтобы убедиться в этом, надобно только обратить внимание на то, как он действует. Способ его действия чисто национальный,

без малейшей примеси западного характера. По особенным обстоятельствам нашей истории в XVII веке сущность русского характера в общественной жизни определялась двояким отношением власти к форме. Во-первых, власть стояла выше всяких форм и не было форм, которые могли бы стеснять ее действие. Людовик XIV мог мечтать, что одна его воля управляет Франциею, — она действительно была сильна, но были формы, без которых она не могла обходиться и которые часто мешали ей: существовали парламенты, существовали провинциальные сословные собрания. У нас таких препятствий не было. Но зато вся деятельность была обращена на форму, сущность дела была неуловима для контроля со стороны власти. Обе эти черты остались при Петре Великом во всей силе: первую заботливо хранил он, подобно своим предшественникам, вторая хранилась при ней сама собою, как в XVII веке.

Очень может быть, что этот взгляд на дело изложен нами теперь не с полною удовлетворительностью. Но мы полагаем, что чем внимательнее займется читатель проверкою его, тем больше будет он находить подтверждений ему.

На реформе Петра Великого мы так долго останавливались потому, что ее характеру совершенно соответствовал характер всей последующей государственной деятельности. Все наши императоры и императрицы продолжали дело Петра, в этом никто не сомневается. Взглядом на реформу, произведенную в начале XVIII века, определяется взгляд на продолжение этой реформы до последнего времени.

Все это мы говорили к тому, чтобы понять возникновение суждения Чаадаева о нашем нынешнем характере и положении. Если принимать, что до Петра Великого мы не имели истории, не сформировался наш характер; если принимать также, что целью деятельности Петра Великого было вложить в нас западную цивилизацию, что такова же была цель его продолжателей, то, натурально, будет представляться чем-то диким, нелепым наше нынешнее положение. Мы готовы были сделаться чем угодно, потому что еще ничем не были; нас полтора-два года учили сделаться европейцами, и все-таки мы до сих пор очень плохие европейцы, — это действительно очень странно. Если посылки справедливы, то вывод из них, представляемый средою, в которой мы живем, очень неутешителен: он противоречит ожиданию, какое возбуждается посылками. Неужели мы в самом деле так уродливо созданы, что логика событий для нас не существует, что действие, на нас производимое, не может из нас сделать того, чем сделало бы людей, имеющих

нормальную человеческую организацию? Если так, поневоле впадешь в отчаяние, поневоле скажешь: наша нация — очень дрянная нация. Это и сказал Чаадаев своим письмом, бывшим причиною его несчастной знаменитости.

Но дело в том, что посылки, на которых он основывался, несправедливы. У нас была история, был резко и твердо выработавшийся характер в начале XVIII века, а в следующее время сделать нас европейцами никто не хотел, — что ж тут нелепого или удивительного, если мы до сих пор плохие европейцы? Переучиваться, переформировываться гораздо труднее, нежели просто учиться и формироваться; сильнейшее влияние было направлено к тому, чтобы мы не переформировывались и не переучивались, — вот мы и остались в сущности такими же, как были в начале XVIII века. Дело очень понятное. Те немногие из нас, которые по случайным обстоятельствам стали цивилизованными людьми (чего не бывает на свете? ведь Ломоносову удалось же из мужика стать ученым, хотя мужичьи обстоятельства вовсе не благоприятствуют превращению мужиков в ученых людей), могут находить наше общество не соответствующим их идеалу, но только и всего. Право, если правильно смотреть на нашу историю и наши обстоятельства, скажешь: очень и очень большая заслуга с нашей стороны, что мы сделались хотя такими, каковы мы теперь. У меня есть один добрый знакомый, который до 20 лет не знал грамоты: теперь ему 21 год; в этот последний год он встречал [препятствия] своему образованию, но все-таки он уже почти без ошибок пишет и несколько познакомился с нашею литературою, читал Гоголя, имеет порядочное понятие об истории; чего же вам больше? Я полагаю, что можно быть довольну такими успехами и что через несколько времени он будет действительно образованным человеком.

Но одна крайность вызывает другую: именно из недовольства нашим нынешним развитием, из отчаяния, наводимого характером нашего общества, рождаются мечты о каком-то исключительном нашем положении и призвании в будущем. Читая напечатанное в «Телескопе» письмо Чаадаева, надобно было предполагать, что он разделяет эти экзальтированные надежды: если бы он не был проникнут ими, не говорил бы он так горько о нашем настоящем. Но в напечатанном письме он не успел изложить этой стороны своего взгляда. Она составляет новую и, быть может, интереснейшую часть записки, которую мы теперь печатаем. Чаадаев полагает, что мы призваны вести человечество к новым судьбам, что у нас больше сил, чем у

других народов, что силы эти свежее, что мы скорее и легче других народов пойдем и осуществим те новые блага, которые еще [не] вошли в жизнь Запада, которых он без нашей помощи не может уразуметь и достичь. Словом сказать, что если мы были и еще некоторое, очень недолгое, время, всего, быть может, несколько лет, останемся учениками Запада, то очень скоро, быть может даже еще в наше поколение, мы станем его учителями и руководителями. Эта мечта распространена у нас чрезвычайно. Не только славянофилы, над которыми посмеиваются западники, — если присмотреться хорошенько к самим западникам, то окажется, что подобное чувство лежит в основе даже их убеждений. Нам кажется, что взаимная вражда западников и славянофилов значительно усиливается этою существенно одинаковостью веры тех и других: известно, что близкие между собою партии всего ожесточеннее враждуют между собою. По крайней мере, мы до сих пор не встречали ни одного западника, который бы не оказывался в сущности славянофилом, если признаком славянофильства считать утопию о предназначении нашем быть руководителями человечества в дальнейшем прогрессе. Быть может, мы сами обольщаемся, быть может, и мы заражены тщеславными национальными мечтами, но, по крайней мере, нам кажется, что мы чужды им. Попробуем изложить свое понятие о доводах, которыми они прикрываются.

Мнение, будто бы именно мы должны стать руководителями человечества при развитии высших фазисов цивилизации, основывается на двух предположениях, проповедуемых в большей части книг не только у нас, но и на Западе, но тем не менее совершенно фальшивых. Во-первых, предполагается, что народы латинского и немецкого племени уже ввели в историческое дело все силы, которыми располагают, так что у них нет новых сил для создания новой жизни, совершенно непохожей на прежнюю. Во-вторых, предполагается, что мы — народ совершенно свежий, характер которого еще не сложился, а только теперь в первый раз слагается, силы которого ни на что не были расщедованы.

Мы уже говорили, что это неправда. Мы также имели свою историю, долгую, сформировавшую наш характер, наполнившую нас преданиями, от которых нам так же трудно отказываться, как западным европейцам от своих понятий; нам так же должно не воспитываться, а перевоспитываться. Основное наше понятие, упорнейшее наше предание — то, что мы во все вносим идею произвола²². Юридические формы и личные усил-

лия для нас кажутся бессильны и даже смешны, мы ждем всего, мы хотим все сделать силою прихоти, бесконтрольного решения; на сознательное содействие, на самопроизвольную готовность и способность других мы не надеемся, мы хотим вести дела этими способами: первое условие успеха, даже в справедливых и добрых намерениях, для каждого из нас то, чтобы другие беспрекословно и слепо повиновались ему. Каждый из нас маленький Наполеон или, лучше сказать, Батый. Но если каждый из нас Батый, то что же происходит с обществом, которое все состоит из Батыев? Каждый из них измеряет силы другого, и, по зрелом соображении, в каждом кругу, в каждом деле оказывается архи-Батый, которому простые Батыи повинуются так же безусловно, как им в свою очередь повинуются баскаки, а баскакам — простые татары, из которых каждый тоже держит себя Батыем в покоренном ему кружке завоеванного племени, и, что всего прелестнее, само это племя привыкло считать, что так тому делу и следует быть и что иначе невозможно. От этой одной привычки, созданной долгими веками, нам отрешиться едва ли не потруднее, чем западным народам от всех своих привычек и понятий. А у нас не одна такая милая привычка; есть много и других, имеющих с нею трогательнейшее родство. Весь этот сонм азиатских идей и фактов составляет плотную кольчугу, кольца которой очень крепки и очень крепко связаны между собой, так что Бог знает, сколько поколений пройдут на нашей земле, прежде чем кольчуга перержавеет и будут в ее прорехи достигать нашей груди чувства, приличные цивилизованным людям.

Говорят: нам легко воспользоваться уроками западной истории. Но ведь пользоваться уроком может только тот, кто понимает его, кто достаточно подготовлен, довольно просвещен. Когда мы будем так же просвещены, как западные народы, только тогда мы будем в состоянии пользоваться их историею, хотя в той слабой степени, в какой пользуются ею сами они. Просвещаться народу — дело долгое и трудное. Положим, легче пользоваться готовым, чем самому готовить, но все-таки и по готовым книгам не скоро поймешь и узнаешь все так хорошо, как знают люди, трудившиеся над составлением этих книг. Когда у нас пропорция между грамотными и безграмотными будет такова же, как в Германии, в Англии, Франции, когда у нас будет пропорционально числу населения выходить столько же книг, журналов и газет и будут они так же много читаться, только тогда мы будем иметь право сказать о своей нации, что она достигла такого же просвещения, как теперь эти страны.

Время это настанет, но не завтра и не послезавтра. Тогда — ну, тогда другое дело: опытность и цивилизация Запада действительно будут получены нами в наследство; тогда мы станем так же способны вести историческое дело вперед, но это еще далекое будущее, а пока долго еще вся наша забота должна состоять в том, чтобы догнать других.

Но когда мы догоним их, что тогда? О, тогда мы уже быстро опередим их! Вот это трудновато понять. Идет авангард и прокладывает дорогу; тяжело ему продвигаться вперед, он делает всего по две, по три версты в день; отсталые части войска идут по проложенной дороге, путь их легок, они делают в день по 30, пожалуй, по 40 верст; но как же это пойдут они таким же быстрым шагом, когда догонят авангард, когда перед ними будет тоже лежать новая местность, по которой надобно еще прокладывать дорогу? Нам кажется, что им просто придется тогда работать рядом с авангардом над проложением дороги. Конечно, число работающих рук увеличится, дело пойдет быстрее, будут пролагать нового пути не по три, а, быть может, по пяти верст в день, но будут пролагать все вместе, все рядом. Что за пошлое тщеславие воображать себя какими-то избранниками судьбы, какими-то привилегированными, чуть не крылатыми существами, когда рассудок и честное мнение о себе велят думать, что хорошо нам будет, если мы будем со временем не хуже тех, которые теперь лучше нас, а к тому времени будут еще лучше. Будем желать того, чтобы пришлось нам когда-нибудь трудиться вместе с другими, наравне с другими над приобретением новых благ: не будем, ничего еще не сделавши, самохвально кричать: эх вы, дрянь и гниль! — а вот мы так будем молодцы!

Но, говорят нам, авангард уже растратил или ввел в дело все свои силы; на Западе уже не остается элементов, не участвовавших в истории, таких элементов, которые могли бы придать ей новый вид. Это также совершенное заблуждение. Была на Западе история аристократического сословия; только недавно стало руководить историею среднее сословие и далеко еще не овладело ею всею, далеко еще не выказало всех своих сил, не переделало всего, что хочет и должно переделать. Да, есть вещь, которая действительно умирает на Западе; эта вещь — феодализм и олигархическое господство. Но силы среднего сословия все еще развиваются, и много, очень много улучшений в западной жизни произведет даже один этот элемент, уже много сделавший перемен. Но высшее и среднее сословия составляют только небольшую часть в каждой нации, а масса нации ни в

одной еще стране не принимала деятельного, самостоятельного участия в истории. Это новый элемент, безмерно различный от прежних; он еще только готовится войти в историю. Корабль Запада плывет еще, но только по истоку реки, с каждым новым днем все шире и глубже его плавание, все величественнее вид реки.

Запад, далеко опередивший нас, далеко еще не исчерпал своих сил — в этом отношении он таков же, как мы: страна, едва возделанная в немногих местах, которым поблагоприятствовал случай, еще имеющая безмерные долины, которых не касался плуг. Новая жизнь возникает в этих только начинающих оживать пространствах.





Ап. ГРИГОРЬЕВ

Западничество в русской литературе

(отрывок)

<...> Наиболее беспощадный в отрицании из друзей Пушкина, наиболее способный ясно видеть всякую фальшь и смело назвать ее фальшью, был, конечно, благородный и глубокомысленный автор «Философских писем», П. Я. Чаадаев, строгий, последовательный, безукоризненно честный мыслитель — столь же бестрепетный перед крайностями той мысли, которая казалась ему правдой, как перед ударами и шутками судьбы, хотя бы удары ее были удары немаловажные, а шутки — печальные шутки!¹

II

Чтобы понять значение чаадаевского отрицания в ту эпоху и самое значение ее для последующего процесса нашего сознания, — необходимо разъяснить, что именно разбито было отрицанием.

Карамзинские литые формы, принятые на веру «романтически-народною» эпохою, разлившиеся на огромное количество исторических драм, в которых кобенились Миныны и хвастали Ляпуновы², и исторических романов с изображениями предков, снятыми прямо с кучеров их потомков, — формы, тяготевшие над эпохою даже и тогда, когда она думала с ними бороться (в лице Полевого), образовывали известное мирозерцание, давали известное слово для объяснения нашей сущности, нашей народности...

Как только слово это признано было фальшивым словом правдивою отрицательною натурою, оно стало для нее ненавистным и враждебным, как всякая ложь. Чаадаев, как теоре-

тик, не понял только одного, — что сама народность несколько не виновата в ее фальшивых представлениях.

Не поняла этого и вся его школа, т. е. западничество. Совершенно правый в отрицании фальшивых представлений о нашей народности, взгляд Чаадаева не мог остановиться на одном этом отрицательном пункте. Вместо того чтобы сказать как аналитик: «Русская жизнь, как и русская история, не подходят под те рамки общеевропейской жизни и общеевропейской истории, под какие подвел их Карамзин: следует поэтому искать в русской жизни и в русской истории особенных свойств и законов, на основании которых выведены будут или положительные различия, или более правильные аналогии с европейской жизнью и европейской историей», — Чаадаев прямо сказал, что в нашей жизни и истории нет никакой аналогии с общечеловеческим, законным развитием, что мы какие-то идолы, выбранные судьбою для указания: что может быть с племенами, отпадшими от целостности, от единства с человечеством.

Но обвинять Чаадаева за его вывод можно только в увлечении слепого фанатизма; требовать от него спокойного разъяснения вопроса, который был для него не мозговым, а сердечным вопросом, могло разве одно тупоумие «Маяка»³ и других мрачных изданий, в его время, впрочем, и не существовавших.

Помимо того обстоятельства, что для Чаадаева идея единства человечества облечена была в красоту и величие католицизма, которыми увлекся он тем сильнее, что, человек с жаждою веры, он воспитанием своим был совершенно разобщен с бытом своего народа, так сказать, прельщен католицизмом и его идеалами, — как вообще некоторые из людей его сословия нередко бывали и доселе еще бывают «прельщены» даже в наше время; помимо, говорю я, этого чисто личного и сословного обстоятельства, он, как натура правдивая и честная, был глубоко возмущен теми последствиями, которые вытекали из блестящих, но фальшивых форм Карамзина, мирозерцанием «романтически-народной эпохи»... Удержаться в границах, как Пушкин, он не мог: он обладал только отрицательной стороною пушкинского духа, а не носил в себе, как наш великий поэт, непосредственного чутья народности.

Мирозерцание же «романтически-народной эпохи», как только литые карамзинские формы разменялись на мелочь исторических романов и исторических драм, оказывалось или детски-смешным и жалким, или даже оскорблявшим всякое, на известной высоте стоявшее сознание и всякое правильно воспитавшееся человеческое чувство.

Деятели этой эпохи — наиболее пользовавшиеся успехом в массе публики, за исключением блестяще-даровитого и энергического Марлинского, которому только недостаток *меры* и вкуса препятствовал быть одним из замечательнейших писателей, — были М. Н. Загоскин, Н. А. Полевой, И. И. Лажечников и впоследствии Н. В. Кукольник. <...>

Еще раз: если бы такова была наша народность с ее бытом и историею, какою является она во взглядах этого направления, Чаадаев был бы совершенно прав во всех беспощадных последствиях своей мысли. Право было бы совершенно и западничество.

III

Письмо Чаадаева не вдруг и не прямо принесло все свои плоды. Первоначально оно наделало только шуму и скандалу своими страшно резкими положениями и только через пять лет отдалось в нашем умственном сознании рядом явлений, связанных одною мыслью, бывших результатом одного процесса... И понятно, что школа, доктрина образовалась не вдруг, равно как понятно и то, что доктрина провела мало-помалу все резкие положения, высказанные зараз смелым теоретиком, но провела их совершенно из других основ. Основой Чаадаева был католицизм, основою западничества стала философия.





Н. СТРАХОВ

Бедность нашей литературы

(отрывок)

<...> в одно и то же время явились Пушкин и Чаадаев¹.

Явился наконец поэт, который завершил все предыдущее трудное и странное развитие, который вышел из неопределенного и призрачного восторга, нашедший в своей душе ясный и существенный восторг, который вышел из обманчивого взгляда на нашу жизнь, нашедший истинно русскую поэзию и умея видеть поэтическими глазами настоящую русскую действительность. Этот человек, столь сильно любивший истину и отвращавшийся от всякой фальши, столь зорко видевший вещи и в то же время всегда и до конца остававшийся поэтом, — был Пушкин. Его воспитание и развитие, совершившиеся в период обмана под влиянием всяческих европейских образцов — от Вольтера до Байрона, способствовали только развитию в нем его поэтического дара, его зоркости и любви к правде, а истинно русская зоркость и правдивость сделали из него несравненного поэта, равного всему, что есть великого в поэтическом мире. Он принес нам чистейшую правду в поэзии, т. е. настоящую поэзию.

Но в то же время получился другой выход, другое решение. Умы более холодные, более теоретические шли своим, по-видимому, весьма правильным путем, и в то самое время, когда Пушкин узаконивал поэзию на русской земле, эти умы пришли к полному отрицанию русской жизни. И, несмотря на то что уже существовала обманчивая история Карамзина, не усомнились вычеркнуть жизнь русского народа из истории всемирного развития. Представителем таких умов был Чаадаев, приятель Пушкина, хотя человек более зрелых лет. В сравнении с Европой Чаадаев признал ничтожною всю русскую жизнь, все задатки и плоды нашего развития, и нашел, что для нас един-

ственное спасение — перевоспитать себя, принять все от Европы, до глубочайших основ духовной жизни. Это был первый последовательный западник². <...>

Чаадаев был то же в отношении к Пушкину, что Радищев в отношении к Державину. Как Радищев отнесся с величайшим отрицанием и унынием к действительности, вызвавшей столь громкий восторг Державина, так Чаадаев отнесся с сомнением и неверием к той духовной жизни, которая уже породила поэзию Пушкина. Эти люди, как легко убедиться, не были *великими русскими писателями*, а потому, по замечанию критика, об них нельзя с несомненностью сказать, что они были *вполне русские люди*, какими были Ломоносов, Державин, Карамзин, Пушкин. Но это нисколько не мешает признавать за ними общечеловеческие достоинства и даже видеть в них людей *настолько русских*, что они, с большей или меньшей болью и горечью, чувствовали свое положение перед Европою как русских и старались понять его правильно, насколько бывает правильно отвлеченное понимание.

Радищев, впрочем, был явление слишком слабое и неглубокое; он не был зрелым плодом своего времени и исчез без влияния и последствий. Но ко времени Чаадаева та же мысль развилась и окрепла и Чаадаев был уже отголоском значительной и лучшей части нашего общества. С этого времени у нас постепенно развивались две партии — западническая и славянофильская: одна, требовавшая всецелого подчинения Европе, другая — стоявшая за нашу духовную самостоятельность.





А. Н. ПЫПИН

Проявления скептицизма. — Чаадаев

Исследуя в данном периоде элементы, приготовлявшие к последующей преобразовательной эпохе и потому предполагавшие отрицание системы, построенной на официальной народности, мы должны остановиться прежде всего на Чаадаеве. Личность Чаадаева долго оставалась не вполне ясною и до сих пор стоит довольно одиноко в истории нашего умственного развития, хотя уже немало было писано о нем в пользу его и против него. В самом деле, откуда выросло то содержание, каким удивлено было русское общество в его «Философическом письме»? Откуда развился тот крайний скептицизм относительно русской жизни, который нежданно высказался среди самодовольного общества и повлек за собой такие суровые репрессалии? Как явились несомненные католические вкусы Чаадаева? Какое влияние оставил он, и оставил ли, в нашей литературе и общественных понятиях? Не решая сполна этих вопросов, еще не вполне доступных истории, остановимся на общей характеристике мнений Чаадаева и сочинений его, которые, за исключением «Письма», до сих пор еще не были известны на русском языке.

Прежде всего характер умственного движения в описываемые годы может указать, что скептицизм Чаадаева относительно русской жизни и истории вовсе не был вещью случайной; он стоит в тесной связи с так называемым «западным» направлением тридцатых и сороковых годов (хотя и не сливается с ним) и должен был иметь исторические antecedенты. Такие явления в умственной жизни не бывают вообще явлениями единичными, анекдотическими. Если Чаадаев произвел впечатление, имел своих защитников и врагов в кругу лучших умов того времени — о чем мы имеем немало свидетельств, — это значи-

ло, что в его идеях, как ни были они своеобразны, был общий исторический элемент.

В чем же состояла эта историческая связь и как шло развитие самого Чаадаева? Биография Чаадаева, как мы сказали, еще имеет много пробелов, и к таким принадлежит именно та пора его жизни, когда его взгляды сложились в религиозную философию, на которой он основывал и свою философию истории. Поэтому и теперь остаются не вполне ясны влияния, которые действовали на него в эту пору и, наконец, определили его умственную физиономию.

Историческая роль Чаадаева определяется, вообще, тем, что он был одним из тех немногих уцелевших в обществе деятелей, развитие которых принадлежало десятым и двадцатым годам, — времени наполеоновских войн и либерального движения. Он был одним из тех звеньев, которые связали ту оживленную эпоху с эпохой тридцатых годов и связали два характера мысли, в сущности мало похожих. Первое образование Чаадаева шло тем путем и в тех размерах, как оно шло тогда, да и позднее, у аристократической молодежи. Это было образование легкое, светское; довершение этого образования было уже его собственным делом. Одаренный задатками сильного ума и пытливости, он очень рано вступил в жизнь; рано началась для него и та пора, когда складывается впервые образ мыслей, и естественно, что, при живости ума, он должен был в особенности поддаваться впечатлениям времени и общества. Это время и общество были оригинальные и исключительные: Чаадаев юношей вступил в армию в тревожные и богатые возбуждениями годы отечественной войны и походов в Европу, и это время положило, вероятно, основы его дальнейшего развития. Здесь впервые должна была произвести на него могущественное действие европейская умственная и политическая жизнь, которая дала ему оставшийся навсегда идеал; здесь, вероятно, имела свой корень и его религиозная философия.

В понятиях людей александровского времени по предметам нравственной и общественной философии было вообще много идеалистического, но неопределенного. Мысль не укладывалась в положительную форму, напротив, всего чаще оставалась на степени теоретического афоризма, идеального стремления, потому, конечно, что самые идеалы были слишком новы, что действительность слишком мало на них походила и, не давая им необходимой практической опоры, поневоле заставляла этих людей витать в теориях, отвечавших их чувству; наконец, не были сильны и научные средства. Так было не с одним либе-

ральным молодым поколением двадцатых годов. То же было и в планах самой правительственной сферы. Начиная с первых замыслов имп<ератора Александра до тайных обществ конца царствования все идеалы общественной реформы отличаются и слишком книжным и сентиментальным построением: таковы «Лагарпов план»¹, проект Сперанского в сфере официальной² и таковы же конституционные и преобразовательные планы тайных обществ; таковы стремления библейские, масонские. При всем различии этих планов, в них проходит одна общая черта — их несколько странное, далекое отношение к русской жизни; при всем отличающем их желании служить благу народа, при несомненно благородных намерениях многих личностей — во всем этом было что-то произвольное, неприлаженное. Люди, задававшиеся преобразовательными идеалами, слишком легко удовлетворялись общими положениями и готовыми решениями и, не отдавая себе отчета в русской действительности, довольствовались одним общим представлением о неудовлетворительности существующего положения вещей. В ходу были, в особенности, теории политические, навеянные европейскими влияниями, а также возбуждаемые первыми инстинктивными стремлениями русской жизни: эти теории, чрезвычайно сложные в сущности, казались, однако, общедоступными.

Реформаторы из сферы правительства и из тайных обществ одинаково легко брались за предмет: под их руками быстро создавались конституционные планы, подкладка которых заимствовалась готовая — из европейских политических идей; в то время не сомневались обращаться в подобных случаях прямо к иностранцам, которые сами не находили в этом ничего странного. Так, в начале царствования обращаются к Бентamu с вопросами о законодательстве³; так, Лагарп пишет свой план и имп<ератор> Александр негодует даже, что Сперанский его «обрусил»⁴; так, составляется тайное общество по программе Тугендбунда⁵ и пишутся конституции по английским и американским образцам. Большая часть людей, возымевших тогда политические интересы, получили их под впечатлением европейской жизни и сличения русской действительности с цивилизацией и свободой западных народов. Таким образом, большинство приходило отсюда не к изучению, а к нравственному возбуждению, к негодованию на существующее зло, и экзальтированное чувство тем легче верило в те политические средства, которые могли будто бы привести к желанной цели. Люди,

* Русский архив. 1871 (статья Погодина о Сперанском).

как Н. И. Тургенев, который уже тогда ясно видел, что все эти конституционные построения не имеют никакого значения перед крестьянским вопросом, требующим разрешения прежде всего, — такие люди бывали исключением...⁶

Мы говорили в другом месте, что не следует, однако, пренебрежительно относиться к этому явлению. Основная идея и мотивы всех этих планов имеют несомненную цену в истории общественных понятий; их прием и отношение к предмету — одинаковые, как мы видели, и в правительстве, и в среде общества — были делом времени. Их неполнота, их произвольность совершенно понятны как первый шаг политического сознания. Этим опытам трудно было быть лучше. Историческая потребность понята была высшими слоями образованного общества, и это стремление к общественной свободе по необходимости оставалось отвлеченным, потому что практических указаний не давала народная жизнь, давно потерявшая все признаки этой свободы, не было и указаний научных, потому что не было еще своей политической науки и наука историческая только что начиналась. Наконец, и прежняя жизнь вовсе не научала особенно к народной жизни, к истинному характеру действительности: девятнадцатый век, конечно, гораздо меньше можно обвинить за эти эксперименты *in anima vili**, чем восемнадцатое столетие. Нужен был целый процесс развития, чтобы общественная мысль научилась правильному и разумному отношению к народу, и либерализм александровского времени именно представлял начало этого процесса.

Эта отвлеченность нравственных и общественных понятий того времени, объясняемая самими условиями русской жизни, вместе с тем была и отражением европейских космополитических идей. Наследие революции, этот космополитизм в нашем либеральном кругу был в особенности развит сближением народов в продолжение наполеоновских войн; потом реакция Священного Союза, поставив себе задачей всеобщее преследование либерализма, опять его усиливала и, предполагая тесную связь либеральных волнений в разных краях Европы, сама внушала либеральным партиям, что их дело есть общее дело свободы. Действительно, влияние этих космополитических идей составляет характеристическую черту того времени, ярко обнаруживаясь и тогдашним политическим положением России, и внутренней жизнью, в которую с особенной силой стали проникать разнообразные отголоски европейского брожения, от крайнего

* на живом существе (*лат.*). — *Примеч. сост.*

пиетизма до политического свободомыслия. Наши либералы интересовались европейскими событиями, сочувствовали революционным вспышкам двадцатых годов, искали своих авторитетов между корифеями европейского либерализма и т. п. В их образе мыслей составлялся известный кодекс либеральных принципов, который они принимали, несмотря на все его разногласие с нравами и обычаями русской жизни, принимали как дело образованности и дело чести. Любопытно встретить, что в этом кодексе либералов не последнюю роль играли и классические воспоминания: они читали Цицерона, Ливия, Тацита и классическая цитата нередко приводилась в подкрепление мнений*.

Чаадаев имел тесные связи с либеральным кружком двадцатых годов. По обычаю времени, мы встречаем его в масонской ложе; его коснулось и тайное общество**⁷, хотя не видно, чтобы он в нем играл какую-нибудь роль: судя по его позднейшим отзывам об этом обществе, он, вероятно, признавал его только в смысле дружеского кружка и мирной пропаганды и не сочувствовал никаким практическим предприятиям, о которых могла идти речь. Во всяком случае, его сношения с обществом прервались его отъездом за границу, где он прожил несколько лет***. Но как бы то ни было, Чаадаев переживал этот период идеального и космополитического либерализма, в котором и должны заключаться зародыши его позднейших воззрений. Послания Пушкина рисуют эту пору их дружбы, когда Чаадаев являлся перед ним то «мудрецом», то «мечтателем»; впоследствии (в 1830 г.) Пушкин читал в рукописи ряд тех писем, из которых одно появилось потом в «Телескопе», и из его отзывов об этом чтении не видно, чтобы идеи Чаадаева поразили его как что-нибудь совсем новое; вероятно, по крайней мере, не было ново их скептическое направление.

Биография Чаадаева до сих пор мало объясняет, откуда взялась та особенность его мнений, которая явным образом выразилась в «Философических письмах» и которая должна была особенно увеличить раздражение, ими вызванное. Мы говорим о его католических наклонностях. Мы имеем мало сведений о

* См., напр<имер>, в записках Якушкина.

** В тех же записках рассказывается, что Чаадаев согласился на сделанное ему Якушкиным предложение вступить в тайное общество.

*** В одном из писем, писанных к нему за границу (в начале 1825 г.), упоминается интересный ряд его друзей и знакомых, о которых он желал иметь новости. В этом ряду упомянуты имена: Граббе, Алекс<андр> Пушкин, кн. Вяземский, Тургеневы, Никита Муравьев, кн. С. Трубецкой, Матвей Муравьев, кажется, фон-Визины.

том, как обнаруживались у него эти понятия в жизни; на деле он не был, говорят, католиком, он умер православным, — но иезуит Гагарин говорит о том, как много ему «обязан» и как отношения с Чаадаевым в тридцатых годах «оказали могущественное влияние» на его будущее. Где же искать источника этих католических наклонностей?

Известно, что католицизм нашел много последователей в нашем высшем обществе во времена императора Александра. Историк иезуитов в России рассказывает, с каким успехом они вели свою пропаганду, как толпами обращались в католичество великосветские дамы, как иезуитские пансионы начали действовать на самые юные поколения. В иезуитском пансионе на три четверти было воспитанников из семейств высшей аристократии. Здесь воспитывались люди, игравшие впоследствии значительную роль в нашей общественной и государственной жизни, напр<имер> Алексей и Михаил Орловы, Бенкендорф; здесь учились Голицыны, Нарышкины, Гагарины, Меншиковы, Волконские, Шуваловы, Ростовчины, Строгановы, Полторацкие, Толстые, Вяземские и т. д. *. Рядом шли многочисленные тайные обращения в католицизм. Католическая пропаганда еще с конца прошедшего столетия свила себе прочное гнездо в русском высшем обществе, и русские аристократические имена доставили в новейшее время католицизму значительный контингент, в котором были деятельные пропагандисты и даже свои знаменитости: таковы имена г-жи Свечиной, кн. Зинаиды Волконской, Гагарина, Шувалова, Августина Голицына и т. д. Любопытный читатель найдет характеристические подробности в книге о. Морошкина, в биографии Свечиной, в сочинениях самих обращенных.

Чем объяснилось это явление — отчего «рвалось из всех сил в объятия латинства русское родовитое барство»? Нет сомнения, что важную роль играли здесь тот недостаток порядочного воспитания в православном духе, то отдаление высшего круга от русской жизни и от русского духовенства, не представлявшегося достаточно полированным и светским, то «невежество» и «легкомыслие, свойственные женщинам нашего высшего общества в вещах самых серьезных», та вкрадчивость и легкость католических аббатов, «имеющих такие мягкие манеры, говорящих так вкрадчиво, так нежно и на таком прекрасном языке, как игривый французский», и т. д. — все те причины, которые приводятся о. Морошкиным. Но это были не единственные

* *Морошкин М.* Иезуиты в России. Т. II. С. 111, 114, 115, 127.

причины, и выставленные недостатки русского барства были не единственные вещи, делавшие его доступным пропаганде. Если говорить о ближайших явлениях, то сам о. Морошкин приводит факты, представляющие в очень печальном виде русское духовенство конца XVIII и начала XIX столетия*: недостаток образования был таков, что религиозное обучение и не могло быть удовлетворительно и даже без чужой пропаганды могло являться у людей, в других отношениях довольно образованных, и это незнание своей веры и это отдаление от своего духовенства. Образованнейшие люди из духовенства, как напр<имер>, Самборский, поощряемый и уважаемый самой властью, были очень непохожи на своих сотоварищей и были в то же время очень редки. Следовательно, вина упомянутого отдаления должна лежать не на одном исключительно «барстве». С другой стороны, удаление от народной веры было не единственным примером удаления от народной жизни. Точно так же удаление это простиралось на множество других отношений, где таким же образом порывалась связь между одним классом — сильным, богатым, привилегированным, и другим — слабым, бедным и незащищенным. Но если во всех других отношениях отдаление от народа поощрялось всеми господствующими учреждениями и нравами, было ли удивительно, что совершалось наконец и удаление религиозное? Словом, причина явления заключалась не в одних личных недостатках многих людей высшего сословия, но главным образом в общих условиях, напр<имер>, в недостатках самой церковности в учреждениях, совершенно выделявших высшее сословие в особую, ничем не связанную с народом, привилегированную касту. <...>

Чтобы объяснить себе успех католических идей, не надо забывать общего характера времени, когда в Европе все сильнее распространялись стремления ко всякой реставрации, когда религиозный вопрос выступил с особенной силой и когда в нашем собственном обществе началось какое-то религиозное брожение. В этом брожении католические тенденции не были единственными; они сталкивались с тенденциями протестантскими, с методизмом и всех родов мистикой. В то время, когда одни слушали де Местра, другие увлекались Библейским обществом, квакерами, г-жей Крюднер, Госнером и т. д.; находила своих последователей даже Татаринова. Вопрос оставался одно время как бы открытым и был серьезен по степени серьезности тех, кто им интересовался. Библейское общество, мистицизм, раци-

* Там же. Т. I. С. 258–259.

онализм увлекали и образованнейших людей в новом поколении духовенства (библейским мистиком был и Филарет, впоследствии митрополит Московский и Коломенский), даровитейших государственных людей, как Сперанский, и людей либерально-го поколения, уже составлявших свое тайное общество.

Рядом с этим неудивителен и успех католических идей. То и другое были явлениями одного порядка, и хотя в обоих случаях были наивные или нелепые крайности, но, с другой стороны, было здесь и «обаяние цивилизации». В одном случае действовал на людей нашего общества пример Лондонского библейского общества⁸, личности его деятелей, энергические характеры квакеров⁹, примеры знаменитых людей Европы, мистическая литература; в другом случае действовали такие же примеры и знаменитости католицизма. Так, граф де Местр, друг иезуитов и сотрудник католической пропаганды, был вместе писатель европейской известности, с великим авторитетом в католических кругах Европы, с которыми наша аристократия была в давних и близких сношениях. И хотя де Местр, собственно говоря, плохо представлял европейскую образованность, потому что был реакционер и обскурант, — но это другой вопрос: люди религиозные в то время не замечали и не понимали этого обскурантизма.

Кроме того, католическая пропаганда была по преимуществу, даже исключительно, французская, и в этом смысле она особенно имела упомянутое «обаяние». Она могла находить себе сильную опору во французском влиянии, вообще отличавшем тогдашнюю нашу образованность. Французские религиозные (т. е. католические) идеи могли быть весьма естественным дополнением к господству французского образования вообще: по крайней мере, для этого открывалась уже дорога господством французского языка* и французской литературы.

Неудивительно поэтому, что католические идеи находили путь в умы не одних легкомысленных графинь или княгинь; их принимали люди более серьезные, различной степени дарований, конечно, увлекавшиеся не одной ловкостью и галантерейностью аббатов. Разумовский мог быть, вероятно, причис-

* Как велико было его господство, это известно. Планы преобразования России обсуждались по-французски, герои 1812 года щеголяли французским языком. Уже в 1830 году Пушкин, первый русский писатель того времени, пишет к Чаадаеву на французском языке: «Je vous parlerai la langue de l'Europe; elle m'est plus familière que la nôtre»!! (Я буду говорить с вами на языке Европы, он мне привычнее нашего. — *Примеч. сост.*).

лен к несколько серьезным людям; назовем еще кн. Козловского, знаменитого в свое время своим умом и блестящим остроумием; одного из декабристов, Лунина; в более позднее время, В. Печерина и проч. Между дамами несимпатична Свечина, но за ней нельзя не признать ни ума, ни дарования.

Кроме отрицательных оснований, о которых мы выше упоминали, на этих людей должна была действовать историческая сторона католицизма, его роль цивилизующая, которая была несомненна в прошедшем Европы и от которой многие тогда ждали всего и в настоящем; его удивительная церковная организация, его могущество, которое, как ожидали, должно было возродиться вновь, замечательные личности его представителей и т. д. Восстановление религии после революционного погрома и потом Реставрация повели к замечательному распространению католических идей, которые снова получили роль в политике и в общественной жизни, в литературе и в науке. Литература времен Реставрации в особенности окрашена была этим католическим колоритом: де Местр, Бональд, Ламеннэ, Шатобриан, Мишо, писатели европейской славы, возвеличивали католические принципы в общественной философии, в истории, с оттенками, которые могли удовлетворять различным вкусам и требованиям. Поэтизирование средних веков, составлявшее одну из главных особенностей романтизма и немецкого, и французского, было особенно на руку католицизму, и известно, что это направление производило множество обращений в католицизм даже в протестантской Германии, и именно в том образованном кругу, где могли сильнее действовать теоретические соображения. Несколько похожее действие эта атмосфера оказывала и у нас на тех людей, которые сближались с тогдашними умственными интересами европейского общества.

В числе этих людей был и Чаадаев.

После первых впечатлений европейской жизни, испытанных в течение наполеоновских войн, в Петербурге Чаадаев, по-видимому вместе с либеральным кружком своих друзей, отдавался тем великодушным мечтам, которые наполняли их нравственное существование и вознаграждали их за тяжелые и неприятные испытания действительности. Дальнейшие пути этих друзей разошлись: одни искали удовлетворения в политической агитации и погибли, как декабристы; другие испугались опасности и уцелели, но, не покинув любимых некогда мечтаний, вели в обществе половинчатую жизнь, как М. Орлов; иные хотели примириться с жизнью, как Пушкин; не говорим о тех, которые, недолго задумываясь, продали идеалы за наличные

выгоды. Чаадаев был из тех, которые никогда, кажется, не были наклонны к политической агитации, но в нем осталась наклонность к размышлению, искание ответов на мудреные вопросы жизни, к которым он считал возможным и необходимым прилагать точку зрения европейского идеала. В позднейшей переписке Чаадаева с прежними друзьями, напр<имер> с Пушкиным, М. Орловым, И. Д. Якушкиным, очевидно продолжение давно начатых бесед о религии, морали, об отношении науки к откровению, об исторической судьбе наций и т. д. По всей вероятности, эти вопросы занимали его и в течение нескольких лет, проведенных им за границей, после 1821 до 1826-го, и в то время окончательно для него определились под новым усиленным влиянием европейской жизни, ее исторических памятников, представителей ее тогдашнего брожения, с которыми он между прочим встречался. Это был разгар Реставрации, обновленных католических идей, эпоха романтизма, философской истории и т. п. Биограф упоминает только об отрывочных знакомствах Чаадаева в европейском научном и литературном мире; но его знакомство с Шеллингом, с мистическим ученым Экштейном, впоследствии дружеские связи с французским графом Сиркуром и т. п. *, были, конечно, не случайным его интересом. Этому времени надо приписать образование его мнений в том виде, как они выразились в «Философических письмах». Развившееся в то время стремление к философскому изучению истории, к объяснению жизни народов основными принципами, определявшими их историческую деятельность, и в частности стремление к объяснению европейской цивилизации, созданной христианством, развившейся на Западе под влиянием католического единства Западной Европы, определяли и взгляды Чаадаева в этом отношении.

В применении к русской жизни эти идеи довольно естественно могли вести к тому результату, к какому пришел Чаадаев. Кружок двадцатых годов вообще страдал чувством неудовлетворенности. Возникшие вопросы не находили себе ответа и, как обыкновенно бывает, возбуждали тревожное искание выхода и раздражительное отношение к настоящему, тем более сильное, чем меньше действительность давала надежды на улучшение. В либеральном кружке двадцатых годов это раздражение повело к политической экзальтации, у Чаадаева перешло в его религиозно-философские взгляды.

* Есть намеки на его другие знакомства, напр<имер> с Балланшем, Ламеннэ и пр. Заметим, что, между прочим, Экштейн и первое время Ламеннэ были в числе друзей г-жи Свечиной.

Скептическое отношение Чаадаева к русской жизни связано, во-первых, с высоким понятием времен Реставрации об историческом значении католицизма и, во-вторых, с прошедшей историей нашего общества. Этот скептицизм кажется в Чаадаеве неожиданным на первый взгляд; мы с удивлением встречаем его среди литературной рутины; но он становится понятен, если сопоставить его с теми критическими запросами и сомнениями, которые давно высказывались в литературе и в жизни, с первой русской сатиры до Новикова, Радищева, до либерализма двадцатых годов, до Пушкина и Грибоедова. В этом ряду различных ступеней общественной мысли можно проследить постоянно возрастающий уровень идеальных требований, и если вспомнить при этом, что литература всегда далеко не вполне высказывала накопившееся недовольство, и принять в соображение эту скрытую, но тем не менее действительную работу мысли, мы найдем объяснение для этой неожиданной степени скептицизма. Притом Чаадаев, предполагая писать только для ближайших друзей, мог обойтись без умолчаний и без лицемерия¹⁰. <...>

Скептицизм Чаадаева завершает то, что высказывалось отрицательно в русском обществе и литературе. Люди тайного общества были вооружены против положения вещей: Пушкин в молодости стал как будто сатирическим органом тогдашних либералов и изображал разочарование Онегина; Грибоедов писал филиппики своего Чацкого; неизвестный автор письма 1824 г. высказывал об умственном состоянии русского общества мысли, которые иногда очень родственны с мыслями чаадаевского «Письма». Если собрать все эти симптомы сомнения, которые высказывались у наиболее мыслящих людей того времени, — мы найдем, что скептицизм Чаадаева имеет свою родословную. Чаадаев только возвел эти сомнения в систему, распространил их на прошедшее (либералы уже не верили в исторические картины Карамзина) и, наконец, дал своей системе доктринерское основание...

Историки нашей литературы любят указывать в нашем национальном характере ту готовность к самообличению, яркие доказательства которой они видели в непрерывающемся ряду сатиры со времен Кантемира... Надобно сказать, однако, что, когда Чаадаев поставил эту готовность в серьезное испытание, она оказалась не так велика* или что она есть только в извест-

* Перед тем «Горе от ума» долго казалось невозможным в нашей печати. Много других цензурных вопросов того времени таким же образом возводилось на степень вопросов государственной важности.

ном избранном круге. Общество, которое делало уже имена Кантемира, фон-Визина, Державина, Крылова, наконец, Грибоедова, Пушкина и пр. предметами своей гордости, не могло вынести *этого* обличения. Чаадаев в «Апологии» указывает странное явление, что вслед за проклятиями его «Письму» эта самая публика выслушивала и превозносила «Ревизора», где русская жизнь вовсе не была польщена. Но искусство имеет свои привилегии — и вместе с тем художественная литература, даже у самого Гоголя, никогда не открывала отрицательной стороны жизни в такой наготе, в такой безусловной ясности. В самом Гоголе масса слишком легко теряла общий смысл за шуткой, которая напоминала ей смешные водевили. Гоголь в «Разъезде» превосходно изобразил впечатления комедии в большинстве публики, и в конце концов истинный смысл произведения пришлось объяснять самому автору. Наконец, и Гоголь также имел ожесточенных врагов. «Письмо» Чаадаева не представляло никакого смягчающего элемента: несообразности и бедность русской жизни, какие отдельными чертами уже давно бросались в глаза образованнейшим людям, — все эти тяжелые мысли, накопившиеся многими рядами разочарований, были собраны здесь в одном фокусе. <...>

Свобода критики, без сомнения, вскоре открыла бы слабые стороны Чаадаева, как бы ни взглянула критика на его изображения настоящего; она, конечно, *и тогда* увидела бы капитальные ошибки в построении его системы, в основном представлении Чаадаева о европейском прогрессе. В самом деле, даже с точки зрения безусловного признания европейского прогресса, какой держится Чаадаев, его положения далеко не выдерживали критики. Его историческая теория могла быть верна разве только до XV столетия, когда еще господствовало превозносимое им церковное единство Западной Европы: протестантизм, с XVI столетия разорвавший это единство, был результатом того же развития и не только не был упадком европейской умственной жизни, а был, напротив, новым ее возбуждением. Папское единство в прежнем смысле было не только поколеблено, но разрушено безвозвратно: новое религиозное движение было не отдельной сектой, а, напротив, обширным движением, которое увлекло не отдельные части общества, а целые нации. Протестантизм вводил новый умственный принцип, от которого уже не может отказаться история религиозного развития, — свободу критики, освобождение мысли, — и этот принцип составлял с тех пор столь необходимую черту европейского прогресса, что он проникает все направления жизни

и науки, все равно, католической или протестантской. Католической церкви уже скоро пришлось бороться с научной мыслью, осуждать Коперника, Галилея, наполнять бесконечный каталог Индекса и, однако, в конце концов покоряться проклинаемой ею науке. Открытия XV—XVI веков, вместе с Возрождением и Реформацией начинающие новую историю умственной жизни Европы, потом рационализм и скептицизм XVII и XVIII столетий совершались вовсе не в духе католицизма, — но тем не менее они были господствующими явлениями европейского прогресса, которыми и определяется его современный характер, не только не поддерживающий католическо-папского единства, но положительно его отвергающий.

Чаадаев чувствовал несовместимость подобных явлений с его теорией, и мы видели, как строго он с своей точки зрения осуждает и Возрождение, и протестантизм. Таким образом, в ряду тогдашних направлений европейского мышления теория Чаадаева являлась тесной католической доктриной, которая была скорее теорией реакционной, чем теорией прогресса. В нашей литературе история была, однако, настолько знакома, что уже в то время против Чаадаева могли быть приведены достаточно сильные исторические аргументы.

Подобным образом против него и тогда могли быть приведены достаточно сильные возражения по русской истории: ему могли, между прочим, отвечать то самое, что сам он высказал потом в «Апологии». А главное, в том, не прямо высказанном, но предполагаемом пункте, будто для России был необходим именно тот путь цивилизации, какой выражался католическим единством, ему и тогда могли бы сказать, что если самое это единство оказалось исторически несостоятельным, то естественно следовало, что русскому народу для его европейского воспитания не было необходимости обращаться к принципу, пережитому и покидаемому самой Европой, а, напротив, надо было остерегаться его.

Нет сомнения, что подобные и еще более энергические возражения были бы выставлены против Чаадаева в литературе, если бы он не подвергся иному обличению*: не будь этого, статья Чаадаева вызвала бы, конечно, самую оживленную полемику, — разумея не ругательства квасных патриотов и прислужников, что явилось бы, конечно, прежде всего и в наибольшем количе-

* Биограф Чаадаева видит особенное великодушие в том, что Хомяков отказался от подобного спора; но Хомяков только исполнил литературное приличие¹¹.

стве, но полемику со стороны лучших деятелей литературы. Публика могла бы убедиться, что существование России не подвергалось от статьи Чаадаева опасности, а для людей серьезных открылась бы борьба мнений, которая могла быть не лишена самых оживляющих интересов, потому что статья Чаадаева дала для этого богатый материал. Но полемика не состоялась...

По словам биографа, «безусловно сочувствующих и совершенно согласных (с Чаадаевым) не было ни одного человека»¹², и этому легко поверить: не говоря о большинстве, которое просто не понимало возможности подобных вопросов, и люди образованные не могли бы войти во все его аргументы и выводы. Нечего говорить, что начинавшаяся славянофильская школа самым решительным образом протестовала бы против подобного нарушения ее идеальных святынь. Люди другого лагеря точно так же не приняли бы исторических выводов Чаадаева. Герцен, чрезвычайно высоко ставивший Чаадаева по его умственно-возбуждающему значению, вероятно, отвергал его выводы в то время так же решительно, как впоследствии. <...>

Любопытно, что Пушкин видел в письмах не только теоретическое содержание, но и художественное произведение, — извиняет недостаток метода формой письма, восхищается картинами. Исторический взгляд Чаадаева для него нов, хотя прием этот был знаком и тогда людям, изучавшим немецкую философию; католической точки зрения Пушкин также не заметил. При всем том Пушкин верно оценил понятие о христианском единстве, составляющее основу мнений Чаадаева, — и хотя, по видимому, не чувствовал связи между идеализмом Чаадаева, явно католическим, и его мнениями о Гомере или Марке Аврелии, но не соглашался с этими приговорами.

Если Пушкин, не занимавшийся философско-историческими вопросами, тем не менее угадывал основную ошибку Чаадаева, без сомнения, ее совсем ясно поняли бы деятели нового поколения, более изучавшие эти вопросы.

Тем не менее статья Чаадаева была событием. Мы не будем говорить об ее значении теми гиперболическими выражениями, какие употребляет его биограф, но влияние Чаадаева, во всяком случае, несомненно. Статья, прочитанная всеми, кого интересовал предмет, должна была произвести на людей размышляющих сильное впечатление. Это была одна из тех немногих вещей нашей литературы, в которых говорила не литературная рутинная ставилась вопрос исторического национального существования. Чаадаев ошибался в своей теории, — но в его статье было несколько поразительных страниц, которые посвя-

цены русской действительности и шли наперекор всем принятым мнениям, и особенно самообольщениям. Можно сказать, что ее отрицание шло даже дальше всего того, что могло быть в мнениях самых передовых людей того времени: никто не указывал с такой уничтожающей резкостью на младенчество нашей цивилизации, на младенчество нашего сознания. Нечего говорить о том, насколько Чаадаев непримиримо расходился с начинавшейся тогда славянофильской школой. Но главным образом точка зрения Чаадаева была полной противоположностью тем взглядам, какие принадлежали системе официальной народности: здесь статья Чаадаева была сочтена оскорбительным для чести России пасквилем, преступлением, святотатством. И не могли иначе судить о ней люди, для которых все вопросы были уже решены, которые утверждали по-французски: «La passé de la Russie a été admirable; son présent est plus que magnifique; quant à son avenir il est au delà de tout ce que l'imagination la plus hardie se peut figurer»... *¹³ Чаадаев в «Апологии» не совсем ошибался в предположениях о том, из каких слоев общества направилось сильнейшее озлобление против него... Теперь известно, что первое обвинение поднял против него известный Вигель¹⁴.

Противоречие заявлено было открыто, и отсюда такой взрыв в массе общества, который не имеет другого подобного в истории нашей литературы. И здесь историческое значение произведения Чаадаева: заявлением своих идей он открывал путь для критического сознания.

Своим суровым обличением недостатков русской жизни, высотой указанных им требований европейской цивилизации Чаадаев, как немногие другие, способствовал уничтожению того национального самообольщения, которое издавна было одной из главнейших помех нашему образованию. Выставляя высокий идеал общечеловеческой цивилизации, Чаадаев побуждал общество возвыситься и свои стремления; почти отчаиваясь в русской жизни, Чаадаев тем самым должен был вызывать реакцию живых сил, к какому бы они лагерю ни принадлежали...

В наше время значение Чаадаева несколько забыто. Недавно было высказано мнение, что письмо Чаадаева не оказало особенно глубокого влияния в нашей литературе и осталось бесследно. Едва ли так. Прежде всего историческая роль Чаадаева

* Прошлое России было блестяще, ее настоящее более чем великолепно, а что касается ее будущего, оно превосходит все, что может представить себе самое смелое воображение. — *Примеч. сост.*

заключается не в одном этом «Письме», погибшем, едва увидевши печать, но также в личном влиянии, которое могло совершаться и вне литературы, и в этом смысле положение Чаадаева можно сравнить с положением Станкевича. Это влияние Чаадаева началось с Пушкина* и продолжалось в тридцатых и сороковых годах. Выражения, в которых говорит о нем Герцен, могут служить тому достаточным свидетельством. Герцен мог преувеличивать это значение, мог ошибаться в нравственном характере Чаадаева, но, во всяком случае, личность, которая своим умом и мнениями могла оказывать впечатление на такого требовательного судью, не могла быть незначительной. Мы приведем дальше слова другого замечательного человека того времени, из которых видно, что такое же значение придавали Чаадаеву и в совершенно противоположном лагере. За Чаадаевым оставалась память его статьи, и он деятельно участвовал своими мнениями в тех беседах и спорах, которые в то время приобрели важное образовательное значение и в которых, за отсутствием свободной литературы, велось развитие идей и определялись мнения.

Поставленный между двумя партиями, существенно идеалистическими, скептицизм Чаадаева относительно русской жизни был, конечно, ближе к той, которая настаивала на принципах европейской цивилизации, но он служил для обеих сильным возбуждением к проверке понятий. Он подавал пример независимости мысли, потому что, несмотря на малодушные уступки в минуту страха, он сохранял сущность своих мнений, и, как известно из рассказов, в сороковых годах общий тон его был таков же, каков он был в тридцатых годах. У него была готова остроумная насмешка, когда национальное самомнение впадало в крайности, он оживлял спор и освещал предмет с новой, неожиданной стороны. То время особенно занято было стремлением определить философски начала национальной жизни и доказать их исторически, и еще в письмах 1829 г. Чаадаев настаивает на необходимости исторического изучения. Историческая критика, по его понятиям, должна была стать высокой умственной силой: она должна была «уничтожить все исторические фантомы, разрушить все ложные образы, для того чтобы, представив уму прошедшее в его истинном свете, она

* Об их отношениях достаточно было сказано биографом Чаадаева. Тон их отношений виден и в приведенном нами письме Пушкина; оно оканчивается так: «Пишите же мне, мой друг, если бы даже вам пришлось бранить меня. Лучше — говорит Экклезиаст — слушать наставления мудрого, нежели песни безумца».

могла вывести из него какие-нибудь несомненные заключения для настоящего и с уверенностью обратить взгляд на бесконечные пространства, которые разворачиваются перед нею». «Только возвращаясь (историческим изучением) к своим протекшим существованиям, — говорит он там же, — массы и отдельные лица научатся исполнять свои предназначения; только в ясном понимании прошедшего они найдут силу действовать на свое будущее». «Серьезная мысль нашего времени, — говорит он в «Апологии», — требует именно сурового размышления, искреннего анализа тех моментов, где жизнь обнаруживалась у народа с большей или меньшей глубиной, где его общественный принцип выказался во всей своей истине, — потому что здесь будущее, здесь элементы его возможного прогресса». Этого и доискивались в следующие десятилетия наши историки; за столкновением их теорий Чаадаев следил с особенным интересом. Слишком преувеличенно видеть в нем преобразователя исторического метода, как видит его биограф¹⁵; но косвенное и возбуждающее влияние его не подлежит сомнению.

Его крайнее сомнение относительно русской жизни было той точкой перелома, откуда начинался новый период в нашем умственном развитии, перелома, которому в литературе художественной соответствует появление сатиры Гоголя. В деятельности, как и в личном характере Чаадаева было много недостатков; в его понятиях было много ошибочного, но, чтобы судить подобного рода недостатки и ошибки мнений, необходимо брать их в связи с общими условиями. Чаадаев находил, что нашим умам вообще недостает основательности, логики, и он был прав, потому что действительно ни одна мысль, касавшаяся общественных отношений, не находила у нас правильного и полного развития. Многообразные стеснения, связывавшие нашу умственную жизнь и приводившие к этим последствиям, отразились и в самих построениях Чаадаева: предоставленный личным силам, без возможности открытого развития своих понятий, без проверки, Чаадаев рядом с высокими идеальными требованиями впадает в самые странные заблуждения, отзывавшиеся его личным мистицизмом и которым не могли нисколько сочувствовать самые горячие его поклонники.

Мы упоминали о том, как высоко ставил Чаадаева Герцен, писатель той школы, с которой Чаадаев соглашался в высоком представлении об европейской цивилизации и во враждебном отношении к исключительной национальности, этой «географической добродетели», отличавшей славянофилов и школу официальной народности. Но почти с не меньшей симпатией относились к Чаадаеву люди, которые по всему характеру сво-

их понятий должны были быть и были его заклятыми теоретическими противниками. «Почти все мы знали Чаадаева, — говорил Хомяков в заседании Московского общества любителей русской словесности 28 апреля 1860 года, — многие его любили, и, может быть, никому не был он так дорог, как тем, которые считались его противниками. Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце — таковы те качества, которые всех к нему привлекали: но в такое время, когда, по видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал, и других побуждал, — тем, что в сгущающемся сумраке того времени он не давал потухать лампаде и играл в ту игру, которая известна под именем: “Жив курилка”. Есть эпохи, в которые такая игра есть уже большая заслуга. Еще более дорог он был друзьям своим какою-то постоянною печалью, которою сопровождалась бодрость его живого ума... Чем же объяснить его известность? Он не был ни деятелем-литератором, ни двигателем политической жизни, ни финансовою силою, а между тем имя Чаадаева известно было и в Петербурге, и в большей части губерний русских почти всем образованным людям, не имевшим даже с ним никакого прямого столкновения»...¹⁶ Хомяков, с своей точки зрения, приписывает известность Чаадаева тому, что он жил и умственно действовал в Москве, — потому что, «где бы ни был центр государственный, Москва не перестала и никогда не перестанет быть общественною столицей русской земли». Москва, конечно, способствовала обширной известности Чаадаева тем свойством создавать себе авторитеты, о котором упоминает биограф Чаадаева: но лучший источник известности Чаадаева был, без сомнения, в том, что, когда прошел первый пыл негодования против него, общество снова обратило на него свою благосклонность по тому чувству, которое в «сгущающемся сумраке» того времени отдавало уважение проявлениям независимости мысли: эти проявления составляли большую редкость.

«Я не умею любить свое отечество с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами, — говорит Чаадаев. — Я нахожу, что можно быть полезным отечеству только под условием ясно его видеть; я думаю, что прошло время слепых амуров, что теперь мы прежде всего обязаны своему отечеству истиной. Я люблю свое отечество так, как Петр Великий научил меня любить его». Мы не скажем, что Чаадаев не имел права на эти слова.





Алексей ВЕСЕЛОВСКИЙ

Чаадаев и французская мысль

(отрывок из книги «Западное влияние в новой русской литературе»)

Но французская мысль и другими своими оттенками привлекала русских людей. Если новейшие течения материализма находили немалый отзвук в рядах передовой молодежи и отразились на верованиях многих декабристов*, то не меньшее, по видимому, влияние приобретал круг религиозных идей, внушаемых цивилизацией католичества. Со времен Петра II, когда благодаря миссионерству Жюбе де Лакура, Ирины Долгоруковой и герцога Лириа** начались среди знати обращения в католицизм, для подобных переходов не было удобнее поры, чем двадцатые годы XIX века. Для группы светской молодежи, увлеченной пропагандой католических миссионеров, самая перемена религии, не обусловленная никаким философским или общественным обновлением, давала удовлетворение религиозному чувству; после первых обращений, вызванных каким-то авантюристом, шевалье Бассинэ д'Огаром, и петербургскими иезуитами, перешли в католичество такие выдающиеся личности, как кн. Зинаида Волконская, впоследствии Ив. Гагарин, Мартынов, госпожа Свечина, которой предстояло сыграть выдающуюся роль в парижском клерикальном мире и сгруппировать таких людей, как Монталамбер, Фаллу и др. Новообращенные довольствовались старым запасом католических идей, но то новое движение в сфере католичества, которое с течением времени должно было привести у Ламеннэ к компромиссу меж-

* Павлов-Сильванский Н. П. Материалисты двадцатых годов // Бюллетень. 1907. 7/19.

** Ср. книгу Пирлинга «La Sorbonne et la Russie (1717—1747)» (Paris), 1882).

ду церковным учением и либеральными запросами современности, возбудило глубокий интерес в таком чутком к вопросам веры и в то же время глубоко понимавшем нужды русской общности, наделенном дальнзоркостью философа истории, мыслителя и наблюдателя жизни, как Чаадаев.

Наравне с Грибоедовым участник культурного обновления, которое в Московском университете начала века исходило от Буле и немногих других просветителей-иностранцев, в домашнем образовании усвоив в совершенстве французский язык, на котором впоследствии написаны были его произведения, и близко знакомый со всею новою литературой Франции, Чаадаев в светских и военных кругах Петербурга производил впечатление независимого, свободно развившегося, проникнутого политическим радикализмом, русского «Брута или Периклеса». Разрыв с военной карьерой и трехлетнее странствие по Европе (после отставки своей он задумывал выселиться <на всегда из России в Швейцарию) вывело его ум на достойный его простор. Недавно открытые признания его в дневнике, запись чтений и размышлений в области мистики*, показали, что, очевидно, под сильным влиянием болезни, вызывавшей приступы боли и отчаяния (*des assés de chagrin et de désespoir*), он прошел через переходный момент мистицизма, увлекаясь в особенности сочинениями Юнга-Штиллинга, но не замерли никогда в нем общественные интересы, а научная пытливость захватывала его все глубже, превратив для него житье на Западе в примечательное самообразование. Путешествие, начавшееся в Англии, провело его затем преимущественно по странам католическим, Италии, Франции. Париж, и в особенности Рим, стали для него излюбленными центрами культуры. Уравновешенное в немецком мире лишь влиянием Шеллинга, сумевшего оценить его феноменальные способности**, воздействие французской нау-

* В полнейшем, окончательном собрании сочинений и переводов П. Я. Чаадаева, изд. М. О. Гершензоном (1913—1914), напечатан производящий гнетущее впечатление «*Mémoire sur Geist(er)kunde*», с мыслями и изменениями, вызванными теорией «познания духов» Юнга-Штиллинга.

** В 1833 году в Мюнхене Шеллинг отзывался о нем князю Гагарину, впоследствии издателю его сочинений, необыкновенно сочувственно, называя его *un des hommes les plus remarquables qu'il eût rencontré* (одним из замечательнейших людей, которых он встречал. — *Примеч. сост.*). Ср. предисловие Гагарина к «*euvres choisies de P. Tchaadaief*» (1862). В собрании сочинений Чаадаева, изд. М. Гершензоном, даны два письма к Шеллингу, 1832 и 1842 годов, и (очевидно, ответ философа на первое) одно письмо Шеллинга.

ки, во всех изгибах ее историко-культурной, философской и религиозной работы, от де Местра, Гизо, Кузена, Балланша до Ламеннэ, определило существенные стороны его культуры, наблюдения бытового и нравственного характера дали ей прочное основание.

Они внушили ему благоговение перед тою творческою религиозной силой, которая в течение многих веков руководила цивилизацией — фантазией величайших художников, поэтов, музыкантов, зодчих, мыслью созерцателей, волей народов и их вождей, создавала величественные массовые движения ради идеи, вела к подвижничеству, научала бороться с грубой мощью светской власти. Уныние и безнадежное сомнение (крайнее и одностороннее, как он сам находил впоследствии, и притом опиравшееся в фактическом отношении на слабую историческую нашу науку того времени) овладевало им при созерцании тусклого русского прошлого, скудного идеями, слабого в творчестве и религиозной мысли, воспитанного церковью в смирении, раболепии и безопасности, оторвавшегося от мировой культуры. Он погружался в размышления, сравнения, грезы, напоминавшие мечты Данта о великом призвании папы как пастыря человечества, вдохновляющего всех к правде, добру, законности и миролюбию. Для Чаадаева соединение церкви и народов представлялось не удовлетворением богословской потребности, но средством братски слить все племена ради высшей культуры, ради осуществления «Царства Божия на земле». Рядом со средневековым представлением о папстве у него выступает мысль об идеальной светской власти, о которой мечтали его французские друзья. Как у Данта просветленный папа сопоставлялся с императором, наделенным сходною, но вполне земною гуманною миссией, так у Чаадаева выступала могучая и светлая, идеализированная мирская власть. В просветительном перевороте, который он призывал для России всей душой, он ждал всего от сильной власти, которая смогла бы привить массе русского народа иные идеалы и слить его с Западом. В философской оценке судеб человечества мы встречаем у него восторженный панегирик Петру. Найденное в бумагах Третьего отделения письмо Чаадаева к Николаю, 1833 года, разъясняющее, как возможно было бы утвердить наше просвещение

Чаадаев встречался и беседовал с ним в Карлсбаде в 1825 г. Об их философском сближении ср. очерк «Шеллинг и Чаадаев» в кн. проф. Е. Боброва «Философия в России».

на национальной основе, и в связи с этим переписка с гр. Бенкендорфом, выставляющая параллель русской и французской образованности, позволяют думать, что он одно время возлагал великую миссию на Николая... Но Бенкендорф ответил грубым внушением о неприличии подобных рассуждений, письмо же к императору никогда не дошло по назначению.

Так зрели в уме одинокого мыслителя те взгляды, которые он развил три года спустя после возвращения в Россию (в 1829 году) в серии примечательных своих «Философических писем» (точнее, «Письмах о философии истории»), помеченных Некрополисом (городом мертвых), т. е. Москвой, и уже в рукописи начинавших волновать умы, прежде чем настал роковой час их обнародования. И если впоследствии обольстительно рисовались перед ним картины будущего обновления Руси*, мрачно и беспощадно смотрел он в «Письмах» на прошлое и настоящее (по первому же предложению Якушкина он вошел в состав Тайного Общества); его возмутило национальное самообольщение, называвшееся им худшим из наших пороков; когда нетерпимость к независимым мнениям осудила его на безмолвие, он в остроумных и полных иронии частных письмах осмеивал новейшее проявление нашего самомнения и резко восставал против Гоголя**, видя, что он своими учительными произведениями стал вторить народной гордости. Не учить других, а самим учиться и много работать над собой — казалось ему нашим уделом. Его своеобразный скептицизм, несомненно, увлекший многих в обществе гораздо ранее появления

* «Vous savez que, selon moi, la Russie était appelée à fournir une immense carrière intellectuelle, — писал он впоследствии Александру Тургеневу, — elle devait un jour donner la solution de toutes les questions qui se débattent en Europe» (Чаадаев. Сочинения. Изд. Гершензона, I, 181). (Знаете, что я держусь того взгляда, что Россия призвана к... необъятному умственному делу: ее задача — дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. — Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. М., 1991. Т. 2. С. 22. — Примеч. сост.).

** О выразившемся с великой горечью в «Апологии сумасшедшего» антагонизме их, обозначившемся еще после появления «Ревизора», успех которого оскорблял Чаадаева, видевшего, как грубый смех «гистриона» увлекает людей, тогда как глубоко продуманная проповедь мыслителя вызывает гонение, ср. мою статью «Гоголь и Чаадаев» в «Этюдах и характеристиках» (1912, I); примечательно письмо к Вяземскому, вызванное появлением гоголевских «Выбранных мест из переписки с друзьями», характеризующих с едкой иронией новоявленного «крошечного наставника народов».

в «Телескопе», 1836 года, первого и единственного оглашенного в печати «Философического письма»*, был конечным результатом долгой умственной работы сосредоточенного мыслителя, склонного к парадоксам, которые не устояли перед позднейшей критикой и (в «Апологии сумасшедшего») подверглись со временем пересмотру и теоретической перестройке самого Чаадаева, прозревшего возможность самостоятельной культурной роли для своего народа, — все же первого во времени на Руси философа истории.



* Документы, найденные А. И. Кирпичниковым в Румянцевском музее, показали, что раньше этой даты, в конце 1832 г., Чаадаев подготовил уже к печати, и не на французском, а на русском языке, несколько философских писем. Цензура не разрешила этого издания [«Очерки по истории новой русской литературы» (1903). С. 131–133].



П. ЩЕБАЛЬСКИЙ

Глава из истории нашей литературы

(отрывок)

В 1836 году в московском журнале «Телескоп» напечатано было одно из «Философических писем» Чаадаева*. Об этом «Письме», а также и о его авторе было много писано в последние двадцать лет, но едва ли и он и оно представлены в надлежащем освещении. Так, например, г. Пыпин в многочисленных своих исследованиях изображает Чаадаева прежде всего и по преимуществу скептиком; третья глава его «Характеристик литературных мнений», озаглавленная «Проявления скептицизма», почти вся посвящена Чаадаеву. По мнению г. Пыпина, Чаадаев был великий скептик и родоначальник скептицизма в России. В этом нет и тени правды. Надеемся подкрепить это заявление вескими доказательствами, из коих первое — самое содержание статьи Чаадаева.

«Философических писем» написано было Чаадаевым не менее трех¹. В «Телескопе» же напечатано только первое, появление коего не только повлекло за собою запрещение продолжать печатание «Писем», но прекращен был и самый журнал². Письмо Чаадаева адресовано к какой-то даме, жаждущей духовной истины³. Чаадаев советует ей обратить прежде всего внимание на внешность религии, на обряд. «Кажется, — пишет он, — я говорил вам однажды, что религиозное чувство поддерживается лучше всего исполнением постановлений церкви. Это упражнение в покорности, которое заключает в себе гораздо более, нежели предполагают, которое налагали на себя величайшие умы по зрелому рассуждению, с полным сознанием, есть настоящее чествование Бога...»⁴ Кажется, это не язык и не мысли скептика. Автор настаивает на этой мысли и заявля-

* Оно перепечатано in extenso [полностью (лат.)] — *Примеч. сост.*], кажется, единственно в «Полярной звезде» Герцена.

ет, что она может показаться новою только у нас. Но, говорит он, одна из наших жалких особенностей состоит в том, «что истины, давно известные в других странах и даже у народов, во многих отношениях меньше нас образованных, у нас только что открываются. И это оттого, что мы никогда не шли вместе с другими народами»... Последняя мысль составляет основу содержания всего письма Чаадаева, и к развитию ее он приступает немедленно. «Мы, — говорит он, — не принадлежим ни к одному из великих семейств человечества — ни к Западу, ни к Востоку — и не имеем преданий ни того ни другого. Мы существуем как бы вне времени, и всемирное развитие человеческого образования не коснулось нас». Оттого все у нас неустойчиво, шатко, смутно; «нет добрых обычаев, нет даже семейного средоточия»... «Дома мы будто на постое, в семействах как чужие, в городах как будто кочуем». Такими создала нас история. «В самом начале у нас дикое варварство, потом грубое суеверие, затем жестокое, унижительное владычество завоевателей, владычество, следы которого в нашем образе жизни не изгладились совсем и донныне. Вот горестная история нашей юности! Мы совсем не имели возраста этой безмерной деятельности, этой поэтической игры нравственных сил народа. Эпоха нашей общественной жизни, соответствующая этому возрасту, наполнена существованием темным, бесцветным, без сил, без энергии. Нет в памяти чарующих воспоминаний, нет сильных, наставительных примеров в народных преданиях». «Чтобы сравниться с прочими образованными народами, нам надобно переначать для себя все воспитание человеческого рода. Для этого пред нами история народов и плоды движения веков».

«Мы, — продолжает Чаадаев, — явились в мир как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, которые нам предшествовали, не усвоили себе ни одного из поучительных уроков минувшего». «Это есть следствие образования совершенно привозного, подражательного. У нас нет развития собственного, самобытного, совершенствования логического. Старые идеи уничтожаются новыми, потому что последние не истекают из первых, а западают к нам Бог знает откуда». «Мы растем, но не зреем». «Мы подобны детям, которых не заставляли рассуждать; возмужав, они не имеют ничего собственного; все их знание во внешности их существования, во внешности вся душа их». Возвращаясь к мысли о наследии (Рима и Греции?) романских и германских народов, Чаадаев называет это «атмосферой Запада», в которой «каждое частное лицо без утомления, без труда собирает на жизненном пути сведения,

рассеянные в обществе, и употребляет их в свою пользу». У нас этого нет, и вот одна из причин нашего приниженого положения в человеческой семье, выражающегося в самой даже внешности нашей: «в нашем взгляде я нахожу что-то чрезвычайно неопределенное, холодное, несколько сходное с физиономией народов, стоящих на низших ступенях общественной лестницы».

«Массы сами не думают; посреди них есть мыслители, которые думают за них, возбуждают собирательное разумение нации и заставляют ее двигаться вперед. Такие двигатели были у западных народов даже в варварские времена: кельты, скандинавы, германцы имели друидов, скальдов, бардов; это были сильные мыслители, разумеется в своем роде». «Теперь спрашиваю вас, где наши мудрецы, наши мыслители?» «Отшельники в мире, мы ничего ему не дали, ничего не взяли у него, не приобщили ни одной идеи к массе идей человечества, ничем не содействовали совершенствованию человеческого разума и исказили все, что сообщило нам это совершенствование». Мало того: «в крови у нас есть что-то отталкивающее, враждебное просвещению»...

«Ведомые злою судьбою, мы заимствовали первые семена нравственного и умственного просвещения у растленной, презираемой всеми народами Византии. Мелкая суетность только что оторвала ее от всемирного братства, и мы приняли от нее идею, искаженную человеческою страстию. Что же вышло? Вся история Запада развилась из христианского начала, она проникнута стремлением к объединению человеческой мысли; «всякое побуждение проявлялось могучею потребностью отыскать одну всемирную идею»... «Характер новейшего общества был уже определен; миру христианскому недоставало только форм прекрасного, и он отыскал их, обратив взоры на древности язычества... Уединившись в своих пустынях, мы не видали ничего происходившего в Европе. Мы не вмешивались в великое дело мира. Мы остались чужды высоким доблестям, которыми религия озарила новейшие поколения и которые в глазах здравого смысла возвышают их над древними народами»... «В нас не развились эти новые силы... эта кротость нравов, потерявших свое первобытное зверство от покорности власти безоружной. Несмотря на название христиан, мы не тронулись с места, тогда как западное христианство величественно шло по пути, начертанному его Божественным Основателем. Мир пересоздавался, а мы прозябали в наших лачугах из бревен и соломы»... «Вспомните, что в продолжение пятнадцати веков они (люди Запада) молились Богу на одном языке, покоряясь одной нравственной власти, имели одно убеждение; вспомните, что в про-

должение пятнадцати веков каждый год в один и тот же день, в один и тот же час, одними и теми же словами все вдруг они возносили хвалебные гимны Всевышнему, торжествуя величайшее из Его благодеяний»...

И если, говорит Чаадаев, «эта сфера, в которой живут европейцы, — сфера единственная, где человеческий род может достигнуть своего конечного предназначения, — есть плод религии; если, напротив, враждебные обстоятельства отстранили нас от общего движения, в котором общественная идея христианства развилась и приняла известные формы; если все эти причины отбросили нас в категорию народов, которые не могли воспользоваться всем влиянием христианства, — то не очевидно ли, что должно стараться оживить в нас веру всеми возможными способами? Вот что я хотел сказать, говоря, что у нас должно переначать все воспитание человеческого рода». В заключение автор еще раз старается доказать, что вся история, все развитие Европы были результатом христианства и совершались в сфере оною. В ходе этого развития можно указать на примеры фанатизма и суеверий, это правда; но «пусть поверхностная философия вопиет что хочет против войн за веру, против костров, зажженных нетерпимостью: мы можем только завидовать народам, которые в этой ошибке мнений, в этой кровопролитной борьбе за истину создали себе целый мир идей»...

Таково содержание пресловутого «чаадаевского письма», наделавшего столько шума в свое время и которому и теперь еще стараются навязать характер политического памфлета. Как бы мы ни рассматривали этот документ, как бы ни поворачивали и ни комментировали, в нем нет ни скептицизма, находимого г. Пыпиным, ни фрондерства, которое усматривает в нем Герцен. Чаадаев вовсе даже не касается современного положения России, а что касается скептицизма в обыкновенном значении этого слова, то мы готовы повторить с одним из современников Чаадаева, что он в «Письме» своем состряпал акафист папе*. Будь под этим «Письмом» подписано имя заграничного, особенно католического французского, мыслителя, вроде, например, Монталамбера, мы не нашли бы в его воззрениях ничего неожиданного, ничего, много раз уже не высказанного. Во всем вышеприведенном Чаадаев не только не скептик, но исполнен слепой веры в принятые им от чужих мыслителей воззрения. Что в самом деле говорит Чаадаев? Он говорит, что

* *Свербеев <Д. Н.* Воспоминания об А. И. Герцене // Русский архив. 1870. С. 679.

исторические и географические условия не дали нам принять участие в ходе всемирной истории, в развитии всемирной культуры: разве это не говорили нам сто раз? Разве не конфузился Белинский, что мы-де ничего не совершили для человечества? Разве один из героев Тургенева не сказал, что мы сумели дать миру только самовар, да и то будто бы не наше изобретение?*. А из этого Чаадаев очень последовательно со своей точки зрения выводит заключение, что нам надо как можно скорее прикнуться к движению Западной Европы, по возможности слиться с нею, — мысль тоже не новая, напротив, весьма общая среди мыслителей и политиков Запада, мысль, которая после наполеоновских войн начала проникать в русские культурные слои, а в тридцатых годах вырабатываться в теорию так называемого *западничества*. Вот основные воззрения Чаадаева (за исключением религиозных, о коих после): что же в них оппозиционного, скептического и, особенно, революционного? Но печать космополитизма приложена очень сильно, это неоспоримо. Это «Письмо» было написано в двадцатых еще годах, очевидно под влиянием заграничных западных воззрений. Позднее, в тридцатых годах, благодаря, может быть, обмену мыслей с возникшею тогда школой славянофилов, Чаадаев, не отказываясь вообще от своих воззрений на минувшие судьбы России, выражал веру в ее будущее: «История (то есть прошедшее) не принадлежит нам более, — писал он, — но будущее наше». И на такие упования, по словам Чаадаева, дает право именно история, прошедшее России, ничего прочного и твердого не выработавшей. Чаадаев с негодованием отрицает взведенное на него нарекание, будто он желал бы «уничтожить все наши воспоминания». К дорогим воспоминаниям он относил, например, 1612 год — момент, когда народ после смут междуцарствия самостоятельным порывом своих сил вновь основал порядок и возвел на престол новую династию»...**

* *Пыпин* <А. Н.> Характеристика литературных мнений // Вестник Европы. 1871. № 12. С. 499. Эта идея — не знаем, Чаадаеву ли принадлежащая, — преобразовалась среди славянофилов и народников *правой стороны* в понятие о «всечеловечности» русского народа — любимую идею Достоевского, а крайним западникам подала повод утверждать, а может быть, и в самом деле полагать, что в России легче, чем где-нибудь, произвести революцию не только политическую, но и социальную. Это постоянно провозглашал Герцен, и вот единственная точка соприкосновения с ним Чаадаева.

** Du développement des idées révolutionnaires en Russie. 1853. С. 94⁵. (*Герцен А. И.* О развитии революционных идей в России. — *Примеч. сост.*).

Династию!.. Мы думаем, что тот, кто ознакомился бы с Чаадаевым чрез посредство воспоминаний о нем Герцена и исследований г. Пыпина, очень удивился бы тому, что этот будто бы «родоначальник русской политической оппозиции», что этот будто бы «патриарх русского скептицизма» говорит о династии, и притом вовсе без желчи, без «благородного гнева», хотя приведенные строки извлечены из рукописей и не подвергались, следовательно, цензуре. Чаадаев говорит о новой династии даже как о чем-то спасительном для России, он связывает представление о ней с представлением о восстановлении порядка. Каким же образом попал Чаадаев в число крупнейших деятелей по предмету развития революционных идей в России? А Герцен именно представляет его таким. В брошюре, озаглавленной «Du développement des idées révolutionnaires en Russie», Герцен, описывая оскудение интеллигентных сил, последовавшее за погромом декабристов, восклицает: «Enfin il vint un homme dont l'âme débordait d'amertume... Sévère et froid, l'auteur demande compte à la Russie de toutes les souffrances dont elle abreuve un homme qui ose sortir de l'état de brute»... * Чаадаев ли это? Тот ли это Чаадаев, которого мы старались характеризовать собственными его словами? Чаадаев, которого знала вся Москва, — этот эlegantный, безукоризненно опрятный джентльмен с лоснящеюся во всю голову лысиной, стройный и изящный до самой смерти своей, охотник и мастер говорить, привыкший, чтобы все безмолвствовало, когда он говорит, державшийся в свете с достоинством, человек умный и чрезвычайно разносторонне образованный, вообще недюжинный и очень независимо смотревший на фетишей той партии, к которой его хотят причислить и к которой менее всего он может быть причислен. Читатели знают, что пресловутая «Переписка» Гоголя была обругана, оплевана, проклята присными этой партии; они знают, может быть, не чернилами, а желчью написанное по поводу этой книги письмо Белинского к Гоголю, которое Герцен поспешил тиснуть тотчас по смерти автора в одном из своих заграничных изданий как образец «благородного образа мыслей». Так вот по поводу этой оплеванной поклонниками Герцена книги Чаадаев писал одному из своих петербургских приятелей **:

* Наконец пришел человек с душой, переполненной скорбью... сурово и холодно требует автор от России отчета во всех страданиях, причиняемых ею человеку, который осмеливается выйти из скотского состояния (Герцен А. И. Собр. соч. М., 1956. Т. VII. С. 221–222). — *Примеч. сост.*

** Неизданные рукописи Чаадаева // Вестник Европы. 1871. № 9. С. 337.

«И все-таки он (Гоголь) и в том болезненном состоянии души и тела, в котором находится, сто крат выше всех своих порицателей и, когда захочет, то сокрушит их одним словом и размечет, как былые непотребное...»⁶ А биограф Чаадаева, г. Жихарев*, рассказывает, что, узнав от графа А. Ф. Орлова, старого сослуживца своего по гвардии, о вышеприведенном отзыве о нем Герцена, как о человеке, у которого желчь льется через край, Чаадаев собирался писать опровержение и просил графа исходатайствовать на это разрешение. «Каждый русский, — писал он, — каждый верноподданный царя, в котором весь мир видит Богом избранного спасителя общественного порядка в Европе**, должен гордиться быть орудием, хотя и ничтожным, его высокого, священного призвания; как же остаться равнодушным, когда наглый беглец гнусным образом искажает истину, приписывает вам свои собственные чувства и кидает на ваше имя собственный позор?»

Вот что говорит о Чаадаеве история, вот черты, которыми он изображает себя сам: имел ли, спрашиваем, Герцен право причислять его к своим?!.. Правда, г. Жихарев дополняет свой рассказ следующим известием: Чаадаев дал-де предварительно ему прочесть свое письмо к графу Орлову, возвращая которое по прочтении, г. Жихарев сказал, что не понимает, «для чего он сделал такую bassesse gratuite (ненужную низость)».

— Mon cher, on tient à sa peau***⁷, — ответил будто бы Чаадаев.

Может быть, этот анекдот и справедлив; может быть, действительно Чаадаев произнес приведенные слова. Но в таком случае стоило ли причислять Чаадаева к «своим»? Во всем том, что говорят о Чаадаеве Герцен и г. Пыпин, кидаются в глаза фальшь и тенденциозность. Весьма вероятно. Ибо смешно в самом деле пятидесятилетнему человеку, занимающему видное общественное положение, в течение пятнадцати лет прекрасно уживавшемуся с московскими и петербургскими властями, из коих со многими находился на ты, смешно, говорим, Чаадаеву так испугаться за свою шкуру по поводу даже не им, а о нем сказанных слов!.. Это приравнивало бы Чаадаева к комической личности, изображенной Достоевским в «Бесах» под именем

* Вестник Европы. 1871. № 9. С. 50.

** Это письмо писано, вероятно, в 1849 году и в приведенных из него словах заключается, кажется, намек на подавление Венгерского мятежа.

*** Мой дорогой, своей шкурой все дорожат (фр.). — Примеч. сост.

Верховенского... Напротив того, очень вероятно, что и польщенный в своем безграничном самолюбии возведением своим на пьедестал упоминанием о нем в таких модных изданиях, какими начинали быть издания Герцена, — весьма вероятно, говорим, что Чаадаев был, однако, недоволен тем, что на этом пьедестале написано: «революционер» или, по крайней мере, друг, пособник революции, распространитель революционных понятий. Это отнюдь не было почетным названием в том кругу, к которому принадлежал Чаадаев, да и ни в каком кругу тогдашней России; это притом не вязалось с его годами, с его общественным положением, с самим строем его мыслей, вполне уже раскрывшимся в наше время благодаря обнародованию переписки Чаадаева и извлечений из его ненапечатанных литературных трудов. Смотреть пессимистически на некоторые вещи — не значит еще быть революционером, то есть сторонником крутых, кровавых потрясений.

Но Герцену было выгодно заручиться именем Чаадаева, человека, во всяком случае, недюжинного и которого притом можно было поставить на пьедестал. Герцен был человек практический и знал возбуждающую, притягивающую силу имен. В 1855 году, начиная свою «Полярную звезду», он, обращаясь «К Нашим», напечатал крупным и жирным шрифтом: «Виктор Гюго, И. Мадзини, И. Мишле, Луи Блан, П. Прудон с нами». Точно так же он воспользовался — конечно, не без *маленькой* натяжки — именами Пушкина, Лермонтова, Грибоедова, Гоголя и Чаадаева. Притом все они были уже в могиле, кроме Чаадаева, который и собирался, как сказано, протестовать. Герцен наделил революционными поползновениями и литературные типы, созданные этими писателями, как, например, Чацкого и Онегина. О последнем он говорит: «Как все вы, он ожидал чего-то, потому что человек не довольно же глуп, чтобы верить долговечности современной России»*. Не без революционной закваски, по взгляду Герцена, и герой «Тарантаса», совершающий «путешествие из Казани в Мордасы»⁸. Да не чужд ее и сам Ленский Пушкина. Он только для отвода глаз «поет» о Шиллере, о деве, о луне; в действительности это трагическая личность, «которая не может ужиться в порочной среде (не верьте, следовательно, что он собирался теснее связать себя с этою средой браком с Ольгой Лариной), но не может принять ничего от этой мрачной среды (du sol immonde), кроме только смерти». Что же касается «Философического письма», сказано: «La lettre de Tcha-

* u développement des idées révolutionnaires en Russie. С. 72, 74, 96.

adaeff résonna comme une trompette d'appel: le signal fut donnée et de tous cotés partirent de nouvelles voix»... * Читатель вслед за сим поставлен будет в возможность увидеть сам, каковы были те голоса, которые откликнулись на воззвание Чаадаева.

По следам Герцена пустились и наши исследователи «общественных явлений». Они, правда, не называют Чаадаева революционером, но выставляют его под усиленным оппозиционным освещением и в качестве врага «официальной России», то есть правительства, если не ошибаемся. Однако этим исследователям известно, что в 1839 году Чаадаев перевел на французский язык ** отмеченное тоже штемпелем официальности и доселе еще не прощенное Пушкину стихотворение его «Клеветникам России» ***⁹, а лет десять спустя, во время Венгерской кампании (тоже ненавистной поклонникам Герцена), Чаадаев, препровождая к Хомякову письмо какого-то очень важного в служебной иерархии лица, писал: «Не менее его (я) убежден, что будущее принадлежит *молодецкому* (слышите! и термин, напоминающий реляцию!) племени, которого он заслуженный, достойный предводитель, которого отличительная черта — благородство без хвастовства в победе, — черта столь явно выразившаяся в настоящую минуту», и далее, говоря, что теперь более, чем когда-нибудь, нам необходимо заниматься Европой, Чаадаев прибавляет: «Так, вероятно, думал и тот, который увенчал нас новою славною победой... Если бы мы не занимались Европой, *то нас не было бы в Венгрии, то мятеж не был бы укрощен (sic!)*, то Венгрия не была бы у ног Русского Царя...»¹⁰ Спрашиваем: это ли язык, это ли понятия революционера, врага «официальной России», единомышленника Герцена с его заграничными *illustres amis*? **** А ведь нашим исследователям известны письма Чаадаева, и между прочими то, из которого извлечены только что приведенные нами выдержки; эти письма печатались в том самом журнале, как и исследования г. Пыпина, рядом, бок о бок друг с другом.

Посмотрим теперь, какие основания имеет г. Пыпин выставлять Чаадаева скептиком. Можно быть скептиком по некоторым частным вопросам; можно сомневаться в основательности

* Письмо Чаадаева прозвучало подобно призывной трубе; сигнал был дан, и со всех сторон послышались новые голоса (Герцен А. И. Сочинения. М., 1986. Т. 2. С. 130). — *Примеч. сост.*

** Точнее, переделал.

*** П. А. Чаадаев // Вестник Европы. 1871. № 9. С. 135.

**** знаменитыми друзьями (фр.). — *Примеч. сост.*

теории Дарвина, и особенно в том, чтоб ее стоило провозглашать с торжеством как великое для человечества благо; можно скептически относиться к сатире г. Щедрина и критике Писарева; но когда говорится о скептицизме вообще, не специализируя его сферы, то обыкновенно подразумевается скептицизм в деле религии. Но можно ли это отнести к автору «Философического письма», содержание коего выше изложено? Можно ли назвать скептиком того, кто, по словам Свербеева, написал акафист папе и кто в самом деле считает папскую власть и римский католицизм самым полезным, самым благодетельным историческим фактом? Можно и, по нашему мнению, должно находить односторонним взгляд Чаадаева; можно и должно сказать вместе с Пушкиным, что он видел (когда писал свое письмо) религию единственно в католицизме^{*11}. Но где же тут скептицизм? Разве г. Пыпин не видел в биографии Чаадаева, что ему приписывается обращение в католичество кое-кого из наших юных аристократов прежнего времени?.. Ведь эта биография, равно как и переписка Чаадаева, печаталась рядом с «Характеристиками» Пыпина, все в том же журнале, в котором Пыпин печатается ежемесячно... **

Но, скажут мне, если в напечатанном «Философическом письме» не обнаруживается скептицизм Чаадаева, он обнаруживается, может быть, в остальных, в тех, которые не проходили сквозь фурукулы предварительной цензуры. Хотя и совершенно немислимо, чтобы цензура снабдила «Письма» Чаадаева католическим духом взамен скептицизма, посмотрим, однако, и остальные «Письма», поскольку раскрыл их содержание г. Пыпин в своих «Характеристиках».

Мы видели, что Чаадаев, согласно воззрениям католических богословов, считает, что не римский епископ отделился от вселенской церкви, а восточные патриархи. Отделение же это, утверждает Чаадаев, было причиной, что «мы остались чуждыми высоким доблестям, озарившим новейшие поколения», что таким образом мы не приняли участия в общем движении, «в котором общественная идея христианства развилась», и что единственное спасение наше — в возможно скором и полном вступлении в общехристианскую струю, которая вместе с тем есть и общеисторическая. Идея эта руководила деятельностью папы Григория VII, она господствовала над Европой много ве-

* Письмо Пушкина к Чаадаеву в «Полярной звезде» 1861 года.

** *Жихарев* <М. И. П. Я. Чаадаев // Вестник Европы. 1871. № 9. С. 53.

ков и выражена с замечательной образностью Виктором Гюго в известном монологе Карла V перед избранием его в императоры («Eрnani»). Но не сущность римско-католической идеи занимает нас теперь, а то, как относится Чаадаев к ней или к идее религиозной вообще. Во втором из «Философических писем», бывшем в распоряжении г. Пыпина, мы находим дальнейшее развитие воззрений Чаадаева на значение христианства и вообще религии. В уме человека, говорит он, «нет другой истины, кроме той, которая была вложена в него в начале вещей самим Богом»*. «Провидение или вполне мудрый разум управляет не только течением событий, но оказывает прямое и постоянное действие на ум человека», причем, однако, «разум человека остается совершенно свободным». В исторических судьбах своих «человек всегда шел по указанному ему пути только при свете истин, открытых ему высшим разумом». Современная наука старается проложить иные пути; но она не достигла «ни единства, ни той высокой нравственности, какая проистекала бы из ясного понимания универсального закона»**. Руководящей мысли недостает, следовательно, нашему знанию. «Исторический материал теперь почти истощен; истории остается только размышлять (*méditer*)».

Вот эта-то руководящая мысль и принадлежит, говорит Чаадаев, христианству. «Новое общество было создано христианством, и создание (это) не было делом человеческим». Момент этого создания отмечен появлением умов, которые стали «желать истины и способны были принимать ее в каком бы они ни были состоянии (намек на общественное положение апостолов?), — все это отмечает то время поразительным характером Провидения и высшего разума. Христианская цивилизация, невзирая ни на какие препоны, растет и расширяется: то отгоняя народы (арабов, турок, татар?), то обнимая их в свою окружность (русских?); этот круг постоянно расширяется и приближает нас к возвращенным временам. Сила христианского общества заключается именно в том, что оно действительно одушевляется интересом мысли, и это самое составляет усовершенство новейших народов, в которой находится тайна их цивилизации».

В третьем письме своем, тоже известном нам лишь в изложении г. Пыпина, Чаадаев еще более выдвигает значение хрис-

* Характеристики. С. 480 и сл.

** «La féconde et sublime idée d'universalité», — выражается Чаадаев в одном месте (Плодотворная и возвышенная идея единства. — *Примеч. сост.*).

тианства в судьбах человечества. Напротив того, пользу цивилизации эллинской, ее искусства и литературы он совершенно отрицает. «Эта (греческая) поэзия заменила собою другую поэзию (индийскую? еврейскую?), более высокую, более чистую». Что же до христиан, то «для нас Гомер остается только Тифоном или Ариманом настоящего мира. Гибельный героизм страстей, грязный идеал красоты, необузданная любовь к земному — все это идет к нам от него... В других цивилизованных обществах мира (индийском, египетском?) никогда не было ничего подобного (!). Только греки вздумали идеализировать и обоготворять порок. Таким образом поэзия зла была только у них и у народов, наследовавших их цивилизацию. В средние века можно ясно видеть, какое направление приняла бы мысль христианских народов, если б она вполне отдалась той руке, которая вела ее». Что это за рука — кажется, объяснять не надо.

Нет надобности нам входить в рассмотрение философии Чаадаева. Однако нельзя и не сказать о ней несколько слов.

Может ли, хотелось бы нам спросить, выдержать даже самую поверхностную критику мысль Чаадаева, будто самостоятельною, саморазвивающеюся жизнью живут только западноевропейские народы, те, которые находятся или хотя <бы некогда находились под духовным главенством папы, которые совершили крестовые походы, пережили феодализм, Карла Великого и Карла V, эпоху Возрождения, псевдоклассицизм, религиозные и крестьянские войны и пр.? Точно ли в этот *grand monde** истории могут быть допускаемы народы плебейского происхождения лишь под условием обезличиться?.. Если у русского мог повернуться язык, чтобы высказать такую мысль по отношению к России, то, казалось бы, единственно под давлением неотразимых данных. Но разве их имел Чаадаев? Разве можно сказать не в виде зубоскальства, что Россия ничего не дала миру, кроме самовара? Если Испании и Карлу Мартеллу отводится почетное место во всех даже учебниках за спасение Европы от мавров, то как же России и Димитрию Донскому отказать в том же за спасение Европы от татар? А освобождение опять той же Европы от Наполеона I, о чем менее всего позволительно забывать Чаадаеву, современнику великой эпохи? Не по милости ли России для цивилизованного мира открылось Черное море?

* великий мир (*фр.*). — *Примеч. сост.*

Не она ли обратила пустыни нынешнего Новороссийского края и кавказские и крымские невольничьи рынки в житницы Западной Европы? Не ее ли кровью куплена независимость христиан Балканского полуострова? Ведь в 1836 году, когда Чаадаев напечатал свое пресловутое «Письмо», Греция была уже совершенно освобождена от турецкого ига, Румыния — наполовину, Сербия отчасти — и все это благодаря России. В эпоху обнародования «Философского письма» нельзя было, положим, предугадать, какое место займет русское искусство в области искусства всемирного; но, имея уже Пушкина и образцы старинного зодчества, можно все-таки было с меньшим пессимизмом взирать на культурные силы России.

Но оставим Россию в стороне. Неужели можно допустить, что турки, китайцы, египтяне, японцы, войдя в сношения с Европой и вступив в сферу выработанной ею культуры, совершенно потеряют свою национальную индивидуальность? Ведь и народы франко-романской и англо-германской рас не копия же один с другого — не по одному же они сработаны. Чаадаев полагал, что народы, не пережившие известных исторических событий и эпох, теряют способность к культурной жизни и могут сделаться народами историческими не иначе как под условием отречения от своей цивилизации. Но ведь римляне не пережили эллинской цивилизации, однако они приняли ее плоды, не обратившись притом в греков. Точно так же народы Западной Европы приняли цивилизацию древнего мира, не лишившись, однако, своей национальной индивидуальности. Почему же именно с России должен начаться новый, небывалый исторический закон? Не вернее ли будет допустить, что сама провозглашенная Чаадаевым теория есть не что иное, как доказательство иного, непреложного исторического закона, — а именно что народы, вступающие в сферу всемирной цивилизации, должны неизбежно пережить период подражательности, заимствований и духовного подчинения своим образцам, чтобы затем, пережив этот период и став, так сказать, на ноги, идти своим путем. Подчинение римлян эллинской цивилизации было еще сильнее, чем наше западноевропейской: оно коснулось не только мод, образа жизни, искусства, науки, но и религии (мифологии). И однако жизнь римлян выработала вполне самостоятельные юридические и политические начала. Франции подражали с половины XVIII века в Англии и Германии, но во второй половине и в конце этого века конституционализм Англии и философия Германии начали в свою очередь влиять на Францию. Вот соображения, которые могли бы, кажется, предста-

виться Чаадаеву; он мог бы, полагаем, задаться вопросом: не эту ли именно эпоху подражательности переживает Россия? А если он не сделал этого вопроса, то, без сомнения, потому, что сам принадлежал к ней.

На этом мы могли бы заключить наши исследования о ложном освещении, под коим выведен Чаадаев в истории нашей литературы. Но излишне будет, мы думаем, обратить внимание на то, как отнеслись к «Философическому письму» и заключающимся в нем воззрениям в различных сферах тогдашнего нашего общества, как отнеслось к нему наше духовенство. Ибо, даже откидывая второе и третье «Письма», одно первое должно было бы, по-видимому, вызвать споры и опровержения в сфере религиозных вопросов. Ведь Чаадаев, в закрытых, конечно, выражениях, провозглашал Русскую и всю Восточную церковь схизматической, мертвенною, лишенною всякой действительной силы, не смогшею воспитать в народе нашем ни религии, ни нравственности. Он объявлял ей смертный приговор и поглощение ее папизмом, полагая притом, что чем скорее это случится, тем счастливее будет Россия... И однако мы не имеем никаких данных, чтобы заключить о том, что Чаадаеву дан был или хотя бы готовился отпор со стороны, наиболее заинтересованной. Не то чтобы духовенство наше было равнодушно к тому, что говорится о нашей церкви: тогдашний Петербургский митрополит немедленно обратился к защите Верховной Власти как покровительнице православия, как только узнал о направленных против одного обвинений. Но он узнал о статье Чаадаева уже из вторых рук, и притом от человека светского (Вигеля). А это наводит нас на некоторые размышления. Это снова наталкивает нас на мысль, уже высказанную нами недавно*. Что между нашею духовною и нашею светскою литературой все меньше и меньше, к сожалению, становилось общего начиная с конца XVIII века. Каждая из них имела свою отдельную сферу деятельности, своих особых деятелей, свои специальные мотивы, свою особливую публику. Недаром преосвященный Евгений составил особый «Словарь» светских писателей и особый — «писателей духовного чина», причем, не мешая заметить, в последнем не было дано места Лабзину, издателю «Сионского

* Искусство, религия, народность // Русск<ий вестн<ик . 1883. № 4.

вестника» и постоянно глашатаю религиозной идеи... Таким образом, у нас образовались два отдельных русла идей, стремлений, духовных потребностей, два стана, отчасти враждебных друг другу, а еще больше — один другому чуждых. Может быть, ни одно лицо духовного звания не прочло бы статьи Чаадаева, если б она не вызвала известной катастрофы. А может быть, скажут, какой-нибудь чернец или священник-богослов очинил уже перо, подобно Хомякову, чтоб опровергнуть Чаадаева... — Но отчего же нам известно это о Хомякове и не известно о чернце или священнике? Что ж это за неведомый, хоть и на глазах наших находящийся, мир! Как ни поворачивай, все печально! Не менее печально и то, что духовенство, в лице Петербургского митрополита, обратилось для защиты православной церкви к светской власти, к мерам карательным, вместо того чтобы действовать путем убеждения и черпать силы из собственного лона... Или, может быть, этих сил действительно не существовало? Но довольно назвать Филарета Московского и Иннокентия Херсонского, бывших в то время в полном развитии своих сил, чтоб устранить сомнение, будто некому было выступить со стороны нашей церкви против Чаадаева.

Но так или иначе, по той или по другой причине, духовенство наше прошло молчанием «Письмо» Чаадаева. А светское общество? Оно было страшно взволновано этим «Письмом», в Москве по крайней мере. Около половины октября (1836 г.), говорит в ироническом тоне москвич-современник*, разнесся с необыкновенною быстротой слух... о «непонятной, неизъяснимой статье, помещенной в “Телескопе”, извергавшей страшную хулу на Россию, отрицавшей в ней какую бы то ни было историческую жизнь, какое бы то ни было разумное существование, именовавшей ее прошедшее ничтожным, ее настоящее презренным, ее будущее не существующим, не мыслимым. Дерзновенный философ-историк, отступник веры праотцев и отечества, друг за другом перебрав все проявления русской исторической жизни, не нашел в них ни одного, достойного благословения или сочувствия, и с отвращением и ужасом отворотился от протекшего бытия своего народа, неумолимо признавая всю *целость* его существования чудовищным вещественным фактом без внутреннего содержания, огромною аномалией, ничем другим, как отрицательным поучением человечеству, животным прозябанием...» Причиной же этого, по свидетельству тогдашних «стро-

* Жихарев в вышеупомянутой статье, с. 30. В «Рукописях» мы находим письмо Чаадаева, в коем говорится: «Поражение мое произошло 23 октября» (с. 326)¹².

гих ценителей и судей», говорит г. Жихарев, автор выставлял «недостаточность религиозного направления и развития, неправду и растление греческого православия»... Раздражение было всеобщее. «Безусловно сочувствующих и совершенно согласных не было ни одного человека». Никогда «никакое литературное или ученое событие ни после, ни прежде этого (не исключая даже смерти Пушкина) не производило такого огромного влияния». Почти то же говорит Герцен. По его словам, «после “Торя от ума” не было литературного произведения, которое сделало бы такое впечатление, как “Письмо” Чаадаева»... «Все были изумлены, большинство оскорблено; человек десять громко и горячо рукоплескали автору. Толки в гостиных предупредили меры правительства»*.

Очевидно, что из сказанного Жихаревым надо откинуть, по крайней мере, десять процентов. Наддавать было нужно биографу Чаадаева, чтоб ярче выставить недостаток либерализма тогдашней Москвы: «Тупоумные, невежественные, полупомешанные святоши, изуверы или ханжи, поседельные или одичалые в пьянстве, молодые отчизнолюбцы и старые патриоты — все соединилось», говорит Жихарев, «в одном общем вопле проклятия и презрения человеку, дерзнувшему оскорбить Россию»... И точно, скажем мы в свою очередь, как могла Россия не поднести благодарственный адрес человеку, дерзнувшему оскорбить ее! Впоследствии это и делалось, но в половине тридцатых годов Россия жила еще под влиянием возвышающих душу воспоминаний двенадцатого года. Влияния Герцена тогда еще не существовало. Никто притом не думал тогда, чтобы написавшего очень вздорное во многих отношениях «Философическое письмо» можно было приравнять к Нибуру и давать ему название творца критического взгляда на русскую историю. Без сомнения, его имел в виду поэт Языков, характеризуя в известном стихотворении своем «Не наши» тех, «которые отреклись от России и от которых отрекается Россия»¹³. Поэтому, становясь на точку зрения людей 1836 года, Жихарев говорит: «Мера, придуманная правительством, не заключала** в себе ничего

* Бьлое и думы // Полярная звезда. 1852. 103.

** Издатель «Телескопа» Надеждин был сослан в Вологодскую губернию на время, а цензор (Болдырев) отставлен, журнал прекращен, а относительно статьи Чаадаева было признано, что написать ее мог лишь не находящийся в здравом уме русский; поэтому сделано было распоряжение, чтобы Чаадаева ежедневно посещал врач, что продолжалось примерно месяц. См.: Биография Чаадаева и его «Рукописи» // Вестник Европы. 1871. № 9. С. 36–39; № 11. С. 327.

особенно жестокого и свирепого; она даже могла быть сочтена за кроткую и милостивую и сверх того должна была казаться в высокой степени популярною для того (потому), что — как соглашался и сам Чаадаев — не только не превзошла ожиданий и гнева большинства публики, но и не совсем им удовлетворила»¹⁴. Хомяков уже обмакнул было перо в чернила, чтоб ответить Чаадаеву и разобрать его «Письмо», но чувство деликатности остановило его, когда его противника постигла административная кара.

Итак, вот как отнеслось к философии Чаадаева московское общество, и мы едва ли ошибемся, если вместо московского скажем: русское, всероссийское общество. Порицание и негодование были общие; рукоплескали каких-нибудь десять человек во всей Москве, а следовательно, никак не больше сотни во всей России. А если так, то, оставляя в стороне вопрос о достоинствах и несовершенствах этой философии, мы спрашиваем, имела ли она органическую связь с нашим обществом (не говорим *народом*)? Духом ли этого общества она вызвана? Его ли потребности удовлетворить стремилась? Мы отчасти уже касались этих вопросов и отвечали на них отрицательно. Мы говорили и повторяем, что «Философические письма» суть, в сущности, компиляции по отношению к сочинениям тогдашних мыслителей-клерикалов Западной Европы, эти воззрения сложились самостоятельно как результат стремлений и потребностей народных. Напуганные, сбитые с толку пронесшимся над ними революционным ураганом и истребительными войнами, народы Западной Европы готовы были припасть с плачем покаяния к стопам папы и поклониться идеалам средних веков. Но в совершенно ином положении была Россия в половине тридцатых годов. Настроение ее было *мажорное*; воспоминания Двенадцатого года и роль, которую играла Россия в эпоху конгрессов, не были еще забыты, а затем следовало участие наше в освобождении Греции, восстановление Сербии и Дунайских княжеств, поход за Балканы и взятие Варшавы... и вдруг этому *мажорно* настроенному обществу, гордому своим государственным величием, говорят, что все прошлое этого государства презренно и ничтожно и что для него нет будущности! Допустим, что сказать это было нужно, что сказанное было страх как умно, но все-таки очевидно, что сказанное высажено где-то на стороне, а никак не среди этого *мажорно* настроенного общества. Это подтверждается и приведенными нами свидетельствами о впечатлении, произведенном «Письмом» Чаадаева; поэтому

поэт Языков был, несомненно, прав, включая в число «Не наших» и Чаадаева.

Таким образом, это «Письмо» представляется нам резким диссонансом между нашею литературой и нашим обществом, первым решительным шагом этой литературы в область отвлечений и не для нас составленных теорий, в область призраков, космополитизма и духовного порабощения Западу. Но, как мы видели, Чаадаев-человек обнаруживал чисто русские понятия и симпатии, которых не видим у Чаадаева-писателя: даже увидим мы, что и литература наша не вся подверглась духовному порабощению, не вся отреклась от национальности.





Ю. Н. ГОВОРУХА-ОТРОК [Ю. НИКОЛАЕВ]

Вл. Соловьев и Чаадаев

По поводу книги Вл. С. Соловьева «Национальный вопрос»

По поводу моей статьи «Всемирное единство и идея национальности» (Моск<овские> вед<омости>. № 101) о Вл. С. Соловьеве¹ мне пришлось выслушать одно замечание. Было сказано, что я напрасно не упомянул о Чаадаеве как о предшественнике г. Соловьева.

Эта мысль уже проскальзывала в печати. Приходилось и мне указывать на это сходство, хотя мельком и не в смысле сделанного мне замечания, но, во всяком случае, тема эта интересная, на ней стоит остановиться, тем более что таким образом я дополню первую мою статью, где говорил о сущности пропаганды г. Соловьева, не касаясь ее происхождения.

Ошибка вот в чем. Г<-н> Соловьев вовсе не является продолжателем Чаадаева, он даже не его последователь, он просто *один их эпигонов* Чаадаева, притом менее всего удалившихся от основных положений своего — нельзя сказать учителя и предшественника, а разве только учителя, да и то с большою натяжкой, и никак уже не предшественника.

Коперник был *предшественником* Кеплера, Кеплер был предшественником Ньютона; Коперник внес в мир новую идею, завершил их дело, научно обосновавши эту идею, доказавши, что в ней заключен закон природы, и, понимая слово *предшественник* в этом смысле, уж конечно, нельзя назвать Чаадаева предшественником г. Соловьева. Если допустить — чего нет, — что Чаадаев сказав «новое слово», как теперь любят выражаться, внес новую идею в понимание исторических судеб России, если даже допустить это, то все же по отношению к г. Соловьеву нельзя назвать Чаадаева «предшественником». Г<-н> Соловьев не сделал никакого нового шага в развитии чаадаевской идеи, не сделал даже ее более доказательною. Чаадаев ему не

предшественник, и он не продолжатель Чаадаева, а всего лишь его *подражатель*. Он подражает Чаадаеву, и притом не совсем удачно. Кто читал знаменитые «Философические письма» Чаадаева, тот, конечно, скажет, что статьи г. Соловьева по отношению к ним не более как легкий фельетон, бойко и не без остроумия написанный, но совершенно поверхностно популяризирующий идеи, высказанные в «Философических письмах», — идеи, высказанные там с подкупающим искусством аргументации, необыкновенно сжатым, ясным и блестящим языком.

Статьи г. Соловьева могли иных поразить, как бы какое новое откровение, иных опечалить и, вообще, возбудить внимание и интерес в качестве чего-то нового и неожиданного только потому, что в обществе нашло чрезвычайно мало распространения знакомство с историей отечественной литературы, так что Чаадаева, например, иные знают лишь понаслышке, а иные, не чуждые образованности, вовсе о нем не слышали, не говоря уже о том, что самые «Философические письма» читали разве только специалисты по литературе, профессора там какие-нибудь да, может быть, десяток-другой людей из образованного общества. Да и сами наши г.г. литераторы-западники знают о Чаадаеве столько же, и более из десятых рук проповедают извращенные клочки и отрывки его идей.

Надо, хотя в кратких словах, прояснить «чаадаевское дело». Чаадаев, в сущности, лишь облек в литературно-философскую форму, в строго логичные выводы то брожение отрицательной общественной мысли, которое началось у нас еще с реформы Петра Великого. Поводом к тому был Карамзин. Соприкоснувшись с Европой, заметив, что у этой Европы есть история и есть наука, называемая историей, мы начали доискиваться и своей истории, ибо поняли, что цивилизованному народу без истории жить нельзя. Эти поиски увенчались «Историей государства Российского». Карамзин извлек нашу историю из архивов и облек ее в научные формы, созданные Европой; мало того, европейские понятия о власти, о значении власти, о долге, о чести, о государстве, о народе, о правительстве и управляемых — все это он прилаживал к фактам русской истории или, лучше сказать, ко всему этому он старался приладить факты русской истории. То, что было тогда фальшивого в представлениях Карамзина о русской истории, заметили тогда немногие, да, кажется, только двое и заметили: Пушкин и Чаадаев. Многие же ожесточенные враги Карамзина ожесточились на него не за эту фальшь, которая прошла для них незамеченною, а за «направление» его сочинения, как выразились бы

теперь, за пропаганду и отставивание монархического принципа, но это было дело частное, временное, случайное, — дело раздора тогдашних наших «партий». На самую же сущность дела обратили внимание, как я уже сказал, только Пушкин и Чаадаев. Пушкин, безусловный поклонник Карамзина, высоко ценивший его труд, тотчас же, однако, заметил фальшивую сторону в «Истории» Карамзина, что с неподражаемым юмором и удивительно глубиной выразил в своей «Летописи села Горохина», в произведении, которое, кроме положительного своего значения, является еще изумительно тонкою и глубокою сатирой на фальшивую сторону карамзинских воззрений². Но Пушкин понимал, что если Карамзин не создал русской истории, то это вовсе не значит, что у нас нет ее.

Иначе посмотрел на дело Чаадаев. Ясный и последовательный, но доктринерский ум его тотчас же различил фальшь карамзинских представлений о русской народности. Чаадаев приложил к делу ту же западноевропейскую мерку, какую пользовался Карамзин, и показал, что эта мерка не *приходится* к фактам нашей истории, нашего быта: что у нас *нет* понятий о государстве, о чести, о долге, о доблести, о патриотизме и т. д., что у нас вообще нет культуры. В своей критике Чаадаев был в известной мере прав. Действительно, факты нашей истории решительно не подходили к европейским понятиям; действительно, в *европейском смысле* у нас не было культуры. Ошибка Чаадаева заключалась в том, что он *европейскую культуру* считал единственно существующею и единственно возможною. Не найдя у нас существенных признаков такой культуры, Чаадаев объявил, что у нас ее вовсе нет и не может быть. Отсюда можно было сделать только два вывода — и они были сделаны.

Если у нас нет культуры, если мы не имеем истории, если Россия есть пустое место и лист чистой бумаги, то, чтобы нам сделаться людьми, стать культурной страной, нам надо усвоить единую возможную и единую существующую культуру — европейскую. Так думали одни — и отсюда пошло наше *западничество*.

Нашлись люди, которые посмотрели на дело иначе. Эти люди думали, что европейская культура не единая возможная и не единая существующая. Если наша история, наш быт, наша народность не подходят к нормам, выработанным в Европе, то это не значит еще, что у нас нет ни быта, ни истории, ни культуры. Если факты нашей истории не подходят под европейские понятия о власти, о государстве, о чести, о доблести, о патриотизме и т. д., то это вовсе не значит, что у нас нет этих поня-

тий, а значит лишь, что они есть, но иные, не европейские, а иного типа. Следовательно, надо отыскать основы *нашей культуры*, осмыслить и развить эти основы, а не перевоплощаться в европейцев. Отсюда пошли наши так называемые *славянофилы*.

Замечательно, что этого же мнения *придерживался и Пушкин*; кроме всего другого, это ясно и из не очень давно опубликованного письма его к Чаадаеву, имеющего своим предметом именно «Философические письма».

Между прочим читаем в этом письме следующее³:

«Вы говорите, что мы черпали христианство у нечистого источника, что Византия была достойна презрения и презираема и т. д. Но, друг мой, разве сам Христос не родился евреем и Иерусалим разве не был притчей во языцех? Разве Евангелие от этого менее дивно? Мы приняли от греков Евангелие и предания, но не приняли от них духа ребяческой мелочности и прений. Нравы Византии никак не были нравами Киева. Русское духовенство до Феофана было достойно уважения: оно никогда не оскверняло себя мерзостями папства и, конечно, не вызвало бы Реформации в минуту, когда человечество нуждалось больше всего в единстве...

Что же касается до нашего исторического ничтожества, я положительно не могу с вами согласиться. Войны Олега и Святослава и, наконец, даже удельные войны — ведь это тоже жизнь кипучей отваги и бесцельной и незрелой деятельности, которая характеризует молодость всех народов. Вторжение татар есть печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ход к единству (к русскому, конечно, единству), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и окончившаяся в Ипатьевском монастыре, — как, неужели это не история, а только бледный, полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история. А Екатерина II, поместившая Россию на пороге Европы? А Александр, который провел нас в Париж, и, положив руку на сердце, вы не находите чего-то величественного в настоящем положении России, чего-то такого, что должно поразить будущего историка? Хотя я лично сердечно привязан к императору, но я далеко не всем восторгаюсь, что я вижу вокруг себя; как писатель — я раздражен, как человек с предрассудками — я оскорблен. Но, клянусь Вам честью, что ни за что на свете я не хотел бы ни переменить отечество, ни иметь иной истории, как история наших предков, такую, как нам Бог ее послал».

Вот как образовались два течения русской мысли — западническое и славянофильское.

Эти два течения имели свои оттенки: западничество имело этих оттенков гораздо больше и гораздо более резких, славянофильство — меньше. Собственно говоря, формула, провозглашенная Чаадаевым, так и осталась уединенною. Эпигоны Чаадаева отбросили главную составную часть его воззрений. Чаадаев признавал европейскую культуру — культурою *католическою*; основой ее, этой культуры, единственною и единственно существующею, он считал католицизм. Следовательно, по Чаадаеву, чтобы нам воплотиться в европейцев, прежде всего надо было воспринять *католическую* культуру. Последовательный ум Чаадаева, культивированный широким образованием, хорошо понимал, что все течения европейской мысли, начиная от протестантизма и кончая гегельянством, рационализмом, материализмом, имеют свое начало в католицизме. Его эпигоны этого не поняли. Они совершенно отбросили чаадаевское понятие о католической культуре и, сообразно с разными оттенками западнического течения, принимали разные течения европейской мысли за основу европейской культуры. Таким образом, у нас были западники — бюрократы и демократы, западники — абсолютисты и конституционалисты, западники — мистики, западники — социалисты и т. д.

Сперва западничество, имевшее оправдание и основание в ходе нашей истории, было течением сильным, и выразителем его являлись люди больших дарований и широкого образования; в настоящее время, когда одной отрицательной критики оказывается недостаточно, наше западничество, по своему происхождению учение отрицательное, потеряло свою внутреннюю силу, истребалось до неузнаваемости, и если имеет большое распространение, то лишь в полуневежественной массе читателей газет, и если имеет своих литературных представителей, то лишь в лице «среднего рода» журнальных фельетонистов да тех ученых «третьего сорта», по меткому выражению Дюринга, которые мало чем отличаются от «среднего рода» журнальных фельетонистов, выпуская «фельетонные» ученые сочинения и читая «фельетонные» лекции.

Вот эти-то теперешние «западники», как всем еще памятно, с восторгом встретили статьи г. Соловьева, зачислили автора в ряды «своих», поздравили его с отречением от прежних его «заблуждений» и, вообще, поняли дело так, как будто бы г. Соловьев «сжег все, чему поклонялся и поклонился всему, что сжигал».

Тут вышло недоразумение. Очевидно, в его статьях прочли или захотели прочесть совсем не то, что он написал. Он просто-напросто хочет воскресить чаадаевскую идею в чистом ее виде; он просто хочет ввести в игру, если можно так выразиться, выброшенный эпигонами Чаадаева из его теории элемент — он хочет, чтобы мы перевоплотились в европейцев не так, как хотят того наши глаголемые либералы, а так, как понимал это Чаадаев; он хочет, чтобы мы восприняли *католическую* культуру, которая, как он вместе с Чаадаевым думает, есть единая возможная и единая существующая.

Таким образом, пропаганда г. Соловьева есть всего только явление исторического атавизма.

Нельзя, однако, восторженный прием, оказанный г. Соловьеву нашими либералами, объяснить только недоразумением и непониманием. Это объяснение годится разве для мелкотравчатых из них; которые покрупнее и которые поумнее, те, конечно, поняли, в чем дело. А если поняли, то прием, который встретил с их стороны г. Соловьев, иначе нельзя объяснить, как тем, что в его статьях уничтожается Россия, уничтожается русский народ, отрицается творческая способность этого народа; что в этих статьях русский народ низводится до степени какого-то полудикаря, с которым нечего много церемониться, с которым можно обращаться как с этнографическим материалом, подлежащим обработке в том или другом роде, по желанию и по прихоти «лучшей части нашей интеллигенции».

Вот в чем смысл того восторженного приема, которым встретили статьи г. Соловьева в либеральном лагере — смысл очень печальный. Это свидетельствует, что почвой для примирения самых противоположных мнений — как мнений г. Соловьева, <так и мнений наших либералов — может явиться стремление унижить Россию и русский народ...

Надо пояснить свою мысль. Обидно пояснять, но у нас до того все понимают превратно, что приходится давать объяснение того, что, казалось бы, должно быть ясно.

Странно и пояснять, что самая пламенная любовь к своей родине и к своему народу совершенно совместима с самым отрицательным отношением к темным сторонам нашей истории, нашего быта, нашей общественности, нашего народного характера. Более того, не только совместима, но истинная любовь к своему народу и *невозможна* без такого отрицательного отношения. Кто более Гоголя или Пушкина любил Россию — и кто более Гоголя отрицательно отнесся к язвам нашей народной души, к язвам нашей общественности?

В произведениях Пушкина эта черта сказалась не так ярко, что зависело от иного характера дарования гениального поэта; но перечитайте переписку Пушкина, его черновые заметки, его исторические наброски и соображения — и вы увидите, что к язвам нашей народной души он относился с таким же страстным и болезненным отрицанием, как и Гоголь.

Но и Пушкин и Гоголь *любили* те глубокие основы народного духа, народного характера, которые они умели прозревать сквозь все исторические и бытовые наслоения, затемнившие истинный смысл русской истории, истинный смысл того *просвещения*, которое было воспринято и ассимилировано народной душой Гоголя, выстрадавшей свое глубокое и беспощадное отрицание, пред которым, конечно, покажется детскою игрушкою отрицание г. Соловьева, — этот самый Гоголь истомился, сгорая душою в бесплодной жажде воспроизвести *положительные*, прекрасные стороны русской жизни, русского народного характера. Это потому, что он, великий отрицатель, с силою изумительною, с беспощадностью истинно трагическою обнаживший самые глубокие и самые гнойные язвы русской жизни, безгранично любил эту русскую жизнь, этого казнимого им русского человека. Ибо он прозревал то, чего «не поймет и не заметит гордый взгляд иноплеменный», — то,

Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной...

Ибо он знал, что —

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя...⁴

Гоголь был подобен хирургу, который, собрав все мужество, все присутствие духа, затаив в себе нечеловеческое страдание, производит мучительную и опасную операцию над своим собственным, бесконечно любимым ребенком... Вот почему Гоголь является не только одним из самых трагических русских характеров, но может быть поставлен на ряду со всеми трагическими характерами, какие только нам предъявляют всемирная история и всемирная поэзия.

Точно так же Пушкин, видевший насквозь темные стороны русской жизни, глубоко ненавидевший эти темные стороны, умел отыскать и воспроизвести ту прекрасную сущность этой жизни, которую отыскать и воспроизвести можно было, лишь питая к своей родине и к своему народу безграничную любовь.

Эти люди, Гоголь и Пушкин, не были «квасными патриотами», не были пошловатыми оптимистами, но они умели любить Россию и русский народ *зрячею* любовью, видящею все язвы, все болезни любимого существа, но тем более его любящею, тем более его жалеющею...

Но — скажут — истина прежде всего. Первая обязанность человека, обладающего нравственным мужеством, бестрепетно заглянуть в лицо истине, как бы она ни была ужасна.

Правда.

Но где же это нравственное мужество у разношерстной публики, аплодирующей г. Соловьеву, у тех «отрицателей и мудрецов в пятачок серебра», по меткому выражению Достоевского, которые так восхищались его статьями? Если г. Соловьев действительно доказал, что Россия не более как «расслабленный колосс», что русский народ в преодолении своей тысячелетней истории не сумел воспринять никакого *просвещающего* начала, не создал никакой культуры, что русский народ есть лишь этнографический материал, который можно обработать во что-нибудь и на что-нибудь годное лишь посредством начал чуждой культуры, — если все это действительно доказал г. Соловьев, если это и есть та ужасающая истина, которой необходимо, во имя нравственного мужества, прямо и бестрепетно посмотреть в лицо, если все это так, то почему же не ужас, не отчаяние овладели нашими «отрицателями и мудрецами», а, напротив, восторг, что под влиянием его они забыли даже свои старые счеты с г. Соловьевым — забыли все единственно ради приятного известия о том, что Россия — гроша медного не стоит...

Скажут: оставьте в покое «отрицателей и мудрецов»; они — особое дело, а г. Соловьев — особое дело. Может быть, он сам, открывший ужасную истину, и есть тот нравственно-мужественный человек, не побоявшийся не только заглянуть ей в лицо, но и возвестить о ней во всеуслышание, как древние пророки возвещали гибель и расточение своему народу...

Да, примеры такого трагического мужества дает нам история. Она воспроизводит пред нами характеры великие, характеры людей, бестрепетно смотревших в лицо истины, знавших и не скрывавших от себя, что гибнет их родина, что часы ее сочтены, — и погибавших вместе с ней.

Но... припомните статьи г. Соловьева. Припомните их бравировующий тон, их самоуверенность, соединенную с почти женскою раздражительностью; в них не звучит ни одной трагической ноты, в них не слышится ни ужаса, ни отчаяния, ни

печали, ни гнева — того «праведного гнева», который так неотразимо действует в устах призывающих к покаянию.

Разве к тому, что он возвещает как ужасную истину так бы отнеслись Гоголь и Пушкин, если бы действительно убедились, что это истина?

Нет, г. Соловьев не трагическое лицо, как не был им и его образец, Чаадаев, философствовавший более ради умственной гимнастики, — и в этом-то все дело...





П. Н. МИЛЮКОВ

Главные течения русской исторической мысли

(отрывок)

П. Я. Чаадаев снова возвращает нас к александровской эпохе. Для поколения тридцатых годов его взгляды были уже, по выражению Герцена, «голосом из гроба»; его умственный облик сложился в десятых и двадцатых годах под впечатлением грандиозных событий, потрясавших тогда Европу. Надо прибавить, что впечатление это было неодинаково в разных общественных кругах и что впечатление, вынесенное Чаадаевым, соответствовало тому кругу, к которому он принадлежал по своему происхождению и воспитанию. Племянник князей Щербатовых (и внук русского историка по матери), прекрасно подготовленный дома, располагавший большими связями и чрезвычайно удачно начавший, на виду у двора, свою служебную карьеру, Чаадаев стоял близко к тем сферам, которые делают политику и в которых непосредственнее всего ощущаются ее результаты. Можно думать, что эта особенность положения отразилась уже на характере впечатлений, вынесенных Чаадаевым из первого знакомства с Европой во время заграничных походов 1813—1816 гг. Настроение немногочисленного и немногим доступного круга, в котором вращался Чаадаев, не совсем соответствовало тому, которое вынесли из тех же заграничных походов будущие декабристы. В этом круге не разделяли энтузиазма, вызванного в большой публике мнимым «союзом государей с народами», потому что лучше могли судить о качестве этого союза; здесь лучше помнили и связь только что пережитых событий и в низложении Наполеона торжествовали не победу народной свободы над деспотизмом, а поражение демократического цезаризма, созданного революцией. Разочарования прошлого были здесь гораздо сильнее надежд на будущее. Относясь скептически или враждебно к мечтам о какой-то новой эре

политической свободы, люди этого круга не могли помириться с крушением старой доброй традиции и ждали всего не от писанных конституций, а от восстановления старинной дисциплины, общественной и нравственной. Надо думать, что уже тогда, во время освободительных войн, это настроение влиятельных сфер и избранных умов не осталось не замеченным Чаадаевым и произвело на него известное впечатление. Вернувшись в 1817 г. в Петербург¹, он и здесь должен был застать в высокопоставленных сферах модное увлечение идеями католической реакции, успевшее уже вызвать против себя в это время репрессивные меры со стороны правительства. Самый видный и самый блестящий из теоретиков реакции, Жозеф де Местр, уже 14 лет как жил в Петербурге в качестве посланника низложенного Наполеона сардинского короля. Здесь он обдумывал свои наиболее прославившие его потом произведения («Du Pape» и «Soirées de St.-Pétersbourg»); в высшем обществе Петербурга он имел горячих поклонников и, особенно, поклонниц, некоторые из которых обратились даже в католичество; силой и оригинальностью своего ума, остроумием и блеском своей беседы, благородством своего личного характера он снискал себе всеобщее уважение и одно время имел сильное влияние на самого императора Александра, настойчиво перезывавшего пьемонтского патриота на русскую службу. Чаадаев не успел подчиниться личному влиянию де Местра, так как в том же 1817 году последний выехал из России, но он должен был встретиться со свежими следами его влияния, мог познакомиться и с идеями, пущенными им в обращение, раньше чем были обнародованы сочинения де Местра, подготовленные в Петербурге (1820, 1821 гг.). Как бы то ни было, Чаадаев уже в это время заметно отклоняется от общего настроения столичного офицерства. Может быть, это различие взглядов и подготовило тот кризис, который немного лет спустя перевернул всю дальнейшую судьбу Чаадаева. Как известно, он взял на себя поручение свезти императору Александру I в Троппау донесение о бунте солдат Семеновского полка, в котором сам служил офицером. Поручение было очень щекотливое, так как Чаадаев не мог обойти вопроса о роли товарищей, обвинявшихся в подстрекательстве солдат против полкового командира. Исполнение поручения, естественно, вызвало неблагоприятные для Чаадаева толки о его личных мотивах, и он счел долгом чести подать в отставку*.

* Так, по крайней мере, изображает дело Жихарев, близкий к Чаадаеву человек, в своей биографии Чаадаева (Вестник Европы. 1871. Июль, сент.)².

Решение это, закрывавшее для Чаадаева самые блестящие перспективы, далось ему, по-видимому, нелегко; на всю жизнь у него осталось потом чувство неудовлетворенного самолюбия. С этих пор Чаадаев предается исключительно удовлетворению умственных интересов и прежде всего отправляется в продолжительное путешествие за границу (1821—1825 гг.). Эта поездка довершает то, что, по нашему предположению, начато было и раньше: Чаадаев решительно и сознательно примыкает к доктрине католической реакции; де Местр и Бональд становятся его учителями, хотя он и не упоминает о них ни разу в своих сочинениях*. Первые годы по возвращении в Россию были, по-видимому, для Чаадаева самыми тяжелыми в его жизни: он переходит в это время от плана к плану и ни на одном не останавливается; он делает попытки поступить на службу, потом пробует поселиться в деревне, наконец окончательно и на всю жизнь поселяется в Москве, свободным человеком, и начинает писать. В 1829 г. возникают знаменитые «Письма о философии истории», доставившие автору столько терний и славы и навсегда обеспечившие ему место в истории русской, не только исторической, но и общественной, мысли⁴.

В «Письмах» Чаадаева и современников, и позднейших исследователей интересовала главным образом прикладная сторона. Для нас они преимущественно интересны как первая теоретическая попытка, поставившая вопрос о национальной и всемирно-исторической роли России на ту почву, на которой этот вопрос решался затем теоретиками славянофильства. При всей своей смелости, попытка Чаадаева вовсе не так оригинальна, как кажется с первого взгляда; но и по продуманности мысли, и по блеску изложения она далеко оставляет за собою все те, о которых мы говорили раньше.

Основная концепция Чаадаева — традиционно-христианская. В этом смысле она не нова не только у Чаадаева, но и у де Местра; и если в наше время, воспроизведенная вновь одним современным писателем, она могла показаться оригинальной, то лишь по незнакомству большой публики с этого рода вопросами, а также в силу того наблюдения, приложенного Чаадаевым к самому себе, что «часто старая истина, повторенная с

* О де Местре упоминается не раз в частном письме, где Чаадаев просит достать ему сочинение де Местра о Бэконе («euvres». С. 190). Ср. там же (с. 184) любопытный намек на сношения с Балланшем, несколько менее последовательным представителем того же направления³.

убеждением, кажется новой». Единство веры, всемирная церковь как средство и возможно полное осуществление на земле христианского идеала, как последняя цель исторического процесса — обо всем этом мечтали, и не только мечтали, но ко всему этому стремились уже в средние века. Но — прибавим словами позднейшего биографа де Местра — «сила идей не только в них самих, а также и в том, как они изображены и каким способом пущены в умственный оборот»*. Все эти условия самым благоприятным образом соединялись, чтобы дать силу идеям Чаадаева.

Имея в виду свои основные идеи, Чаадаев прежде всего самым решительным образом охраняет всякие другие попытки философско-исторического объяснения истории. Больше всего достается от него тому направлению, которое надеется найти объяснение в простом накоплении фактов. По его мнению, что-нибудь одно: или мы уже теперь имеем достаточно фактов, или мы никогда не получим их столько, сколько нужно, потому что память людская не может же удержать *всех* фактов. «Чтобы все предчувствовать, фактов было больше, чем нужно, уже во времена Моисея и Геродота; чтобы все доказать, их всегда будет мало». «Так как предмет истории и средства узнать ее всегда остаются те же, — ясно, что круг исторического опыта должен когда-нибудь замкнуться: приложения не кончатся никогда, но к правилу, раз найденному, больше нечего будет прибавить». Таким образом, дело не в собирании фактов, а в их правильном истолковании**. Но ходячие истолкования также не удовлетворяют Чаадаева. Несколькими пренебрежительными строками он поканчивает с направлением, которое хочет извлекать из истории уроки нравственности. Направление, связывающее исторические факты с помощью идеи прогресса, более останавливает на себе его внимание, но и к этому истолкованию он относится вполне отрицательно. Факты не только не доказывают существование *непрерывного* и постоянного прогресса, но, напротив, доказывают совершенно обратное. Целые цивилизации погибали бесследно; проекты культуры, добытые веками, обращались в прах, и человек поднимался высоко на лестнице развития как будто для того только, чтобы затем пасть еще ниже. Теория постепенного совершенствования исходит из мысли, что

* *Cohordan George. Joseph de Maistre. P. 188.*

** *Oeuvres choisies de Pierre Tchaadaief, publiées pour la première fois par le P. Gagarin, de la compagnie de Jesus. Paris; Leipzig, 1872. P. 51, 53, 88–89, 94.*

дух человеческий развивается сам собой, в силу присущего ему динамического начала; это как бы «ком снега, который растет по мере того, как катится». Но в действительности «обычный ход человеческих происшествий не может не быть случайным и произвольным». Таким образом, «если в потоке времен мы, подобно другим, не усмотрим ничего иного, кроме человеческого разума и воли, вполне свободной, то, сколько бы мы ни накопляли фактов в памяти и как бы хитро ни выводили их один из другого, — мы не найдем того, что ищем в истории. Этим путем мы будем в ней видеть все ту же человеческую игру, которую в ней видели прежде. Это будет все та же психологическая и динамическая история, о которой я только что говорил, — история, которая хочет все объяснить личностью или воображаемым сцеплением причин и следствий». Таким образом и получится или «движение без цели и смысла», или гипотеза «естественного совершенствования, присущего человеческой натуре»*.

«Итак, очевидно, что современная точка зрения на историю не может удовлетворить мыслящего ума. Несмотря на полезные работы критики, несмотря на помощь, которую постарались оказать ей в последнее время естественные науки, история не смогла добиться ни того единства, ни того высокого нравственного значения, которые вытекали бы из ясного понятия о всеобщем законе, управляющем сменой эпох».

Это единство, этот нравственный смысл дает истории *христианство* — «историческое явление, совершенно не вытекающее ни из чего предыдущего, совершенно независимое от естественного порядка возникновения человеческих идей в обществе и не подчиненное какой бы то ни было причинной связи вещей (*enchainement nécessaire des choses*)». Всеобщий закон, связывающий и осмысливающий все моменты исторического процесса — это «идея *Провидения*, управляющего веками и ведущего род человеческий к его окончательному предназначению». Вне христианства нет цельной и осмысленной истории. Предоставленный самому себе, человек может подняться лишь до известного уровня, и вслед за тем ему угрожает одичание. И этот слабый подъем и этот неизбежный упадок вытекают из одной и той же причины — из того, что вне христианства только один *материальный интерес* может быть движущей причиной развития. Вот почему погибли — и должны были необходимо погибнуть — древние цивилизации; вот почему и современные

* Oeuvres... P. 50, 32, 61–63, 52, 70, 74, 91–92.

языческие нации с незапамятных времен стоят на одной и той же неподвижной точке. «Раз материальный интерес удовлетворен, — человек перестает идти вперед; хорошо, если он не идет назад. Не может быть никакого сомнения, что в Греции, так же как в Индии; в Риме, как в Японии, вся работа мысли, как бы она ни была громадна, постоянно стремилась и стремится только к одной цели; и поэзия, и философия, и искусство — все это предназначалось и предназначается для удовлетворения физической стороны человека». «Только христианское общество может быть одушевлено настоящим *интересом мысли*», и в этом заключается вся тайна христианской цивилизации. Христианская мысль направлена на нравственное совершенствование — на постепенную работу «уничтожения в себе иного существования и замены его существованием вполне общественным и безличным». Таким образом, непрерывный прогресс, недоступный человеческому обществу самому по себе, становится отличительной чертой общества христианского. Это прогрессирование может кончиться только с водворением на земле царства Божия: вот почему христианский прогресс не только непрерывен, но и бесконечен. В пришествие этого царства мы верим: вот почему мы можем быть уверены и в том, что христианская цивилизация не погибнет до скончания веков, несмотря на какие бы то ни было всемирно-исторические перевороты. Наконец, согласно пророчеству, христианство будет проповедано во всем мире, все национальные перегородки сокрушатся и все народности сольются в единой вере»: вот почему полнота веры и единство церкви составляют последнюю цель всемирно-исторического прогресса*.

Только с этой высшей точки зрения и можно дать верную оценку различных периодов и явлений всемирной истории. Истинный всемирно-исторический характер имеют лишь те из них, которые двигают человечество вперед; а двигают его вперед лишь те, которые приближают его к достижению вселенского идеала. Естественно, что при таком критерии результаты оценки получатся совсем не похожие на обычные суждения о всемирно-исторических эпохах и лицах. Идеалы Сократа и Марка Аврелия совершенно ступают перед деятельностью Моисея и Давида; языческая цивилизация античного мира не пойдет ни в какое сравнение с христианской цивилизацией средних веков. Чаадаев не находит достаточно слов, чтобы заклеймить самодовольный материализм классической древнос-

* Oeuvres... P. 50, 62, 48, 74–76, 90.

ти; как символ изящного обмирщения веры, мысли и чувства он выбирает Гомера и на его тлетворное влияние обрушивается с раздражением неофита первых веков христианства. Напротив, средние века для него — это почти осуществление христианского идеала. Вся Европа, несмотря на политические перегородки и этнографические различия, была тогда одним целым и представляла единый христианский народ, организованный единою церковью для достижения социального идеала, поставленного христианством. Только Реформация разорвала это единство и вернула общество к эпохе языческого разъединения; она восстановила снова антагонизм национальных самосознаний, она пыталась лишить христианское общество внешних символов его духовного единства и думала заменить превосходную социальную организацию католичества — идеей невидимой церкви: действительно, невидимой и существующей только в воображении. Из этого бедствия, в которое ввергла христианский мир Реформация и одновременная с нею реставрация языческой старины (Возрождение), — может вывести человечество только новое оживление религиозных верований, признаки которого Чаадаев замечает в современной ему Европе*.

Какое же положение занимает Россия в ряду явлений всемирной истории? Конечно, положение это должно определяться тою долей участия, какую она принимала в общей работе человечества над осуществлением христианского идеала. Но она не играла в этой работе никакой роли. «До сих пор слабость ли наших верований или несовершенство нашей догмы — держали нас в стороне от этого общего движения, в результате которого развивалась и формулировалась социальная идея христианства; эта причина отбросила нас в категорию народов, которые только косвенно и очень поздно воспользуются полным развитием христианства». «Мне скажут: да разве мы не христиане и разве необходимо цивилизоваться именно так, как цивилизовалась Европа? Конечно, мы христиане, но ведь и абиссинцы — христиане. Конечно, можно цивилизоваться не по-европейски: ведь цивилизовалась же Япония — да еще лучше, чем Россия, если верить одному из наших соотечественников. Но полагаете ли вы, что тот порядок вещей, о котором я только что говорил (в котором состоит высшее предназначение человечества), осуществится именно благодаря абиссинскому христианству и японской цивилизации? Думаете ли вы, что нелепые искажения

* Oeuvres... P. 54–56, 64–65, 71, 79, 82–85, 93–116.

божеских и человеческих истин помогут нам низвести небо на землю?»*.

«В самом деле, что делали мы в то время, как на Западе, в результате борьбы между дикой энергией северных народов и высокой религиозной идеей, созидалось здание современной цивилизации? Направляемые злым роком, мы искали нравственных правил для своего воспитания у жалкой, всеми презираемой Византии. Только что перед тем честолюбивый ум Фотия оторвал ее от всемирного братства: нам досталась, таким образом, идея, искаженная человеческой страстью». «Хотя мы и назывались христианами, но не двигались с места в то время, как христианство совершало свое величественное шествие по стезе, указанной ему божественным Основателем... Словом, новые судьбы человечества совершались не для нас. Не для нас, христиан, зрели плоды христианства». «Разобщенные», таким образом, «прихотью судьбы от всемирного движения человечества, мы ничего не унаследовали из идей, ставших традицией в человеческом роде»**. Но в то же время мы ничего не вынесли и из собственной своей истории. Эта история не вылилась в формы, характеризующие народную личность резкими, неизгладимыми чертами; у нас это было скорее какое-то «хаотическое брожение элементов нравственного мира, подобное тем мировым переворотам, которые предшествовали современному состоянию нашей планеты». Мы не дожили до исторического сознания и не сохранили исторических воспоминаний; все прошлое осталось для нас в тумане, в каком остаются ранние воспоминания детства; и из этого прошлого наша жизнь вышла какой-то бесформенной, расплывающейся, лишенной всякой индивидуальной физиономии. Да и что другого можно было вынести из нашего прошлого? «Сперва дикое варварство, потом грубое суеверие, потом жестокое, унижительное иноземное иго, черты которого унаследовала потом и туземная власть, — вот грустная история нашей юности». С таким прошлым мы, в сущности, были так же чужды Востоку, как и Западу; Провидение как будто забросило нас и предоставило самим себе, ни сколько не интересуясь нашей судьбой. «Одинокие в мире, мы ничего ему не дали, ничему у него не научились; не бросили ни одной мысли в сокровищницу человеческих идей, ничем не содействовали прогрессу человеческого ума и исказили все то, что нам от него досталось». Словом, «в духовном строе» — ко-

* Oeuvres... P. 35–36, 32.

** Ibid. P. 28–28, 30, 19.

торым только и живет христианская цивилизация — «мы составляем пробел»*.

Итак, наше прошлое безотраднo; следует ли из этого, что и наше будущее безнадежно? Чаадаев этого вовсе не утверждает; он только указывает на то необходимое условие, без соблюдения которого Россия не может примкнуть к всемирно-историческому развитию христианской цивилизации. «Не нелепо ли предполагать, как это обыкновенно делается у нас, что этот прогресс европейских народов, совершившийся столь медленно и под непосредственным и очевидным влиянием единой нравственной силы (католичества), мы можем усвоить себе сразу, даже не делая себе труда узнать, как он совершился?» Нет, «если мы хотим добиться одинакового положения с другими цивилизованными народами, то нам следует, так сказать, повторить у себя все воспитание человеческого рода». В чем должно заключаться это воспитание, видно из предыдущего. «Так как та сфера, в которой живут европейцы, сложилась под влиянием религии и так как, только оставаясь в этой сфере, человечество может достигнуть своего высшего предназначения, то ясно... что нужно всеми мерами стараться оживить нашу веру, *дать нам импульс истинно христианский*, — потому что там все совершено христианством. Вот что я хотел сказать своим выражением, что нам нужно сызнова начать воспитание человеческого рода»**. Несмотря на это пояснение, мысль Чаадаева и тут остается недосказанной. Но несомненно, что это — та же самая мысль, которую мы находим по отношению к России и у его учителя де Местра. В первом из своих писем к Разумовскому о народном образовании (1810) де Местр устанавливает то же основное положение. «Вся современная цивилизация вышла из Рима; взгляните на карту: везде, где останавливается римское влияние, — там останавливается и цивилизация; это — мировой закон». В России нравственное развитие было задержано двумя великими событиями: разделением церкви в X веке и татарским нашествием. Стало быть, России нужно «наверстать потерянное время» — *regagner le temps perdu*. «Искра, перенесенная вовремя из другого места (т. е. из Рима) зажжет пламя наук»***.

* См. все начало первого письма (с. 9–29). Ср. наблюдение де Местра над складом русского общества (*Lettre et opuscules inédites...* Т. I. С. 367–368).

** *Oeuvres...* P. 31, 19, 34–35.

*** *Lettre et opuscules inédites du comte Joseph de Maistre*. Т. II. С. 286–287. Это самое выражение (*regagner le temps perdu*) попадает

«Письма о философии истории» носят на себе яркий отпечаток биографии Чаадаева, когда они были написаны. Единство настроения, их проникающее, напоминает нам, что во время их составления автор, как он сам признал впоследствии, переживал самые тяжелые годы своей жизни; а единство мысли показывает, что действительно эти письма — как опять-таки признал автор*, — написаны были им «в продолжение долгого уединения, наложенного на себя по возвращении из-за границы», когда все его мысли были сосредоточены на впечатлениях, вывезенных из путешествия. Прошло несколько лет, и пессимистическое настроение, водившее пером Чаадаева и диктовавшее ему «слишком абсолютные мысли, слишком резкие мнения», в значительной степени смягчилось; с другой стороны, из своего уединения он скоро вышел в люди и встретился с тем течением русской мысли, которое мы теперь изучаем⁵. То и другое обстоятельство в короткое время значительно изменило его теории. В шеллингистской философии истории были стороны, которые он легко мог воспринять, и были другие стороны, с которыми он никогда не мог согласиться. Зная взгляды Чаадаева, мы легко пойдем, что его не могли не привлекать всемирно-исторические перспективы новой теории и не могли не отталкивать ее национальные увлечения. Теория католической реакции во многих пунктах совпадала с исторической философией шеллингизма. «Народы, цельные их организмы и представлявшие каждый свою особую идею, смена избранных Провидением народов, соответствующая смене представляемых ими идей», — все это были мысли, вовсе не чуждые и Чаадаеву, и самому де Местру. Де Местр видел во Франции свой избранный народ будущего, призванный оживить уснувшую веру и начать новую всемирно-историческую эпоху; Чаадаев, при известных условиях, мог ожидать той же услуги человечеству и от своей родины. Но в то же самое время он не мог не негодовать на национальное самолюбие, приписывавшее себе достоинства избранного народа и считавшее осуществленным в прошлом то, чего Чаадаев только еще надеялся от будущего. Так как, однако же, национальное самомнение и вера во всемирно-истори-

однажды под перо Чаадаева (см.: Oeuvres... P. 159). В своих письмах Чаадаев еще яснее договаривает то, чего не мог договорить в статьях, предназначенных для русской публики. Его симпатии к католицизму и стремления к соединению церквей выступают здесь совершенно открыто.

* Неизданные рукописи Чаадаева, письмо к С<троганову?> // Вестник Европы. С. 86, 88.

ческую миссию легко переходили одно в другое и совмещались в одних и тех же лицах, большую часть хорошо знакомых Чаадаеву, то ему было довольно трудно установить свое отношение к новым московским взглядам⁶. То он опасался национального шовинизма как естественного врага своей любимой идеи — о религиозном единении народов, то возлагал надежды на результаты национального самоанализа как лучшего средства узнать самих себя и радикально излечиться от своей национальной гордыни. Это двойственное отношение к модному увлечению национальностью мы встречаем уже в письме к А. И. Тургеневу (1834 или 1835 г.), следовательно, раньше напечатания первого из «Писем» Чаадаева в «Телескопе» (1836). «В настоящее время, — пишет он, — у нас происходит своеобразное движение умов. Стараются сфабриковать национальность; а так как никаких материалов для этого не имеется, то получится, конечно, совершенно искусственный продукт... Трудно предвидеть пока, к чему это приведет; может быть, тут в основе кроется нечто доброе, что и обнаружится в свое время; возможно, что предпринятый анализ покажет, что нам следует основывать наше будущее не на прошедшем, которого у нас нет, а на обдуманной оценке нашего положения в настоящем. Как бы то ни было, пока не выяснятся цели Провидения, эта тенденция кажется мне истинным бедствием. Не грустно ли, скажите, видеть, что в тот момент, когда все народы сближаются, все местные и географические особенности ступшевываются, мы погружаемся в себя и возвращаемся к узкому патриотизму (à l'amour du clocher). Вы знаете, что, по моему мнению, России суждена великая духовная будущность; она должна разрешить некогда все вопросы, о которых спорит Европа. Поставленная вне быстрого потока, который так увлекает умы, имеющая возможность совершенно спокойно и беспристрастно взглянуть на все то, что так волнует и тревожит сердца, она когда-нибудь найдет решение человеческой загадки. Но если эти тенденции не прекратятся, мне придется проститься с моими надеждами: судите, как мне это приятно! Что мне тогда останется делать, — мне, который любил свою родину только за ее будущее?»*.

Окончательным толчком к пересмотру старых взглядов послужила для Чаадаева гроза, разразившаяся над ним по поводу напечатания его «Философического письма»**. Официаль-

* Oeuvres... P. 172–173.

** О запрещении «Телескопа» за статью Чаадаева и об административных карах по этому поводу см.: Жихарев // Вестник Европы. 1871. № 9; Барсуков <Н. П.> Жизнь Погодина. Т. IV. С. 381–390.

но объявленный сумасшедшим за мнения, которые он сам уже не вполне разделял, он должен был отдать себе и другим отчет в перемене, совершившейся в промежутке шести лет под влиянием собственного душевного успокоения и московских теорий. Таково происхождение «Апологии сумасшедшего» — произведения, оставшегося, как и «Письма о философии истории», незаконченным, но тем не менее весьма характерного для новых воззрений Чаадаева. Влияние московского шеллингизма сказало уже на самой терминологии Чаадаева. Вот как формулируются теперь его старые основные положения в терминах новой философии истории: «История народа есть не простой ряд фактов, сменяющих друг друга, а цепь идей, находящихся во взаимной связи. Факт должен объясняться идеей; в событиях должна проявляться и стремиться к осуществлению какая-нибудь мысль, какое-нибудь начало». Под этим определением подписался бы любой шеллингист, если бы в устах Чаадаева оно имело значение общего исторического правила; но для него по-прежнему это только привилегированное исключение, применимое лишь к одним *христианским* народам, да и то не ко всем. Таким характером внутренней необходимости и логичности отличается, по Чаадаеву, одна только история христианской — и притом средневековой — Европы... «Посмотрите на средневековую Европу, — говорит он, — там нет события, которое бы не было, так сказать, абсолютно необходимо... а почему? Потому что за каждым событием вы найдете идею». «Я очень хорошо знаю, что не всякая история имеет строгий логический ход этой дивной эпохи, в течение которой развилось, под главенством верховного принципа, христианское общество; но так же верно и то, что таков должен быть истинный характер исторического развития как отдельного народа, так и семьи народов, — и что национальности, лишенные подобного прошлого, должны примириться с мыслью, что *не в истории*, не в воспоминаниях прошлого следует им искать элементов дальнейшего прогресса». Таково именно положение России, «не имевшей подобной истории». «Положим, известный народ по стечению обстоятельств, от него не зависевших, вследствие географического положения, вовсе не выбранного им добровольно, распространится на огромном пространстве, не сознавая, что делает; положим, что в один прекрасный день он окажется могущественным народом: это, конечно, будет необыкновенное явление, и можно удивляться ему сколько угодно; но что прикажете сказать о нем истории? Ведь, в сущности, это один материальный, так сказать географический, фонд — в огромных размерах ко-

нечно, но и только. История его возьмет, запишет в свои летописи, потом захлопнется за ним — вот и все. Настоящая история начнется для этого народа только с того дня, когда он будет охвачен идеей, которая ему вверена, которую он призван осуществить, и когда он примется за ее осуществление с тем инстинктивным упорством, которое помогает народам выполнять свое предназначение»*.

Как видим, Чаадаев остался верен своим основным принципам, переодев их только в новый философский костюм. Но это нисколько не помешало ему сделать значительные уступки в оценке русского прошлого и еще большие уступки — во взглядах на русское будущее. В русском прошлом он не перестал видеть «белую бумагу»; но он готов был теперь признать смягчающие обстоятельства. «Конечно, было преувеличением в этом обвинительном акте против великого народа, вся вина которого, в конце концов, сводится к тому, что судьба забросила его далеко от всех цивилизаций мира, было преувеличением — не признать, что мы произошли на свет на почве, не вспаханной и не засеянной трудами предыдущих поколений; было преувеличением — не отдать справедливости этой смиренной, а иногда и героической церкви, которая одна утешает нас в пустоте наших летописей». Итак, Чаадаев не хотел «удивляться» русской истории вслед за Погодиным, но соглашался признать ее своеобразный характер и на причины этого своеобразия начал отчасти смотреть глазами Киреевского. Уступая ему, он признал роль античного элемента в европейской культуре, которому прежде приписывал только отрицательное значение, поставив рядом с христианским элементом западной цивилизации — языческий, он этим самым ослабил значение католицизма в образовании современной Европы. С другой стороны, и русская отсталость могла объясняться теперь не недостатком веры, а недостатком культуры; а в русской вере Чаадаев соглашался признать, правда единственную, светлую черту нашего прошлого. Все эти поправки не изменили его мнения о *tabula rasa*** русской истории и о бесформенности, неопределенности русской национальной физиономии. Но теперь в этой неопределенности он видел лучший залог свободного развития в будущем. Он признал, что «было преувеличением опечалиться, хотя бы на минуту, за судьбу нации, создавшей могучую натуру Петра, универсальный ум Ломоносова, грациозный гений Пушкина». И теперь он смело

* Oeuvres... P. 134–137.

** чистой доске (лат.). — *Примеч. сост.*

предрекал этой нации великую будущность, основанную на свободном и разумном выборе, не связанном никакими воспоминаниями прошлого. «Я думаю, — заявлял он теперь, — что если мы пришли после других, то должны сделать лучше других, избегнув их ошибок, их суеверий. Сводить наше назначение к тому, что мы должны повторить целый ряд глупостей народов, менее нас счастливых, претерпеть сызнова весь ряд их несчастий, — значит иметь странное представление о предназначаемой нам роли... Я твердо убежден, что мы призваны разрешить бóльшую часть проблем социального строя, завершить бóльшую часть идей, возникших в старом обществе, и произнести приговор в самых важных вопросах, занимающих человечество». Пустота нашего прошлого не только не мешает роли беспристрастных судей и вершителей европейских тяжб, и, напротив, именно она-то и делает возможным исполнение этой роли. «Бóльшая часть вселенной подавлена своими преданиями, своими воспоминаниями: не будем завидовать ее узкому кругозору: в сердце большинства наций засело глубоко сознание прожитой жизни и тяготеет над настоящим. Пусть их борются с своим неумолимым прошедшим. Мы никогда не жили под роковым давлением исторической ломки; воспользуемся же огромным преимуществом — повиноваться только голосу просвещенного разума, зрелой воли: будем помнить, что для нас нет безвозвратной необходимости; что мы благодаря Богу не стоим на крутом склоне, увлекающем столько других наций к неведомым судьбам; что нам дана возможность измерять каждый шаг, который мы проходим, обдумывать каждую идею, входящую в наше сознание». Таким образом, «осуществление этого великого будущего, выполнение этих блестящих судеб будут именно результатом того особого свойства русского народа, которое впервые было указано в роковой статье».

Эта последняя черта продолжает отделять Чаадаева от московских националистов, несмотря на все его сближение с ними. Вместе с ними — и даже предвосхищая их взгляды — он надеется на «великое будущее» России; но, в противоположность им, он выводит это великое будущее из ничтожного прошлого. В той же «апологии», которая такими блестящими красками рисует всемирно-историческое призвание России, мы найдем самые резкие нападки на «новую школу». «К чему нам, — говорят (сторонники новой школы), — искать света у западных народов? Разве у нас самих нет зародышей несравненно лучшего общественного строя, чем западный? К чему было торопиться (заимствованием)? Предоставленные самим себе, своему яс-

ному уму, творческой силе, сокрытой в недрах нашей могучей природы, и особенно нашей святой вере, мы скоро обогнали бы все эти народы, обреченные лжи и заблуждению. И в чем нам завидовать Западу? В его религиозной борьбе, папстве, рыцарстве, инквизиции? Есть чему завидовать! Разве Запад — родина наук и всяческой мудрости? Известно, что все это идет с Востока. Вернемся же к Востоку, с которым мы повсюду соприкасаемся, откуда мы получили некогда свою веру, законы, свои хорошие свойства, — словом, все, что сделало нас могущественнейшим народом в мире. Старый Восток погибает: не мы ли его законные преемники? В нашей сфере сохраняются теперь его дивные предания и осуществляются великие и сокровенные истины, завещанные ему от начала веков». «Вы понимаете теперь, — заключает Чаадаев эту характеристику, — откуда возникла разразившаяся надо мной буря; вы видите, что в нашем национальном мышлении совершается настоящий переворот, состоящий в страстной реакции против просвещения, против западных идей, — того просвещения и идей, которые сделали нас тем, что мы есть, и плодом которых является даже самая эта восстающая против них реакция. Куда приведет нас это первое деяние эмансипированной национальной мысли? Бог знает! Но тот, кто любит свою родину, не может не огорчаться глубоко этим отречением наших наиболее передовых умов от того, что составляло наше величие и нашу славу»*.

Современному читателю эта полемика должна показаться удивительно знакомой. Еще так недавно на наших глазах повторился этот же спор между приверженцами нашего национального прошлого и пророками нашего всемирно-исторического будущего. Разложение славянофильства завершилось той же борьбой между его составными элементами, с которой началась его история⁷. Но само славянофильство этого противоречия не знало. Национальное было в нем так тесно связано с всемирно-историческим, как того требовала шеллингистская философия истории. В неразрывном соединении того и другого и состояло отличие славянофильской теории от только что рассмотренных философско-исторических построений. Ни одно из этих построений не удовлетворило требованиям новой теории; а причиной неудачи было во всех них именно отсутствие связи между прошедшим и будущим России, между национальной историей и всемирно-исторической миссией русского народа. Полевой и до некоторой степени Погодин подметили некоторые

* Oeuvres... P. 139–140.

своеобразные особенности русской истории и старались найти для них закономерное объяснение; но все попытки вывести из этих русских особенностей свойства нашей всемирно-исторической роли кончались у них одними громкими фразами и риторическими фигурами. Напротив, Киреевский и Чаадаев открыто признали невозможность найти в русском прошлом задатки всемирно-исторического будущего; исходя из этого признания, первый требовал заимствования всемирно-исторических элементов из европейского настоящего, второй — из европейского прошлого. Но требование Киреевского явно противоречило теории; требование Чаадаева хотя и удовлетворяло ей формально, но, в сущности, исходило совсем из других точек зрения. Заговорив о необходимости пережить чужую жизнь с начала, а не с середины, и об особенной легкости этого для русских, ввиду того что у них, собственно, вовсе нет прошлого, — Чаадаев очень искусно обратил в свою пользу те самые затруднения, которые останавливали Киреевского. Но это было все-таки не окончательное решение вопроса, а только остроумный обход его. Чтобы вполне удовлетворить теории, надо было во что бы то ни стало найти внутреннюю связь между прошедшим и настоящим, доказать, что одно необходимо вытекает из другого, и из этой необходимой связи частей одного и того же исторического явления вывести затем характеристику русского всемирно-исторического идеала. Для Чаадаева, признававшего необходимость только там, где он предполагал непосредственное водительство Провидения, это было особенно трудно. Несколько лет спустя (1842 г.) он жаловался Шеллингу на московскую философию именно за то, что «ее фаталистическая логика, почти совершенно уничтожающая свободную волю и во всем отыскивающая неумолимую необходимость, обращается на наше прошлое и готова превратить всю нашу историю в ретроспективную утопию, в заносчивый апофеоз русского народа» и т. д.* Заодно с народною спесью осуждены здесь Чаадаевым и новые методические требования, в силу которых исторические факты *всех* времен и народов совершенно уравнивались перед законами неумолимой исторической логики. Таким образом, самая суть новой философии истории так и осталась для него непонятна. Это, однако, не мешает нам думать, что в подготовке славянофильской теории мысли Чаадаева сыграли очень значительную роль. Значение это становится очевидным при внимательном разборе его отношений к И. Киреевскому. «Пись-

* Oeuvres...

ма о философии истории», ходившие до напечатания по рукам знакомых Чаадаева*, конечно, были известны Киреевскому и приняты им во внимание, когда он писал свою статью о «Десятилетии»⁸. Взаимное понимание, установившееся между обоими серьезными мыслителями, было настолько полно, что после запрещения «Европейца» за статью Киреевского автор не усомнился вверить свою защиту перед начальством Чаадаеву, а последний не поколебался принять на себя эту щекотливую обязанность. Мемуар, написанный Чаадаевым для Киреевского и предназначенный для подачи Бенкендорфу, чрезвычайно любопытен в том отношении, что хорошо оттеняет сходные черты взглядов того и другого и показывает, в каких мнениях оба могли сделать уступки друг другу. Мемуар исходит из мысли, что Россия и Европа совершенно различны по историческому развитию и, следовательно, европейская культура (наприм<ер>, политические учреждения и т. п.) не может быть *пересажена* на русскую почву. Эта исходная точка зрения действительно обща как Киреевскому, так и Чаадаеву. Далее указываются средства *самостоятельного* развития России. Это, во-первых, по Киреевскому, серьезное классическое образование как способ воспринять античную культуру, унаследованную Западом и не дошедшую до России. Чаадаев, согласившись, что он «недостаточно оценил стоимость» этого элемента в своих «Письмах», теперь отводит ему, от имени Киреевского, первое место: мы видели, что он признал значение классицизма и в своей «Апологии». На последнее место поставлено то условие самостоятельности русского развития, которое для самого Чаадаева было первым, и это видно из того жара, с которым он его защищает. «Я желаю, — говорит он от лица Киреевского, — чтобы религиозное чувство пробудилось в страхе, чтобы религия вышла из летаргии, в которую теперь погружена. Я думаю, что просвещение, которому мы завидуем у других народов, было там последствием влияния религиозных идей... Я не понимаю иной цивилизации, кроме христианской». Это, наоборот, чисто чаадаевские идеи, но Киреевский, в свою очередь, был предрасположен в их пользу. Таким образом, из двух разных точек их мысли захватывают одно и то же содержание, и мы имеем полное основание предположить, что эта взаимная близость есть плод взаимного соглашения. И в это соглашение Чаадаев внес, во всяком случае, не меньше, чем от него получил. Уже самая резкость отношения Чаадаева должна была послужить залогом

* См. воспоминания Свербеева о Чаадаеве (Русский архив. 1868).

для столь же решительной реабилитации нашего прошлого будущими славянофилами. Но этим отрицательным влиянием не ограничилось значение для них теории Чаадаева. Мы видим, что сами по себе они уже были склонны приписывать религиозной идее первенствующую роль в развитии культуры. Но Чаадаев едва ли не первый открыл им глаза на общую связь идей христианской исторической философии, а только в этой связи православная религиозная идея получила всемирно-историческое значение. Оставаясь верным своей старой системе, Чаадаев не мог сделать сам этого последнего вывода*, так как он не

* Когда этот вывод был сделан, Чаадаев отнесся к нему иронически. См. его письмо к графу Сиркуру, замечательное по своей превосходно выраженной иронии (Неизданные рукописи Чаадаева // Вестник Европы): «Все предводители литературного движения, которое в настоящую минуту у нас происходит, при всем своем разногласии в других вопросах, одинаково сходятся в том, что мы — настоящий народ Господень новых времен: точка зрения, в которой, если хотите, нет недостатка в некотором аромате мозаизма, но в котором, однако, вы найдете удивительную глубину, если обратите внимание на великолепную роль, которую церковь играла в нашей истории, и толпу наших предков, увенчанных его священным нимбом. Мало того, один из самых замечательных умов наших, который вы легко узнаете по этой черте, недавно доказал со свойственной ему могущественной логикой, что христианство по своему принципу возможно было только в нашей социальной среде, что оно могло в совершенстве расцвести только тут, потому что мы были единственный народ в мире, прилично организованный для восприятия его в самой чистой его форме. Из этого следует, как вы видите, что, строго говоря, I. X. мог бы не рассылать своих апостолов по всей земле и что одного апостола Андрея достало бы совершенно на выполнение всей задачи, распределенной между ними. Конечно, само собою разумеется, что откровенное учение, раз достигнувшее полного своего развития в этой приготовленной для него среде, все-таки может продолжать свой ход для окончания всемирной палингенезии: стало быть, и вы можете до некоторой степени питать надежду, что некогда оно дойдет и до нас. Иные найдут, может быть, что было бы довольно трудно согласить все это с вселенской идеей христианства, столь настойчиво исповедуемой в другом полушарии христианского мира: но эта-то коренная разница между обоими учениями и дает нам преимущество перед вами. Мы не осуждены, как вы, на вечную неподвижность, мы не окаменели в догмате, как вы; напротив, наши верования допускают самые счастливые и самые разнообразные приложения христианского принципа — и особенно приложение его к принципу национальному: преимущество неизмеримое, в котором вы можете нам довольно завидовать. Наш любезный профессор (Шевырев) сказывал нам наемни с высоты своей кафедры, с выражением глубокого

мог согласиться приписать *всем* историческим процессам одинаковую закономерность. То и другое сделали уже представители следующего поколения; в последовательном развитии обоих поколений и состояла историческая философия славянофильства.



убеждения и самым звучным своим голосом, что мы — избранный сосуд, предназначенный сохранить в чистоте евангельский догмат для передачи его в данное время народам, созданным менее счастливо, чем мы. Этот новый путь христианства — любопытное открытие нашего туземного разума — будет, без всякого сомнения, принят всеми христианскими исповеданиями, как только они про него узнают».

**В ОТРАЖЕНИЯХ ВРЕМЕНИ
РУССКОГО ДУХОВНОГО
РЕНЕССАНСА**



В. В. РОЗАНОВ

Открытое письмо к г. Алексею * Веселовскому

М. г.

Последнюю статью свою «Гоголь и Чаадаев» (в сентябрьской книжке «Вестника Европы») вы оканчиваете словами:

«...Приближается годовщина великой комедии и *многострального* письма. Она наводит на грустные мысли...»

Потоком хлынули и у меня «грустные мысли», когда я прочитал эти заключительные строки.

Почему «многострадального» — письма и, вероятно, автора его? Чаадаева в течение нескольких недель посещал доктор и свидетельствовал его умственные способности — шутка более остроумная, чем отяготительная для «автора». Слава мелась по его следам, домелась до нашего времени и выразилась в робко-почтительных, жалостливо-прискорбных строках вашей статьи как последнем и не последнем эхо. Я припоминаю и еще жалобы о «страдальчестве» писателей, проживавших долгие годы не среди удовольствий «Северной Пальмиры», но более скромных радостей Саратова, Перми или еще каких мест.

Какая несправедливость, какой аристократизм духа! Почему *их* страдания, описанные, рассказанные, вылившиеся слезами типографской краски, — оценены, взвешены и негодование шумит вокруг них как некоторая мстительная память и почему тихие слезы, невидные, не взвешенные, но истинно горячие, — замечены в сор истории потому только, что они не

* На обложке «Вестника Европы» не обозначено полнее, даже инициалом, имя автора статьи «Гоголь и Чаадаев».

литературно выражены, что не были переданы в письме ни к какому знаменитому писателю и никогда не увидели «света»?

Как возмутительно!

Автор «Что делать?», томившийся — в Саратове кажется — и там безыменно переводивший многотомную историю Вебера, почтен, оплакан. Но сколько матерей, сколько отцов, в старости брошенных, были бы готовы не в Саратове, но где-нибудь в Обдорске или Соликамске, и не за книгой, а без всяких книг, провести годы гораздо более долгие, лишь бы не видеть растрепанною, разбитою, брошенною под ноги и растоптанною жизнь своих детей, которую до 15–17 лет они берегли, лелеяли, уже обдумывали для них будущность, и — пришел «литератор», написал своднический роман и поволок их соблазнительными софизмами и вещими снами куда-то в сторону. Я помню, в «Русской мысли» Шелгунов хвастался, что в статье «Жестокосердие женщин», или «Бессердечие женщины», он бросил укор в тех из них, которые, сидя в провинции около семей своих, оставляют «их» в Петербурге бороться изнемогая — вероятно, с какими-нибудь «мраками». Не в этих именно словах, но это именно писал он. И приводил письма, им полученные в ответ на обвинения, написанные со слезами...

Он не понимал, как не понимал Писарев, не понимали все «они», — что его роль в истории, положение в литературе, заслуга перед землей есть заслуга городской «барыньки», пришедшей на деревню посмотреть «девушек» и втихомолку, отведа их в сторону от родного дома, объяснить им, что есть места более приятные, занятия более легкие, чем каторжный труд над жнивом, и притом — где они будут ходить не в посконных сарафанах, но в шерстяных и даже в шелковых «принцессах»...

Они, эти писатели, — «не понимали». *Жестокое* дело, ими предпринятое, они совершали «по непониманию». Какое, однако, дело до их непонимания истории, жизни, *действительности*? Она ведь также хочет жить и вправе не страдать, по крайней мере от «неразумия». И, когда они рвутся причинить ей это страдание, она вправе защитить себя от них — их *предваряющим* страданием.

Я не о «Письме» Чаадаева говорю, которое было еще далеко от произведения подобного действия, и сам он «принял страдание» за него только в шуточной форме; я имею в виду аналогичные факты, я говорю о принципе.

Я ставлю открыто вопрос: насилие есть ли факт, правый перед мыслью, которая завтра поведет к насилию, сегодня приводит к страданиям?

Если «литература» не есть «жизнь», если она только эстетическое цекотание головных нервов, — не может быть спора об отрицательном ответе: ее «свобода», «нестесняемость» — безгранична в идее. Но в идее же отрицается всякая ее практическая значительность и она остается только садом «соловьев» и «роз». Ее мысль есть шутливая мысль, ее влияние — не больше чем опера, глядя на которую зрители плачут и потом спокойно расходятся ужинать и спать, потому что ведь «ничего не случилось».

Если же «литература» есть «жизнь» и она предваряет действие, как электричество земное и атмосферное предваряет грозу в ее световых и звуковых явлениях, — не может быть сомнения об утвердительном ответе на этот вопрос.

Только страданием, допущенным не как грубый факт, но как справедливая идея, как вечный принцип, — и практической готовностью принять и безмолвно перенести это страдание — может быть куплено литературой право вмешиваться в жизнь, влиять в ней, манить ее к одному, удерживать ее от другого. Ибо жизнь есть труд и страдание; и странно, цинично, безнравственно было бы «пахать» в ней — не запрягаясь, пожинать лавры, — не видя поднятого против себя меча...

Безнравственно — и *постыдно*.

Вы к этому постыдному маните; вы это постыдное зовете; вы требуете себе «Георгиев на шею», не понюхав порохового дыма.

Вы пишете в статье своей о «цензурных муках» (с. 84), испытанных «Ревизором» (какое же имя вы придумаете для «ощущений» отцов и матерей, побросанных «детьми» в 60-е годы?); вы смеетесь над «мнимым оскорблением национальной чести», «возмутившим» в письме Чаадаева «все общество»; говорите о «нетерпимости, злорадстве и жестокости» людей, «готовых счесть безумцем независимо мыслящего человека» (с. 85), — по поводу того же *письма*; наконец, вы изображаете:

«...Все негодовали, профаны и мудрецы, светские люди и служители церкви, дамы и литераторы; и необыкновенно долго держалось это негодование. Говорят, будто несколько студентов явилось тотчас по напечатании *письма* к попечителю округа с заявлением о готовности с оружием в руках отомстить за оскорбление, нанесенное всей России, а в редакцию «Телескопа» (где напечатано было *письмо*) — с грозным протестом против статьи. Натиск общественного мнения был так велик, что правительство, сначала как будто не особенно расположенное вмешиваться, — решилось на расправу; по крайней мере, Чаадаев, оглядываясь со временем на недавно миновавший *раз-*

гром*, считал возможным объяснить образ действий центральной власти сильным давлением со стороны общества» (с. 85).

Но ведь это значит только, что общество, так принявшее письмо Чаадаева, отнеслось к нему как живое и нравственное лицо; что оно было настолько вообще серьезно, так чутко в нравственном отношении, что не видело возможным и признавать одновременно правоту утверждений Чаадаева, и оставаться тем, чем было раньше, напр<имер сохранять православие (Чаадаев считает его *растленной* формой христианства)¹. Ведь это вы, вялый собиратель упавших колосьев на ниве истории, можете одновременно и восхищаться «Письмом» Чаадаева — без сомнения, видя в нем только красоту формы и некоторую литературную «знаменитость», — и оставаться чиновником своей империи и сыном своей церкви, — без сомнения, и в них видя только необходимый ритуал своего личного *habitus'a*. Но *те* люди, над которыми вы издеваетесь, не понимая ни их, ни вообще человеческого сердца, жили действительно, полною жизнью; для *них* церковь была некоторое живое утверждение, государство — некоторое любимое отечество и все прошлое этого отечества и этой церкви — нечто священное. Они не могли в течение одной недели, прочитав статейку в № 15 «Телескопа», вдруг перелицеваться — перестать любить все, что любили, и верить во все, во что верили (как этого косвенно требовал Чаадаев); а не будучи в состоянии это сделать, точнее — не находя нужным это делать, они восстали против «Письма» как против некоторой возмутительной клеветы на предмет своего культа, как на презренную ложь, вовсе не оправдываемую красотой стиля, в котором она была написана. На что же вы негодуете, чему вы тут удивляетесь? Горячностью своего протеста они опровергли лучше, чем каким-либо доводом, ложь чаадаевских фантазмагорий, по которым Россия представлялась какою-то холодной, бездушною глыбой Севера, где еще не зажглась живая жизнь истории, не теплилась вера, не было своего символа, утверждения. Под формулу Чаадаева о вере растленной, о жизни бездушной на Севере — подходите вы и ваши вялые слушатели в аудиториях *теперешнего* университета или не более раз-

* Какие все термины! «Арест, наложенный на Чаадаева, продолжался не более двух месяцев. Князь Д. В. Голицын выпросил ему у Государя свободу. Впрочем, ему и тогда не воспрещалось принимать у себя знакомых. Первым посетителем Чаадаева в *самый первый день опалы* был И. И. Дмитриев», пользовавшийся почетною известностью писатель и вместе сановный государственный человек (Барсуков <Н. П. Жизнь и труды Погодина. 1847. Т. IV. С. 388).

горяченные читатели статей ваших, о которых сатирик наших дней сказал, что «они почитывают», в то время как авторы «пописывают», — и все тем кончается, не мешая несколько пиццеварению. Мы *дóжили*, чего еще не мог предвидеть Чаадаев, до дней растленной веры; мы в них *вступаем*. Письмо Чаадаева нужно читать, как древние восточные манускрипты, от *конца к началу*, понимать его обратно тому, что он хотел в нем сказать, — о чем вы, в ограниченном самодовольстве своем, вовсе не догадываетесь.

Я упомянул о символе, о *credo*. Вы, кажется, читаете в университете историю, — итак, можете знать, что когда во Франции Карл X издал свои «ордонансы», между прочим ограничивавшие свободу печати, — печать призвала к оружию население Парижа, она не задумалась бросить Францию в мятеж, потому что был затронут один из членов ее символа: *свобода* мысли и ее выражения². Не правда ли, вы этого не будете порицать, прерогативы печати вам понятны? Как писатель и профессор, вы понимаете *credo* своего цеха и отрицаете, чтобы посторонняя, внешняя сила (государства или церкви) имела право его нарушать. Почему же, странный человек, вы отрицаете у страны, у народа, у государства право на свой символ, свое *credo* и на защиту его теми же материальными средствами, тем же грубым оружием, каким пользуетесь вы сами? И не забудьте, что этот символ, о котором я теперь говорю, вырабатывался два тысячелетия, что он охраняет будничную жизнь миллионов людей, спокойный сон отцов, чистоту детей, крепость семьи, живость веры, надежды за гробом. Все потрудилось для этого символа: соборы, церкви, искусство законодателей, испытания личные, разочарования семьи, «незримые слезы» и пот без имени живших и умерших людей. Все — мир и война, поэзия и наука, но главное все-таки, практика бесчисленных людских поколений, — вносило свою поправку в этот необозримый символ, обнимающий семью и церковь, совесть и быт, государство и человека, небо и землю. Как мал перед ним ваш символ в своей двухвековой молодости и обнимающий жизнь, оберегающий труд нескольких сотен «счастливых праздных». И если вы и ваш цех не порицаете поднятия оружия в защиту этого ничтожного символа, зачатого в салонах Louis XV, — как можете вы отвергнуть, что народы и страны с гораздо большим правом могут поднять оружие в защиту их символа, зародившегося у Креста Господня и еще ранее — в римском праве. Я говорю о возмутивших вас студентах, пришедших к такому-то дому и с таким-то требованием, и о не возмущающей вас рево-

люции июльской; я говорю о параллелизме этих явлений — и этот параллелизм простираю бесконечно далеко, и вы без труда можете последовать за моею мыслью и вывести бесчисленные последствия, какие отсюда вытекают...

Раньше чем вы успели не уважить этот древний исторический символ — общество, страна вправе не уважить ваш новый; и прежде чем в сатире, художественном образе, философском рассуждении вы успели доказать, что почтение к старшим несущественно, что права родителей сомнительны, обязанности детей проблематичны — я не говорю уже о большем, — общество вправе разорить ваш дом и, если вы сами не поторопились перебраться за Эйдкунен³, выбросить вас туда с вашей неинтересной для него философией и ненужной поэзией.

Я говорю, что идеальное право это сделать — у него есть; что оно его не применяет или применяет недостаточно только по милосердию, которого в вас нет, нет его в вашем цехе, не было в Чаадаеве, который среди общества, в котором появился, был наиболее груб, наименее деликатен и, применяя к нему его собственные мерки суждения, — наименее всех других культурен.

Всем известен критический суд, произнесенный над «Философическим письмом к г-же *» нашим несравненным Пушкиным. Менее известен по сравнению с ним однородный суд, какой косвенно, в чрезвычайно деликатной форме, произнес над этим «Письмом» другой светоч нашей культуры, великое имя нашей науки — Фед. Ив. Буслаев. Несравненный ум, обильнейший всяким научением, принесший родине драгоценные дары своего гения и с тем вместе самую Европу изучивший более глубоко и всесторонне, чем как это мог сделать метивший в «Периклеса» и «Брута» «офицер гусарского полка», — так пишет в своих прелестных «Воспоминаниях» о тех памятных днях 1836 года, когда появилось и зашумело знаменитое «Письмо»:

«...На университетском дворе, направо, у самых ворот, выходящих в Долгоруковский переулок, стояло тогда невысокое каменное здание, которое было занято квартирою ректора университета, Болдырева, профессора арабского и персидского языков, *очень доброго и всеми уважаемого*. Он был тогда человек уже пожилой, *очень любил молодого* профессора эстетики *Надеждина* и дал ему помещение у себя, а Надеждин, в свою очередь, в одной из своих комнат держал при себе *Белинского*, впоследствии ставшего знаменитым критиком, а тогда не более как студента, который, не кончив университетского курса, был сотрудником и правую руку *Надеждина*, издававшего

в то время журнал “Телескоп”. Особенное удобство для этого издания состояло в том, что оно тут же, в стенах этого корпуса, и подвергалось цензуре, так как ректор Болдырев был вместе и цензором. Однажды вечером приходим мы в “Железный”*, опрометью бежит к нам Арсений** и вместо трех пар чаю подносит нам номер “Телескопа”. “Вот, — говорит, — вчера только что вышел: прелюбопытная статейка, все ее читают, удивляются; много всякого разговора”. Это была знаменитая статья Чаадаева. Мы, разумеется, тотчас же принялись ее читать. С того времени и до сих пор мне ни разу не случилось перечитать ее вновь, но помню и теперь из нее одну только фразу: “Россия приняла христианство из рук растленной Византии”. Дней через десять после этого у нас в номерах разнесся слух, что “Телескоп” запрещен и что ректору и Надеждину грозит великая беда. Я пользовался расположением субинспектора Степана Ивановича Клименкова и его жены Ольги Семеновны и был к ним вхож. Чтобы разузнать подробности дела, лучше всего было обратиться к ним. Ольга Семеновна *страшно взволнована, в слезах; говорит, сама захлебывается, жалеет Болдырева, негодует* на Надеждина, называет его предателем, злодеем. Она была очень дружна с Болдыревым, да и, кроме того, отличалась горячим и чувствительным, до раздражения, темпераментом, и теперь как было ей не раздражиться донельзя, когда сама она была свидетельницей преступления, которое вконец погубило ее друзей. Поуспокоившись немножко, вот что она мне рассказала. Дня за три до выхода в свет той книжки “Телескопа” она и Рагузина вечером играли в карты с Болдыревым. Болдырев очень любил по вечерам отдыхать от своих занятий, с большим удовольствием играя по маленькой с дамами. В этот вечер Надеждин не давал им покоя и все приставал к Болдыреву, чтобы он оставил карты и процenzуровал в корректурных листах одну статейку, которую надо завтра печатать, чтобы номер вышел в свое время, но Болдырев, увлекшись игрой, ему отказал и прогонял его от себя. Наконец согласились на том, что Болдырев будет продолжать игру с дамами и вместе прослушает статью — пусть читает сам Надеждин, — и тут же, во время карточной игры, на ломберном столе подписал одобрение к печати. Когда статья вышла в свет, оказалось, что все резкое в ней, *задирательное, пикантное* и вообще не дозволяемое цензурой, при чтении *Надеждин намеренно*

* Московский трактир.

** Половой.

пропускал. Зная, с каким увлечением по вечерам играет в карты Болдырев со своими соседками, Надеждин *умышленно устроил эту проделку*. Не замедлила из Петербурга и грозная резолюция по этому делу: Болдырева, как дурака, отрешить от службы, Надеждина, как мошенника, сослать из Москвы, а Чаадаева, как сумасшедшего, держать под строгим надзором, приставив к нему двух полицейских врачей для наблюдения за его здоровьем. Это сведение мне сообщила та же Клименкова» *.

В этом живом воспоминании⁴, где весь «случай» выступает на фоне действительности, в обстановке своих подробностей, «Письмо» не играет никакой роли. Буслаев не считает нужным что-нибудь разобрать в нем, даже — сопроводить его хотя бы легким критическим замечанием; он, 60-летний старец, светило своей науки, знаток своего предмета и его литературы, замечает только, что никогда не перечитывал этот любопытный для других памятник нашей словесности. И между тем он так восхищался гротовским изданием Державина, писал о судьбах романа как новейшей и всеобъемлющей формы нового литературного творчества, а в путевых заметках с живейшим интересом сообщает о сатирических картинках на Наполеона III, которые появлялись в Италии около 1870 года, и о других мелких и не мелких фактах жизни текущей и давно прошедшей, но всегда — жизни *живой*. (См. «Мои досуги» и в них — «Римские письма»).

Очевидно, он этому эффектному памятнику нашей словесности не придавал никакого значения. Он, возведший историю русского эпоса и народного искусства на степень науки в западноевропейском смысле, хорошо знал, *чем и как и каким содержанием* исписана русская душа, — та душа, которая Чаадаеву представлялась как *tabula rasa*; и его «ни разу не случилось вновь перечитывать» — звучит нам как единственный, смиренный в своей тихости и вместе уничтожающий ответ на знаменитое «Письмо».

И одновременно он живо и ярко изображает всю ту маленькую, незатейливую действительность, на фоне которой кичливо и самонадеянно выскочило это «Письмо»; он не забыл ни одного *отчества* милых людей, потерпевших в этой передраге, не забыл «захлебывающегося» рассказа взволнованной женщины, ни ломберного стола, ни вечерних утех старого ректора.

* Барсуков <Н. П.> Жизнь и труды Погодина. 1847. Т. IV. С. 386 и след.

Вся эта живая жизнь, без выдающегося, без героического, — очевидно, в сознании великого ученого (и вместе несравненно-го художника) носит в себе несравненно более цены и достоинства, она более заслуживает нашего почтения и любви, чем несколько печатных страниц рассуждений ума сухого и непроницательного, сердца бедного и недалекого, но ничего об этой своей недалекости не знающего*.



* Вот еще несколько дополняющих образ Чаадаева воспоминаний: «*Видя беду неминуемую* (от напечатания «Письма»), Чаадаев признавался, что *писал это «Письмо»* по возвращении из чужих краев *во время сумасшествия, в припадках которого он посягал на собственную жизнь, и старался свалить всю беду на журналиста и цензуру, на первого — потому, что он очаровал его и увлек его к дозволению отдать в печать статью, а на последнюю — за то, что пропустила оную. Это просто гадко; но что смешно — это скорбь его о том, что скажут о признании его умалишенным знаменитые его друзья и ученые — Баллани, Ламенне, Гизо и другие».* (Д. Давыдов в письме к Пушкину; Барсуков. Там же. С. 389). Кажется, к этому прибавлять нечего (сравни выше с чистосердечным и мужественным негодованием Клименковой).



М. О. ГЕРШЕНЗОН

П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление

(главы из книги)

ХП

<...> Мы знаем, что «Философические письма» были плодом религиозного перелома, пережитого Чаадаевым в 20-х годах. Скучность материалов не позволяет нам определить ближайшим образом, как мистицизм в духе Шеллинга, с годами, под влиянием мышления и чтения, утратил в нем свой личный и патологический характер¹. Но для всякого ясно, что философия истории, изложенная в этих письмах, представляет собою чистейший мистицизм; это, как мы видели, — учение об имманентном действии духа Божия в человечестве и о слиянии человечества с Богом как конечной цели исторического процесса. А за этой мистической философией истории мы должны предполагать столь же мистическую метафизику. Ибо исходной точкой этой теории является, очевидно, противопоставление эмпирическому миру случайных и противоречивых явлений — другого, идеального, мира, где эти явления приобретают смысл и единство, причем оба эти мира предполагаются не разобщенными, а находящимися в состоянии непрерывного взаимодействия: эта живая связь между ними, т. е. между Богом и миром, навеки установлена Христом, воплотившим непреходящую сущность в конечном явлении. Что Чаадаев строго стоял на почве этой мистической *πατ' ἄξοχῆν*, идеи воплощения и искупления, на это у нас есть и прямое доказательство — его письмо к М. Ф. Орлову, вероятно 1837 года; вот этот красноречивый отрывок, где в немногих строках выражена вся сущность христианского мистицизма: «Ты имеешь несчастье веровать в смерть: для тебя небо не знаю где, где-то за пределами могилы. Ты из числа тех, которые еще думают, что жизнь не есть нечто цель-

ное, что она переломлена на две части и что между этими двумя частями существует бездна. Ты забываешь, что скоро уже восемнадцать с половиною веков, как эта бездна наполнена; наконец, ты думаешь, что между тобою и небом — лопата могильщика. Печальные верования, которые не хотят понять, что вечность — не иное что, как жизнь праведника, — та жизнь, образец которой принес нам Сын Человеческий, что она может, что она должна начинаться в этом мире, что она в самом деле зачнется с того дня, когда мы действительно захотим, чтобы она зачалась; которые воображают, что мир, нас окружающий, есть тот мир, какой существует в действительности; которые не видят, что этот существующий мир изготовлен нашими руками и что только от нас зависит привести его в ничтожество; которые себе воображают, как маленькие дети, что небо — это голубой свод, раскинутый над нашими головами, и что нет средства взойти на эту высоту! Роковое наследие веков, когда земля, не освященная еще жертвоприношением, не была еще примирена с небом!» *

Да, Чаадаев — мистик, и, надо прибавить, мистик, последовательный до конца. Видя в религии определение отношений человека к Богу, он уже безусловно исключает из нее нравственность, определяющую только взаимные отношения людей между собою, и в этой исключительности он не останавливается ни перед каким выводом.

Вот замечательный отрывок из не дошедшего до нас «Философического» письма, сохранившийся случайно **: «Нам предписано любить ближнего; но для чего? — Чтобы отклонить любовь нашу от самих себя. — Это не мораль, а просто логика. — Что бы я ни делал, между мною и истинною вечно становится что-то постороннее; и это постороннее — это я сам. Я сам от себя заслоняю истину. Одно, следовательно, средство открыть ее: отстранить свое “я”. Потому, мне кажется, хорошо бы было, если б мы часто повторяли самим себе то, что Диоген сказал Александру: *посторонись, ты заслоняешь мне солнце!*» ² — Поразительная мысль и поразительная последовательность в развитии мистической идеи! И ту же точку зрения проводит Чаадаев в своей философии истории.

Так, говоря о Моисее, беспощадно истреблявшем десятки тысяч людей, и об упреках, которые делают ему за это историки,

* Вестник Европы. 1874. Июль. С. 87 (с французского; подлинник в Румянцевском музее).

** Телескоп. 1832. № 11. С. 354 («Нечто из переписки с NN»).

он замечает: естественно, что человек, которого Провидение избрало исполнителем своей воли, должен был действовать как оно, как природа; его призванием было — не явить миру образец справедливости и нравственного совершенства, а внедрить в человеческий дух неизмеримую идею, которой человеческий дух не в силах был сам родить из себя. В другой раз, говоря о Магомете, он спокойно констатирует, что божественный дух христианства для достижения своей цели сочетается, если надо, и с ложью, — и забавно видеть, как Вагнер-Гагарин в страхе зажмуривает глаза перед этой смелой последовательностью и набожно отрещивается примечанием: невозможно-де допустить такой случай, когда бы истине должно было сочетаться с ложью³.

Итак, мировоззрение Чаадаева — мистицизм чистой воды. На этом основании мы должны, казалось бы, ожидать, что он обратит свою речь исключительно к отдельной личности, ибо что может быть интимнее, индивидуальнее мистической религии, вся сущность которой — в перерождении отдельного человека? Такой проповедью действительно является вся мистическая литература нового времени — от болгарского «Добротолубия» до поучений г-жи Гюйон⁴. Мало того: он пережил религиозный кризис; было бы естественно, если бы он взялся за перо для того, чтобы рассказать людям о пережитой им внутренней борьбе, поделился с ними своим пламенным душевным опытом; так сделал в наши дни гр. Толстой, и так в другую индивидуалистическую эпоху сделал блаж. Августин. Но то, что написал Чаадаев, меньше всего есть исповедь и только с натяжкой может быть названо проповедью: это своего рода «Теологико-политический трактат».

Дело в том, что его мистицизм — совсем особого рода: как это ни странно, индивидуалистическое начало играет в нем ничтожную роль. Читатель, конечно, заметил, что идея личного спасения — эта основная идея практического мистицизма всех веков — совершенно чужда Чаадаеву: по его теории, спасение есть дело всего человечества на всем протяжении истории, и отдельная личность всецело поглощается этим всемирно-историческим процессом. Таким образом, идее личного спасения как бессмысленной и неосуществимой противопоставляется чисто социальная идея коллективного спасения; иначе говоря — перед нами теория *социального мистицизма*.

Вот где, больше чем на каком-нибудь отдельном вопросе, может быть определена степень зависимости Чаадаева от французской католической школы мыслителей — от Балланша, де

Местра, Бональда и др. В их учениях религия также носит вполне социальный, антииндивидуалистический характер; это было результатом отражения в религиозной сфере того могучего социального движения, которое 19-й век унаследовал от 18-го и которое как раз в эпоху Реставрации Конт теоретически освятил формулой: личность — ничто, истинной реальностью обладает только общество. Сходство несомненно, но о заимствовании не может быть речи: в то время как у французских мыслителей, без исключения у всех, религия является лишь орудием политического самосохранения, т. е. служит социальной цели, — у Чаадаева, наоборот, общество, так же как и личность, служит религиозной цели, понятой абсолютно. Одного этого достаточно, чтобы признать учение Чаадаева вполне самобытным. Нам уже известны элементы, из которых оно возникло; это — своеобразный плод мистической идеи на почве исключительно социального настроения русского передового общества 20-х годов; это — мировоззрение декабриста, ставшего мистиком.

И таким оно является во всех своих частях. Оно аскетично по существу; оно предаёт проклятию все утехи жизни — «пагубный героизм страстей, соблазнительный идеал красоты, необузданную любовь к земле»; оно требует беззаветного служения идее, суля в награду не довольство народное, не личное счастье, даже не личное спасение, этот загробный гедонизм, — а только сознание исполненного долга. Не этой ли аскетической строгостью запечатлены молодые лица будущих декабристов, не так ли, сознательно обреченные, шли они и на безнадежный подвиг 14 декабря?

Дальше, когда, ознакомившись с грандиозной концепцией «Философических писем», мы попытаемся отдать себе отчет в качествах создавшего или — все равно — воспринявшего ее ума, нас прежде всего поразит его необычайная систематичность. Это ум, не могущий жить вне теоретического мировоззрения, притом очень близкого к схеме. Чаадаев по природе не выносит ничего туманного, неопределенного, беспорядочного, ему во всем нужны стройность и единство. Мало того: единство, да еще преемственность — это две основные категории его мышления, два орудия, которыми он дисциплинирует буйный хаос явлений. Мысль Герцена, что история никуда не идет или идет всюду, куда ей укажут⁵, показалась бы Чаадаеву дикой нелепостью, и точно так же он не в состоянии представить себе сложную эволюцию, текущую сразу по нескольким руслам. Его уму равно претит и множественность целей, и бесцельность: мир должен иметь цель, и притом одну.

Чаадаеву посчастливилось найти то, что ему было нужно, — единую всеобъемлющую идею, — и любопытно видеть, с каким самодовольством он говорит об этом; по всей вероятности, он считает эту черту признаком совершенного ума. «О чем же мы станем беседовать? — пишет он однажды Пушкину. — У меня, вы знаете, всего одна идея, и если бы ненароком в моем мозгу оказались еще какие-нибудь идеи, они, конечно, тотчас прилепились бы к той одной: удобно ли это для вас?» И мы видели — он действительно весь в одной мысли; его мировоззрение централизовано до мелочей, оно спаяно так крепко, что, признав за истину его исходный пункт, вы уже до конца в его власти.

Притом его мысль никогда не обращается против самой себя. Можно удивиться этой наивной дерзости человека, который мнит себя поверенным Божьих дум: кто открыл ему мировую тайну? Но Чаадаев не колеблется ни минуты и, приписав Богу свою собственную мысль, мгновенно смиряется пред ее объективной божественностью. Надо заметить также, что мы знаем его мысль не всю: в утраченных письмах он, без сомнения, объяснял и акт творения как начальное звено всей системы, иначе оставалось бы непонятным, зачем нужна Богу вся эта гегелианская игра — создавать существа, которые должны сквозь грех и муку возвращаться в Его же лоно? Называть Чаадаева в каком бы то ни было отношении скептиком — значит ставить истину на голову: большего догматизма мысли нельзя себе и представить.

Таковы формальные свойства его мышления: это типичный по свойствам (но не по размерам) ум человека 20-х годов, ум декабриста, — положительный, ясный, склонный к схематизму и, если можно так выразиться, идеологически-страстный.

ХIII

По чудовищному, хотя и очень понятному, недоразумению русское образованное общество искони чтит в Чаадаеве одного из пионеров своего освободительного движения. Историки русской общественности бестрепетной рукой занесли его имя на скрижали нашего политического подвижничества, так что, например, едва ли не самую дельную библиографию о Чаадаеве можно найти в справочной книжке по истории революционных движений в России «За сто лет», изданной В. Л. Бурцевым в Лондоне. Родоначальником этой легенды надо признать Герцена, который в своей известной книге «*Du développement des*

idées révolutionnaires en Russie» * (1851) отвел Чаадаеву одно из самых видных мест в истории русской революционной мысли. С тех пор эта репутация твердо держится за Чаадаевым, и существо дела нисколько не изменилось от того, что Пыпин присвоил ему новую кличку — родоначальника нашего исторического скептицизма.

Эта легенда возникла еще при жизни Чаадаева — конечно, не среди людей, близко знавших его, а в кругу широкой публики, знавшей о нем лишь понаслышке. Его философские письма были прочитаны немногими, а из читавших, как увидим дальше, большинством не поняты; общественное же мнение основало свою оценку на внешних наблюдениях. Чаадаев был умен, остер на язык и саркастичен; он был недоволен почти всем, что делалось вокруг него; он держался независимо и жил вне службы; наконец, он был друг декабристов и опального Пушкина и за его статью был закрыт журнал. Таким данных, пожалуй, и теперь было бы достаточно, чтобы составить человеку репутацию либерала. Сам Чаадаев еще в 1835 году писал по этому поводу в письме к приятелю — А. И. Тургеневу: «Что я сделал, что я сказал такого, чтобы меня можно было причислять к оппозиции? Я ничего другого не говорю и не делаю, я только повторяю, что все стремится к одной цели и что эта цель — царство Божие» **.

Разбирать подробно чаадаевскую легенду и опровергать ее по частям было бы и скучно, и бесполезно, потому что главным доводом против нее является дух, проникающий учение Чаадаева в целом. Но два пункта требуют, кажется, детального разъяснения — именно те, где теоретические идеи Чаадаева близко соприкасаются с практикой: это вопросы о его политических взглядах и о его отношении к русскому правительству. Оба они, разумеется, предreshались основным убеждением Чаадаева, но не вполне, и потому нам необходимо пренебречь априорным путем и привести прямые свидетельства.

Всего яснее политические взгляды Чаадаева выражены в цитированном выше письме его к А. И. Тургеневу***. «У нас, — пишет он, — господствует, как мне кажется, странное заблуждение. Мы во всем обвиняем правительство. Но правительство просто делает свое дело — вот и все; будемте же и мы делать свое дело, будем исправляться. Большая ошибка — считать без-

* «О развитии революционных идей в России».

** O<euvres> ch<oisies> (далее O. ch.). P. 177.

*** Ibid. P. 179.

границную свободу непременно условием умственного развития. вспомните Восток: это ли не классическая страна деспотизма? Между тем оттуда мир получил все свое просвещение. вспомните арабов: догадывались ли они о благах представительного правления? Между тем мы обязаны им доброй частью наших познаний. вспомните средние века: имели ли они хоть отдаленное представление о неизреченных прелестях золотой середины? Между тем именно в средние века человеческий дух развил наибольшую энергию. Наконец, думаете ли вы, что цензура, кинувшая Галилея в темницу, была мягче цензуры г. Уварова с товарищами? Но не вертится ли с тех пор земля, приведенная в движение толчком ноги Галилея? Итак, будьте гениальны, и все устроится».

Само собою разумеется, что всякое революционное движение Чаадаев считал безусловно пагубным. Вот его отзыв о 14 декабря, находящийся в первом знаменитом «Философическом письме»: «Пройдя победителями просвещеннейшие страны мира, мы принесли домой лишь идеи и стремления, плодом которых было безмерное несчастье, отодвинувшее нас вспять на полвека»*.

Июльская революция повергла его в скорбь и ужас, и он удивлялся Жуковскому, который может оставаться спокойным, «когда валится целый мир». «Недавно, — так он с сокрушением писал Пушкину в половине сентября 1831 года**, — всего какой-нибудь год тому назад, мир жил себе с чувством спокойной уверенности в своем настоящем и будущем, мирно припоминая свое прошедшее и поучаясь им. Дух возрождался в спокойствии, память человеческая обновлялась, мнения примирялись, стихала страсть, раздражения не находили себе пищи, честолюбие получало удовлетворение в прекрасных трудах, все потребности человека мало-помалу сводились в пределы умственной сферы, все интересы были готовы сойтись на едином интересе всеобщего прогресса разума. Для меня это было — вера, доверчивость бесконечная! В этом счастливом мире мира, в этом будущем я обретал и мой собственный мир, видел мое собственное будущее. И случилась вдруг глупость одного человека, одного

* Сравни отзыв о декабристах в записке графу Бенкендорфу, составленной, по преданию, Чаадаевым для И. В. Киреевского (О. сн. Р. 153 и сл.). Мы не считали возможным пользоваться этой запиской, так как неизвестно, какую роль играл в ее составлении Чаадаев.

** Бумаги А. С. Пушкина. М.: Изд. «Рус. архива», 1881. С. 157 (с фр.).

из тех людей, которые, неведомо для них самих, бывают призваны управлять человеческими делами, и вот: спокойствие, мир, будущее — все вдруг разлетелось прахом... У меня, я чувствую, слезы навертываются, когда погляжу на это великое бедствие старого, моего старого общества. Это всеобщее горе, обрушившееся столь внезапно на мою Европу, усугубило мое личное горе».

Ниже мы увидим, как держался сам Чаадаев по отношению к русскому правительству. Каковы бы ни были личные мотивы, руководившие им при этом, — нет никакого сомнения, что он выражал свое искреннее убеждение, когда писал царю (1833 г.): «Но прежде всего я глубоко убежден, что для нас невозможен никакой прогресс, иначе как при условии полного подчинения чувства всех верноподданных чувствам государя»*, или когда кончал (тогда же) письмо к Бенкендорфу такими строками: «Впрочем, какое бы мнение Ваше Сиятельство по сему обо мне ни возымели, в моих понятиях долг святой каждого гражданина — покорность безусловная властям, Провидением поставленным; а Вы, облеченные доверием самодержца, представляете в глазах моих власть Его. Всякому Вашему решению смиренно повиноваться буду»**. Правда, Чаадаев с отвращением смотрел на крепостное право***, осуждал порабощение Церкви и России светской властью****, осуждал и, главное, осмеивал, конечно, и многое другое. Но все это были мелочи, не идущие в счет, как их ни ставили ему в строку и высшие московские власти, с которыми он до смерти находился в наилучших отношениях. Если Бенкендорф и сам Николай относились к Чаадаеву подозрительно, то это имело совсем другие основания: голос умственной силы, как бы униженно он ни звучал, отвратительно действует на нервы деспотов, потому что они верхним слухом тотчас чувствуют ее царственную, непокорную природу. Это та самая нервная дрожь, которая в «Deutschland» [«Германия» (нем.). — *Ред.*] Г. Гейне заставляет тень императора вдруг накинуться на поэта со словами:

Es regt mir die innerste Galle auf.
Wenn ich dich höre sprechen,

* Цит. по: Лемке М. К. Чаадаев и Надеждин // Мир Божий. 1905. Сент. С. 21.

** Там же. С. 20. Сравн. предисловие Гагарина к: . ch. P. 2.

*** См., напр<имер>: Свербеев Д. Н. Записки. II. С. 407; сравн. записку для И. Киреевского (О. ch. P. 157).

**** См. выше.

Dein Odem schon ist Hochverrat
Und Majestätsverbrechen!

[От злости желчь у меня разлилась,
Принес же черт пустозвона!
И самый смех твой — измена венцу
И оскорбленье трона!

(Пер. с нем. В. Левика)]

XIV

Нам остается сказать несколько слов об отношении Чаадаева к католицизму.

Оно не совсем ясно. Видя весь смысл христианства в единстве и считая целью христианства постепенное образование единой социальной системы или церкви, должествующей воцарять истину среди людей, Чаадаев теоретически должен был, конечно, признавать истинной религией католичество, основанное на принципе единства и прямой передачи истины в непрерывном ряду сменяющих друг друга первосвященников. Мало того, он убежден, что царство духа на земле может быть обеспечено лишь воплощением истины в видимой, так сказать осязаемой, форме, — другими словами, он безусловный сторонник церковной организации: «Разве мы уже на небе, что можем безнаказанно пренебрегать условиями земной экономики? И что же есть эта экономия, как не сочетание чистой идеи разумного существа с непреложными нуждами его существования? А первая из этих нужд есть жизнь в обществе, соприкосновение умов, слияние идей и чувств; лишь удовлетворив этой потребности, истина становится живою и из области умозрения нисходит в область реального». Исходя из этой мысли, он высмеивает протестантов с их «невидимой» церковью — «действительно невидимой, как ничто»; он признает, что папство как внешний знак единства, безусловно, соответствует духу христианского учения и что оно, в общем, превосходно исполняло свою роль на протяжении веков, централизуя христианское общество и христианское мышление; наконец, он полагает, что все другие христианские вероучения представляют собою уклонение от истинной религии, которой является католичество, и что их долг — вернуться в его лоно, дабы восстановить первоначальное единство церкви.

Между тем на практике Чаадаев нигде, даже в частных письмах, не высказывается за подчинение русской церкви папе и вообще за какое бы то ни было соединение церквей. Возможно,

разумеется, что об этом была речь в одном из его утраченных философских писем, но намек должен бы найтись и в знаменитом письме, — а здесь лишь глухо говорится о необходимости для нас «дать себе истинно христианский импульс». Для уяснения его мысли чрезвычайно важно заметить следующее; он противопоставляет нам, между прочим, Англию как страну, жившую настоящей христианской жизнью, — несмотря на то что Англия давным-давно порвала связь с католичеством и свергла власть папы; все дело в том, что английская история, в противоположность русской, по его мнению, вся разыгралась на почве религиозного интереса. И если в другом месте — в частном письме к кн. Мещерской (1841 г.)* — он высказывался за прямое возвращение Англии в лоно католичества, то, без сомнения, лишь потому, что считал Англию плотью от плоти католической Европы; для России же, которая, по его мнению, еще и не начинала жить европейской, т. е. католической, жизнью, он не мог рекомендовать такого героического средства. В общем, его мысль можно формулировать, кажется, так: ближайший и неотложный долг России — всеми силами оживить в себе веру и сделать ее средоточием жизни; этим она вступит на истинно христианский или, что то же, западноевропейский путь, который в конце концов неминуемо приведет ее к церковному слиянию со старым христианством, т. е. с католическим обществом.

Сам Чаадаев никогда не переходил в католичество, — и это была, разумеется, вопиющая непоследовательность. На вопрос Пановой, как ей поступать в отношении католичества, он в знаменитом письме отвечал: вы должны верить, что католичество как воплощение высшего христианского начала — единства есть истинная религия; но именно ради принципа единства вы не должны обнаруживать этого убеждения пред лицом света (чтобы не вносить разлада в семью и общество); пусть оно будет только внутренним светильником вашей веры. — Иначе оправдывает он самого себя в письме к А. И. Тургеневу, 1835 г.: «Вы ошиблись, назвав меня настоящим католиком. Я не отрекаюсь от своих верований, — да и не пристало мне теперь, когда моя голова уже белеет, изменять убеждениям целой жизни; но признаюсь вам, я не хотел бы найти дверь больницы запертой, когда мне придется — не в долгом уже времени — постучаться в нее» **.

* О. ch. P. 197 и сл.

** Ibid. P. 186.

XV

Биография Чаадаева со времени его возвращения из-за границы естественно делится на три периода: 1) годы уединенного сосредоточения и творчества, 1826—1830; 2) возвращение в общество и соответственный пересмотр доктрины, 1831—1837; наконец 3) период неподвижности и старчества, 1838—1856. Плодом первого периода были «Философические письма», плодом второго — «Апология сумасшедшего», третий остался литературно бесплодным⁶.

Мы переходим теперь ко второму периоду <...>

XVIII

...Чаадаев действительно чувствовал себя носителем некоторой высокой и благодетельной истины; он был глубоко проникнут сознанием своей миссии. Еще в 1831 году он заявлял, что, хотя главная задача его жизни — вполне уяснить и раскрыть эту истину в глубине своей души и завещать ее потомству, он тем не менее не прочь несколько выйти из своей безвестности: «...это помогло бы дать ход идее, которую я считаю себя призванным передать миру»*. Он, без сомнения, не рассчитывал на успех своей проповеди в полуобразованном и нравственно равнодушном русском обществе и не понимал даже, как можно писать для такой публики, как наша («все равно обращаться к рыбам морским, к птицам небесным»); но ему мерещилось «сладостное удовлетворение» — собрать вокруг себя небольшое число прозелитов, «несколько теплых и чистых душ, чтобы вместе с ними призывать дары неба на человечество и на отчизну»**. Этой цели он старался достигнуть неустанной устной пропагандой в дружеском кругу, чему свидетельством служат письма Пановой, Левашовой и пр.

Самой заветной его мечтой было, по-видимому, обратить в свою веру Пушкина и сделать его, владеющего могучим оружием слова, глашатаем вечной истины о царстве Божием на земле. До нас дошло его письмо к Пушкину, писанное в те дни, когда из глубины отчаяния перед ним возшло лучезарное со-

* Письмо к Пушкину // Бумаги А. С. Пушкина. М.: Изд. «Рус. архива», 1881. С. 151.

** Письмо к М. Ф. Орлову, 1837 г. // Вестн<ик> Европы. 1874. Июль. С. 87.

лнце этой истины, в марте или апреле 1829 г., т. е. за полгода до написания первого философического письма. Ничего не может быть прекраснее и трогательнее этого призыва к другу, к гению, этой мольбы отдаться благовествованию истины ради нее самой, ради России, ради собственного призвания или хотя бы только собственной славы. Вот эти строки*:

«Самое пламенное мое желание, мой друг, — видеть вас посвященным в тайну времен. Нет более прискорбного зрелища в нравственном мире, как гениальный человек, не постигший своего века и своего предназначения. Когда видишь, что тот, кто должен был бы властвовать над умами, сам подчиняется власти привычек и рутине толпы, тогда чувствуешь себя сам задержанным в своем движении; тогда говоришь себе: зачем этот человек, который должен бы вести меня, мешает мне идти вперед? Именно это я испытываю каждый раз, когда думаю о вас, и я думаю об этом так часто, что это меня совершенно удручает. Не мешайте же мне идти, прошу вас. Если у вас не хватает терпения ознакомиться с тем, что совершается в мире, уйдите в себя и из собственных недр вынесите тот свет, который неизбежно есть во всякой душе, подобной вашей. Я убежден, что вы могли бы сделать безмерное благо этой бедной России, заблудившейся на земле. Не обманывайте своей судьбы, мой друг. Последнее время по-русски читают всюду; вы знаете, что Булгарина перевели и поставили рядом с Жуи, что же касается вас, то нет номера журнала, где бы о вас не было речи. Я нашел имя моего друга Гальянова упомянутым с почтением в толстой книге, а знаменитый Клапрот в знак признания подарил ему египетскую корону; можно сказать, он потряс пирамиды на их основах. Видите, как много славы вы можете себе добыть. *Киньте крик к небу* — оно вам ответит.

Я говорю вам все это, как видите, по поводу книги, которую посылаю вам. Так как в ней говорится понемногу обо всем, то она, может быть, пробудит в вас несколько добрых мыслей. Простите, мой друг. Я говорю вам, как Магомет арабам, — о, если бы вы знали!»

Он возвращался к этому потом еще не раз**; в 1831 г. он писал Пушкину: «Несчастье, друг мой, что не пришлось нам с вами теснее сойтись в жизни. Я по-прежнему стою на том, что

* Подлинник письма — по-франц<узски>; за сообщение его пишу благодарность В. И. Сайтову.

** См. письма Чаадаева к Пушкину (Рус<ский> арх<ив>. 1881. Ч. I).

мы с вами должны были идти вместе и что из этого вышло бы что-нибудь полезное и для самих нас, и для ближнего».

Но само собою разумеется, что непосредственным личным влиянием Чаадаев не мог довольствоваться. Как и естественно, у него рано должно было зародиться желание дать огласку своим «Философическим письмам».

Действительно, он стал распространять их обычным тогда рукописным путем тотчас после того, как они были написаны, — притом, кажется, не только среди ближайших друзей, каким был, например, Пушкин; по крайней мере, Погодин, тогда мало знакомый с Чаадаевым, читал одно из них (вероятно, первое), уже весной 1830 года*.

Позднее, в половине 30-х годов, они ходили по рукам уже во многих списках и иногда читались даже — по-видимому, самим Чаадаевым — в салонах знакомых дам**.

Разумеется, эта случайная и ограниченная публичность не могла удовлетворить его; как и всякий писатель, Чаадаев стремился распространить свои идеи путем печати, и он действовал в этом направлении с большой настойчивостью. С половины 1831 года до катастрофы 1836 года мы можем проследить четыре такие попытки, все четыре — неудачные. Любопытно видеть, к каким разнообразным средствам он прибегал с целью добраться наконец до печатного станка. Весною 1831 года Пушкин увез из Москвы в Петербург «Философическое письмо» № 3; из писем к нему Чаадаева видно, что поэт должен был пристроить это письмо в печати, притом на французском языке (у французского книгопродавца Белизара), и что Чаадаев сгорал нетерпением напечатать его «вместе с другими своими писаниями»***.

Год спустя он делает новую попытку: на этот раз он пробует издать у московского типографа Семена *по-русски* два законченных отрывка из 2-го и 3-го писем, но духовная цензура Троицкой академии отказывается разрешить их к печати****.

* Соч. А. С. Пушкина / Под ред. П. А. Ефремова. 1903. Т. VII. С. 347.

** У Свербеевой: О. ch. P. 187.

*** Бумаги А. С. Пушкина. С. 150–151; Соч. Пушкина. VII. С. 419; Старина и Новизна. Кн. XII. С. 326.

**** Заключение духовной цензуры от 31 янв. 1833 г., в статье проф. Кирпичникова (Р<усская> м<ысль>. 1896. № 4. С. 149–151. Это был конец 2-го письма (опровержение мнений протестантов о католицизме, по изд. Гагарина, с. 78–86) и часть 3-го (о Моисее, с. 96–105). См.: О. ch. P. 188.

Затем, в 1835 или 1836 г., он отдает целых два письма, составлявших как бы продолжение знаменитого впоследствии, в только что народившийся «Московский наблюдатель», но и здесь безуспешно*; наконец, вероятно в 1836 г., он с оказией посылает какую-то свою рукопись А. И. Тургеневу в Париж для напечатания в одном из французских журналов**.

Очень возможно, что этими четырьмя попытками, о которых случайно сохранились указания в переписке Чаадаева, дело и не ограничивалось. Только однажды, и совершенно без его ведома, проникла в печать небольшая часть написанного им: в 1832 году кто-то*** прислал Надеждину для напечатания в «Телескопе» несколько отрывков из «Философических писем» с объяснением, что это — отрывки из переписки одного русского и что эта переписка «представляет развитие одной полной, глубоко обдуманной системы». Это было 4-е «Философическое письмо» (об архитектуре) и шесть небольших выдержек-афоризмов, размером от 3 до 30 строк. Все это, включая сопроводительную записку, Надеждин и напечатал в № 11 «Телескопа» за 1832 год под заглавием: «Нечто из переписки NN (с французского)», и только после этого, встретившись с Чаадаевым в Английском клубе, узнал от него, что он и есть автор напечатанных отрывков****. По своей случайности и краткости они прошли, разумеется, незамеченными.

И вдруг, после стольких бесплодных стараний, без всякого участия со стороны Чаадаева, появляется в русском журнале та часть его работы, которая имела меньше всего шансов пройти через цензуру: в 15-м номере того же «Телескопа», вышедшем в конце сентября 1836 года, было напечатано без имени автора первое «Философическое письмо», — единственное, где шла речь о России.

Известно, при каких обстоятельствах появилось это письмо (переведенное на русский язык Н. Х. Кетчером⁷⁾) и какую бурю оно вызвало и в обществе, и в правительственных сферах. Почин гонения принадлежал, по всей видимости, министру на-

* О. ch. P. 187.

** Ibid. P. 188. Инициалы в этом письме означают: Meyendorf et les Circourts (см. подлинник письма в Тургеневском архиве в Академии наук).

*** Это был, может быть, Александр С. Норов, брат Авдотьи С.; см.: Лемке <М. К.> // М<ир> Бож<ий>. 1905. Окт. С. 149.

**** Показание Надеждина в 1836 г.; см.: Лемке <М. К.> // М<ир> Бож<ий>. 1905. Окт. С. 126.

родн<ого> просв<ещения> Уварову *, но, в то время как Главное управление цензуры по его инициативе высказалось лишь за прекращение «Телескопа» с 1 января следующего года и за удаление цензора Болдырева, пропустившего статью, царь лично изменил эту резолюцию в том смысле, чтобы журнал запретить сейчас, отрешить от должности не только цензора Болдырева, который был ректором Московского университета, но и Надеждина, занимавшего кафедру в этом университете, и обоих вызвать в Петербург к ответу. При этом о самой статье Николай в своей пометке выразился так: «Прочитав статью, нахожу, что содержание оной — смесь дерзостной бессмыслицы, достойной умалишенного». Это случайно подвернувшееся слово показалось чрезвычайно удачным, и 22 октября Бенкендорф, будучи позван к царю, получил приказание составить соответственное «отношение» к московскому ген<ерал>-губ<ернатору> Голицыну. Проект, представленный в тот же день, удостоился высочайшего одобрения: Николай собственноручно написал на нем: «Очень хорошо». Этот документ, конечно, заслуживает места в биографии Чаадаева как яркая черта эпохи: более циничного издевательства торжествующей физической силы над мыслью, над словом, над человеческим достоинством не видела даже Россия. «В последнем № 15 журнала “Телескоп”, — гласила бумага **, — помещена статья под названием “Философические письма”, коей сочинитель есть живущий в Москве г. Чодаев. Статья сия, конечно уже Вашему Сиятельству известная, возбудила в жителях московских всеобщее удивление. В ней говорится о России, о народе Русском, его понятиях, вере и истории с таким презрением, что непонятно даже, каким образом русский мог унизить себя до такой степени, чтоб нечто подобное написать. Но жители древней нашей столицы, всегда отличающиеся чистым здравым смыслом и будучи преисполнены чувством достоинства Русского народа, тотчас постигли, что подобная статья не могла быть писана соотечественником их,

* Р<усская> стар<ина>. 1903. Март. С. 582; ср. запись в дневнике Бодянского (Р<усская> стар<ина>. 1889. Окт. С. 137). Важнейшие данные по делу о запрещении «Телескопа»: Лемке <М. К.> // М<ир> Бож<ий>. 1905. Окт. С. 141 и сл.; нояб. С. 137 и сл.; Р<усская> стар<ина>. 1903. III. С. 580 и сл.; Р<усский> арх<ив>. 1884. № 4. С. 457 и сл.; Р<усская> стар<ина>. 1887. Окт. С. 221; Р<усская> стар<ина>. 1870. Т. I. Изд. 3. С. 586–590; кроме того, в биографии Жихарева, в письмах самого Чаадаева (В<естник> Европы. 1871) и пр.

** Р<усский> арх<ив>. 1885. № 1. С. 132.

сохранившим полный свой рассудок, и потому, как дошли сюда слухи, не только не обратили своего негодования против г. Чеодаева, но, напротив, изъявляют искреннее сожаление свое о постигшем его расстройстве ума, которое одно могло быть причиною написания подобных нелепостей. Здесь получены сведения, что чувство сострадания о несчастном положении г. Чеодаева единодушно разделяется всею московскою публикою. Вследствие сего Государю Императору угодно, чтобы Ваше Сиятельство, по долгу звания вашего, приняли надлежащие меры к оказанию г. Чеодаеву возможных попечений и медицинских пособий. Его Величество повелевает, дабы вы поручили лечение его искусному медику, вменив сему последнему в обязанность непременно каждое утро посещать г. Чеодаева, и чтоб сделано было распоряжение, дабы г. Чеодаев не подвергал себя вредному влиянию нынешнего сырого и холодного воздуха, одним словом, чтоб были употреблены все средства к восстановлению его здоровья».

Как известно, «Телескоп» был тотчас запрещен. Надеждин сослан в Усть-Сысольск, Болдырев отставлен от должности, журналам и газетам приказано было не упоминать о чаадаевской статье. У самого Чаадаева был сделан обыск и взяты для отправки в III отделение все его бумаги, а 1 ноября он был приглашен к обер-полицеймейстеру для объявления ему царского приказа о признании его умалишенным. Чаадаев сначала, по-видимому, растерялся и обнаружил большое малодушие: бросился к Строганову, потом еще написал ему, написал после допроса и обер-полицеймейстеру, сам после обыска доставил ему две свои рукописи, бывшие в день обыска вне его квартиры, — и все это с целью доказать властям, «сколь мало он разделяет мнения ныне бредствующих умствователей» *. Медико-полицейский надзор за ним выражался в запрещении выезжать, в ежедневных посещениях полицейского лекаря и обычном надзоре полиции, причем Чаадаев мог совершать прогулки и принимать у себя кого угодно. 3 ноября, т. е. через два дня по объявлении Чаадаеву кары, А. И. Тургенев писал Вяземскому из Москвы: «Сказывают, что Чаадаев сильно потрясен постигшим его наказанием; отпустил лошадей, сидит дома, похудел вдруг страшно и какие-то пятна на лице. Его кузины навещали его и сильно поражены его положением. Доктор приезжает наведы-

* См.: письма Ч<аадаева> (В<естник> Европы. 1871 и 1874 гг.); Жихарев (В<естник> Европы. 1871. Сент. С. 36); Ост<афьевский> арх<ив>. III. 345, 349, 352, 354, 359.

ваться о его официальной болезни». 7 ноября он же пишет: «Доктор ежедневно навещает Чаадаева. Он никуда из дома не выходит. Боюсь, чтобы он и в самом деле не помешался», а спустя еще четыре дня Тургенев извещает, что был у Чаадаева и застал его «более в агитации, нежели прежде. Посещение доктора очень больно ему» *, Жихарев рассказывает, что сначала Чаадаева, по предписанию начальства, посещал штаб-лекарь той части, где он жил, человек нетрезвый и очень досаждавший Чаадаеву. Последний пожаловался на это обер-полицеймейстеру, и с обоюдного согласия пьянчужку заменили приятелем Чаадаева, известным в Москве доктором Гульковским, тоже состоявшим по полиции. Ежедневные визиты врача, однако, скоро прекратились, а год спустя (в октябре 1837 г.) медико-полицейский надзор и вовсе был снят с Чаадаева, под условием «не сметь ничего писать», т. е. печатать**.

XIX

Статья Чаадаева вызвала, как известно, большой шум в обществе. «Ужасная суматоха», «такой трезвон, что ужас», «остервенение», «большие толки» — такими словами определяют современники произведенное ею впечатление. Последовавший вскоре разгром «Телескопа» особенно обострил интерес к преступной статье; она распространилась во множестве рукописных копий и, как показывает пример Герцена, проникла даже в глухие провинциальные углы. Больше всего толков и споров было, конечно, в московских салонах, в кругу ближайших друзей Чаадаева. 26 октября А. И. Тургенев писал из Москвы Вяземскому: «Ежедневно, с утра до шумного вечера (который проводят у меня в сильном и громогласном споре Чаадаев, Орлов, Свербеев, Павлов и прочие), оглашаем я прениями собственными и сообщаемыми из других салонов об этой филиппике» ***; Баратынский и Хомяков собирались печатно полемизировать с Чаадаевым⁸, и он сам, может быть в шутку, хотел отвечать себе языком и мнениями М. Ф. Орлова. Немногие, как Герцен и его вятские друзья, горячо рукоплескали Чаадаеву, но огромное

* Остаф<ьевский> арх<ив>. Указ. страницы.

** М<ир> Бож<ий>. 1905. Дек. С. 94. Герцен говорит, что каждую субботу к Чаадаеву приезжали доктор и полицеймейстер, свидетельствовали его и составляли донесение.

*** Ост<афьевский> арх<ив>. III. С. 337.

большинство голосов было против него: «На автора восстало всё и все с небывалым до того ожесточением», — рассказывает современник; сам Чаадаев свидетельствует о том, что еще до кары некоторые члены московского общества высказывались за высылку его из столицы, а его приятель Тургенев по поводу этой кары писал Вяземскому: «Но чего же опасаться, если все, особливо приятели его, так сильно восстали на него»*.

За что же рукоплескали одни и за что негодовали другие?

Мы видели: в религиозно-исторической доктрине «Философических писем» суждение Чаадаева о России не играет никакой существенной роли; оно представляет собою лишь вывод из его религиозно-философического догмата — вывод, который, по существу, стоит и падает с этим основным положением. Этого не понял почти никто, почти никто не заметил его тезиса — всем одинаково, и рукоплескавшим, и остервенившимся, бросился в глаза только вывод, касавшийся России, и все, не задумываясь, придали ему абсолютный смысл. Россия — пробел разума, наше настоящее ничтожно, прошедшего у нас совсем нет, нам чужды руководящие идеи долга, порядка, мы равнодушны к добру и истине, нам нужно переначать для себя воспитание рода человеческого, и т. п. и т. п.: вот все, что вычитали в чаадаевской статье ее читатели, и за это-то порицание России одни приветствовали, другие осуждали автора.

Молодой Герцен, политический ссыльный, рукоплескал потому, что услышал в письме Чаадаева «безжалостный крик боли и упрека петровской России», «мрачный обвинительный акт против России, протест личности, которая за все вынесенное хочет высказать часть накопившегося на сердце»**. Очевидно, настроение автора совпало с настроением читателя, и читатель даже не заподозрил, что настроение автора обусловлено совсем иными причинами, нежели его собственное. Герцен говорит: «Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь»; да, но Герцен, не справившись, кто и в кого стреляет, мгновенно решил, что это — союзник и что выстрел направлен против общего врага. А общего только и было, что настроение: боль и упрек.

Напротив, Вигель пришел в негодование и поспешил с доносом потому, что «многочисленный народ в мире, в течение веков существовавший, препрославленный, к коему, по увере-

* *Свербеев Д. Н.* Записки. II. С. 395; В<естник> Европы. 1874. Июль. С. 81; Ост<афьевский> арх<ив>. III. С. 354.

** Соч. Герцена. 1905. Т. II. С. 403. Ср.: *Он же.* Du développ. des idées réolut. en Russie. Paris, 1851. P. 109–110.

нию автора статьи, он сам принадлежит, поруган им, унижен до невероятности»*; другой сикофант⁹, Татищев, был возмущен статьею потому, что «под прикрытием проповеди в пользу папизма автор излил на свое собственное отечество такую ужасную ненависть, что она могла быть внушена ему только адскими силами»**; наконец, Вяземский, умный Вяземский, с не-принужденностью светского человека и царедворца как раз в это время сочинял донос (который Пушкин снабдил глубоко прискорбными примечаниями), где писал: «Письмо Чаадаева — не что иное в сущности своей, как отрицание той России, которую с подлинника писал Карамзин» (т. е. основанной на трех уваровских началах)***.

Словом, и поклонники, и хулители вырвали из контекста средний член: «Россия, как она есть, равна нулю», отбросив все остальное. С какой точки зрения автор признал ее равной нулю, это никого не интересовало: утверждению придали безусловный характер, или, вернее, его наполнили обычным публицистическим содержанием. Современники окорнали мысль Чаадаева и грубо вульгаризировали ту часть ее, которая одна оказалась им по плечу. Мы видели, что этому способствовала самая форма знаменитого письма; но главная причина недоразумения коренилась, конечно, в умственном складе тогдашнего общества.

Понял вполне, по-видимому, только один человек: это был, как и следовало ожидать, Пушкин. Если бы из всего созданного Пушкиным до нас дошло только письмо, написанное им по получении от Чаадаева оттиска статьи из «Телескопа», — этих

* Донос Ф. Ф. Вигеля // Русск<ая> стар<ина>. 1870. Т. 1. Изд. 3. С. 586.

** Лемке М. К. // Там же. С. 145.

*** Проект письма к мин. нар. просв. гр. С. С. Уварову с заметками А. С. Пушкина // Полн. собр. соч. кн. П. А. Вяземского. 1879. Т. II. С. 211 и дал. Тот же Вяземский в частном письме к А. И. Тургеневу о «Философ<ическом> письме» (28 окт. 1836 г.) писал, что видит тут со стороны Чаадаева только «непомерное самолюбие, раздраженную жажду театральной эффектности и большую неясность, зыбкость и туманность в понятиях». «Что за глупость пророчествовать о прошедшем!.. И думать, что народ скажет за это спасибо, за то, что выводят по старым счетам из него не то что ложное число, а просто нуль! Такого рода парадоксы хороши у камина для оживления разговора, на далее пускать их нельзя, особенно же у нас, где умы не приготовлены и не обдержаны прениями противоположных мнений». На это Тургенев отвечает: «Я совершенно согласен с тобою во мнении о Чаадаеве» (Остаф<ьевский> арх<ив>. III. С. 341, 345).

трех страниц было бы достаточно, чтобы признать его замечательнейшим человеком тогдашней России: так много в них ума, так высоко и пламенно дышащее в них чувство. Он сразу уловил самую сердцевину учения Чаадаева — идею имманетного действия духа Божия в истории человечества — и возражает ему, становясь на его собственную точку зрения. Наша обособленность от Европы, вызванная религиозными причинами, не была — говорит он — несчастной исторической случайностью; у нас было особенное призвание, которое только под этим условием и могло осуществиться: России было предназначено спасти христианскую цивилизацию от татарского разгрома, — вот почему она *должна была* по воле Провидения, исповедуя христианство, жить отдельно от христианского мира, «чтобы наше мученичество ни на минуту не нарушило энергического развития католической Европы». — Какова бы ни была фактическая ценность этого довода, во всяком случае, он бил прямо в цель. Так же метки дальнейшие, частные, возражения Пушкина — касательно Византии и ее влияния на русскую церковь и касательно нашего исторического ничтожества. Во всем, что относится к характеристике современного русского общества, он вполне соглашается с Чаадаевым, и эти строки поразительны по страстной горечи и силе языка; но этот пункт, как и следовало, занимает в его ответе лишь частное место, не заставляя основной, несравненно более широкой темы спора*.

XX

Чаадаев, несомненно, был вполне прав, утверждая позднее, что напечатание его письма в «Телескопе» было для него самого неожиданностью: Надеждин, раздобыв где-то копию письма, обратился к нему за дозволением печатать только тогда, когда статья была уже разрешена цензором и даже набрана, и он дал согласие — «увидя в самой чрезвычайности этого случая как

* Соч. А. С. Пушкина / Под ред. П. А. Ефремова. 1903. Т. VII. С. 602–664 (ср. чрезвычайно любопытный черновой набросок (Там же. С. 664–665)). Письмо писано 19 октября и не было отправлено по назначению, как думают, потому что Пушкин тем временем узнал о каре, постигшей Чаадаева; на последней странице своего письма Пушкин написал шотландскую поговорку: «Ворон ворону глаза не выклюет». Об истории этого письма см.: Русск<ий> арх<ив>. 1884. № 4. С. 453; Русск<ая> стар<ина>. 1903. Окт. С. 185–186; *Веселовский А. Н.* В. А. Жуковский. СПб., 1904. С. 395 и примеч.

бы намек Провидения» *. И действительно, было бы более чем странно, если бы он сам вздумал напечатать это письмо. Во-первых, оно было писано не для публики и в отдельности не имело смысла; во-вторых — теперь, в 1836 году, он на многое смотрел иначе, нежели шесть лет назад, когда оно писалось, особенно как раз на тот предмет, который был главною темою этого письма, — на характер и назначение России. Эту перемену в своих взглядах он сам открыто удостоверил в письме к гр. Строганову, писанном тотчас после кары; да и со стороны она была настолько ясна, что, например, А. И. Тургенев немало удивился, увидев в «Телескопе» чаадаевскую статью, — потому что Чаадаев-де «уже давно *своих* мнений сам не имеет и изменил их существенно» **. — Мы теперь, имея в руках целый ряд писем Чаадаева за промежуточные годы, без труда можем восстановить ход развития его мысли, приведший к этой перемене.

Из этих писем прежде всего с полной очевидностью явствует, что априорные и историко-философские убеждения Чаадаева остались неизменными, как и вообще период идейного творчества окончательно завершился для него к тому моменту, когда он вернулся в общество. Перемена коснулась (если не считать мелких поправок) только частного пункта, каким был его прикладной вывод относительно России.

Когда в «Философических письмах» Чаадаев утверждал, что история России, стоявшей вне общехристианского единства, сделалась вследствие этого какой-то чудовищной аномалией и сама Россия представляет в настоящую минуту *unicum* среди европейских народов, то при тогдашнем его настроении это установление факта естественно приняло судебный характер, т. е. превратилось в осуждение прошлого России и обличение ее настоящего. Но при более спокойном отношении к делу этот самый факт мог быть истолкован и иначе; естественно было сказать себе, что тысячелетняя история огромного народа не может быть сплошной ошибкою, что, напротив, в своеобразии его судь-

* Вестн<ик> Европы. 1871. Ноябрь. С. 326. Ср. противоположное показание Надеждина, сделанное на допросе (Мир Божий. 1905. Ноябрь. С. 138–139); оно не заслуживает никакого доверия как по общему своему характеру, так и по сравнению с показанием Чаадаева в нескольких частных письмах (к брату и т. п.). Главное — то, что Чаадаев, который вообще, как мы видели, добывался напечатания своих «Философ<ических> писем», как раз не имел никаких оснований желать обнародования этого *первого* письма.

** Остаф<ьевский> арх<ив>. III. С. 354; Письмо к гр. Строганову // Вестн<ик> Европы. 1874. Июль. С. 85–86.

бы — разгадка и залог его исключительного предназначения. — Мы видели, что именно так поступил Пушкин; и телеологическая точка зрения, на которой стоял Чаадаев, как раз и требовала такой *объективной* оценки факта. Характерно, что в знаменитом «Философическом письме» Чаадаев едва касается вопроса о будущем России, поглощенный живописанием ее прошлого и настоящего, тогда как его письма 30-х годов наполнены рассуждениями о будущности русского народа. Тогда, угрюмый отшельник, выброшенный из жизни, он являлся судьей-обвинителем своей родины, — а судить можно только прошлое и настоящее; теперь, успокоившись и вернувшись в действительность, он почувствовал себя гражданином и его мысль направилась вперед, на будущее. Если, таким образом, источник перемены, происшедшей во взглядах Чаадаева, был не столько логического, сколько психологического свойства, то, с другой стороны, очень вероятно, как думает П. Н. Милюков*, что содержание его новой мысли было до известной степени определено тем умственным течением, которое он встретил по вступлении в московское общество. Не то чтобы на него оказал прямое влияние «московский шеллингизм», но он попал здесь в атмосферу, насыщенную историко-философскими идеями особого рода: здесь с живым увлечением дебатировались вопросы о всемирно-исторической роли народов, о провиденциальной миссии, о понятии национальности и пр., и эти категории мышления, не чуждые ему и до сих пор, но затмеваемые его религиозно-исторической концепцией, не могли не отразиться на дальнейшем развитии его учения.

Новая мысль Чаадаева созрела не сразу, и, по счастью, мы можем проследить ее последовательные этапы. Первый из них закреплен в книге, написанной не Чаадаевым. В 1833 году (цензурная пометка — 24 марта) вышло в Москве вторым, совершенно переработанным изданием сочинение д-ра Ястребцова: «О системе наук, приличных в наше время детям, назначаемым к образованнейшему классу общества». В этой книге страницы, посвященные характеристике России, представляют собою изложение мыслей Чаадаева, как о том добросовестно заявляет сам автор. Когда позднее над Чаадаевым разразилась гроза из-за «Философического письма», он, чтобы оправдать себя, послал Строганову книгу Ястребцова, прося его прочитать «эти страницы, писанные под мою диктовку, в которых

* <Милюков П. Н.> Главные течения русск<ой> ист<орической> мысли. С. 386 и след.

мои мысли о будущности моего отечества изложены в выражениях довольно определенных, хотя неполных»*.

Эти страницы, внушенные Чаадаевым, представляют развитие и обоснование тезиса, что «Россия способна к великой силе просвещения». Исходная точка — та же, что и в «Философическом письме»: именно указание на полную историческую изолированность России; но эта изолированность, служившая там главной уликой против России, теперь освещается совершенно иначе: она оказывается вернейшим залогом грядущего совершенствования нашей Родины.

Этот вывод основывается на следующих соображениях. Культура, представляя собою плод коллективной работы всех предшествующих поколений, достается каждому новому пришельцу даром. Поэтому счастлив народ, родившийся поздно: он наследует все сокровища, накопленные человечеством; он без труда и страданий приобретает средства материального благосостояния, средства умственного и даже нравственного развития, добытые ценою бесчисленных ошибок и жертв, и даже самые заблуждения прошедших времен могут служить ему полезными уроками. Таково положение России: она во многих отношениях молода по сравнению со старой Европой и, подобно Северной Америке, может даром наследовать богатства европейской культуры. Притом молодость — возраст, наиболее благоприятствующий и усвоению навыков и знаний, и быстрому развитию собственного духа, пластический по преимуществу.

Но в наследстве, которое досталось России, истина смешана с заблуждением. Его нельзя принять без разбора; необходимо отделить плевелы от истинного добра и воспользоваться только последним. И здесь-то главное основание нашей патриотической надежды: великая выгода России не только в том, что она может присвоить себе плоды чужих трудов, но в том, что ничто не мешает ей, приняв доброе, отвергнуть дурное. Народы с богатым прошлым лишены этой свободы, ибо прошедшая жизнь народа глубоко влияет на его настоящую жизнь. Пережитые события, страсти и мнения образуют в душе народа могучие пристрастия или склонности, налагающие печать на все его

* Письмо к гр. Строганову от 8 ноября 1836 г. // Вестн<ик> Европы. 1874. Июль. С. 85. Ср. также в письме к И. Д. Якушкину (Там же. С. 89). То же писал А. И. Тургенев Вяземскому, конечно со слов Чаадаева: «Он (Чаадаев) писал третьего дня к графу Строганову и послал ему книгу Ястребцова, где о нем и почти его словами говорится... и все в пользу России и в надежде ее быстрого усовершенствования» (Остаф<ьевский> арх<ив>. III. С. 359).

существование, создающие в нем, так сказать, психическую атмосферу, из которой он не может вырваться даже тогда, когда чувствует ее вред. Эти «предубеждения» действуют помимо сознания, входят в самое существо человека, отравляют кровь, — и даже умы наиболее сильные и независимые, несмотря на все свои старания, не могут совершенно избегнуть действия этой отравы. Разумеется, предание имеет и другую сторону: оно является вместе с тем могущественным орудием культурного развития. Но оно равно служит и добру и злу, и в последнем случае его влияние чрезвычайно вредно.

Россия свободна от пристрастий, потому что прошлое как бы не существует для нее; живых преданий у нее почти нет, а мертвые предания бессильны. «Как сердце отрока, не измученное еще и не воспитанное ни любовью, ни ненавистью, но к той и другой готовое, она расположена ко всем впечатлениям. Рассудок ее не увлекается постороннею силою и имеет, следовательно, полную свободу принять одно полезное и отбросить все вредное. На все, свершившееся до нее и свершающееся перед нею, она смотрит еще беспристрастными, хладнокровными глазами и может устроить участь свою обдуманно — в чем и состоит назначение и торжество ума».

Такова новая мысль Чаадаева. Очевидно, неизменным осталось не только его представление о прошлом России, но и его представление о ее будущем, уверенность в том, что ей предстоит пережить — может быть, только в более стройной форме — все развитие христианского, т. е. западноевропейского, мира. Новое в этой его новой мысли — только ее оптимистическая окраска, заставляющая его находить в прошлом опору для надежды на будущее; но отсюда возникает новый взгляд на настоящее состояние России: ее психическая необремененность выставляется как ее главная отличительная черта и важное преимущество.

Дальнейший шаг напрашивался сам собою. Чем более Чаадаев вдумывался в эту вновь открытую им особенность русского духа, тем неизбежнее было для него, по свойствам его мышления, видеть в ней не просто эмпирический продукт стихийных исторических сил, а нечто провиденциальное; и чем более он убеждался в том, что эта необремененность — действительно самая разительная черта нашей социальной физиономии, тем полнее должна была созреть в нем уверенность, что Россия — не чета западноевропейским странам, что ей предначертана совершенно исключительная миссия, о чем-де ясно свидетельствует исключительность ее развития. Само собою разумеется,

что свое представление об этой миссии Чаадаев должен был почерпнуть из своей общей историко-философской концепции; а, как мы знаем, назначением человечества он считал осуществление христианского мистического идеала, или водворения на земле царствия Божия.

Так рисуется нам мысль Чаадаева в его письмах 1835—1837 годов*. Он исходит из старого своего тезиса о прошлом России. Он повторяет, что, в то время как вся история западно-европейских народов представляла собою осуществление и развитие некой единой идеи, вверенной им с самого начала, и потому их жизнь была полна движения и смысла, богата творчеством и открытиями, — нашей истории чужд самый принцип их культуры, да чужда и вообще всякая руководящая идея, и потому наше прошлое бесплодно и пустынно. Но теперь он видит в этом различии прямое проявление Божьей воли. Он говорит себе: недаром Провидение ведет Россию особенным путем; очевидно, Оно готовит русский народ к иному служению, нежели прочие христианские народы.

Отсюда с логической необходимостью вытекает ряд чрезвычайно важных последствий. Прежде всего, раз наша изолированность от остальных европейских наций есть не печальная историческая случайность или результат человеческих ошибок, а органически входит в план наших судеб, предначертанный Верховным Разумом, то совершенно ясно, что всякая попытка с нашей стороны ассимилироваться с Европой, подражать ей или усваивать ее цивилизацию идет вразрез с нашим назначением — и потому нелепа и вредна. Напротив, наш долг — как можно глубже и яснее определить наше *я*, проникнуться сознанием нашего национального своеобразия, честно и без иллюзий отдать себе отчет в наших достоинствах и недостатках, словом — выйти из лжи и стать на почву истины. Только тогда мы сознательно и быстро двинемся по предназначенному нам пути. Спрашивается: какова же наша миссия, отличная от общей миссии западных христианских народов?

Чтобы ответить на этот вопрос, Чаадаев выставляет три посылки. Из них две уже нам знакомы. Первая — это указание на девственность русского духа. Старое европейское общество несет на себе бремя всего своего прошлого; былые страсти и

* См. особенно: *Oeuvres choisies*. P. 172–184; Вестн<ик> Европы. 1874. Июль. С. 85–88. Эти же мысли выражены уже в цитированном выше письме Чаадаева к имп<ератору> Николаю от 1833 г., хотя, возможно, что здесь национальный элемент выдвинут на первый план отчасти и в угоду адресату.

волнения оставили глубокие следы в его психике и донныне властвуют над ним в виде пристрастий, предрассудков, косных навыков, не дающих ему свободно следовать внушениям разума. Оттого его жизнь далеко отстает позади его сознания. Россия, напротив, чужда страстей, обуревающих там умы, ее взгляд не затуманен вековыми предрассудками и эгоизмами: русский ум безличен по существу, абсолютно свободен от предвзятости; он может, следовательно, спокойно и беспристрастно разобраться в вопросах, болезненно задевающих душу западного человека.

Второе преимущество России перед западными народами заключается, как мы видели, в том, что она родилась позже их и что, следовательно, к ее услугам весь их опыт и вся работа веков. Третьей же, и главной, посылкой является указание на особенный характер православия: в России — говорит Чаадаев — христианство осталось чистым от соприкосновения с людскими страстями и земными интересами; здесь оно, подобно своему божественному основанию, только молилось и смирялось.

Эти три соображения приводят Чаадаева к мысли, что России суждено раньше всех стран на свете провозгласить те великие и святые истины, которые затем должна будет принять вся вселенная — последние истины христианства. Ее юный, непредубежденный ум ответит на все вопросы, раздирающие европейский мир, и решит загадку всемирной истории; и это будет результатом не вековых исканий, а одного могучего порыва, который сразу вознесет ее на вершину, пока еще недосыгаемую для европейских народов. Настанет день, когда мы займем в духовной жизни Европы такое же важное место, какое мы сейчас занимаем в ее политической жизни, и в той сфере наше влияние будет еще несравненно могущественнее, нежели в этой. Таков будет естественный результат нашего долгого уединения, ибо все великое зреет в одиночестве и молчании. Итак, Россия совершенно откалывается от Европы. Конечная цель остается у них одна: осуществление христианского завета; но теперь Чаадаев уже не скажет (как говорил еще так недавно, в книге Ястребцова), что Европа показывает путь к этой цели и что России остается только обдуманно следовать ей. Нет, в его доктрине явилось действительно новое звено. По смыслу «Философических писем», путь осуществления христианского идеала ведет через раскрытие всех материальных потенций, чрез проникновение духа в отдаленнейшие закоулки плотского бытия. Это и есть путь, которым идет Европа. Теперь Чаадаев как будто говорит: России незачем проделывать для себя эту работу сначала

ла; Европа исполнила уже значительную часть задачи, и Россия должна — и, благодаря своей свежей восприимчивости, *может* — просто взять готовый плод ее усилий; это даст нам возможность затем с такой быстротой приблизиться к конечной цели, что мы далеко опередим исторически прогрессивную Европу.

Теперь Чаадаев с еще большей доказательностью, чем раньше, настаивает на важности ясного национального самосознания. Попытки зарождающегося славянофильства воссоздать по данным истории русский национальный облик повергают его в уныние. Он видит тут двойную опасность: эта узкая патриотическая идея не только противоречит общехристианскому идеалу слияния народов, но и в корне искажает понятие нашей миссии. Залог нашего будущего — не в нашем прошлом, которое безжизненно и пустынно, а в современной нашей позиции по отношению к окружающему нас миру. Национальный эгоизм нам не пристал — для этого Россия слишком могущественна. Она призвана вести общечеловеческую политику; слава Александру I, понявшему это! России, раз она сознала свое призвание, надлежит брать на себя почин всех благородных идей, потому что она свободна от страстей, предрассудков и корыстей Европы. Нам надо понять, что Провидение поставило нас вне игры национальных интересов и вверило нам интересы всего человечества, что к этому фокусу должны сходить и из него исходить все наши идеи в практической жизни, в науке и искусстве, что мы — чудо в этом мире, лишенное тесной связи с его прошлым и сейчас стоящее в нем особняком; наконец, что в этой задаче — вся наша будущность и что если мы не признаем своей миссии, если будем ее игнорировать, то обречем себя на уродливое и бессмысленное существование.

Письмо к А. И. Тургеневу 1835 года, где высказаны изложенные сейчас мысли Чаадаева, кончается тем же молитвенным возгласом, который стоит в эпитафии его знаменитого (первого) «Философического письма»: «Adveniat Regnum Tuum! — Да придет Царствие Твое!» Его вера осталась та же, изменился только его взгляд на роль России в осуществлении царствия Божия.

Эта перемена была обусловлена его новым представлением о православии, и к этому пункту, едва затронутому выше, нам надо теперь вернуться.

Чаадаев остался при старом своем убеждении, что католичество с лежащим в его основе действенным социальным началом представляет собою, так сказать, наиболее целесообразную фор-

му христианства: оно лучше всех других христианских исповеданий поняло человеческую природу, в которой нераздельно слиты внешнее с внутренним, вещественное с духовным, форма с сущностью, как тому учит нас Евангелие, обоготворяющее тело человеческое в теле Христовом, предсказывающее воскресение наших тел и устами апостола гласящее, что тело наше — храм живого Бога. Католицизм понял, что, для того чтобы он мог исполнить свою задачу — цивилизовать христианский мир, ему необходимо было войти в социальную жизнь и овладеть ею; ударясь он в фанатический спиритуализм или узкий аскетизм, замкнись он наглухо в святилище, — он был бы поражен бесплодием и никогда не совершил бы своего дела. Таким образом, только в недрах католической церкви, какую мы ее знаем, христианство могло расцвести и формулироваться, только она могла завоевать ему мир*.

Все это — мысли, знакомые нам уже по «Философическим письмам». Но теперь в представлении Чаадаева рядом с католицизмом стало, как равноправная форма, православие, как рядом с действием созерцание: «Наша церковь, по существу, церковь аскетическая, — писал он позднее Сиркуру, — как ваша, по существу, социальная: отсюда равнодушие одной ко всему, что совершается вне ее, и живое участие другой ко всему на свете. *Это-то и есть два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной, своей действительной истины*». Больше того: Чаадаев теперь, как мы видели, склонен даже отдавать преимущество православию, которое, благодаря своей отрешенности от мира, сохранило дух христианства более чистым, нежели трудившееся в миру католичество, — не вступало в компромисс с людскими страстями, не сочеталось с земными интересами**. — Представление вполне славянофильское, хотя сразу видно и различие: по учению славянофилов, православие *изначала* выше прочих христианских вероисповеданий, потому что оно одно содержит в себе истинное христианство: «Нам, — писал Хомяков, — по милости Божией дано было христианство во всей его чистоте, в его братолюбивой сущности». Чаадаев как раз в цитированном сейчас письме к Сиркуру едко осмеивает эти притязания православных публицистов на монопольное обладание истиной.

Мечтал ли он теперь о соединении обеих церквей? — Он нигде не говорит об этом. Но, исходя из общего смысла его идей,

* О. ch. P. 185, 199–201; Вестн<ик> Европы. 1871. Ноябрь. С. 333.

** Письмо к М. Ф. Орлову, 1837 г. // Вестн<ик> Европы. 1874. Июль. С. 86.

можно думать, что идеальная церковь будущего — та, которая и водворит на земле царство Божие, «все прочие царства в себе заключающее», — представлялась ему именно как сочетание этих двух необходимых элементов христианской религии: социального и аскетического. Могучая централизованность католической церкви и ее чудесно налаженный практически-религиозный механизм, с одной стороны, и чистый дух христианства — с другой, — эти два фактора должны слиться и взаимно проникнуть друг друга, чтобы повести человечество к осуществлению его последних судеб. И ему кажется, как мы знаем, что солнце вселенской правды впервые озарит *нашу* землю: так как здесь христианство, подобно самому Христу, только смирялось и молилось, то, вероятно, говорит он, «что за это именно здесь оно и будет осенено своими последними и самыми могущественными вдохновениями» *.

Мы видели, как последовательно развивалась мысль Чаадаева о России; «Философическое письмо» писано в 1829 году, книга Ястребцова — в 1832-м, письмо к Тургеневу — в 1835-м. Последним его этапом на этом пути является «Апология сумасшедшего», написанная, без сомнения, в 1837 году.

Эта блестящая по форме «Апология» осталась неоконченной, вернее — едва начатой; по крайней мере, то, что дошло до нас, представляет не что иное, как предисловие *pro domo sua* [букв.: за свой дом (*лат.*), т. е. по поводу себя, в защиту себя и своих дел. — *Ред.*], за которым, судя по его заключительным строкам, должно было следовать систематическое рассуждение по существу. «Апология» писана, как показывает самое ее заглавие, тотчас после объявления Чаадаева сумасшедшим; он преследовал здесь двойственную задачу: оправдаться пред высшей властью — и разбить своих теоретических противников. Случайность обеих этих целей — виною в том, что «Апология» по содержанию устарела гораздо больше «Философических писем». Здесь много полемики против взглядов, теперь уже давно забытых, много детальных поправок к письму, напечатанному в «Телескопе», много мест — как заметил уже А. Н. Пыпин, — написанных в намеренно охранительном тоне; основные же идеи Чаадаева о России выступают лишь попутно и, разумеется, без всякой последовательности. Все это течет в непринужденном

* Там же. С. 88.

монологе одним плавным потоком; но мы не будем излагать «Апологию» в целом, предпочитая для ознакомления с нею отослать читателя к ее подлинному тексту. Нас занимает здесь только ее положительная историко-философская часть: рассеянные в ней мысли Чаадаева о России.

В общем они не изменились по сравнению с письмом к Тургеневу 1835 года. На первом плане — те же три тезиса: 1) прошлое России равно нулю; 2) в настоящем у нее два громадных преимущества пред Западной Европой: незасоренность психики и возможность использовать опыт старших братьев; 3) в будущем ее призвание — указать остальным народам путь к разрешению высших вопросов бытия. Условия для осуществления этой миссии — ясно сознать исключительность своего призвания и в полной мере усвоить умственное богатство Запада. Только вполне отрешившись от нашего прошлого и восприняв своим свежим разумом последнее слово западной цивилизации, мы можем достигнуть предуказанной нам цели. Итак, нам, по мысли Чаадаева, грозят две великие опасности. Одна — если мы пойдем не своим особым, еще не виданным путем, этой горной тропинкой народа, не имеющего истории, а захотим идти торной дорогой западных народов; они правы, когда выводят каждый свою идею из своего прошлого, но нас, чья история — пустое место, этот путь может привести лишь к фикциям и самообману. Другая опасность — если мы будем игнорировать западный опыт, ибо этим мы лишаем себя драгоценного подспорья.

Мысль Чаадаева, оставаясь в существе тою же, достигла, таким образом, гораздо большей определенности. Центральное место в ней занял вопрос об отношении России к Западной Европе. Чаадаев строго логически вывел из своих посылок такой ответ на этот вопрос: жить на свой манер, не подражая Европе, но непрерывно пользуясь плодами ее долгого опыта, как научил нас Петр Великий; иными словами — твердое сознание нашей национальной самобытности и тесное культурное общение с западными народами. С этой точки зрения петровская реформа получала новый, неожиданный смысл: Петр именно понял, что путь нормального *исторического* развития, каким шли западные народы, — не наш путь; он и отрезал Россию — не для того, чтобы она стала похожа на Запад, а как раз с обратной целью — чтобы она наконец начала жить своей особой, не исторической жизнью; так что не обезличить нас могла его реформа, не стереть нашу национальную идею, а именно только открыть ей путь к осуществлению.

XXI

Этим убеждениям Чаадаев остался верен уже до конца своей жизни. Здесь представляется уместным кратко резюмировать всю систему его идей в ее окончательном виде, как она отразилась, между прочим, в его частных письмах 40-х и 50-х годов, особенно в замечательном письме 1846 года, вероятно, к Сиркуру.

Итак, исходный пункт Чаадаева, его основное и крепчайшее убеждение — то, что в человеке рядом с божественным, безличным началом действует начало личное, источник слепоты и корысти. В преодолении этого личного начала, в искоренении этой «самости» и заключается единственная цель всемирной истории, больше того — ее единственное содержание. Вся жизнь человечества — один грандиозный процесс преобразования. Эту одну работу делает наш дух в высших сферах своего существования. Ни любовь, ни знания, ни красота не имеют самостоятельной ценности: их смысл лишь в том, что они отвращают человека от него самого и погружают его в сферу бескорыстного, безличного. Но и вся материальная жизнь только с виду довлеет себе; на деле и она служит всецело той же задаче.

Ибо человеческий разум свободен, и только добровольное его согласие может доставить торжество божественному началу в нас; а для этого нужно, чтобы он раскрыл все потенции нашей личной, плотской стихии, осуществил все ее возможности и, доведя ее до наивысшей сложности и силы, пропитал ее духом, так сказать, до самого дна. Отсюда вся сложность человеческой истории; и все это громадное развитие материальных сил, эта необозримая махровость человеческой культуры с ее бесчисленными формами, интересами, взаимодействиями, антагонизмами — не что иное, как один колоссальный механизм для овеществления плотского начала в нас, без чего невозможно его полное претворение духом.

Этот стихийный религиозный процесс совершается с самого начала человеческой истории, но в последнюю, высшую свою стадию он вступил только с пришествием Христа; тут он принял форму самостоятельного нравственного акта, путем которого человек из *объекта* становится *делателем* Божьего дела. Чрез Христа человек непосредственно соприкасается с бесконечной сущностью, в любви к нему он добровольно отрекается от личной воли. Только в этом одном истинный смысл христианства; ибо если Христос велит нам любить ближних, как самих себя, то это имеет лишь ту цель, чтобы отклонить нашу любовь

от самих себя. И христианство могучим ферментом вошло в жизнь человечества. Глубокая ошибка — видеть в нем только систему верований или субъективное настроение; нет, христианство — имманентная божественная сила, действующая в человечестве как стихия, — его внутреннее пластическое начало.

Ясно, что в чистом своем виде христианская идея есть высшая степень самоотречения, т. е. аскетизм; но так как ей предназначено завоевать весь мир, то она неминуемо должна была выйти из этой хризалиды и принять социальный характер. Таким образом, для полноты христианства равно необходимы и элемент аскетический и элемент социальный. Вся жизнь человека — постоянное сочетание его чистой мысли с необходимыми условиями его существования. А первое из этих условий — общество, взаимодействие умов, слияние мыслей и чувствований; только удовлетворив этому условию, истина становится живою, из области умозрения нисходит в мир реальностей, превращается в силу природы и начинает действовать так же неотразимо, как всякая другая стихийная сила. Этим путем должна была пойти и христианская идея. Уйди она в узкий аскетизм или безусловный спиритуализм, замкнись она навеки в храме, она была бы поражена бесплодием и никогда не исполнила бы своего назначения. Без сомнения, став социальной силой, она утратила часть своей первоначальной чистоты; но у нее не было другого пути: она должна была делать свое дело, комбинируясь всегда с реальными условиями времени, не брезгуя никакой возможностью, спускаясь в самую бездну порочности, — куда бы ни вел ее свободный разум человека.

Это превосходно поняла католическая церковь. Она одна с самого начала взглянула на царство Божие не только как на идею, но и как на факт, и препоясалась в путь, чтобы просветить мир светом Христовым. В ней нашла себе наиболее полное воплощение действенная социальная сторона христианства.

В этом пункте начинается у Чаадаева его философия русской истории. Для него русская история по самому существу своему — религиозная история, — до такой степени, что все особенности русского быта в прошлом и настоящем он выводит из характера, который носит в России христианство.

Его мысль сводится к следующему. Россия приняла христианство от Византии, где оно носило еще свой первоначальный, аскетический характер; аскетическим стало оно и у нас. Благодаря этому христианская идея сохранила в православии ту чистоту, которую она неизбежно должна была утратить на Западе; но зато она осталась втуне, не сделалась, как там, дрожжами

социальной жизни. Политически это выразилось в том, что западная церковь, как сила социальная, сразу поставила себя независимо от светской власти, а потом и подчинила ее себе, восточная же, проникнутая аскетическим духом, отреклась не только от власти над миром, но даже и от собственной свободы. Итак, здесь действенная сила христианства была парализована, и в результате получилось чудовищное уродство: получилась тысячелетняя история огромного народа, абсолютно лишенного социальной жизни, не подвигнувшегося ни на пядь в деле раскрытия материального начала и пропитания его началом Христовым; получилось какое-то запоздалое младенчество, невинное, но и немощное, прозябающее среди братьев, живущих полной жизнью, и способное только рабски подражать им.

Отсюда Чаадаев с неотразимой последовательностью выводит былое и будущее России. В прошлом — социальное бессилие нравственной идеи и оттого — порабощение личности и мысли, однообразные века без всякого движения, быт скудный и пустынный, над которым, как дух Божий над первобытным хаосом, витал дух аскетизма. Наперекор своей активной природе христианское начало было заточено, и это не только помешало ему исполнить его назначение в русском народе, но даже исказило его прямое действие на жизнь: одностороннее самоотречение сделалось принципом русской жизни, так что, например, крепостное право явилось у нас — страшно сказать — органическим следствием народного развития.

Ясно, в чем нам следует искать спасения. Россия еще не начинала жить настоящей жизнью, т. е. жизнью религиозно-общественной. Она владеет неоцененным сокровищем: христианской истиной в ее чистейшей форме; пусть же она внесет эту нравственную идею в социальную жизнь, пусть освободит ее от подчинения земным властям, и, напротив, пусть все подчинится ей как силе внутренне зиждущей, которая только тогда может воздвигнуть из земных элементов царство Божие, когда ее действие проникнет всюду и не будет встречать никаких преград. Только в синтезе аскетического начала с социальным — истинный смысл христианской идеи. Поймем же, что нам нужно не продолжать наше прошлое, бесплодное в религиозном отношении, а начать новую, христиански-социальную жизнь. Западные народы уже века живут такой жизнью; но избави нас Бог подражать им. Они развивались и продолжают развиваться последовательно, мы же совсем не развивались; их путь — эволюционный, наш — революционный, потому что мы должны, в противоположность им, круто порвать с нашим прошлым; нам

надо не усваивать их культуру в целом, для того чтобы разрабатывать ее дальше (да это и невозможно), а, пользуясь их опытом и знаниями, создать свою особую цивилизацию. И у нас есть все основания думать, что, вступив на этот путь, мы опередим наших старших братьев, т. е. что именно нам предназначено осуществить высшие заветы христианства.

Таково в главных чертах полное учение Чаадаева. Своеобразно преломившись сквозь призму славянофильства, оно воскресло затем как идея вселенской теократии — у Вл. Соловьева и как идея русской всечеловечности — у Достоевского. В какой мере учение Чаадаева *непосредственно* повлияло на Соловьева, — этого, за отсутствием положительных данных, пока решить нельзя; но никто не будет отрицать, что некоторые основные положения Соловьева — поразительно, до полного тождества, совпадают с доктриной Чаадаева. Вот что писал Соловьев в 1883 году*:

«Церковный принцип православного Востока есть неприкосновенность святыни, неизменность данной божественной основы. Принцип верный, но недостаточный. Мы должны заботиться о том, чтобы на богоданной основе Церкви воздвигалось здание истинно христианской, не западной и не восточной, а вселенской богочеловеческой культуры. А для дела этого созидания с человеческой стороны необходимо не одно только *сохранение церковной истины, но и организация церковной деятельности...* Сохранение церковной истины было преимущественною задачей православного Востока; организация церковной деятельности под руководством единой и безусловно самостоятельной духовной власти являлась преимущественной задачей католического Запада. Мы решительно не можем допустить, чтобы эти две задачи исключали друг друга, чтобы одна мешала другой; напротив, и логическое рассуждение и исторический опыт ясно показывают нам, что *полнота* церковной жизни требует одинакового внимания к обоим задачам».

Это не только мысль Чаадаева — это почти его слова.

Если в Соловьеве мы имеем преемство религиозной мысли Чаадаева, то столь же полно — и здесь уже заведомо непосредственно — перешла другая часть его учения в мировоззрение

* Соловьев Вл. Великий спор и христианская политика // Соловьев Вл. Собр. соч. Т. IV. С. 102.

Герцена. Герцен усвоил мысль Чаадаева о своеобразном характере русской истории и о свойствах русского народа, устранив ее религиозное истолкование и переведя ее на позитивный, социологический язык. Следуя Чаадаеву, он признал за русским народом два великих преимущества перед западными: незасоренность психики («русский человек — самый свободный человек в мире») и возможность сразу использовать все культурное богатство, накопленное Западом. И далее он совершенно повторяет ход мысли Чаадаева об исключительном призвании русского народа и об особенном всемирно-историческом начале, которого этот народ служит хранителем, с той разницей, что этим палладиумом является у него не чистота христианской идеи (православие), как у Чаадаева, а бессознательный социализм (община); община и есть то сокровище, которое вынес из своего печального прошлого русский народ и которым будет спасено человечество¹⁰.

Так мысль Чаадаева просочилась чрез Герцена в народничество, чрез Соловьева — в современное движение христианской общественности. О прямом заимствовании не может быть и речи ни там, ни здесь, но преемственно оба эти движения, во всяком случае, восходят к учению Чаадаева.

XXII

В те самые годы, когда мировоззрение Чаадаева приняло свой окончательный вид, на глазах Чаадаева складывалось и формулировалось славянофильство. Исходя из иных основ, оно выставило те же два положения — о полном своеобразии русского народа и о его провиденциальной роли. Но это совпадение между обеими доктринами осталось совершенно формальным. Учение Чаадаева с учением славянофилов роднит не эта внешняя черта сходства, а тот общий им обоим дух, которым, между прочим, было обусловлено и это совпадение: общность навеянного с Запада умозрительного направления, тождество философско-исторических категорий, определявших самую постановку вопросов (всемирно-историческая точка зрения, *идея* нации и пр.). И точно так же ни в одном из частных, хотя бы принципиальных разногласий между Чаадаевым и славянофильством нельзя видеть корень спора; он глубже их и все их обуславливает.

Мы видели: суждение Чаадаева о России — последнее звено строго логической цепи, прикладной вывод из общего принци-

па. В 1847 году, как и в 1829-м, это суждение во всех своих частях обуславливалось основной религиозно-исторической точкой зрения Чаадаева; это был полный силлогизм, где первая, общая, посылка определяла религиозную идею человечества; вторая, частная, устанавливала фактическое состояние России в прошлом и настоящем по отношению к этой идее, и где, наконец, умозаключение определяло шансы и условия служения России той же идее в будущем. Чаадаев в 1829 году проклинал Россию за то, что она никогда не жила религиозной жизнью, и в 1837-м благословлял потому, что стал видеть в ней благодатную нетронутую почву для Христовой жатвы; ее прошлое сначала казалось ему безотрадной пустыней, потому что оно не было одухотворено постепенным раскрытием религиозной идеи, и в этой же пустынности прошлого он потом видел ее преимущество опять-таки ради интересов религии и т. д.

Как известно, тот же фундамент подвели под свою систему и славянофилы — правда, довольно поздно, только в конце 40-х годов. Православием как истинною верою они мотивировали свое поклонение русскому народу как носителю этой веры, и Хомяков выработал умозаключение, аналогичное чаадаевскому, — что если вера, вложенная промыслом Божиим в русский народ, одна только вмещает в себе всю полноту истины, то мы должны дорожить бытом и мыслью нашего народа, которые неизбежно, хотя бы отчасти, истекли из этого высшего начала. Таково было *логическое* построение славянофильства в его окончательном виде; но *психологический* процесс, приведший к нему, несомненно, шел как раз в обратном направлении. Дело началось с чувства — с влюбления в русский народ — и кончилось доказательством, что русский народ — лучше всех других, так как он один, в православии, обладает истиной. Обыкновенная история: сначала «по милу хорош», а потом уже «по хорошему мил». Неотразимая критика Вл. Соловьева окончательно решила вопрос о взаимном отношении религиозного и национального элементов в славянофильстве. «Та доктрина, которая сама себя определила как *русское направление* и выступила во имя *русских начал*, тем самым признала, что для нее всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, между прочим и религия, может иметь только подчиненный и условный интерес. Для славянофильства православие есть атрибут русской народности; оно есть истинная религия, в конце концов, лишь потому, что его исповедует русский народ. Для одних из славянофилов требование быть православным или “жить в Церкви” прямо входило как составная часть в более

общее и основное требование: слиться с жизнью русской земли. В уме других эта зависимость религиозной истины от факта народной веры принимала более тонкий и сложный, но, в сущности, столь же нерелигиозный образ». И конечный вывод Соловьева гласит: «В системе славянофильских воззрений нет законного места для религии как таковой, и если она туда попала, то лишь по недоразумению и, так сказать, с чужим паспортом» *.

Вот где корень разногласий между Чаадаевым и славянофилами. Это были два разных мировоззрения и два патриотизма, основанных на разных началах: у Чаадаева — сознательная любовь к своему, лишь поскольку оно хорошо, у славянофилов — любовь к своему безусловная и беспричинная. Чаадаева не могло не раздражать в славянофилах это неосмысленное хвастовство своей народностью, только для вида прикрывавшееся религиозной санкцией, а славянофилов, естественно, возмущал его рассудочный и условный патриотизм. Когда в половине 40-х годов поэт Языков вздумал от имени всего славянофильского круга изобличить Чаадаева, оказалось, что за подсудимым числится одно только, но страшное преступление: предположение чужого своему, родному:

Вполне чужда тебе Россия,
Твоя родимая страна;
Ее предания святые
Ты ненавидишь все сполна.
Ты их отрекся малодушно,
Ты лбызаешь туфлю пап...
Почтенных предков сын ослушный,
Всего чужого гордый раб!
Ты все свое презрел и выдал,
И ты еще не сокрушен...

и т. д. в том же духе. Легко понять, как нелепо должно было казаться это обвинение человеку, писавшему, что любовь к отечеству — вещь прекрасная, но есть еще более высокое, именно — любовь к истине.

При такой разности мировоззрений обе стороны должны были, очевидно, далеко расходиться в своих историко-философских взглядах. Оценка нашей допетровской старины и оценка петровской реформы; сравнительное описание славянского и западноевропейского духа; характеристика современного состо-

* Соловьев Вл. Национальный вопрос в России. Вып. II // Соловьев Вл. Собр. соч. Т. V. С. 167.

яния Европы; указание пути, на который следует отныне перевести Россию, — таковы были конкретные пункты разногласия между Чаадаевым и славянофилами. Ни с той, ни с другой стороны здесь не было ни случайности, ни произвола: это были две органически цельные системы, непреложно обусловленные: одна — религиозно-исторической идеей Чаадаева, другая — пламенным национальным чувством славянофилов. Если в одном пункте обе системы совпадали, именно в признании всемирно-исторической миссии русского народа, то это была та точка слияния, в которой встречаются две пересекающиеся линии, чтобы затем снова разойтись под прежним углом. Чаадаев говорил: Россия не дала еще никаких доказательств своего высокого призвания, но, судя по ее нынешнему состоянию, она *способна* со временем стать во главе человечества, если будет исполнено такое-то условие; славянофилы, напротив, утверждали, что прошлое России представляет таких доказательств в избытке и что она *уже* — и искони — владеет той силой, которая имеет освободить род людской (гармоническим сочетанием разума и чувства в противоположность западному рационализму), так что все дело только в одном отрицательном условии; и их условие (отказ от пути, на который вывел Россию Петр Великий) было, как мы знаем, диаметрально противоположно чаадаевскому.

Письма Чаадаева за последние пятнадцать лет его жизни показывают его нам всецело поглощенным борьбою со славянофильством. Он говорит о нем всегда, по всякому поводу и совсем без повода, от трагического и кончая шутливым. Пишет ли он Шеллингу — его выпренная речь тотчас сбивается на жалостное повествование об этом «умственном кризисе», об этом «пагубном учении» русских националистов. По поводу шевыревского курса истории русской литературы он пишет Сиркуру пространное (в пять убористых печатных страниц) письмо, где тонко отточенным сарказмом препарирует всю нелепость славянофильского учения, как студент-медик — мускулатуру руки. Нет надобности цитировать эти письма: в них нет ничего существенно нового; Чаадаев скорбит о национальном самообмане, высмеивает *ретроспективную утопию* славянофилов, их пренебрежительное отношение к Западной Европе и пр. — словом, все, что мы знаем. Ирония была, вероятно, его излюбленным полемическим средством и в прямом, т. е. устном, споре с ними. О тоне его полемики мы можем догадаться по немногим сохранившимся его запискам к Хомякову и Киреевскому. Вот что, например, он писал Хомякову, благодаря за присылку его ста-

ты о Федоре Иоанновиче: «Спасибо вам за клеймо, положенное вами на преступное чело царя, развратителя своего народа (т. е. Иоанна Грозного), спасибо за то, что вы в бедствиях, постигших после него Россию, узнали его наследие. Я уверен, что на просторе вы бы нашли следы его нашествия и в дальнейшем от него расстоянии. В наше, народною спесью околдованное время утешительно встретить строгое слово об этом славном витязе славного прошлого, произнесенное одним из умнейших представителей современного стремления. Разногласие наше в этом случае с вашими поборниками подает мне самые сладкие надежды. Я уверен, что вы со временем убедитесь и в том, что точно так же, как кесари римские возможны были в одном языческом Риме, так и это чудовище возможно было в той стране, где оно явилось. Потом останется только показать прямое его исхождение из нашей народной жизни, из того семейного, общинного быта, который ставит нас выше всех народов в мире и к возвращению которого мы всеми силами должны стремиться. В ожидании этого вывода — не возврата — благодарю вас еще раз за вашу статью» и т. д. *

Это было очень зло, но и очень метко.

Однако главной мишенью его нападок были не исторические ошибки и реакционные вождедения славянофилов: его ужасала больше всего та атмосфера национального самодовольства, в которую они погрузили общество. Он, любивший в России только ее будущее, т. е. ее возможный прогресс, не мог без боли смотреть на эту духовную сытость, в корне враждебную всякому прогрессивному движению и искажавшую народный характер. Это настроение умов кажется ему смертельной болезнью, грозящей подкосить всю будущность русского народа, и он не устает следить за ее проявлениями, за ее губительным действием на все общество в целом и на отдельных членов его. «Не поверите, до какой степени люди в краю нашем изменились с тех пор, как облеклись этой народною гордынею, неведомой боголюбивым отцам нашим»: эта жалоба двадцать лет не умолкает в его письмах. Потому что в прошлом — это надо заметить — он не находит у нас даже признаков национальной кичливости: «Мы искони были люди смиренные и умы смиренные», — говорит он, — и этому смирению «обязаны мы всеми лучшими народными

* Вестн<ик> Европы. 1871. Ноябрь. С. 340; упомянутое выше письмо к Сиркуру (Вестн<ик> Европы. 1874. Июль. С. 91 и сл., или: Там же. 1900. Дек. С. 472); письмо к Шеллингу (O. ch. P. 203); в другой, более пространной редакции — у Лонгинова (Русск<ий> вестн<ик>. 1862. Ноябрь. С. 159 и сл.).

свойствами своими, своим величием, всем тем, что отличает нас от прочих народов и творит судьбы наши»*. Самодовольством отравили нас уже только славянофилы.

Среди нескольких замечательных писем Чаадаева, которыми отмечены для нас последние годы его жизни, первое место, бесспорно, принадлежит тому письму 1847 года, где он изложил свои мысли о «Переписке с друзьями». Историко-литературная оценка, которую Чаадаев дает здесь книге Гоголя, останется непревзойденной и донныне — как по верности в целом, так и по тонкости психологических наблюдений. Основная мысль этого разбора — та, что в недостатках книги виноват не сам Гоголь, а окружающая его среда, другими словами — славянофилы.

«Как вы хотите, чтоб в наше надменное время, напыщенное народною спесью, писатель даровитый, закуренный ладаном с ног до головы, не зазнался, чтоб голова у него не закружилась? Это просто невозможно. Мы нынче так довольны всем своим родным, домашним, так радуемся своим прошедшим, так потешаемся своим настоящим, так величаемся своим будущим, что чувство всеобщего самодовольства невольно переносится и к собственным нашим лицам. Коли народ русский лучше всех народов в мире, то само собою разумеется, что и каждый даровитый русский человек лучше всех даровитых людей прочих народов. У народов, у которых народное чванство искони в обычае, где оно, так сказать, поневоле вышло из событий исторических, где оно в крови, где оно вещь пошлая, там оно по этому самому принадлежит толпе и на ум высокий никакого действия иметь уже не может: у нас же слабость эта вдруг развернулась, наперекор всей нашей жизни, всех наших вековых привычек и понятий, самым неожиданным образом, так что всех застала врасплох, и умных, и глупых: мудрено ли, что и люди, одаренные дарами необыкновенными, от нее дуреют! Стоит только посмотреть около себя, сейчас увидишь, как это народное чванство, нам доселе чуждое, вдруг изуродовало лучшие умы наши, в каком самодовольном упоении они утопают с тех пор, как совершили свой мнимый подвиг, как открыли свой новый мир ума и духа» (т. е. мир допетровской Руси)**.

При всем том нет никакого сомнения, что Чаадаев и славянофильство взаимно оказали друг на друга глубокое влияние.

* Письмо к Вяземскому // Вестн<ик> Европы. 1871. Нояб. С. 339.

** Там же. С. 336.

Литературное наследство, оставленное нам Чаадаевым, представляет собою торс без головы и ног: утрачены первые его письма, где были изложены его априорные утверждения о Боге и человеке, и утрачены, очевидно, многие письма 40-х и 50-х годов, например к Тютчеву или И. Киреевскому, по которым мы могли бы ближе определить характер его основных *практических* пожеланий в связи с его окончательным взглядом на Россию. Не дошли до нас и письма славянофилов к нему*. Между тем, если не считать устных бесед, письма представляли собою, по цензурным условиям того времени, единственную форму, в которую могла облекаться его полемика со славянофилами. Таким образом, вопрос о его прямом влиянии на славянофильство и обратно может быть решен только в самом общем виде, да и то лишь предположительно. Именно, исходя от сущности того и другого учения, можно предполагать, что на развитие славянофильских идей должна была повлиять универсальная постановка религиозной проблемы у Чаадаева, тогда как Чаадаеву естественно было усвоить некоторые обобщения славянофилов в области русской истории. Первую догадку высказал П. Н. Милюков, говоря, что Чаадаев «едва ли не первый открыл славянофилам глаза на общую связь идей христианской исторической философии, а только в этой связи православная религиозная идея получала всемирно-историческое значение»**. Наоборот, Чаадаев, как мы видели, свое новое истолкование православной религиозной идеи заимствовал, вероятно, у славянофилов. «Смирение» как отличительная черта «наших боголюбивых предков» на всем протяжении русской истории и как результат влияния их религии, «глубоко пропитанной созерцанием и аскетизмом», — это чисто славянофильские представления, органически вошедшие в систему идей Чаадаева.



* Исключая четыре письма Ф. И. Тютчева, напечатанных в «Русск<ом> арх<иве>» (1900. № 11).

*** <Милюков П. Н.> Главные течения <русской исторической мысли>. С. 394.



Г. В. ПЛЕХАНОВ

П. Я. Чаадаев

(М. О. Гершензон. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. Санкт-Петербург, 1908)

Это интересная книга. Она дает даже больше, чем обещает; в ней заключается не только очерк жизни и «мышления» П. Я. Чаадаева, но также — в приложениях — его «Философические письма», «Апология сумасшедшего», три письма к А. И. Тургеневу, письмо к Сиркуру и, наконец, «Письмо к неизвестному». И все это вместе взятое — и очерк г. М. Гершензона, и приложения — проливает много света на замечательную личность П. Я. Чаадаева. Книгу г. Гершензона *должен* прочитать всякий, кого интересует историческое развитие русской общественной мысли.

Но прочитать дельную книгу еще не значит во всем согласиться с ее автором. Что касается нас, то наша оценка взглядов П. Я. Чаадаева во многом расходится с тою, которая дана г. Гершензоном. И нам хочется здесь же высказать, в чем именно мы расходимся с этим последним.

Г-н Гершензон говорит, что по разным причинам имя Чаадаева стало достоянием легенды: «Он, решительно осуждавший все то, чем наиболее дорожила в себе наша передовая интеллигенция, — ее исключительно позитивное направление и политическое революционерство, — был зачислен в синодик русского либерализма как один из славнейших деятелей нашего освободительного движения» (с. III). Это «недоразумение» началось еще при жизни П. Я. Чаадаева, который, по замечанию г. Гершензона, был слишком тщеславен, чтобы отклонить незаслуженные лавры, и в то же время достаточно умен, чтобы понимать им цену. На самом деле Чаадаев был не политиком, а мистиком. Таково заключение, к которому приходит в своей книге г. Гершензон.

Но если это так, то как же возникла и чем поддерживалась разрушаемая нашим автором легенда? Каким образом могло так долго существовать недоразумение, которое г. Гершензон называет чудовищным?

Ответы, даваемые г. Гершензоном на эти вопросы, кажутся нам совершенно неудовлетворительными... Он говорит: «Здесь сказалась смутная догадка о большей, чем политическая, — о вечной истине, о той внутренней свободе, для которой внешняя и, значит, политическая свобода, правда, только подножие, но столь же естественно необходимое, как воздух для жизни. Нет лозунга более освободительного — даже политически, — чем призыв: *Sursum corda*¹. В этом смысле Чаадаев, немолчно твердивший о высших задачах духа, создавший одно из глубочайших исторических обобщений, до которых додумался человек, достоин памяти потомства» (с. III–IV).

Остановимся пока на этом. Во-первых, что значит: «исключительно позитивное направление»? То ли это направление, которое чуждо всякого религиозного элемента? Если — да, то придется сказать, что, например, довольно многие из декабристов совсем не принадлежали к этому направлению. Но разве же следует из этого, что ошибочно было бы относить этих декабристов к числу деятелей нашего освободительного движения? Далее. Все ли деятели нашего освободительного движения отличались «политическим революционерством»? Нет, конечно, не все! Между ними были люди, стремившиеся к политической свободе, но в то же время чуждавшиеся «революционерства», и точно так же между ними были люди, весьма склонные к «революционерству», но чуждавшиеся «политики»². Стало быть, и тут определение, даваемое г. Гершензоном, оказывается слишком узким, т. е. *неправильным*. Пойдем еще дальше. Призыв: «*Sursum corda*» — на более знакомом русскому читателю древнеславянском языке выражается словами: «*Горé и мамы сердца*»! И вот мы спрашиваем: действительно ли этот призыв имеет освободительный характер «даже политически»? Нам сдается, что — нет. Указываемый г. Гершензоном призыв слишком неопределенен для того, чтобы можно было вложить в него «даже политическое» содержание. Все дело в том, на какой манер люди «имеют горе сердца». Человек может иметь «сердце горé» и быть убежденным противником политической, да и всякой другой, свободы. Г-н Гершензон скажет, пожалуй, что такой человек еще не знает, что такое, собственно, есть настоящее «*sursum corda*». Но в том-то и дело, что нам, простым смертным, не озаренным никакой сверхъес-

тественной благодатью, и невозможно узнать это с достоверностью. Те «вечные истины», к разряду которых принадлежит «истина», упоминаемая г. Гершензоном, вообще очень спорные «истины». И недостаточно «немолчно твердить о высших задачах духа», чтобы стать «достойным памяти потомства». Тут нужно нечто иное. И уж, во всяком случае, у Чаадаева есть другие, и гораздо более серьезные, заслуги перед нашим освободительным движением, кроме его мистических увлечений. Если, например, Герцен до конца своей жизни относился с большим сочувствием к Чаадаеву, то это происходило, конечно, не потому, что Чаадаев был мистиком.

Описав впечатление, произведенное на Герцена первым — единственным, пользующимся известностью, — «Философическим письмом» Чаадаева, сам г. Гершензон замечает: «Очевидно, настроение автора совпало с настроением читателя, и читатель даже не заподозрил, что настроение автора обусловлено совсем иными причинами, нежели его собственное. Герцен говорит: «Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь», да, но Герцен, не справившись, кто и в кого стреляет, мгновенно решил, что это союзник и что выстрел направлен в общего врага. А общего только и было, что настроение, боль и упрек» (с. 142).

Стало быть, *настроение*-то было все-таки *общее*? Если так, то понятно и впечатление, произведенное автором на читателя. Ведь так всегда и бывает: читатели сочувствуют тем авторам, настроение которых соответствует их настроению. И никакого «чудовищного недоразумения» тут нет. Правда, настроение, свойственное в данном случае и автору, и читателю, вызывалось у каждого из них, по словам г. Гершензона, совершенно различными причинами. Но так ли это? Не ошибается ли здесь г. Гершензон? По-нашему — очень ошибается. В самом деле, интересующее нас настроение вызвано было не чем иным, как *отрицательным отношением к тогдашней российской действительности*. И это отношение было свойственно Чаадаеву в такой же мере, как и Герцену. И именно потому сочувствие Герцена Чаадаеву было не «мгновенным», а постоянным. Вопреки мнению г. Гершензона, у них обоих был *общий враг*, в которого каждый из них «стрелял» по мере своих сил и способностей. И когда один делал меткий выстрел, другой не мог не радоваться, не мог не рукоплескать ему. Так и поступил Герцен, прочитав «Философическое письмо». Где же здесь «чудовищное недоразумение»?

Когда Герцен лично познакомился впоследствии с Чаадаевым³, он, разумеется, увидел, что имеет дело с мистиком. Но

это не помешало ему считать себя его единомышленником в том, что касалось тогдашней нашей действительности. И таково же было, вероятно, отношение к Чаадаеву других современных ему участников освободительного движения: несмотря на его мистицизм, они видят достаточное основание считать его человеком одного с ними лагеря.

Г-н Гершензон говорит в другом месте своей книги: «Письма Чаадаева за последние пятнадцать лет его жизни показывают его нам всецело поглощенным борьбою со славянофильством. Он говорит о нем всегда, по всякому поводу и совсем без повода, во всех тонах, от трагического и кончая шутливым. Пишет ли он Шеллингу — его выпрепная речь подчас сбивается на жалостное повествование об этом “умственном кризисе”, об этом “пагубном учении” русских националистов. По поводу шевыревского курса истории русской литературы он пишет Сиркуру пространное письмо, где тонко отточенным сарказмом препарирует всю нелепость славянофильского учения, как студент-медик мускулатуру руки. Нет надобности цитировать эти письма: в них нет ничего существенно нового; Чаадаев скорбит о национальном самообмане, высмеивает *ретроспективную утопию* славянофилов, их пренебрежительное отношение к Западной Европе и проч. <... Однако главной мишенью его нападок были не исторические ошибки и не реакционные вождедения славянофилов, его ужасала больше всего та атмосфера национального самодовольства, в которую они погрузили общество. Он, любивший в России только ее будущее, т. е. ее возможный прогресс, не мог без боли смотреть на эту духовную сытость, в корне враждебную всякому прогрессивному движению и искажавшую народный характер. Это настроение умов кажется ему смертельной болезнью, грозящей подкосить всю будущность русского народа, и он не устает следить за ее проявлениями, за ее губительным действием на все общество в целом и на отдельных членов его» (с. 176–177).

Чего же вам еще, г. Гершензон? Ведь вы же сами очень убедительно доказываете, что вы не правы, т. е. что между Чаадаевым и передовыми людьми того времени было очень много общего во взглядах. Чаадаев, по вашим собственным словам, был убежденным *западником* и *прогрессистом*. Этого совершенно достаточно.

Мало сказать, что Чаадаев был западником. Надо прибавить к этому, что он явился в своем первом «Философическом письме» едва ли не самым ярким выразителем той страшной боли, какую вызывала в наших западниках наша печальная дейст-

вительность и наша мрачная история. Первое «Философическое письмо» его есть в своем роде высокохудожественное произведение, значение которого до сих пор еще не оценено во всей его полноте. О нем без малейшего преувеличения можно сказать, что оно написано кровью сердца. Спора нет: мистическая или — как вернее будет сказать в данном случае — теологическая точка зрения автора дает себя чувствовать и в этом письме. Главной причиной, породившей наше мрачное прошлое и наше не менее мрачное настоящее, является в глазах Чаадаева тот факт, что христианство пришло к нам из Византии.

«Повинуясь нашей злой судьбе, — говорит он, — мы обратились к жалкой, презираемой всеми Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания. Волею одного честолюбца (т. е. патриарха Фотия. — Г. П.) эта семья народов только что была отторгнута от всемирного братства, и мы восприняли, следовательно, идею, искаженную человеческою страстью. В Европе все одушевлял тогда животворный принцип единства. Все исходило из него и все сводилось к нему... Непричастные этому чудотворному началу, мы сделались жертвою завоевания».

Большинство деятелей нашего освободительного движения отказалось бы признать религию самым главным «фактором» исторического развития человечества. Но что из этого? Уже сроки, непосредственно следующие за только что приведенными, опять напомнили бы и этому большинству о близком родстве его воззрения с воззрениями Чаадаева. В самом деле, «Письмо» продолжает: «Когда же мы свергли чужеземное иго, только наша оторванность от общей семьи мешала нам воспользоваться идеями, возникшими за это время у наших западных братьев, мы подпали еще более жестокому рабству, освященному притом фактом нашего освобождения». Славянофилы никогда не согласились бы назвать порядок, господствовавший в Московской Руси, рабством еще более жестоким, нежели монгольское иго. Читая «Философическое письмо», тогдашний западник не мог [не] увидеть в его авторе своего единомышленника по вопросу, который был тогда очередным для русской интеллигенции: по вопросу о том, как следует смотреть на отношение России к Западу. «Письмо» категорически отвечало на этот очередной вопрос: наша оторванность от Запада является для нас источником всех самых горьких наших бед. «Весь мир перестраивался заново, — жалуется Чаадаев, — а у нас ничего не создано; мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. Словом, новые судьбы че-

ловеческого рода совершались помимо нас». Справедливость этого должен был признать всякий западник, совершенно независимо от того, как смотрел он на роль религии в культурном развитии человечества. Известно замечание одной светской французской дамы насчет книги Гельвеция «*e l'Esprit*»*. В этой книге Гельвеций, по словам этой дамы, «*a dit le secret de tout le monde*»**. Светская дама ничего не поняла в книге знаменитого материалиста. Но о первом «Философическом письме» можно с полным правом и уже без малейшего недоразумения сказать, что в нем Чаадаев громко, ясно и высокохудожественно «высказал секрет всех западников». Чаадаев явился их общим выразителем, лирическим поэтом западничества. Потому он и привлек к себе их общие симпатии, между тем как славянофилы увидели в его «Письме» нечто глубоко преступное. Недаром Языков сожалел впоследствии, обращаясь к нему:

Почтенных предков сын ослушный,
 Всего чужого гордый раб!
 Ты все свое презрел и выдал,
 И ты еще не сокрушен...⁴

По поводу этих грозных виршей Языкова г. Гершензон замечает: «Легко понять, как нелепо должно было казаться это обвинение человеку, писавшему, что любовь к отечеству прекрасная вещь, но есть нечто еще более высокое — именно — любовь к истине» (с. 174). Это замечание кажется нам тоже не вполне удачным. В этом случае совсем нельзя противопоставлять любовь к отечеству любви к истине. Нельзя по той простой причине, что «Письмо» — как и все вообще западничество Чаадаева — пропитано самой очевидной и самой горячей любовью к родной стране. «Письмо» было написано человеком, к которому всецело могут быть отнесены слова Некрасова:

Видел имеющий очи
 И за отчизну болел⁵.

Чаадаев в своей «Апологии сумасшедшего» так характеризует свое отношение к родине: «Больше, чем кто-либо из вас, поверьте, я люблю свою страну, желаю ей славы, умею ценить высокие качества моего народа; но верно и то, что патриотическое чувство, одушевляющее меня, не совсем похоже на то, чьи крики нарушили мое спокойное существование и снова выбросили в океан людских треволнений мою ладью, приставшую

* «Об уме» (фр.).

** Открыл секрет, известный всему миру (фр.).

было у подножья креста. Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с замкнутыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной. Я люблю свое отечество, как Петр Великий научил меня любить его». Как видите, любовь к истине не противопоставляется Чаадаевым любви к родине, а изображается как элемент, определяющий и направляющий эту любовь; что же касается слов: «Я люблю мое отечество, как Петр Великий научил меня любить его», то они заставляют вспомнить Н. Г. Чернышевского, который в своих «Очерках гоголевского периода русской литературы» говорит, что русский должен быть патриотом в том смысле, в каком был им Петр Великий?⁶ Уже из этого отношения к Петру Великому видно, как много было в общественных взглядах Чаадаева точек соприкосновения со взглядами самых передовых из наших западников. Наконец, сам же г. Гершензон приводит справедливое замечание кн. Вяземского о том, что «письмо Чаадаева — не что иное в сущности своей, как отрицание той России, которую с подлинника списал Карамзин», т. е. — поясняет г. Гершензон — «основанной на трех уваровских началах»⁷ (с. 143). Откуда же взял после этого наш автор свое «чудовищное недоразумение»? Это прямо непонятно!

Мы ни на минуту не забываем того, что в том же своем «Письме» Чаадаев высказывает отрицательное отношение к политической попытке декабристов. По его словам, эта попытка была «громадным несчастьем, отбросившим нас на полвека назад». Однако такой взгляд на нее доказывает только то, что он не был политическим революционером. Мы уже сказали выше, что политическими революционерами не были многие из участников нашего освободительного движения; значит, отношение Чаадаева к названной попытке — равно как и его отношение к революционному движению 1830 г. — еще не подтверждает мысли г. Гершензона. Кроме того, надо помнить, что в своем первом письме Чаадаев выступал лирическим поэтом русского западничества, а о поэтах Фосколо верно сказал, что даже когда они учат терпению, они растрavляют раны сердца, потому что сильно потрясают его... Осуждая «политическое революционерство», Чаадаев в известном смысле «учил терпению». Но, даже «уча терпению», он страшно потрясал сердца людей, стремившихся завоевать для своей страны лучшее будущее. И они не переставали видеть в нем своего единомышленника, причем

и сам Чаадаев вряд ли *только* «*по тщеславию*» не пытался разубедить их на этот счет.

Кара, постигшая Чаадаева, явилась как бы новым доводом в пользу того взгляда на Россию, который выражен был в «Философическом письме». Герцен сказал где-то — кажется, в «Былом и думах», — что, конечно, и на Западе существовал деспотизм, но все-таки никому не приходило в голову высечь Спинозу или отдать в солдаты Лессинга⁸. У нас же непременно сделали бы и то, и другое. У нас сделали — если это можно — еще лучше: у нас объявили сумасшедшим человека, позволившего себе резко разойтись с официальным взглядом на Россию. И это жестокое издевательство сделало из Чаадаева мученика западной идеи. Он явился жертвой нашего — *идейного* — освободительного движения, и потому естественно, что его имя было записано в то, что г. Гершензон называет нашим *синодиком*.

Довлеет дневи злоба его! В настоящее время действительно только по недоразумению можно было бы отнести человека, проповедующего мистицизм, к числу участников освободительного движения. В настоящее время мистик, даже искренне сочувствующий свободе и готовый ради нее на «активные выступления», принес бы ее делу гораздо больше вреда, нежели пользы. В настоящее время истинный, т. е. последовательный, т. е. *неполовинчатый*, служитель прогресса должен прежде всего очистить свое миросозерцание от всех пережитков устарелых миросозерцаний; в противном случае *неясность* его *идей* непременно приведет его к *непоследовательности в действиях*. А в эпоху Чаадаева — когда дифференциация нашего «общества», а следовательно, и дифференциация в области нашей общественной мысли, очень далека была от той ступени, которой она достигла теперь, — жизнь еще не требовала от передовых людей такой строгой последовательности в мыслях, и потому тогда даже мистики могли, подобно Чаадаеву, служить свою службу освободительному движению. Довлеет дневи злоба его!

Да и то сказать: преобладающей чертой в миросозерцании Чаадаева является не мистицизм, а именно очень повышенная требовательность по отношению к окружающей его действительности. Г-ну Гершензону дело представляется иначе, но тот же г. Гершензон опять дает в своей интересной книге материал, показывающий, что он, г. Гершензон, сильно ошибается.

В самом деле, когда совершилось «обращение» Чаадаева? По сведениям, сообщаемым г. Гершензоном, выходит, что «около 1820 года» (с. 34). Хорошо. А каковы были раньше того взгля-

ды Чаадаева? Г-н Гершензон говорит, что раньше того «центральный пункт его мировоззрения был общественный интерес» и что «единственным достойным приложением сил для патриота он считал то самое, в чем видели свой долг декабристы» (с. 17). И на той же странице г. Гершензон приводит, из письма Чаадаева к своему брату, отрывок, показывающий, что это было в самом деле так. В этом отрывке речь идет об испанской революции; Чаадаев пишет (25 мая 1820 года): «Еще одна большая новость — этой новостью полон весь мир; испанская революция кончена; король принужден подписать конституционный акт 1812 г. Целый народ восстал, в три месяца разыгрывается до конца революция — и ни капли крови пролитой, никакой резни, ни потрясений, ни излишеств, вообще ничего, что могло бы осквернить это прекрасное дело, — что ты б этом скажешь? Вот разительный аргумент в деле революций, осуществленный на практике!» Так писать мог только человек, всем сердцем сочувствовавший революционному движению. Теперь спрашивается: что же, собственно, привело Чаадаева к мистицизму? На этот вопрос г. Гершензон отвечает очень неопределенно, да едва ли и есть какая-нибудь возможность дать на него определенный ответ. Известно только то, что уже после своего «обращения» Чаадаев по чьему-то совету прочитал сочинения Штиллинга и что эти сочинения «вызывали в нем тяжелый душевный кризис» (с. 34). Но вот что достойно замечания. «За эти два года, — говорит г. Гершензон, — от выхода в отставку до отъезда за границу, Чаадаев чувствовал себя совсем больным... Чаадаев, по-видимому, от природы страдал крайней нервной раздражительностью, а под влиянием болезни и нравственных страданий, обусловленных отставкою и другими, вероятно чисто духовными, причинами, в нем развилась такая мнительность и такая неустойчивость настроений, которые делали его настоящим мучеником» (с. 35). В письме к брату из Лондона от ноября 1823 г. сам Чаадаев так характеризует свое болезненное состояние: «Мое нервическое расположение — говорю это краснея — всякую мысль превращает в ощущение до такой степени, что вместо слов у меня каждый раз вырывается либо смех, либо слезы, либо жест». В другом письме (от апреля 1824 г.) он пишет: «Признаюсь — хотя я знаю, что ты не очень веришь признаниям, — нервность моего воображения делает то, что я часто обманываюсь насчет собственных ощущений и принимаюсь смешно оплакивать свое состояние» (там же). Приводимые г. Гершензоном выписки из дневника Чаадаева производят до последней степени тяжелое впечатление;

кажется, что это записки человека, пораженного полным психическим расстройством (см. с. 39–43). И такое состояние продолжается у Чаадаева очень долго. Даже по возвращении из-за границы он остается «одиноким, угрюмым нелюдимом», которому «грозят помешательство и маразм» (с. 60). По словам г. Гершензона, опирающимся на свидетельство Д. Давыдова, Чаадаев впоследствии признавался гр. Строганову, что писал свое «Философическое письмо» во время сумасшествия, «в припадках которого он посягал на собственную жизнь» (с. 60). Конечно, мы берем это свидетельство *cum grano salis**, но все-таки мы не можем не принять его в соображение; сопоставленное с другими данными, оно убеждает нас, что *увлечение мистицизмом было у Чаадаева плодом нервной болезни*, вызванной отчасти, может быть, органическим предрасположением, а главное — тяжелыми впечатлениями, полученными от окружавшей его среды. И, говоря о среде, мы имеем в виду *не только нашу русскую действительность*, заставившую впоследствии молодого Герцена спрашивать себя в своем «Дневнике»: «*Зачем мы проснулись?*»⁹. Нет, в то время, к которому относится заграничное путешествие Чаадаева, на Западе свобододобивым людям жилось тоже очень несладко: это было самое глухое время реакции, наступившей в Западной Европе после того, как улеглась буря Великой французской революции. Кинэ говорит, что все великие итальянские писатели начала девятнадцатого века проникнуты пессимизмом. Но ведь так было не в одной Италии; достаточно вспомнить Байрона. Правда, на Западе свобододобивые люди, говоря вообще, нелегко поддавались влиянию мистицизма: там мистика была преимущественно достоянием реакционеров. Но это объясняется там, что благодаря большой развитости западноевропейских общественных отношений там всегда замечается гораздо больше соответствия между *общественными стремлениями* мыслящих людей и *теоретическими основами их мирозерцания*. Кто упускает из вида это обстоятельство, тот никогда не поймет, каким образом, например, в настоящее время довольно многие из наших «марксистов» (гм! гм!) могут увлекаться кантианством, эмпириомонизмом и другими философскими системами, выражающими собою более или менее *либеральное* — или более или менее *консервативное*, говорите как хотите, — настроение нынешней западноевропейской *буржуазии*. Но об этом распространяться здесь неуместно. Факт тот, что Чаадаев и на Западе не мог тогда найти прочного успо-

* с оговоркой (лат.).

коения для своей больной души. А он не мог не искать его; и чем старательнее он его искал, тем беззащитнее он становился по отношению к мистицизму. Мистицизм был для него тем же, чем, к сожалению, до сих пор служит водка многим и многим «российским» людям: средством, ведущим к забвению. Но водка не устраняет тех причин, которые вызывают нравственные страдания пьющего. Подобно этому и мистицизм не мог дать Чаадаеву то удовлетворение, которое могло быть найдено им *только в общественной деятельности*. И именно потому, что мистицизм не мог удовлетворить стремления Чаадаева к общественной деятельности, это стремление придало весьма своеобразный оттенок его мистицизму.

Общественный интерес нередко выступает на первый план даже в религиозных рассуждениях Чаадаева. В своем первом «Философическом письме» он говорит: «В христианском мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что он пребудет в церкви своей до окончания века». Это как нельзя более характерно для чаадаевского мистицизма. Сравните этот мистицизм хотя бы с религиозным мирозерцанием гр. Толстого — и вы увидите, что само по себе увлечение религией еще не определяет настроения человека. У Чаадаева мистицизм оправдывает заботу об «установлении совершенного строя на земле», а у Толстого религия твердит: «Царство Божие внутри вас» — и поворачивается спиною ко всем общественным стремлениям своего времени. А ведь Толстой тоже «горе имеет сердце». Мистицизм Чаадаева совсем не похож на религиозность Толстого. Это, надеемся, не откажется признать и г. Гершензон, называющий мистицизм Чаадаева *социальным* мистицизмом. Нам кажется, что вернее было бы назвать его *мистицизмом на почве неудовлетворенного стремления внести осмысленность в окружающую жизнь*.

Но если *таков* был этот мистицизм, то вполне ясно, что автора «Философических писем» не только можно, но и должно было причислять к деятелям нашего освободительного движения.

Это как будто признает в конце концов и сам г. Гершензон; но, во-первых, он признает это с недопустимыми оговорками; а во-вторых, он не замечает, что это коренным образом противоречит его же мысли о том, что деятели нашего освободительного движения лишь по чудовищному недоразумению считали Чаадаева своим. Он говорит: «При том направлении, которое приняли мысли Чаадаева с начала 20-х годов, общественные

интересы, конечно, должны были отойти для него на второй план; но заглухнуть совсем они не могли. Вся психика Чаадаева коренилась в почве александровского времени и до его зрелых лет питалась теми самыми соками, которые взрастили 14 декабря. Люди его поколения, его друзья и сверстники, знали одну страсть, имели одну жизненную цель — общественность, И, мы видели, таков был в петербургский период и Чаадаев. Он остается таким всю жизнь, и все, что он сделает, будет иметь своим объектом не личность, а общество. Не замерло в нем гражданское чувство и тогда, когда он весь отдался религиозному исканию: этому порукой его продолжительное сожительство за границей с Н. И. Тургеневым, типичным однодумом освободительного движения» (с. 61). Прекрасно! Но ведь если человек, что бы он ни делал, всегда имеет в виду общество, то можно ли сказать, что общественные интересы отошли для него на второй план? По здравому рассуждению — нет. И сам же г. Гершензон спешит сообщить факт, решающий этот спорный вопрос в самом определенном смысле, так сказать не давая ни малейшего повода для кассации. Вот этот факт. Свербеев рассказывает, что, встретившись с ним во время своих заграничных странствований, т. е. во время самого сильного своего увлечения мистицизмом, Чаадаев так отзывался о тогдашнем нашем положении: «Он не скрывал в своих резких выходках глубочайшего презрения ко всему нашему прошедшему и настоящему и решительно отчаивался в будущем. Он обзывал Аракчеева злодеем, высшие власти, военные и гражданские, — взяточниками, дворян — подлыми холопами, духовных — невеждами, все остальное — коснеющим и пресмыкающимся в рабстве» (с. 61). Человек, у которого общественные интересы отошли бы на второй план, так говорить не стал бы. Нет, тут, даже в передаче другого лица, слышится горячее чувство человека, интересующегося *прежде всего* общественными вопросами. Это как раз то чувство, которое нашло себе исход в первом «Философическом письме» и которое сделало это письмо похожим на грозную обличительную проповедь революционера*.

* *Примечание из сб. «От обороны к нападению».* — К сожалению, это чувство не всегда шло у Чаадаева рука об руку с мужеством. В письме к гр. А. Ф. Орлову он самым постыдным образом и даже без достаточного внешнего повода отрекся от Герцена, сочувственно отзывавшегося о нем в своей брошюре «Du développement des idées révolutionnaires en Russie» [«О развитии революционных идей в России»] (1855). Чаадаев уверял Орлова, что он, Чаадаев, не может остаться равнодушным, «когда наглый беглец (sic!) гнусным обра-

Г-н Гершензон спрашивает себя: «Время ли теперь напоминать русскому обществу о Чаадаеве?» — и отвечает: «Я думаю — да, — и больше, чем когда-нибудь». Со своей стороны, мы думаем, что теперь действительно очень не мешает напомнить читающей публике о Чаадаеве. Но соображения, выдвигаемые по вопросу об этом г. Гершензоном, кажутся нам — признаемся — весьма неудачными. Он пишет: «Всей совокупностью своих мыслей он (т. е. Чаадаев. — Г. П.) говорит нам, что политическая жизнь народов, стремясь к своим временным и материальным целям, в действительности только осуществляет частично вечную нравственную идею, т. е. что всякое общественное дело по существу своему не менее религиозно, нежели жаркая молитва верующего. Он говорит нам о социальной жизни: войдите, и здесь Бог; но он прибавляет: помните же, что здесь Бог и что вы служите ему» (с. IV). Эти соображения свидетельствуют более о трогательной религиозности г. Гершензона, нежели о ясном понимании им роли религиозного «фактора» в истории человечества. Напомнить о Чаадаеве полезно теперь не потому, что будто бы «и здесь Бог» и т. п., а потому, что мы переживаем теперь период крушения некоторых преувеличенных общественных ожиданий, а такие периоды всегда очень благоприятствуют распространению мистицизма. И есть некоторое основание думать, что мистическое настроение сильно распространяется теперь в среде русской интеллигенции: недаром же наши «охотники до споров модных» начинают — хотя пока еще и с довольно невинным видом — придумывать новые, а вернее сказать, разогреть старые религии (см. религиозное откровение пророка А. Луначарского в «Образовании») ¹⁰. Пример Чаадаева хорош тем, что он показывает полнейшую несостоятельность мистицизма как средства решения пока еще не решенных жизнью общественных задач. С этой стороны жизнь и «мышление» Чаадаева особенно поучительны. Жаль только, что эта сторона не получила в книге г. Гершензона достаточного освещения.

зом искажая истину», приписывает ему «свои собственные чувства» и кидает на его имя «свой собственный позор» (см. это письмо: *Жихарев М.* Петр Яковлевич Чаадаев // Вестник Европы. 1871. Сент. С. 50). Это удивительное письмо написано в том же 1851 г., в котором тот же Чаадаев написал тому же Герцену за границу очень дружеское письмо. Когда М. Жихарев упрекнул Чаадаева в «неуважительной гадости», тот возразил: «Mon cher, on tient à sa peau» [«Дорогой мой, всякий бережет свою шкуру»] (Там же. С. 51). Жалкое оправдание!

Попробуем сами осветить ее.

Первое «Философическое письмо» Чаадаева проникнуто самым полным пессимизмом насчет исторической судьбы России. «Где наши мудрецы, — спрашивает он там, — наши мыслители? Кто когда-либо мыслил за нас, кто теперь мыслит? А ведь, стоя между двумя главными частями мира, Востоком и Западом, упираясь одним локтем в Китай, другим в Германию, мы должны были бы соединять в себе оба великих начала духовной природы — воображение и рассудок — и совмещать в нашей цивилизации историю всего земного шара. Но не такова роль, определенная нам Провидением. Больше того, оно как бы совсем не было озабочено нашей судьбой. Исключив нас из своего благодетельного действия на человеческий разум, оно всецело предоставило нас самим себе, отказалось как бы то ни было вмешиваться в наши дела, не пожелало ничему нас научить. Исторический опыт для нас не существует; поколения и века протекли без пользы для нас. Глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и все, что нам досталось от прогресса, мы исказили».

Дальше этого некуда идти в смысле пессимизма, и неудивительно, что Чаадаев приходит к такому заключению: «В нашей крови есть нечто враждебное всякому истинному прогрессу. Мы жили и продолжаем жить лишь для того, чтобы послужить каким-то важным уроком для отдаленных поколений, которые сумеют его понять; ныне же мы, во всяком случае, составляем пробел в нравственном миропорядке». Как ни безотраден этот вывод, но если бы под влиянием мистицизма общественные интересы в самом деле отошли у Чаадаева на второй план, то он подчинился бы воле Провидения, не пожелавшего «озаботиться» нашей судьбой. Гагарин, нашедший успокоение в католицизме, вряд ли много задумывался о будущей судьбе России. Но в том-то и дело, что общественные интересы продолжали стоять у Чаадаева на первом плане и поэтому он не мог примириться с «беззаботностью» Провидения на наш счет. И вот он снова и снова возвращается мыслью к нашему прошлому, пока наконец не открывает в нем такой черты, которая сулит нам очень отрадное будущее. И — странно сказать! — этой чертой оказывается та самая изолированность России, которая прежде представлялась Чаадаеву самой главной причиной бесплодности нашей истории и наиболее убедительным доводом в поль-

зу той мысли, что Провидение не сочло нужным подумать о нас.

Впервые новый взгляд Чаадаева на будущее России был высказан в книге Ястребцова *«О системе наук, приличных в наше время детям, назначаемым к образованнейшему классу <общества>»*. Книга эта вышла в 1833 г. вторым изданием, и в ней, по словам самого Чаадаева, страницы, посвященные возможной будущности России написаны под его диктовку. Г-н Гершензон так передает содержание этих страниц:

«Культура, представляя собой плод коллективной работы всех предшествующих поколений, достается каждому пришельцу даром. Поэтому счастлив народ, родившийся поздно: он наследует все сокровища, накопленные человечеством; он без труда и страданий приобретает средства материального благосостояния, средства умственного и даже нравственного развития, добытые ценою бесчисленных ошибок и жертв, и даже самые заблуждения прошедших времен могут служить ему полезными уроками. Таково положение России: она во многих отношениях молода по сравнению с Европой и, подобно Северной Америке, может даром наследовать богатства европейской культуры... Но в наследстве, которое досталось России, истина смешана с заблуждением. Его нельзя принять без разбора; необходимо отделить плевелы от истинного добра и воспользоваться только последним. И здесь-то главное основание нашей патриотической надежды: великая выгода России не только в том, что она может присвоить себе плоды чужих трудов, но в том, что она может заимствовать с полной свободой выбора, что не мешает ей, приняв доброе, отвергнуть дурное. Народы с богатым прошлым лишены этой свободы, ибо прошедшая жизнь народа глубоко влияет на все его существование» (с. 150–151).

В таком духе высказывается Чаадаев в письме к А. И. Тургеневу от 1832 г. «Пройдет немного времени, — говорит он там, — и, я уверен, великие идеи, раз настигнув нас, найдут у нас более удобную почву для своего осуществления и воплощения в людях, чем где-либо, потому что не встретят ни закоренелых предрассудков, ни старых привычек, ни упорной рутины, которые противостали бы им».

Наконец, та же самая мысль почти буквально повторяется и в «Апологии сумасшедшего», написанной в 1837 г. Впрочем, там Чаадаев несколько определеннее выражает то, чего он ждет от России. «У меня есть глубокое убеждение, — прибавляет он, — что мы призваны решить бóльшую часть проблем социального порядка, завершить бóльшую часть идей, возникших в старых

обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество».

Если читатель припомнит совсем еще недавние рассуждения наших народников и субъективистов о возможном экономическом будущем России, то он увидит, что в них было очень мало нового: та же уверенность в том, что Россия имеет «полную свободу выбора»; то же убеждение в том, что «полная свобода выбора» является плодом нашей отсталости; наконец, те же ссылки на Петра Великого, будто бы показавшего нам своим примером, что у нас в самом деле есть эта свобода выбора. Таким образом, получается нечто совсем неожиданное: Чаадаев оказывается родоначальником нашего народничества и нашего субъективизма. Г-н Гершензон так и говорит: «Мысль Чаадаева просочилась через Герцена в народничество, через Соловьева — в современное движение христианской общественности. О прямом заимствовании не может быть речи ни там ни здесь, но преемственно оба эти движения, во всяком случае, восходят к учению Чаадаева» (с. 170).

Но если это так, то причем же здесь та «идея имманентного действия духа Божия в истории человечества», которая составляет, по замечанию г. Гершензона, «самую сердцевину учения Чаадаева» (с. 144). Ведь ни у Герцена, ни у народников, ни у Н. Михайловского и его единомышленников такой идеи не было и в помине, а между тем они пришли к одинаковому выводу с Чаадаевым. Не ясно ли, что дело вовсе не в «идее имманентного действия духа Божия», а в чем-то другом, общем Чаадаеву со многими русскими «интеллигентами», совершенно не разделявшими его мистических взглядов? В чем же другом? Да просто-напросто в приемах мысли «интеллигента», неспособного помириться с окружающей его действительностью, стремящегося в корне переделать эту действительность и... и еще не имеющего никакого понятия о том, что *в развитии этой действительности есть своя собственная, объективная логика, не только не зависящая от субъективной логики интеллигенции, но, в последнем счете, определяющая собою даже требования этой субъективной логики как с их сильной, так и с их слабой стороны.*

Новый взгляд Чаадаева на возможное будущее России был выработан с помощью тех самых приемов мышления, которые свойственны были *всем утопическим реформаторам.* Утопические реформаторы исходили обыкновенно из того молчаливого предположения: что каждая данная страна сама и сознательно определяет в каждое данное время дальнейший ход своего

развития. Кто находит правильным это положение, представляющее собою лишь разновидность *идеалистического объяснения истории*, согласно которому «мнения правят миром», — кто признает это положение правильным, тот весьма естественно умозаключает, что всякая данная отсталая страна имеет полную возможность воспользоваться «уроком» более передовых стран и, минуя более или менее ухабистую дорогу их внутреннего развития, может несколькими могучими прыжками перескочить в самое завидное будущее. А ведь думать так — и значит считать изолированность данной страны и вообще ее отсталость вернейшим законом ее будущего прогресса*.

* *Примечание из сб. «От обороны к нападению».* — Тут нужно, однако, оговориться. Свое место в истории русской общественной мысли Чаадаев занимает как автор первого «Философического письма», а не как автор «Апологии сумасшедшего» и не как мыслитель, имевший более или менее сильное влияние на Ястребцова, написавшего исследование «О системе наук, приличных в наше время детям...» и т. д. М. Жихарев, хорошо знавший Чаадаева, утверждает, что этот последний сделал в своей «Апологии» уступки, «которых он не должен был сделать со своей точки зрения и в правду которых он сам не верил» (там же, с. 37). Об отношении Чаадаева к Ястребцову он ничего не говорит. На этих отношениях много останавливается г. Гершензон (см. с. 149 и сл. его книги). Этот последний указывает на то, что, «когда позднее над Чаадаевым разразилась гроза из-за “Философического письма”, он, чтобы оправдать себя, послал Строганову книгу Ястребцова», прося его прочесть отмеченные им страницы, писанные под его диктовку. Но отношение Чаадаева к Ястребцову еще очень плохо выяснено. Письмо же к Строганову могло *под влиянием страха* (Жихарев свидетельствует, что Чаадаев тоже очень растерялся) изобразить это отношение в неверном свете. Притом же письмо это, указывающее на выгоды нашего изолированного положения, на которые Чаадаев будто бы смотрел теперь как на «основание нашего дальнейшего успеха», непременно должно быть сопоставлено с письмом Чаадаева к княгине С. С. Мещерской от 15 октября 1836 г. (письмо к Строганову помечено 8 ноября того же года). Чаадаев писал к Мещерской *уже по выходе «Философического письма»*, но еще до последовавшей за ним катастрофы. И замечательно, что в нем нет речи ни о какой перемене во взглядах Чаадаева на Россию. Г-ну Гершензону следовало обратить на это большее внимание. Точно так же и в письме к И. Д. Якушкину Чаадаев, описывая историю, вызванную появлением его «Философического письма», о перемене своих взглядов не говорит ни слова (см.: Вестник Европы. 1874. Кн. 7. Ст. «Неизданные рукописи Чаадаева»). В письме к Шеллингу от 20 мая 1842 г. Чаадаев осмеивает «ретроспективную утопию» славянофилов, согласно которой мы, «предупреждая ход человечества, уже осуществили среди самих себя заносчивые

Еще французские сенсимонисты находили, что Франция может избежать английского капитализма, воспользовавшись опытом Англии, истолкованным «новой философией», т. е. учением тех же сенсимонистов. Потом немецкие «истинные социалисты» стали уверять Германию, что ей вовсе не нужно следовать в этом отношении примеру «западных стран». Громче, дольше и настойчивее всех других распространялись на эту тему наши народники и субъективисты*. Само собою разумеется, что второстепенные и третьестепенные доводы, подкреплявшие это основное положение, изменялись сообразно экономическим и политическим особенностям той страны, где оно выдвигалось. Но само это основное положение оставалось по своему существу неизменным и было лишь переводом на язык политической экономии той общей историко-философской мысли, к которой пришел также и Чаадаев. Приходя к этой мысли, Чаадаев обнаруживал оригинальность разве только по сравнению с тогдашними русскими публицистами. На Западе же эта мысль вряд ли показалась бы кому-нибудь новой.

Но в высшей степени замечательно, что, высказывая эту свою мысль, Чаадаев — по крайней мере с формальной стороны, т. е. в смысле приемов своего историко-философского мышления, — очень сближался с теми самыми славянофилами, учения которых он так не любил и борьба с которыми наполнила собою, как мы уже знаем, последний период его жизни. Когда славянофилы благословляли нашу «спасительную неподвижность», они рассуждали совершенно так же, как рассуждал Чаадаев.

теории», т. е., собственно, западноевропейского социализма. В письме к гр. Сиркуру от 15 января 1845 г. он повторяет те же насмешки. Вот почему мы думаем, что еще подлежит пересмотру тот вывод, к которому пришел г. Гершензон и на основании которого ведется дальнейшее рассуждение в нашей статье. Новые же исследования покажут, пожалуй, что Чаадаев никогда не держался серьезно мысли о «выгодах нашего изолированного положения». Прибавим, что если теперь мы говорим об этом вопросе с сомнением, предоставляя окончательно решить его будущим исследователям, то прежде — до появления книги г. Гершензона — мы вслед за Герценом считали, что взгляд Чаадаева на Россию всегда оставался прямой и полной противоположностью взгляда на нее славянофилов и народников. И мы печатно высказывались в этом смысле¹¹.

* В интересах справедливости прибавим, что и Н. Г. Чернышевский не раз повторял, что «хорошо тому жить, у кого бабушка ворожит», желая сказать этим, что «хорошо отсталым народам, имеющим возможность воспользоваться опытом передовых».

Более того: надо признать, что в чаяниях Чаадаева было еще больше элементов утопий, нежели в рассуждениях славянофилов, как ни дико рассуждали подчас эти последние.

Дело в том, что у славянофилов уже было более или менее смутное сознание того, что различные стороны общественной жизни связаны между собой такой связью, которая не может быть нарушена по усмотрению интеллигенции. Чаадаев — совершенно так же, как потом народники и субъективисты, — не подозревал существования такой связи или же позабывал о ней, задумываясь о будущем России. Вот почему славянофилы были нередко совершенно правы в своей критике западничества, как оно проявилось в утопиях Чаадаева, народников и субъективистов.

И. С. Аксаков, смешивая народников с либералами, писал, что в нашей либеральной печати «народ существует только одною своею, именно экономической, стороною... все же остальные стороны его бытия... все это им или ненавистно, или глубоко антипатично и презирается ими» *. Это было действительно так или почти так. Наши западники — пока они оставались на только что указанной нами утопической точке зрения, — в самом деле произвольно брали в своих рассуждениях отдельные стороны народной жизни, наивно воображая, что данная, почему-либо симпатичная им, сторона может быть избавлена от влияния других сторон и направлена по пути «нормального» развития. Вся трудность заключалась только в том, чтобы придумать для передовой интеллигенции хорошую программу действий. Прав был И. С. Аксаков и тогда, когда утверждал, что «сходство некоторых учений, занесенных с Запада, с бытовыми воззрениями русского народа» — он имел в виду русскую общину, с одной стороны, и «коммуну» и «фаланстер» — с другой, — есть чисто внешнее сходство¹². Наконец, был он прав и тогда, когда указывал нашим «либералам», что симпатичная им *экономическая* сторона нашей народной жизни, т. е. опять-таки поземельная община, органически связана с нашим политическим строем. Аргументируя так, он покидал область утопии, из которой никак не могли тогда выбраться наши социалисты народнического и «субъективного» направлений.

Славянофилы раньше западников почувствовали необходимость апелляции к внутренней, объективной логике нашего общественного развития. Но эта апелляция привела их туда,

* См.: Аксаков И. С. Сочинения. <СПб., 1891.> Т. II. С. 621.

куда совсем не стремились попасть, по крайней мере, *первоучители* славянофильства.

В августе 1862 г. И. С. Аксаков писал в своем «Дне»: «Мы желали бы, чтобы все, непосредственно содействующее нашему *материальному* благосостоянию, было главным, если не исключительным, предметом законодательных забот и стремлений, с одновременным предоставлением простора деятельности мысли и головы»¹³.

В такой программе утопична была только вот эта надежда на «предоставление простора деятельности мысли и головы». Что же касается ее *экономической* стороны, то идеал И. С. Аксакова был, можно сказать, *действительностью следующего дня*. Под заботами о материальном благосостоянии славянофильский публицист понимал главным образом развитие железнодорожной сети, открытие новых рынков для промышленности, покровительственный тариф и т. д. Выдвигая такую программу, наше славянофильство само толкало Россию на тот путь капиталистического развития, на который гораздо раньше нас выступил «гнилой» Запад и который не мог не привести к отрицанию нашей, столь дорогой славянофилам, «самобытности». Обезнародьте народ, писал тот же Аксаков, и тогда западничество будет иметь у нас свой смысл. Но капитализм именно это и делал. Он разрушал нашу старую самобытность и тем подготовлял почву для появления у нас таких западных течений, которые для своего существования уже не нуждаются в утопизме. И. С. Аксаков считал, что западноевропейский социализм является логическим выводом из западноевропейской истории. На Западе социализм был, по его мнению, у себя дома; социалисты — детища всей современной цивилизации, а «в Азии делать им нечего»*. Это было тоже неоспоримо. Поскольку Россия оставалась «Азией» в экономическом отношении, постольку одни утописты могли задумываться об осуществлении в ней передовых идеалов Запада. Но выдвинутая И. С. Аксаковым программа устраняла «Азию» и тем самым вырывала почву из-под ног славянофилов.

Вот как зла была ирония истории нашего внутреннего развития! *Славянофильство расчищало почву для торжества чуждого утопий западничества, выставляя программу, сближавшую нас в экономическом отношении с «гнилым» Западом!*

* Русь. 1883. 15 марта. Статья, из которой мы делаем свои выписки, перепечатана во втором томе сочинений И. С. Аксакова¹⁴.

В то время, когда со славянофилами воевал Чаадаев, до этого было, правда, еще весьма далеко. Славянофильство вовсе еще не было заражено *капиталистическими* тенденциями, а западничество всех оттенков обеими ногами стояло еще на почве *утопии*. Только Белинский сделал попытку выработать себе *научный* взгляд на происхождение и свойства нашей действительности; только Белинский сознавал, что *отрицание* «гнусной расшейской действительности» должно основываться на *логике ее собственного, внутреннего, развития*. Но его попытка была осуждена на неудачу вследствие полного недостатка данных для правильного решения этого чрезвычайно важного вопроса*. Тем не менее мы сочли полезным отметить здесь указанную иронию жизни, чтобы напомнить, как мало считалась эта жизнь с тем, что хотелось «*свободно выбрать*» тем или другим группам нашей интеллигенции. У жизни была своя, *объективная*, логика. И если на ее, подчас иронические, выводы вообще крайне слабо повлияла субъективная логика «интеллигентских» групп, то уже совсем равно нулю было влияние на нее того элемента во взглядах Чаадаева, который характеризуется у г. Гершензона словами: «И здесь Бог». Мистицизм послужил Чаадаеву наркотическим средством, отчасти уменьшавшим его нравственные муки, ослаблявшим — на время! — симптомы его столь знакомой российскому интеллигенту нравственной болезни *безнадежности в борьбе с общественным злом*. Но он не пролил ни одного, решительно ни единого луча на тот путь, который может привести к устранению зла. Да и неспособен был пролить! По самой своей природе он мог только затруднить открытие этого пути, отвлекая внимание увлеченного им высокодаровитого человека в сторону, прямо противоположную той, в которую следовало обернуться. Западничество восторжествует у нас — а отчасти *уже торжествует, malgré tout!*** — не под знаком *мистицизма*, а под знаком *материализма*.

В заключение — еще одно маленькое замечание г. Гершензону. Он очень ошибается, как ошибся некогда и Пышин, считая «Письма об изучении природы»¹⁵ Герцена *материалистическим* сочинением (с. 187). *Loin de là!**** И чтобы г. Гершензон мог убедиться в том, что это действительно так, мы рекомендуем ему взять второй том заграничного издания сочинений Гер-

* Об этом см. в нашей статье «Белинский и разумная действительность» в нашем сборнике «За двадцать лет!».

** несмотря на все (*фр.*).

*** Далеко от этого (*фр.*).

цена — этот том содержит в себе между прочим «Письма об изучении природы» — и прочитать в нем страницы 259, 260, 282 и 292: он увидит, что Герцен не был материалистом в ту пору, когда писал — *по Гегелю!* — названные «письма». В том же самом г. Гершензон может убедиться и другим путем: перечитавши «Дневник» Герцена, напечатанный в *первом* томе того же издания. Из «Дневника» видно, что в 1844 г., приступая к своим «письмам», Герцен еще колебался между идеализмом и материализмом, *причем был ближе к первому, нежели ко второму*. О природе он так говорит там: «В природе идея существует телесно, бессознательно, подчиненная закону необходимости и влечениям темным, не снятым свободным разумением» (с. 377). Пусть сам г. Гершензон судит, материализм ли это*.

Пора нам наконец получше ознакомиться с образом мыслей и с историей умственного развития наших замечательных людей.



* Благодаря неясности своей точки зрения Герцен в «Письмах об изучении природы» говорит крайне неясно об отношении мышления к бытию и этой своей неясностью заставляет вспоминать Иос. Дицгена, в философии которого решительно недостает ясного понимания этого предмета.



Д. С. МЕРЕЖКОВСКИЙ

Революция и религия

Посеянное при Александре I в бескровном либерализме возшло при Николае I кровавою жатвою.

Религиозное и революционное движения русского общества, дотоле разъединенные, впервые соединились в Декабрьском бунте. Наиболее сознательные и творческие вожди декабристов — Раевский, Рылеев, кн. Одоевский, фон-Визин, барон Штейнгель, братья Муравьевы и многие другие вышли из мистического движения предшествующей эпохи. Подобно народным сектантам и раскольникам, все это люди, «настоящего града не имеющие, грядущего града взыскующие», — другого града, другого царства, потому что и «другого Бога».

Есть в этом движении и противоположное начало, нерелигиозное. Человек такого ума и такой душевной силы, как Пестель, — атеист. Но он и не русский; по крови и по духу он чистый немец. Религиозное отрицание Пестеля умозрительное, отвлеченное; когда же он переходит к революционному действию, то считает нужным прибегнуть к помощи той религиозной стихии, с которою слишком неразрывно связано и само движение революционное. Неверующий Пестель соглашался с Рылеевым, который однажды заметил по поводу так называемого «Православного Катехизиса» братьев Муравьевых¹: «Такими сочинениями удобнее всего действовать на умы народа». И уж конечно, не без ведома и одобрения Пестеля этот «Катехизис», во всяком случае не менее «подлинный», чем Катехизис Филарета², послужил орудием пропаганды при возмущении Черниговского полка.

«В о п р о с. Не сам ли Бог учредил самодержавие?»

О т в е т. Бог в области своей никогда не учреждал зла. Злая власть не может быть от Бога.

В о п р о с. Какое правление сходно с законом Божиим?

О т в е т. Такое, где нет царей. Бог создал нас всех равными.

В о п р о с. Стало быть, Бог не любит царей?

О т в е т. Нет. Они прокляты суть от Бога, яко притеснители народа, а Бог есть Человеколюбец. Да прочтет каждый, желающий знать суд Божий о царях, книгу Царств, главу восьмую: *Возопиете в то время из-за царя вашего, которого выбрали вы себе, но не услышит вас Господь.* — Итак, избрание царей противно воле Божией.

В о п р о с. Что же святой закон наш повелевает делать русскому народу и воинству?

О т в е т. Раскаяться в долгом раболепстве и, ополчась против тиранства и нечестия, поклясться, да будет всем един Царь на небеси и на земли — Иисус Христос».

Прочтя это место, император Николай I написал на полях: «*Quelle infamie!* — Какая гнусность!»

Следовало совершиться всему, о чем декабристы не смели мечтать и что теперь на наших глазах совершается, — следовало разразиться русской революцией, для того чтобы мы наконец поняли религиозное значение того, что высказано в этих забытых и никакого реального действия не имевших листках «Православного Катехизиса»; чтобы мы догадались, что здесь поставлен религиозный вопрос о власти так, как он никогда в истории христианства не ставился. Здесь впервые Благовестие, Евангелие *Царствия Божия* понято и принято не как мертвая, идеальная и бесплотная отвлеченность, а как живая, действительная реальность, как основание нового религиозно-общественного порядка, абсолютно противоположного всякому порядку государственному. На обетование Христа Пришедшего: *Мне принадлежит всякая власть на земле и на небе*, и Христа Грядущего: *Будете царствовать на земле* — первый и единственный ответ на всем протяжении исторического христианства — этот младенческий, но уже пророческий лепет русской религиозной революции: *Да будет всем один Царь на небеси и на земли — Иисус Христос.* — «Утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам».

Историческим христианством принято Царство Божье только на небе, а царство на земле отдано «Князю мира сего» в лице папы-кесаря на Западе или кесаря-папы на Востоке. Но ежели Христос не идеально и бесплотен, а реально и воплощенно есть *Царь на земле, как на небе*; ежели истинно слово Его:

Се, Я с вами, до скончания века. Аминь, — то не может быть иного Царя, иного Первосвященника, кроме Христа, сущего до скончания века с нами и в нас, в нашей плоти и крови, через Таинство Плоти и Крови. Вот почему всякая подмена сущей Плоти Христовой, сущего Лица Христова человеческой плотью и ликом или только личиною, маскою — папою или кесарем есть абсолютная ложь, абсолютное антихристианство. Кто может стать «на место» — *вместо* Христа, как не Антихрист? В этом смысле всякий «наместник» Христа — самозванец Христа, Антихрист.

Так религиозным сознанием русской революции объясняется бессознательный, вещей ужас русского раскола: царь — Антихрист. Хотя, разумеется, восточному кесарю так же далеко до подлинного Антихриста, как западному первосвященнику; это лишь два исторических символа, два пути к тому, что за историей, — к последнему воплощению Зверя.

В «Православном Катехизисе» декабристов критикуется глубочайшее мистическое основание не только самодержавия, но и какой бы то ни было государственной власти. *Да всем будет один Царь на земле и на небе — Христос* — это чаяние русских искателей Града Грядущего неосуществимо ни конституционною монархией, ни буржуазною республикою социал-демократическою, о которой мечтают нынешние революционеры; оно осуществимо только абсолютною безгосударственностью, безвластием как утверждением Боговластия.

Так в первой точке русской политической революции дан последний предел революции религиозной, может быть не только русской, но и всемирной.

Приходило ли, однако, в голову составителям «Православного Катехизиса», что он столь же не православный, как и не самодержавный? Русские святители не могли бы, конечно, не согласиться с мнением русского царя. «*Quelle infamie!* — Какая гнусность!» И согласились действительно.

После усмирения Декабрьского бунта Св. Синоду поручено было составить благодарственный молебен «на испровержение крамолы». Молебен составили и служили торжественно перед народом в Петербурге, на Исаакиевской площади, в Москве и других городах России. В последней ектенье возглашалось: «Еще молимся о еже прияти Господу Спасителю нашему исповедания и благодарения нас, недостойных рабов Своих, яко от неистовствующие крамолы, злоумышлявшие на испровержение веры православныя и престола и на разорение Царства Российского, явил есть нам заступление и спасение Свое».

Так Царство Божье русский царь объявил «гну́сностью», а русская церковь — «крамо́лоу».

4

Если кто-нибудь из современников мог понять и перевести на язык взрослых, «премудрых и разумных», младенческий лепет декабристов, то это, конечно, Петр Чаадаев, один из глубочайших русских мыслителей, основатель нашей философии истории.

Будучи в самой тесной умственной и личной связи с декабристами, он, вероятно, принял бы участие в их революционном действии, если бы не одна, и может быть главная, особенность всей его духовной природы — перевес внутреннего созерцания над внешним действием, ума над волею. Как это почти всегда бывает с людьми чистого мышления, у Чаадаева — абсолютная неподвижность извне при величайшем движении внутри. Это — прирожденный монах, великий молчальник и затворник мысли. Не сочувствуя или, по крайней мере, никогда не выражая сочувствия тому, что декабристы сделали, Чаадаев не мог не сочувствовать тому, что они хотели сделать. Он сам хотел даже большего. С той суровою непреклонностью диалектики, которой всегда был верен, он, дойдя до конца своего религиозного сознания, вышел из православия, из восточного византийского христианства, и вошел во вселенское. Если бы он прочел «Православный Катехизис» братьев Муравьевых, то, конечно, понял бы, что Катехизис этот столь же не православен, как не самодержавен. Именно он, Чаадаев, первый понял, что самодержавие, вера в русское царство, и православие, вера в русского Бога, — два исторических явления одной и той же метафизической сущности, так что отрицающий одно из них не может не отрицать и другое. Он первым из образованных русских людей не только усомнился в простодушной народной истине: «На что лучше русского Бога?» — не только искал, но и нашел «другого Бога», другое царство.

Да придет Царствие Твое — Adveniat Regnum Tuum, — в этих четырех словах молитвы Господней — вся философия и вся религия Чаадаева. Он повторял их неустанно, кончал ими все свои литературные произведения и частные письма, все свои дела и мысли, так что наконец слова эти сделались как бы самым дыханием жизни его, биением сердца. В сущности, он и

не сказал ничего, кроме этих четырех слов, — но сказал их так, как никто никогда не говорил.

Осуществление Царства Божьего не только на небе, но и на земле, в земной жизни человечества, в религиозной общности, в Церкви как Царстве, — таково, по мнению Чаадаева, «последнее предназначение христианства». Но для того чтобы исполнить его, Церковь должна быть свободна от власти мирской. Эту свободу сохранила будто бы церковь западная, римско-католическая, тогда как восточная, византийская, утратила ее, подчинившись мирским властям и объявив главу государства, языческого самодержца, главою Церкви, первосвященником. Вот почему свободная церковь западная могла раскрыть заключенную в христианстве идею не только личного, но и *общественного спасения*, начало объединяющее, синтетическое; из этого начала, которое выразилось в идее папства как всемирного единства, возникло и всемирное единство всего западного просвещения, объединившего европейские народы. Порабощенная государству, церковь восточная могла раскрыть идею спасения *только личного*, безобщественного, начало уединяющее, монашеское. Вот почему действенная сила христианства осталась здесь втуне. Россия, приняв христианство от Византии, пошла по тому же пути христианства монашеского, исключительно личного и внутреннего, безобщественного, вышла из семьи западноевропейских народов, из всемирного единства, христианского просвещения и обособилась, замкнулась во тьме первобытного, младенческого и в то же время старческого варварства. «Недостаток нашего религиозного учения (т. е. православия), — говорит Чаадаев, — отстранил нас от всемирного движения, в котором развилась и выразилась общественная идея христианства, и отбросил в число тех народностей, которым лишь посредственно и очень поздно суждено испытать на себе совершенное действие христианства». — «Мы будем истинно свободны, — заключает он, — с того дня, когда из наших уст, помимо нашей воли, вырвется признание во всех ошибках нашего прошлого, когда из наших недр исторгнется крик раскаяния и скорби, отзвук которого наполнит мир». Главная из этих ошибок для Чаадаева — православие.

Издатель посмертных сочинений Чаадаева на французском языке — по-русски он почти не писал, — иезуит кн. Гагарин, считает нужным заявить, что Чаадаев так и не отрекся от «греческой схизмы» и в католичество не перешел. Тут, в самом деле, единственная точка, где он изменяет своей непреклонной диалектике. Если бы он был верен ей до конца, то должен бы

сделать неизбежный вывод: нет иного спасения, как для него самого, так и для всей России, кроме отречения от православия и перехода в католичество. Но трезвость и точность уже не логической, а исторической мысли предохраняли его от этого вывода. Ежели он и не сознал с окончательной ясностью, то все же смутно чувствовал, что действенная сила христианства так же иссякла на Западе, в римском папстве, как и на Востоке, в русском царстве, что обе эти попытки теократии *одинаково* не удались, что идея папства как всемирного единства обращена к прошлому, а не к будущему, и что Рим христианский, так же как и языческий, — великий мертвец, который никогда не воскреснет. Заветное желание Чаадаева — освободить Россию от двойного чужеземного ига, от двойного рабства Западу и Востоку. Он верит в особое, отличное от Европы и Византии, всемирное предназначение России. Он видит, или почти уже видит, ее спасение не в православии и не в католичестве, а в новом, еще миру неизвестном раскрытии тех начал религиозной общности, Церкви как Царства Божьего на земле, которые заключены в Благовестии Христовом. Он почти сознает, что Россия должна не бежать от Европы и не подражать Европе, а принять ее в себя и преодолеть до конца. В этом смысле Чаадаев, так же как впоследствии Герцен, будучи крайним западником, в то же время крайний и обратный — революционный славянофил.

Во всяком случае, выйдя из православия, Чаадаев не вошел в католичество, по крайней мере не вошел в него сознательно, а разве только попал нечаянно: из русского царства — в римское папство — это, по русской пословице, из кулька да в рогожку, из огня да в полымя.

А последняя истина о Чаадаеве та, что он так же не мог перейти в католичество, как и остаться в православии, что он вышел из обеих церквей — из всех вообще пределов исторического христианства. Но сам себе не смел еще признаться в этом, потому что не видел, что есть нечто за этими пределами. Для того чтобы не остаться в последнем сиротстве, совсем без церкви, без матери, он протягивает руки к чужой матери, или мачехе, которая, он знает, не примет его, которую он и сам не примет.

Беспредельный исторический нигилизм, беспредельное освобождение, страшно пустынный простор воли и мысли — такова основа религиозной революции у Чаадаева, так же как впоследствии — революции политической у Герцена. Искать последней отваги в последнем отчаянии, все старое кончить, что-

бы начать все сызнова, как будто никого на свете нет и не было, кроме нас, да и нас, пожалуй, нет, но мы будем, будем, — таков наш вечный русский соблазн, происходящий от избытка или от недостатка силы, это нам самим трудно решить, это пусть Европа решит за нас. Во всяком случае, Чаадаев, писавший и, кажется, думавший по-французски, молившийся по-латински, в этом смысле очень, и может быть даже слишком, русский человек.

Первое «письмо о философии истории» было переведено с французского и напечатано в московском журнале «Телескоп» в 1836 году, десять лет спустя после казни декабристов. Среди тогдашнего раболепного молчания оно произвело действие камня, брошенного в стоячую воду: все всколыхнулось. Император Николай пришел от этого письма почти в такое же негодование, как от «Православного Катехизиса» декабристов. Журнал был закрыт, редактор сослан, цензор смещен, Чаадаев, по высочайшему повелению, объявлен сумасшедшим, и ему приказано не выходить из комнаты; в определенные дни посещал его врач, чтобы доносить по начальству о состоянии его умственных способностей. Философ Шеллинг находил Чаадаева самым умным человеком в России, а император Николай нашел его сумасшедшим. И это понятно: русскому царю Царство Божие кажется «гнусностью», а мудрость Божия — безумием. За революционное действие он казнит лишением жизни, а за мысли — лишением разума.

Чаадаев написал «Апологию сумасшедшего», в которой, со свойственной ему оскорбительной вежливостью извиняясь перед русским самодержавием и стараясь оградить себя от подозрения в революционных замыслах, осуждал друзей своих, декабристов. Но так же, как некогда Екатерина — Новикову, Николай не поверил Чаадаеву. И если не эмпирически, то метафизически был, конечно, прав; явная покорность Чаадаева слишком похожа на тайное презрение: с волками жить — по-волчьи выть. Весьма, впрочем, возможно, что он искренне осуждал революционную попытку декабристов, потому что она казалась ему преждевременною, — а невременную, вечную правоту их он понять не мог по свойствам своей слишком, повторяю, созерцательной природы. Они умерли детьми; он родился стариком.

Чаадаев больше ничего не печатал в России — едва заговорив, онемел навсегда. Грибоедов в «Горе от ума» списал с Чаадаева Чацкого.

Так погиб один из величайших умов России, не сделав почти ничего, ибо то, что он сделал, ничтожно по сравнению с тем, что он мог бы сделать. Но все-таки Россия не забудет его: доселе глядит на нас, как живое, как лицо самого близкого друга и брата, это мертвенно-бледное, спокойное лицо с кроткою, горькою усмешкою на тонких, в вечном безмолвии сжатых губах. Светлую тенью прошел он в самой черной тьме нашей ночи, этот безумный мудрец, этот немой пророк, «бедный рыцарь» русской революции.

Все безмолвный, все печальный,
Как безумец, умер он.

И, умирая, конечно, повторял свою непрестанную молитву:
Adveniat Regnum Tuum.

5

Под первым и последним сочинением своим, напечатанным в России, Чаадаев подписал: *Necropolis, Город Мертвых*. Не только Москва, Третий Рим, где он писал, но и вся православно-самодержавная Россия, все русское государство были для него *Городом Мертвых*.

«Мертвые души» — назвал Гоголь свое величайшее произведение. Мертвые Души обитают в Мертвом Городе. Ужас крепостного права, ужас мертвых душ есть, по выражению Чаадаева, «неизбежное логическое следствие всей нашей истории» — истории русского царства и русской церкви. Отрицание следствия не может не быть и отрицанием причины. Начало великой русской литературы, пророчества о великой русской революции — смех Гоголя и есть предсказанный Чаадаевым «крик раскаяния, исторгшийся из наших недр и отзвуком своим наполнивший» если еще не весь «мир», то уже всю Россию.

Во всемирной литературе нет ничего, подобного этому смеху: он похож на предсмертную судорогу — на страшный смех смерти. Как в исполинском зеркале, отразилась в нем вся Россия, но вместо человеческих лиц уставились на нас из этого зеркала какие-то «дряхлые страшилища» и ужаснула мертвая душа России — душа народа-младенца в разлагающемся трупе Византии.

Смех Гоголя — разрушающий, революционный и в то же время творящий, религиозный: отрицание мертвого града человеческого есть утверждение живого града Божьего. Но в от-

рицании и в утверждении новая религиозная стихия Гоголя слишком бессознательна, а религиозное сознание слишком старо. Он видел то, что надо проклясть; но того, что надо благословить, не видел или недостаточно видел.

Когда сила проклятия не соответствует силе благословения, то тяжесть проклятия падает на самого проклинающего. Это и случилось с Гоголем. Такие черные тени легли перед ним потому, что за ним был такой ослепительный свет; но свет был *за ним*, и он его не видел. И самую черную, страшную тень — свою собственную — принял за своего двойника, за «черта». И ему стало казаться, что вся эта тьма, весь этот ужас идет от него, из него самого, и что он, смеющийся, — сам смешон, он, проклинающий, — сам проклят, что в нем самом — «черт». И Гоголь испугался.

Мудрый Чаадаев мог ждать, повторяя с безнадежною покорностью: *Adveniat Regnum Tuum*. Гоголь ждать не мог: ему нужно было бежать от своего черта. Нового религиозного сознания, новой церкви не было, и, чтобы не остаться, подобно Чаадаеву, в страшной пустоте, в последнем сиротстве, он захотел вернуться в церковь старую. Но живая душа его не могла войти в мертвую церковь, часть мертвого царства. Тогда Гоголь, чтобы войти в нее, умертвил, уморил себя, как раскольники — «заповцеванцы» XVII века, отрекся от литературы, сжег свои сочинения, проклял все, что благословлял, благословил все, что проклинал, — вплоть до крепостного права, — принял с православием и самодержавие, с мертвую церковью — и мертвое царство.

Самодержавие погубило в Чаадаеве великого русского мыслителя; православие в Гоголе — великого русского художника. Судьба Гоголя — доказательство от противного, что в России новая религиозная стихия, не соединенная со стихией революционною, неизбежно приводит к старой Церкви, которая не только мертвеет сама, но и все живое умерщвляет.

Чаадаева, вышедшего из православия и самодержавия, император Николай объявил сумасшедшим, а Гоголя, вернувшегося в православие и самодержавие, объявили сумасшедшим революционеры. <...>

Безмолвное недоумение шлиссельбургского узника Новикова, младенческий лепет декабристов-мистиков, тихая молитва

сумасшедшего Чаадаева, громкий смех Гоголя, неистовый вопль бесноватого или пророка, Достоевского, подземный ропот слепого титана, Л. Толстого, глас вопиющего в пустыне, Вл. Соловьева, — все они твердят одно и то же: *Да придет Царствие Твое*. У всех бессознательная стихия религиозная соединяется со стихией революционной. Но религиозное сознание и революционное действие соединились только на один миг, в одной точке обоих движений, в декабристах, и тотчас опять разошлись. Русская революция совершается помимо или против русского религиозного сознания: и это сознание развивается помимо или против русской революции. Революция без религии или религия без революции; свобода без Бога или Бог без свободы.

Нам предстоит соединить нашего Бога с нашей свободой, нам предстоит раскрыть единую мысль в обоих движениях; это — мысль о Церкви как Царствии Божиим на земле: *Да придет Царствие Твое*.





Д. В. ФИЛОСОФОВ

Апология сумасшедшего

Я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной.

Чаадаев

I

Чаадаев — одно из самых своеобразных и трагических лиц в истории русской мысли. Человек громадного ума, образования, таланта, он не дал и сотой доли того, что мог бы дать. Его сочинения, изданные в 1862 году князем Гагариным, уместились в небольшой книжке в двести страниц¹. Да и то эти напечатанные вещи Чаадаева — в сущности, лишь обрывки задуманных и невыполненных планов.

Широкой публике Чаадаев мало известен. Несколько страниц у Пыпина, который очень неудачно прозвал Чаадаева *скептиком*, да глава в книге Милюкова («Главные течения русской исторической мысли») — вот, кажется, и весь доступный материал об этом замечательном человеке². Иванов-Разумник упоминает о нем лишь вскользь, мимоходом.

А вместе с тем это был друг наиболее значительных декабристов, человек, имевший благотворное влияние на Пушкина. О нем думал Грибоедов, когда писал Чацкого. У него в доме по понедельникам встречались Гоголь и американец Толстой, Грановский и Шевырев, Хомяков и Герцен, Тютчев и П. Ф. Павлов. Здесь перебывали все известные иностранцы, за двадцать лет посетившие Москву: Кюстин, Сиркур, Мериме, Гакстгаузен³. Философ Шеллинг считал его самым умным человеком в России. Можно сказать, что почти три поколения находились под влиянием Чаадаева. Единомышленников в полном смысле

этого слова у него не было. Слишком это была сложная и несвоевременная фигура, слишком далеко смотрел он, и современники не могли вместить прозрений одинокого мыслителя, которому самые условия жизни мешали выявиться во всей силе. Но и друзья и враги одинаково не могли избежать его обаяния. «Его разговор и даже одно его присутствие действовали на других, — писал Жихарев, — как действует шпора на благородную лошадь. При нем как-то нельзя, неловко было отдаваться ежедневной пошлости».

Чаадаев стремился распространять свои идеи путем печати, но все его попытки были неудачны. И вдруг, без всякого участия с его стороны, появляется в русском журнале «Телескоп» за сентябрь 1836 года первое «философское письмо», конечно, без имени автора.

Известны все последствия этого факта. Редактор, проф. Надеждин, был сослан в Усть-Сысольск, цензор отставлен от должности, а Чаадаев объявлен сумасшедшим. Полицейский лекарь ежедневно должен был посещать больного. На самой статье Николай I сделал отметку: «Прочитав статью, нахожу, что содержание оной — смесь дерзостной бессмыслицы, достойной умалишенного».

Так был заткнут рот Чаадаеву, которого философ Шеллинг находил самым умным человеком в России.

II

За что вызвала статья Чаадаева такие гонения? Вот как отзывался о ней всесильный жандарм Бенкендорф в письме своем к московскому генерал-губернатору: «Статья сия возбудила в жителях московских всеобщее удивление. В ней говорится о России, о народе русском, его понятиях, вере и истории с таким презрением, что непонятно даже, каким образом русский мог унижить себя до такой степени, чтоб нечто подобное написать». Немец Бенкендорф, как истинно русский человек, до такого презрения к России, конечно, никогда не доходил. Он твердо стоял за *исторические начала* в широком и узком смысле этого слова. Особенно в узком. Всевозможные истинно русские Бенкендорфы, Дорреры и Крушеваны — люди, в сущности, очень трезвые. Россия и ее исторические начала сосредоточиваются для них в Петербурге или в одной из его окрестностей.

Вскоре после революции 48-го года в Москве произошло одно довольно ничтожное событие, о котором, однако, москвичи много

говорили. В доме генерал-губернатора гр. Закревского состоялся бал-маскарад. Участники его были одеты в русские исторические одежды. Официальные народники, Шевырев и Погодин, кувыркались от восторга. Шевырев писал: «Мы счастливы, что мысль, выраженная прекрасным праздником, от лица просвещеннейшего круга Москвы, в доме ее градоначальника, нашла глубокое сочувствие в самом хозяине России, который в течение двадцати четырех лет своего царствования не переставал, каким-то от Бога ему данным внушением, призывать нас к тому, чтобы мы возвращались в свое отечество».

Друг Шевырева Погодин — в умилении от удобства, красоты и значительности русской одежды — восклицал: «Мы имеем, мы должны иметь свою музыку, свою поэзию, свою философию, потому что мы народ древний, самобытный, своеобразный» и т. д.

Правда, на эти восторги истинно русских людей был тотчас же вылит ушат воды. В то самое время, когда «просвещеннейшая Москва» любовалась русскими маскарадными костюмами, из Петербурга от министра внутренних дел пришел циркуляр ко всем предводителям дворянства о том, что «Государю не угодно, чтобы русские дворяне носили бороды, ибо с некоторого времени из всех губерний получают известия, что число бород очень умножилось». Константин Аксаков, щеголявший своей бородой и шелковой косовороткой (Чаадаев сострил, что на улицах народ принимает Аксакова за *персиянина*)⁴, очень огорчился. Хомяков писал Блудовой, что он стал «хмурым Безбородкою» и что «il souffre d'une barbe rentrée»*. Шевырев, тот самый Шевырев, который только что распинался за национальный костюм и видел в маскараде историческое событие, — был страшно недоволен Константином Аксаковым, что тот не торопится брить бороды.

«Дурак Аксаков, — писал он своему другу Погодину, — являлся два раза к Хомякову в бороде; так и хочется человеку, чтоб его взяли, да не берут!» (см.: *Барсуков Н. Жизнь и труды Погодина*. Кн. X. С. 197–214, 242–253).

III

Воображаю, до чего западника Чаадаева, сумасшедшего Чаадаева, тошнило от этого маскарада, от подхалимства истинно

* «пострадал от своей растущей бороды» (фр.). — *Примеч. сост.*

русских людей, чисто выбритых и затянутых во фрак, от полицейской борьбы с бородой «персиянина» Аксакова, от всех этих исторических начал, подогнанных к интересам прусско-солдатского Петербурга.

Все это в конце концов анекдоты, мелкие исторические факты, казалось бы отошедшие в далекое прошлое.

Но, увы! До сих пор это наша *реальная действительность*. Чаадаев — символ всей нашей интеллигенции. Его объявили сумасшедшим, его ежедневно навещал полицейский лекарь.

Теперь на западническую интеллигенцию идет гонение куда посерьезнее. Славянофилов больше нет. Владимир Соловьев, этот верующий христианин, забил последний гвоздь в их гроб⁵. Теперь остались лишь славянофилы маскарадные, певцы исторических начал *истинной* России, России византийско-татарской, прусско-петербургской. И потому, может быть, никогда издание сочинений Чаадаева не было так своевременно, как теперь, и г. Гершензон хорошо сделал, что издал их, снабдив довольно толковым очерком жизни и деятельности «сумасшедшего» мудреца*.

Называть Чаадаева *западником* в современном значении этого слова — узко. Чаадаев — это соединение Герцена с Владимиром Соловьевым. Трезвой, сознательной любви к западной, чисто человеческой культуре с непоколебимой верой в истину христианства. Западничество такого типа, конечно, тяготеет к католицизму. Чаадаев и Вл. Соловьев оба пережили период такого тяготения, однако в католичество не перешли, потому что по духу своему это были христиане *вселенские*, не ущемляющиеся в исторической Церкви. Декабрьскую бурю Чаадаев пережил за границей. Иначе, по всей вероятности, он разделил бы судьбу своих друзей. Этой судьбы он избежал, но не избежал одной из самых мучительных кар для такого человека, как он, — замка, наложенного на уста. «Смешная» жизнь — как говорил он о себе. Его значение в том, что в самую глухую пору русской общественности он таил в себе родники русской мысли и, в сущности, предвосхитил те идейные течения, на которые разделилась современная общественная мысль. Гершензон утверждает, что Герцен считал Чаадаева *своим* по недоразумению. Это неверно. Герцен знал его лично, и, когда после смерти Чаадаева посвятил ему полную искреннего уважения статью, он отлично понимал, чем он обязан ему, какую существенную помощь оказал ему Чаадаев в борьбе со славянофилами⁶. «Я люблю

* П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908.

мое отечество, как Петр Великий научил меня любить», — говорил Чаадаев. И русскую историю он начинал с Петра Великого. Он любил Россию *будущего*, а не настоящего и прошлого. «Самой глубокой чертой нашего исторического облика является отсутствие свободного почина в нашем социальном развитии», — утверждал он, и он не мог не стоять за этот почин, который был так дорог и Герцену. Чаадаев стоял за *единую* общечеловеческую культуру. Это единство он видел в христианстве, не славянофильском, национальном, а вселенском. И Герцен стоял за всечеловеческую культуру, но христианство Чаадаева он заменил социализмом. Однако свободу от национализма, не только маскарадно-погодинского, но и славянофильского, он завоевал благодаря Чаадаеву, и этого он не забывал и за это был ему благодарен. Из этого, конечно, не следует, что Чаадаев был *космополитом*. Он только не видел в «любви к отечеству» и в *национальном* христианстве последней истины. И самоеды любят отечество, и абиссинцы — христиане, говаривал он. «К тому же есть общий закон, в силу которого воздействовать на людей можно лишь посредством того домашнего круга, к которому принадлежишь, той социальной семьи, в которой родился; чтобы явственно говорить роду человеческому, надо обращаться к своей нации, иначе не будешь услышан и ничего не сделаешь» (третье философическое письмо)⁷. Славянофильство он ненавидел с христианской, *религиозной* точки зрения. «Христианское сознание не терпит никакой слепоты, а национальный предрассудок является худшим видом ее, *так как он всего более разъединяет людей*» (1-е письмо).

Если Герцен боролся за единую *человеческую* культуру, то Чаадаев боролся за вселенскую *богочеловеческую* культуру. И в то время враг у них был общий.

IV

Словом, со славянофилами Чаадаев боролся религиозным оружием, самым страшным для них. Вл. Соловьев, одно время поддавшийся влиянию славянофилов, всецело воспринял идеи Чаадаева в вопросе *национальном* и окончательно доказал религиозную ложь славянофильства (см. «Национальный вопрос» и «Великий спор и христианская политика»)⁸.

Герцена и последующих «безбожных» западников славянофилы не слушали и не слышали. Но удары таких истинно религиозных людей, как Чаадаев и Вл. Соловьев, сразили их окон-

чательно. После Соловьева славянофильство невозможно. Его нет. Нет в том, хотя и ложном, но глубоко благородном виде, в каком оно жило в идеях Хомякова, Аксаковых и Достоевского. Остался лишь погодинский маскарад, одежда, удобная для прикрытия самых языческих вожделений торжествующего кулака.

Вл. Соловьев говорил: «Та доктрина, которая сама себя определила как *русское направление* и выступила во имя *русских начал*, тем самым признала, что для нее всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, *между прочим и религия*, может иметь только подчиненный и условный интерес. Для славянофильства православие есть атрибут русской народности; оно есть истинная религия в конце концов лишь потому, что его исповедует русский народ... В системе славянофильских воззрений нет законного места для религии *как таковой*, и если она туда попала, то лишь по недоразумению и, так сказать, с чужим паспортом» (Соловьев Вл. ПСС. Т. V. С. 167)⁹.

Эти доводы неотразимы, и славянофильство погибло, потому что то, что теперь продается под фирмой славянофильства, то, что носит ярлык «исторических начал», — товар отнюдь не славянофильский и не русский, а все тот же татарско-византийский, прусско-петербургский маскарад, необходимый для того, чтобы как-нибудь прикрыть самого обыкновенного городского.

Теперь уже истинно русские люди, вроде Крупенских, Бобринских и Пуришкевичей, никого не обманут. Когда в их речах встречаются имена Достоевского и Чаадаева (а это было при обсуждении адреса Думы и декларации правительства), то это сплошное кощунство.

Как бы ни относиться к кадетской партии, как бы ни сожалеть о знаменитом инциденте, и не столько о самом инциденте, сколько о последовавшем за ним извинении, — речь кадета Родичева, может быть, одна из самых замечательных речей, произносимых во всех трех Думах. Это была воистину русская речь и была прямо в цель. Недаром она вызвала такую бурю¹⁰. Нравственно Давид победил Голиафа. И тем не менее речь Родичева не исчерпала всех доводов против маскарада исторических начал. Если бы был жив Соловьев, столь многим обязанный Чаадаеву, он бы дополнил ее мотивами другого порядка, показал бы не только *человеческую*, как то блестяще сделал Родичев, но и *религиозную* ложь этого культа восточного деспо-

тизма, прикрывающегося громкими фразами из словаря славянофилов.

Он, вероятно, спросил бы, каким Россия хочет быть Востоком, «Востоком Ксеркса или Христа?» — показал бы всю нечестность мысли защитников национально-религиозных начал и этим оказал бы существенную поддержку Родичеву.

Но *такой* помощи Родичев не получил, а со стороны тех лиц, которые по самому своему положению обязаны были встать на точку зрения Вл. Соловьева, он услышал лишь невероятную защиту «исторических начал» по Евангелию от Матфея!

Да, славянофильство умерло, западничество живо, но признано сумасшедшим. Торжествует погодинский маскарад, — все время сбивающийся на Варфоломеевскую ночь.

V

А потому и Чаадаев не только не устарел, но приобрел какой-то новый, совсем современный смысл. И г. Гершензон очень вовремя издал свою книжку*. Ее невозможно читать без захватывающего интереса. Ведь нечего себя обманывать. Все мы, русские интеллигенты, к какому бы типу мы ни принадлежали, к типу ли Герцена или Вл. Соловьева, — все еще считаемся сумасшедшими. И нам нужно еще защищаться. Каждое слово русского современного интеллигента — все та же чаадаевская «апология сумасшедшего».

О, конечно, одними словами не защитишься и не победишь Ксеркса. Но слово разрушает *ложь*, и, услышанное многими, оно становится реальной силой.

Будущее нас рассудит и покажет, кому *по праву* принадлежит кличка *истинно русских людей*: современным Погодиным или Чаадаеву и его духовным детям, Герцену и Вл. Соловьеву. Будущее покажет также, какая Россия скажет свое великое слово. А в Россию западники крепко верят. Верил в нее и Чаадаев, столь «презиравший» (по словам Бенкендорфа) Россию. В своей «Апологии сумасшедшего» он писал: «У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно

* Непонятно только, почему г. Гершензон не перепечатал из гагаринского издания очень существенных писем Чаадаева к А. И. Тургеневу.

повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим, совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества». И, когда *таким* западникам бросают в лицо упрек в «нелюбви к отечеству», они с полным правом могут ответить вместе с Родичевым: «Не вам бы говорить, не нам бы слушать».





С. АДРИАНОВ

Примечание к переписке П. Я. Чаадаева

В течение ряда десятилетий, согласно с традицией, установленной Герценом, у нас рисовали фигуру Чаадаева по схемам либеральной мартирографии. Только сравнительно недавно работы П. Н. Милюкова и затем М. Гершензона выяснили теснейшую связь умоначертания этого своеобразного мыслителя с идеями французских клерикальных и реставрационных кругов первой четверти XIX в. Влияние Жозефа де Местра и, особенно, Бональда на Чаадаева не подлежит теперь сомнению. Последующими строками я хочу указать еще на несколько фактических деталей, доселе не отмеченных в научной литературе, но имеющих некоторое значение для выяснения политических и религиозных вкусов Чаадаева.

В 1835 г. Чаадаев пишет, между прочим, А. И. Тургеневу: «Я получил брошюру д'Экштейна. Прошу Вас сказать ему, что я весьма тронут этим актом вежливости, вполне философской, и немедленно напишу ему. Вы никогда мне не говорите об этом человеке, который так долго был лучшим из друзей. Это очень нехорошо с Вашей стороны».

Кто такой этот «лучший из друзей» Чаадаева? Фигура весьма определенная. Родом из Копенгагена или Альтоны, Фердинанд Экштейн шестнадцатилетним юношей попал в Рим и там принял католичество. В 1813—1814 гг. Экштейн служил в войсках, сражавшихся против Наполеона, затем, поступив на бельгийскую службу, был назначен губернатором Ганда. Здесь в 1815 г. он принимает Людовика XVIII, бежавшего сюда во время Ста дней и, снискав особое расположение своего высокого гостя, после Ватерлоо перешел к нему на службу. Вознагражденный за помощь в трудную минуту хорошими административными должностями и баронским титулом, Экштейн принял весьма активное участие в ультрароялистских органах, горячо

отстаивая идеи правоверного католицизма и политической реакции. Даже после переворота 1830 г. барон остался верным легитимизму и непримиримым врагом Орлеанской буржуазной монархии. Чаадаев мог познакомиться и сдружиться с Экштейном еще в 1813 г., когда оба они участвовали одновременно в некоторых сражениях, например под Люценом, но возможно, что их знакомство завязалось или возобновилось в 1823—1824 гг., во время пребывания Чаадаева в Париже¹. Если бы последняя догадка подтвердилась, то ярко, хотя и в одной только своей части, осветился бы один из темных пунктов в биографии Чаадаева — вопрос о том, в каких кругах вращался наш философ во время своих заграничных скитаний, когда вырабатывалось и складывалось его мировоззрение.

Далее, мы знаем, что Чаадаев был в переписке с Сиркуром и даже принимал его у себя, когда Сиркур посетил Москву. Имя графа Анна-Мари-Жозефа-Альбера де Сиркура² ведет нас в ту же самую среду, что и имя Экштейна: горячий приверженец Бурбонов, он в 1830 г. оставил службу во французском военном флоте и все силы посвятил, в качестве публициста, борьбе против орлеанского режима. В тех же сферах вращался и маркиз Адольф де Кюстин, который тоже был гостем Чаадаева в Москве, а затем даже написал нечто сочувственное о нашем мыслителе. Отец и дед маркиза Кюстина погибли на эшафоте во время Конвента, и этот факт наложил неизгладимую печать на весь образ мыслей маркиза. Идеи свои он проводил в беллетристических сочинениях и в описаниях своих путешествий, а один четырехтомный роман «Ромуальд, или Призвание» посвятил специально борьбе с религиозным неверием³.

В связи с этими непосредственными соприкосновениями Чаадаева с представителями французского католического легитимизма приобретают показательное значение и некоторые другие литературные симпатии Чаадаева. Вот, например, еще одно место из цитированного уже выше письма его к А. И. Тургеневу: «Вы перестали говорить мне о г. Балланше. Знаете ли вы, что я построил целую философию на моих симпатиях? Однако, признаюсь вам, что я был очень удивлен тем суждением, которое он выразил о моем писании; конечно, неисправность экземпляра, который был у него в руках, могла бы заставить меня это предвидеть. Как бы то ни было, но в интересах философии Вам не следовало бы допускать разрыва отношений, которые Вы сами помогли завязать. А вот еще человек, с которым я охотно вошел бы в соприкосновение: это г. де Женуд. В душе этого священника есть настоящая жизнь. Он не смотрит со сло-

женными руками на то, что творится в мире, он стучится во все двери, он повсюду со своим Христом. Таков и есть истинный католический философ» и т. д.

Кто эти люди, столь привлекающие Чаадаева и столь им чтимые? Пьер-Симон Балланш — мистический философ, друг м-м Рекамье, убежденный и горячий поклонник Реставрации, в которой он видит синтез принципов авторитета и свободы, божественных установлений и демократии. Реставрация, по его мнению, есть единственный строй, который обеспечивает человечеству мирный прогресс. События 1830 г. нанесли тяжелый удар верованиям Балланша, — удар, от которого он не мог оправиться до конца своей жизни. Антуан-Ежен Женуд, сначала офицер, сподвижник Полиньяка, затем публицист и наконец аббат, всю жизнь служил то шпагой, то пером династии Бурбонов и ультрамонтанскому католицизму. Как политический писатель, он занимает одно из первых мест среди роялистов чистой воды. Сам Людовик XVIII называл его «доблестным рыцарем трона и алтаря». Июльская революция не сломала убеждений Женуда, и до смерти он оставался все тем же доблестным бойцом за легитимизм, хотя и разошелся несколько со старыми его вождями: он пропагандировал идею всеобщего голосования, надеясь, что оно даст победу Бурбонам, а главы партии не могли разделять его надежды и видели в ней недопустимый для консерватора демократизм.

Весьма интересовался также Чаадаев личностью и писаниями аббата Лакордэра. Жан-Батист-Анри Лакордэр — одна из типичных фигур эпохи Реставрации и Орлеанской монархии. Сын члена Конвента и вольтерьянца, сам сначала вольтерьянец и адвокат, он рано променял тогу юриста на сутану патера и в 1830 г. примкнул к Ламеннэ, который как раз тогда перешел от реакционных идеалов к борьбе за союз католицизма с политической свободой и демократизмом. Осуждение, высказанное новым идеям Ламеннэ с высоты папского престола, перепугало Лакордэра: он поспешил покаяться, был обласкан в Риме и занял видный пост проповедника в соборе Парижской Богоматери — как кажется, не без протекции своей духовной дочери, нашей соотечественницы Свечиной. Колоссальный успех проповедей Лакордэра, главным образом на этические темы, не спас его от недоразумений с французскими церковными властями. Тогда он резко отвернулся от галликанства и проникся ультрамонтанскими идеями⁴. Желая освободиться от местной епископской власти и стать в непосредственное подчинение святейшему престолу, Лакордэр надел доминиканскую белую рясу и

принял на себя миссию восстановить во Франции доминиканские монастыри. В 1848 г. он еще раз переменял фронт и оказался на крайних левых скамьях Национального собрания. Восстановление Империи встретило со стороны Лакордэра суровое осуждение. По-видимому, и к этому блестящему проповеднику Чаадаева привлекали не столько его неустойчивые общественные взгляды, сколько ясно выраженные католические ультрамонтанские тенденции.

Вот все сколько-нибудь характерные имена, встречающиеся в дошедших до нас обрывках из переписки Чаадаева. Я обошел молчанием упоминания только о таких лицах, которые могли интересовать нашего философа лишь как ученые, ибо ничего яркого в смысле политическом или религиозном в их сочинениях нет. Таковы Сен-Марк Жирарден, Филарет Шаль и т. п., хотя любопытно, что из них ни один не был поборником политического свободолюбия. Об интересе Чаадаева к тем французским мыслителям и писателям, на изучении которых росло наше радикальное западничество, или хотя бы даже о знакомстве его с ними у нас нет решительно никаких свидетельств. Наоборот, приведенные мною справки вполне определенно очерчивают прямо противоположный круг связей и интересов Чаадаева.

Быть может, эти справки окажутся не лишним материалом при полной реконструкции духовного облика того, кто считается родоначальником нашего западничества.





И. И. ФИЛИППОВ

Легенда русской литературы

ЧААДАЕВ И ПУШКИН

Имя Чаадаева стало легендой. Из целого ряда писавших о нем до сего времени не найдется двух человек, которые говорили бы о нем схоже. Чуть не вождь русского освободительного движения по Герцену, «представитель исторического скептицизма» у Пыпина, «человек... либеральный в истинном значении этого слова» по определению М. Лонгинова и, наконец, «консерватор по своим политическим убеждениям» в глазах последнего исследователя, М. О. Гершензона, — так различно характеризуют первого русского философа¹.

Первый, сделавший его имя достоянием литературы, давший в намеках его «гордый» образ, был Пушкин.

Что же был молодой гвардеец-либерал для Пушкина? С бесконечной нежностью говорит с ним поэт из отдаленной Бессарабии²:

Ты был целителем моих душевных сил;
И, неизменный друг, тебе я посвятил
И краткий век, уже испытанный судьбою,
И чувства, может быть, спасенные тобою!*

Мы знаем, как Чаадаев в 1820 г. «бросился спасать его», когда Пушкину грозили Соловки. Le beau Tchaadaeff** не остановился перед тем, что Карамзин, пользовавшийся большим влиянием, был с Пушкиным в натянутых отношениях в это

* Сестра Пушкина, Ольга Сергеевна Павлицева, очевидно ревнуя Чаадаева к брату, считала его чуть ли не «злым гением поэта». По ее словам, стихотворение «Демон» относится именно к Чаадаеву (*Павлицев Л. Воспоминания. С. 34*)³.

** Красавец Чаадаев (*фр.*). — *Примеч. сост.*

время; Чаадаев ворвался в кабинет историографа, запертый для посторонних, почти насильно заставил Карамзина скакать к графу Каподистрия (поэт служил в Коллегии иностранных дел), с другой стороны, поднял близкого к графу по службе Ф. И. Глинку, и Пушкин отделался честным словом, данным генерал-губернатору Милорадовичу, и ссылкой к Инзову.

По словам первого биографа, М. И. Лонгинова, «Чаадаеву обязана Россия сохранением ей Пушкина»⁴. Во всяком случае, он протянул руку поэту «в минуту гибели над бездной потаенной». Признательный поэт не забудет того времени, «когда гордиться мог я дружбою твоей...» На далеком пустынном юге он вспоминает их совместные чтения и беседы, когда лицеистом он посещал Чаадаева в его петербургском жилище, гостинице Демута:

Одно желание: останься ты со мной!

И мечтает:

...Увижу кабинет*,
Где ты, всегда мудрец, а иногда мечтатель
И ветреной толпы бесстрастный наблюдатель.

Он вспоминает «пророческие споры» и сожалеет только о том, что им мешали бесконечные посетители. Чаадаев и тогда был центром среди мыслящей военной молодежи, давшей из себя декабристов:

...Но только, ради Бога,
Гони ты *** от нашего порога.

А у порога Чаадаева постоянно вертелись любопытные недоброжелатели, вроде Шеппинга или Вигеля, с которым так остроумно покончил Чаадаев в 1847 г. по поводу истории с портретом, якобы им посланным со стихами Вигелю.

«Я всегда думал, — пишет Чаадаев, — что вы составляете прекрасное исключение из числа тех самозванцев русского имени, которых притязание нас оскорбляет или смешит» (к Ф. Ф. Вигелю, 1847 г.).

Ф. Ф. Вигель, этот патриот и доносчик на Чаадаева в 1836 г., был так нетверд в русском языке, в незнании которого упрекал Чаадаева, что этот последний выразил надежду:

* Не этот ли кабинет изображен на рисунке, принадлежащем А. Н. Пыпину? См. каталог Пушкинской юбилейной выставки 1899 г., под № 753, с. 95.

«...что Вы пожелаете еще более сродниться с благородным русским племенем, чтобы и себе усвоить этот склад»*.

Последние строки Чаадаева к защитнику «благородного русского племени» были: «Вы, слышал я, говорите и повторяете, что я на вас “навязываюсь”. Позвольте же, не переставая любить вас, с вами развязаться».

Таков был этот «гордый» герой русской мысли, воспетый Пушкиным.

Говоря об отношениях Чаадаева к Пушкину, М. Гершензон замечает, что самой заветной его мечтой было, по-видимому, «обратить в свою веру Пушкина»⁵.

В глубину души вникая строгим взором,
Ты оживлял ее советом иль укором;
Твой жар воспламенял к высокому любовь.

Так оценивает дружбу Чаадаева сам поэт. Мы не видим ни в период петербургский <18>16—<18>20 гг., ни в московский, с 26-го года, ничего такого в свидетельствах Пушкина, что носило бы характер противодействия или стремления противостать доктринерским поползновениям «обращения».

Если в цитируемом Гершензоном письме 1829 г. Чаадаев выражается, что «хотел бы видеть вас посвященным в тайну времен», то это — не что иное, на мой взгляд, как фигуральное выражение. Дальше Чаадаев уясняет свою мысль: «Нет более прискорбного зрелища в нравственном мире, как гениальный человек, не постигший своего века и своего предназначения».

Письмо это, которое Гершензон называет мольбой и о котором отзывается: «Ничего не может быть прекраснее и трогательнее этого призыва к другу, к гению», — писано в апреле или марте 1829 г., т. е. за полгода до написания первого «Философического письма», поднявшего такую бурю в патриотическом лагере много позже.

Надо помнить, что Пушкин, явившийся в Москву из псковской ссылки 8 сентября 1826 г.** с рукописью «Бориса Годунова»***, был встречен восторженно москвичами националистического направления — Погодиным, Шевыревым, Хомяковым, Веневитиновым, провозгласившими «истинно русскую» поэзию,

* По словам проф. И. А. Шляпкина, «Вигель первый обратил внимание митрополита Серафима на письмо Чаадаева и поднял всю известную чаадаевскую историю». [Из неизданных бумаг А. С. Пушкина. (СПб., 1903). Предисловие, с. X].

** Подробности в книге Брюсова «Письма Пушкина и к Пушкину»⁶. М., 1903. С. 31–33.

*** Первый экземпляр «Бориса» был подарен Чаадаеву.

«народность» и другие прекрасные лозунги. Пушкин, писавший Раевскому, что если составит предисловие к «Борису», то «устроит скандал» (*je ferais du scandale*), и называвший часть критики «переслащенной дичью», тогда как часть была просто бранью, сам вмешался в полемику «аристократов» против «остренького сидельца» Полевого, впоследствии тоже «патриота», осмеянного Белинским в свою очередь⁷. Конечно, Пушкин всегда был «выше своей публики», но в этот период он шел по тому пути, который привел его к «Клеветникам России» (1831, сентябрь). Поистине поэт был в обезьяньих лапах, и письмо Чаадаева звучит «советом и укором»: «Когда видишь, что тот, кто должен был бы властвовать над умами, сам подчиняется власти привычек и рутине толпы, тогда чувствуешь себя сам задержанным в своем движении, тогда говоришь себе: зачем этот человек, который должен бы вести меня, мешает мне идти вперед?.. Не мешайте же мне идти, прошу вас...»

Чаадаев зовет только к сознанию, к мысли, к «небу».

«Если у вас не хватает терпения ознакомиться с тем, что совершается в мире, уйдите в себя и из собственных недр вынесите тот свет, который неизбежно есть во всякой душе, подобной вашей».

Здесь нет и тени учительства. Голос и тон Чаадаева, этого неизменного поклонника европейского прогресса, странным образом напоминает известное воззвание Тургенева к Толстому из Буживаля: «Не обманывайте своей судьбы, мой друг». Это как будто голос умирающего Тургенева⁸.

Почти за десять лет до того, другой Тургенев, такой же фанатик освобождения крестьян, как и автор «Записок охотника», Николай Иванович Тургенев*, этот «типичный однодум освободительного движения», как его назвал Гершензон, писал Чаадаеву, еще молодому офицеру, адъютанту командира гвардии:

«Итак, действуйте, обогащайте нас сокровищами гражданственности» (27 марта 1820 г.) И Чаадаев никогда не уклонялся с пути долга, но понимал свою задачу по-своему. Пушкин оценил его призывы. Когда в 1836 г. над его другом разразилась буря и сам «умный Вяземский» сочинил донос Уварову, Пушкин писал: «Ворон ворону глаза не выклюет»⁹.

В разгар мелочной полемики и яркой критики Надеждина-Надоумко¹⁰ и Полевого — вообще врагов — против поэзии Пуш-

* О Н. И. Тургеневе у Пыпина «Очерки обществен<ного> движ<е- ния> при Алекс<андре> I». Записка о тайных обществах <18>21 г. // Русск<ий> архив. 1875.

кина «укор» Чаадаева гораздо лучше мог поддержать увлекающегося поэта, чем все восторги Киреевского и прочих поклонников, стремившихся втиснуть русскую поэзию в истинно русские (выражение Веневитинова) тиски.

Чаадаев знал Пушкина лучше других и так, как другие не могли знать: «Очень знаешь, что о нем сказать, но как быть с тем, чего нельзя сказать?» — спрашивает он М. П. Погодина в ответ на приглашение писать воспоминания о поэте¹¹.

ЧААДАЕВ И ДЕКАБРИСТЫ

После глубочайшей привязанности Чаадаева, дружбы с Пушкиным наиболее близкими к нему людьми были, конечно, декабристы.

Весьма сложно его отношение к ним: большинству из них он личный друг, например Якушкину, Никите Муравьеву, Матвею Муравьеву-Апостолу, М. Ф. Орлову, А. Раевскому, но политических увлечений их он не разделял.

Н. И. Тургенев пишет ему 27 марта 1820 года: «Обогащайте нас сокровищами гражданственности». Н. И. Тургенев думает об одном освобождении крестьян. Вся его деятельность и вся жизнь полны этой мыслью. Его близость со знаменитым бароном Штейном, освободителем крестьян в Германии, его «Опыт теории налогов» (1818 г.), записка, поданная через Милорадовича (1819 г.) о том же, на которой Государь заметил: «Постараюсь что-нибудь сделать для крестьян», — все окрашено этой страстью, переданной им Ив. Серг. Тургеневу¹².

Но Чаадаев не оправдал его надежды в смысле пропаганды крестьянского освобождения. Чаадаев пошел своим путем, и вряд ли верно мнение Гершензона, что от членов «Союза благоденствия» в это время ничто не отличало его сколько-нибудь заметно. В истории его отставки в 21-м году Гершензон упоминает о «Записке о тайных обществах», поданной Бенкендорфом императору Александру I, которую профессор Кирпичников считал тем таинственным, что, по словам Волконского Васильчикову из Лейбаха, Государь ему, Чаадаеву, по приезде покажет и на основании чего Чаадаеву дали отставку без повышения. То, конечно, было письмо к тетке о Васильчикове, перехваченное почтмейстером Румковским¹³.

Записка же эта, составленная тайным агентом Грибовским, библиотекарем штаба гвардии, излагала план Н. И. Тургенева и пр. Куницына издавать дешевые книги и журналы для наро-

да и называла их помощником Чаадаева, «тогда еще не испытанного». Уже одно это выражение показывает, что Чаадаев не был для них вполне своим. Он, в 1821 г. «воспитывавшийся для общества» и только получивший приглашение Якушкина на съезде в Москве в начале 21-го года поступить в члены (записка Якушкина), однако уже в 1818 г. оставил масонство, ложу «*es Amis Réunis*»*, убедившись, «что в оном ничего не заключается могущего удовлетворить честного и рассудительного человека». И если, со слов Гершензона, нельзя придавать значения показанию Чаадаева на допросе 26-го года, что он не знал о тайных обществах и к ним не принадлежал, то невозможно думать, что Чаадаев измыслил на том же допросе якобы сочиненную им речь о масонстве и о «безумстве и вредном действии тайных обществ вообще». Если согласиться с Лемке, что «*Amis Réunis*» он оставил только в 22-м году, получается еще большая путаница¹⁴.

Вернее, что Чаадаев действительно оставил ложу в 1818 г. вместе с Долгоруким, Муравьевым, Пестелем. На съезде 1821 г. он принял предложение Якушкина, но, очевидно, до самого отъезда за границу 6 июня 23-го года, проводя большую часть времени в деревне и увлекаясь мистической литературой, активного участия в делах Общества не принимал, тем более что деятельность декабристов была очень связана со службой, а он уже покончил с этим. На допросе 1826 г. (весной) Якушкин показал умершего Пассека и бывшего за границей Чаадаева, конечно не предполагая, что он вернется. Известно, что Чаадаев уезжал, чтобы поселиться окончательно в Швейцарии.

То обстоятельство, что Чаадаев вышел из масонства вместе с будущими декабристами, не доказывает, что он переживал ту же эволюцию, что и они. Наоборот, миссия Якушкина на съезде 21-го года доказывает противное. Об этом говорит и записка Грибовского.

Для Гершензона нет никакого сомнения, что они считали его своим, и это мнение не поколебал даже отъезд его за границу в момент наибольшего разгара пропаганды в 23-м году и его практический индифферентизм и уклон в мистику впоследствии.

Конечно, общественный интерес не был для него безразличен, но в то время как друзья его, побуждаемые этим интересом, прямо перешли к делу конспирации и пропаганды в качестве членов «Союза благоденствия», Чаадаев разошелся с ними,

* «Соединенных друзей» (фр.). — *Примеч. сост.*

быть может, задумавшись по поводу истории своей отставки над несоответствием действительности с нравственными требованиями.

Лучше их зная официальную среду и действительные условия современности, он раньше их разочаровался в возможности благоденствия на родине. Конечно, у него еще осталась идеальная Швейцария, где, ему казалось, можно осуществить свои идеалы, но уже 20 мая 20-го года он писал брату: «Уже и без того меня называют демагогом. Глупцы, они не понимают, что, кто презирает свет, не станет заботиться о его исправлении».

Конечно, соглашаясь на предложение Якушкина, он чувствовал, что не будет работать с ним. И странно думать, что, провозжая его навсегда в Швейцарию, друзья оставались в убеждении.

Почему Чаадаев разошелся с декабристами?

По Гершензону, он впал в мистицизм. Но вот что представляется странным: разгар мистических увлечений при дворе приходится на промежуток времени с 1813 по 1817 год, когда влияние Лабзина, сильное уже в 12-м году, достигло апогея.

К двадцатым годам это влияние начинает спадать, и официальные мистики, каковы Голицын, Магницкий, Фотий, деятельность их приспешников, как Рунич, прославившийся разгромом С.-Петербургского университета в 1820 году¹⁵, — все это не могло возбуждать энтузиазма у таких людей, как Чаадаев.

Его увлечение этим направлением, как мне кажется, покрывает собою более глубокие, может быть, для него самого не всегда ясные переживания.

Во втором философическом письме, говоря о требованиях времени «облекать все виды познания в историческую форму», Чаадаев говорит: «К чему это сопоставление веков и народов, которое нагромождает тщеславная ученость? Какой смысл имеют эти родословные языков, народов и идей? Ведь слепая и упрямая философия всегда сумеет отделаться от них своим старым доводом о всеобщем однообразии человеческой природы и объяснить дивное сплетение времен своей любимой теорией о естественном развитии человеческого духа»¹⁶.

«Надо стремиться к тому, чтобы уяснить нравственный смысл великих исторических эпох: надо стараться точно определить черты каждого века по законам практического разума».

Это требование нравственной науки и отвращение к бесконечному накоплению фактов имеет своим источником, подобно тому как впоследствии у Толстого, главнейший вопрос, занимающий Чаадаева всю жизнь, — вопрос о нравственном совер-

пленстве. Это — единственная цель его жизни, его «царствие Божие», совершенно как у Толстого, и все мышление Чаадаева направлено на то, чтобы доказать, что это единственная цель всего человечества на протяжении всей его истории, и в то же время найти средства для достижения этой цели. И с этой точки зрения он оценивает все проявления человеческой деятельности: философию, искусство, науку.

Этот-то интерес и заставляет его в период 21—25-х годов попробовать идти мистическим путем личного спасения, разочаровавшись в «исправлении света» политической деятельностью. И конечно, он не остался и на этом пути, а перешел к деятельности, о которой он говорил: «Не все же дела делать, чтобы делать дело».

Он понял, что «то, что заслоняет от меня истину, это я сам». «Подумайте только: наряду с чувством нашей личной индивидуальности мы носим в сердце своем ощущение нашей связи с отечеством, семьей и идейной средой, членами которой мы являемся; часто даже это последнее чувство живее первого. Зародыш высшего суждения живет в нас самих явственным образом; он составляет сущность нашей природы, наше нынешнее Я совсем не predetermined нам каким-либо неизбежным законом: мы сами вложили его себе в душу. Люди увидят, что человек не имеет в этом мире иного назначения, как эта работа уничтожения своего личного бытия и замены его бытием вполне социальным и безличным» (Письмо третье)¹⁷.

Религиозное сознание Чаадаева поразительно напоминает то, к чему впоследствии пришел Толстой.

Интересно напомнить черты, какими он рисует самую любимую свою и самую «гигантскую» историческую личность — Моисея.

Этот народный вождь, по мнению Чаадаева, почти единственный пример полнейшего отречения от своей личной воли. Он поражает народы, как рок, и он же «человек простодушный до слабости, умеющий проявлять свой гнев только в бессилии, умеющий приказывать только путем усиленных увещаний, принимающий указания от первого встречного, странный гений, вместе и самый сильный и самый покорный из людей». Как близок этот идеал народного вождя к тому, какой Толстой рисует в своем любимом Кутузове.

Конечно, в приемах и самом методе постижения действительности огромное расстояние, но принцип один, и нельзя сказать, чтобы в пору своего расцвета, когда писались эти письма,

Чаадаев его сознавал меньше или слабее выражал, чем «великий писатель земли русской».

Главное различие в чертах, присущих эпохе, но как Толстой, так и Чаадаев временному не придают очень большого значения.

Возвращаясь к декабристам, я прибавлю, что Чаадаев оставил их потому же, почему и Толстой их оставил: за их политическое доктринерство.

ЧААДАЕВ И СЛАВЯНОФИЛЫ

«Познание сердца человеческого есть одно из первых условий биографа», так заканчивается письмо к Шевыреву¹⁸.

Правда, Чаадаев ушел весь без остатка в свою идею, единственную, какая у него есть, как говорил он поэту¹⁹, идею единства человечества, провозглашенную еще Паскалем и выражением которой служит, по его мнению, христианство, — но, несмотря на это, а может быть, именно благодаря этому, его миросозерцание не было ни узким, ни исключительным, как все узкое. Именно Чаадаев, как в расцвете своей жизни, так и в молодых годах, всегда является самым пламенным борцом против всяческой исключительности и всю жизнь стоит одинокой фигурой среди бесчисленных партийных и литературных комбинаций, сменявших одна другую. Начиная с масонов и мартинистов вплоть до народников и славянофилов, все доктрины и теории стараются привлечь его. Он всем отдает должное и ускользает отовсюду. Что же дает ему эту стойкость?

«Умеренность, терпимость и любовь — вот мое исповедание», — пишет он Погодину в ответ на приглашение участвовать в «Москвитянине»²⁰.

В особенности всякое самомнение, всякая кичливость и заносчивость ему несносны. В письме к Сиркуру 5 янв<аря> 1845 г. Чаадаев говорит о нас как о носителях «бедных мыслей, бедных умов, которые без излишней самонадеянности» требуют «серьезного любопытства, разрабатывая бесплодные пески свои».

П. А. Вяземскому, в известном письме о «Переписке с друзьями» Гоголя, о его отношении к славянофилам и задаче невозможного примирения добра со злом (29 апр<еля> 1847 г.), снова указывает Чаадаев на эту ненавистную ему черту «спесивого времени» — самообольщение — как на плод «нашего ретроградного развития» (последнее выражение из письма к Сиркуру). «День ото дня источник любви у нас иссякает, по крайней

мере в мире печатном». «Мы искони были люди смиренные и умы смиренные...»

Отсюда призыв к сознанию своей несостоятельности, слабости, которая именно в этой спеси «новоизобретенной народности» «вдруг развернулась, и от нее дуреют». Он рад, если слышит хотя «один голос без ненависти и пристрастия» (Письмо к И. В. Киреевскому, май 1845 г.).

Что же надо? Нам надо себя перевоспитать, «от начала повторить на себе все воспитание человеческого рода» (1-е «Философическое письмо»).

Конечно, московская полиция при составлении официального списка славянофилов в 1852 г. вольна была включить туда и Чаадаева, но историку литературы нечего делать с теми любопытными и неожиданными сближениями, которые делает профессор Е. Бобров в своих «материалах» к истории философии в России*. Правда, там речь идет о симпатиях к Шеллингу — вопрос, мало затронутый новейшим биографом, — но мы увидим, что шеллингианство, царившее в 20-х годах в кружке Раича, в лекциях Павлова, в теориях «архивных юношей»²¹, в 30-х годах заменилось безудержным разгулом гегельянства («Былое и думы» Герцена), а что Чаадаев именно в этом видел «очаровательного льстеца» (*flateur charmant*) всех претензий национализма.

Чаадаев всегда шел одиноким путем: путь этот и привел его к созданию «одного из глубочайших исторических обобщений, до каких додумался человек»²², и этот путь не мог быть узким путем консерватизма или даже либерального позитивизма. Гершензон, в стремлении дать его мысли точное определение, формулирует учение Чаадаева как «социальный мистицизм», «мистицизм чистой воды», и в доказательство приводит его «обращение» в начале 20-х годов и заграничные его «бдения» над Юнг-Штиллингом. Действительно, это было «расстройство мысли», по слову самого Чаадаева, связанное с внутреннею тревогой болезненное состояние, перелом, но не превращение²³.

Если уже необходима словесная формула, то Чаадаев сам указывает на единственную точку зрения, возможную, по его мнению, по отношению к истории: «Если, размышляя о воспоминаниях человечества, мы пришли к некоторым оригинальным взглядам, несогласным с предрассудками, то это потому, что, на наш взгляд, пора откровенно определить свое отноше-

* Проф. Е. Бобров. Философия в России: Материалы исследования и заметки. Казань, 1901. Вып. 4. С. 15–17.

ние к истории, как это было сделано в прошлом веке относительно естественных наук, т. е. *познать ее во всем ее рациональном идеализме*, как естественные науки были познаны во всей их эмпирической реальности» (третье «философическое письмо») ²⁴.

«На вид непримиримое противоречие» термина «социальный мистицизм» является противоречием действительно непримиримым. Попробуем же определить место чаадаевского рационального идеализма в ряду главных точек зрения, господствующих в начале века. В двадцатых годах в России особенно заметно германское влияние, в частности влияние шеллингианства, смененное вскоре гегельянством. Петербургские профессора, Галич, Велланский, московский Павлов, архивные юноши с Одоевским во главе — все стремится к идеализму и пантеизму Шеллинга. Спекулятивная физика и Бруно волнуют умы. Затем, тридцатые годы заполнены влиянием Гегеля, его «Логики» и «Феноменологии». Споры Герцена с Хомяковым, фазис развития Белинского, Станкевича — все свидетельствует об успехах германского идеализма. Многие приписывают шеллингианство преимущественно славянофилам (Е. Бобров, И. Иванов) ²⁵, Герцен же отождествляет с ними в России гегельянство. Сам Чаадаев, единственный из русских, близко стоявший к Шеллингу по личным отношениям, конечно, всецело на его стороне в его борьбе против панлогического направления Гегеля: «Продолжайте торжествовать над гордою философией, которая претендовала вытеснить Вашу», — пишет он ему в 1842 году. Там же он указывает на Гегелево учение как на очаровательного льстеца всех национальных претензий, причем убежден, что весь наш литературный мир обратился бы к нему, Шеллингу, если бы это учение о непосредственном явлении абсолютного Духа — в человечестве вообще и в каждом из его членов в частности — продолжало царить в Берлине (где Шеллинг шел сменить умершего Гегеля). Таким образом, можно оспаривать сразу два мнения о Чаадаеве: *первое* — пр. Е. Боброва о том, что будущий историк литературы, несомненно, «натолкнется на весьма любопытные и неожиданные сближения... одинаковых и у Чаадаева, и у славянофилов симпатий к Шеллингу», и *второе* мнение — об учении Чаадаева в работе Гершензона, будто это учение об имманентном действии Духа Божия в человечестве ²⁶.

Негодование и смех Вяземского при известии об официальном занесении Чаадаева в славянофилы ²⁷ действительно совершенно справедливы, так как шеллингианство вовсе не было уде-

лом славянофилов, что мы видели по мнению Герцена выше. Если же Погодин в дневнике (декабрь 28-го года) занес «мысль о переписке с Чаадаевым, о знакомстве которого с Шеллингом рассказывал Пушкин», то эта мысль ничего симптоматического собою не представляет, так как Погодин представителем общественного мнения не был, а плыл по течению, и если интересовался этим, то не как славянофил, а как Погодин, да и Пушкин, славянофилом не бывший, мог же рассказывать об этом²⁸.

Вообще, о резко отрицательном отношении Чаадаева к славянофильству распространяться не приходится: Жихарев верно говорит, что он-то и довел их до каленья, «своротил с рельс их локомотив»; сам он не перестает воевать с их «ретроспективными утопиями», и действительно, им — они жили²⁹.

ЧААДАЕВ И ШЕЛЛИНГ

Итак, Чаадаев, помимо и раньше славянофилов и, вообще, раньше многих в нашем отечестве, соприкоснулся с философией Шеллинга. Еще в Карлсбаде в 25-м году он познакомился с будущим философом откровения, и тот излагал ему свой предстоящий курс. Затем, в 1832 г. и десять лет спустя, в 1842 г., он писал Шеллингу. На первое письмо Шеллинг ответил в 33-м году, причем ответ этот дошел до нас в передаче Сенковского, издававшегося над немецким философом в «Библиотеке для чтения»³⁰.

Конечно, все симпатии Чаадаева на стороне Шеллинга, и он не ошибся. Гегель стал вскоре действительным апостолом славянофильства. И не могло быть иначе.

Гегель — это компромисс; Шеллинг идет до конца. Конечно, Гегель таков не потому, как это часто повторяют, что «все действительное разумно» и все существующее таково, каким должно быть, а потому, что его мировой дух только в сознании находит себя и только в сознании в виде его рефлексивных понятий осуществляется его разумное начало. Потому так слаба его натурфилософия и потому даже искусственные нормы бытия, *категории объективности*, которыми он думает победить эту объективность, природу (вспомним слова Гете: у ней нет ни ядра, ни скорлупы), — не только не могут объять необъятное, а, напротив, мешают этому «бытию в себе» оставаться необъятным. И никогда не было более нерационального метода, чем у этого короля немецкого рационализма. Шеллинг не таков. Здесь

не может быть речи о компромиссе, об этом кажущемся снятии противоречий. И, не пытаясь наполнить эту бездну между мышлением и природой, этот $\beta\delta\delta\zeta$, Abgrund*, идя, наконец, с чисто немецкой формальной последовательностью вплоть до провозглашения иррационализма, до утверждения Vorago**, Шеллинг в интуиции находит ту гармонию, которую так страстно ищет философская мысль, и, преклонившись перед тайной ищущего духа, в самой природе мысли находит величественную правду, истинную «истину мужества».

И если он пришел к мысли о тщете познания и выражения сущности мирового процесса в индивидуальном сознании, то его смирение неизмеримо ближе такому яркому славянскому мыслителю, каков Чаадаев, чем ложное примирение Гегеля: «Мы искони были люди смиренные и умы смиренные», — пишет Чаадаев Вяземскому (1847 г.).

Трагедия мысли Шеллинга, этого романтика философии, Колумба романтиков (Одоевский), этого Бруно XIX века, мятущегося со своим умозрительным методом от пантеизма к философии откровения, представляет гораздо более возвышенное зрелище, чем застывшее самодовольство Гегеля, потопившего в «разумном» все живое.

Но был ли Чаадаев, подобно Галичу, Велланскому или Павлову, простым последователем Шеллинга? Попытаемся решить этот вопрос, подобно тому как относительно Бональда (в вопросе о воспитании человечества Богом) решил это Гершензон вопреки Милюкову, переоценивающему Бональда.

В первом письме, пересланном через Тургенева в 32-м году, Чаадаев пишет: «Мне будет позволено сказать вам еще, что при следовании за вами в ваших возвышенных путях мне часто случалось достигать других мест, чем те, в которые пришли вы». Что же это за места?

Сам Чаадаев думает об одном: о слиянии философии с религией воедино. «С первого момента, когда начинал я философствовать, эта идея явилась мне, как огонь маяка и цель всей моей умственной работы» (там же). «Я убедился, что здесь же и величайший интерес человечества. Всякая новая мысль, какая в моей голове группировалась с этой первой мыслью, казалась мне камнем, который я приносил для построения храма, где некогда все люди должны будут соединиться, чтобы там в совершенном познании — поклоняться очевидному Богу».

* бездна, пропасть (нем.). — Примеч. сост.

** бездна, пропасть (лат.). — Примеч. сост.

До очевидного Бога Шеллинг никогда не дошел в своей философии откровения. Очевиден для него, как и раньше, так или иначе понимаемый абсолюте, первооснова, атрибуты которой уже формулируются как *Deus implicitus* и *Deus explicitus**. Сама по себе эта основа, по Шеллингу, темная, бессознательная воля, мир же происходит вследствие отпадения идей от Бога. Бог Шеллинга только Тезис.

Такое чисто формальное требование диалектики, конечно, вызывает чисто формального Бога, учение, близкое мистике Бёме и гностиков о «Софии».

В то же время такое построение требует логической работы, которую может выполнить один индивидуум, без посредства какой бы то ни было общей мысли, какого бы ни было предания, следовательно, путем мистического познания и подчинения своей воли воле универсальной.

Но, повторяю, Чаадаев не мистик. Так думал и Герцен, говорящий о произвольных построениях, свойственных мистикам и не свойственных Чаадаеву.

Якобы недостающее его учение о загробной жизни, которое Гершензон считает утерянным и поэтому все учение Чаадаева обезглавленным, ничего бы не прибавило к тому, что Чаадаев называл своей системой. Гершензон, правда, оговаривается, что его мистика особенная: «Как это ни странно, индивидуалистическое начало играет в нем ничтожную роль. Читатель, конечно, заметил, что идея личного спасения — эта основная идея практического мистицизма всех веков — совершенно чужда Чаадаеву, но его теория спасения есть дело всего человечества на всем протяжении истории, и отдельная личность всецело поглощается этим всемирно-историческим процессом.

Таким образом, идее личного спасения как бессмысленной и неосуществимой противопоставляется чисто социальная идея коллективного спасения; иначе говоря, перед нами теория «*социального мистицизма*».

Мне кажется, что это не поправляет дела. Я уже говорил о чаадаевских дневниках (1825 г.), впервые приводимых Гершензоном в доказательство его мистицизма. Но эти мистические опыты прошли и не вернулись. Приехав в Россию после декабрьских событий, Чаадаев провел уединенно около четырех лет и в конце этого периода было написано первое философическое письмо (1 декабря 1829 г.). Правда, ему пришлось вы-

* незримое, скрытое Божество и явленное Божество (лат.). — *Примеч. сост.*

держат тяжелую душевную борьбу, он едва не помешался (по свидетельству Жихарева)³¹, был нервно болен, но думать, что этот период жизни ничего не дал ему, ошибочно. Именно в это время, прикоснувшись к родной и довольно грубой действительности, наконец увидя в своей подмосковной деревне жизнь народа, Чаадаев окончательно сформировался, духовно вернулся к общей жизни, к людям, — и если в мае 1831 г., свезенный своим доктором в Английский клуб, «очутился как рыба в воде» и с тех пор на долгие годы начал вести открытую и деятельную жизнь, богатую отношениями и духовной связью с огромным кругом людей, то смешно думать, что весь этот переворот сделан догадливым доктором, вывезшим его из дому.

Чаадаев расстался с мистицизмом уже тогда, когда писал дневники своих «хождений перед Богом», «гаданий по Евангелию» и «ежечасных молитв». Самый опыт ведения этих мемуаров с отметками часов и минут, когда явилось то или другое «откровение», показывает, сколько критической способности самонаблюдения и какая выдержка воли была у Чаадаева³².

Опыт так тяжело ему доставшейся прививки мистицизма не удался. Уже тогда он принес не успокоение и утоление духовной жажды, а тревогу и недовольство собой. Чаадаев пришел к религии «не путем мистика и пиетиста, а социально-политическим воззрением» (Герцен).

На этой почве, почве настоящей религиозной веры в разумно-высшее начало, во всяком случае не имманентное человечеству, Чаадаев не мог сойтись с Шеллингом. Ему самому в высшей степени была присуща стыдливость разума и воздержание мысли «с сильной печатью созерцания и аскетизма».

Его рационально-идеалистический взгляд на историю представляется мне продуктом синтеза равно германского и французского влияния, достигнутым у нас одним только Чаадаевым.

Ему столько же чуждо исключительно формальное направление германского идеализма, довольствующегося логическими схемами вместо живых сущностей, сколько и классический рационализм французов с их *la raison suffisante** и математической формулировкой законов явлений.

Такие идеи, как *единство* и преемственность, нечто вроде механических двигателей исторического процесса, идеи де Местра и других, без сомнения, оказавшие немалое влияние на

* достаточная причина (фр.). — *Примеч. сост.*

Чаадаева, ведут свое происхождение от Декарта и Паскаля*. В своем «Опыте философии литературы» Кранц ищет и находит точки соприкосновения между позднейшей французской литературой и исконным французским рационализмом³³. Во всяком случае, французские мыслители вносили рационально-механическое начало как в литературу, так и в историю.

Чаадаев заимствовал у них стремление к систематизации. Но не французы подсказали ему мысли о нашем национальном характере, беспочвенной растерянности, срединном положении между Западом и Востоком, семейно-общинном быте, самоотречении.

Между тем, из этих мыслей он исходил, и я думаю, что не ошибусь, если скажу, что он не исходил из теории, тем более о «загробной жизни». Самый язык Чаадаева, пластичный и образный, настоящий русский, только упорядоченный французской стройностью, блещет колоритностью, умея схватить и точную мысль, и «жизни мышью беготню».

«Мы затопили у себя курную хату, сидим в дыму; зги Божией не видать»³⁴.

ЧААДАЕВ И РУССКАЯ МЫСЛЬ

my brethren! I have told
Most bitter truth, but without bitterness.

*Coleridge***

(Эпиграф к «Апологии сумасшедшего»)

Действительно, жизнь Чаадаева — горькая правда, но без горечи.

Когда наши сумерки смотрят в окно нашей курной хаты своим холодным пристальным взглядом, когда настоящее русское

* См.: Pensées de Pascal, sec.-part. art. XVII, 195 с. Unite multitude. En considérant l'Eglise comme unité, le pape en est le chef, comme tout. En considérant comme multitude, le pape n'en est qu'une partie. La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion. L'unité qui n'est pas multitude est tyrannie. [Единство множества. Если рассматривать Церковь как единство, папа является ее главой как целого. Если рассматривать ее как множество, папа только ее часть. Множество, которое не сводится к единству, — беспорядок. Единство, которое является множеством — тирания (пер. А. Златопольской)].

** О мои братья! Я сказал много горьких истин, но без всякой горечи (англ.) (Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 139). — Примеч. сост.

одиночество охватывает сильнее душу, тогда яснее становится необходимость чистой бескорыстной мысли, светлой лампы, при которой легче читать книгу жизни. И, озираясь вокруг, не видя никого, кто бы мог «советом иль укором» поднять дух, уходишь в далекое прошлое и вызываешь в воспоминании удивительный, незабвенный образ единственного русского человека, который так томился, «затерянный в интеллектуальных пустынях» нашего отечества.

Первый русский философ, почерпнувший первые свои суровые вдохновения в бедности, тщете и ничтожестве окружающей жизни, человек, оглядевший с высоты своего необыкновенного ума «беспредельные степи» русской истории, вникший в самое сердце «аскетической веры предков», в скудный быт, в немоту лиц, — и полюбивший всею своею великой верой в лучшее будущее этот раб — народ, как тот, к кому он взывал:

«Полюби нас черненькими, а беленькими нас всякий полюбит...»

Чаадаев полюбил нас черненькими.

Была ли у него философия? Я не хочу свести вопрос к тому, обладал ли он тем избытком формального мышления, который заставляет строить системы познания исключительно логического содержания.

Чаадаев не отвлекал своей силлогистики от того огромного мира явлений, который называется историей, социальной историей человеческого прогресса. Общество — вот единственный и исключительный материал, над которым работала его мысль. Сначала в более случайных и временных чертах «невежества, грубости и произвола» являлся этот материал будущему мыслителю, гвардейскому офицеру, участнику Отечественной войны, ученику Шлецера и Буле, масону и собирателю книг, дружившему с декабристами и любимцу Карамзина.

Затем, когда мистическое «Облако над Святилицем» и «Угроз Световостоков» — серый человек Штиллинга³⁵ — увлекли его юношескую мечту на аскетический подвиг «хождения перед Господом», в самый разгар конгрессов и реакции решает он навсегда поселиться в Швейцарии и бесцельно скитается по Европе, не находя успокоения даже в молитве. Но и здесь, среди мрачной тщеты своих «бдений» и исканий оторванного клеветой и разочарованиями от деятельности человека, Чаадаев не перестает страдать о России, попавшей под пяту Аракчеева, и плачет как ребенок при известии о гибели «этих тысяч людей, которых более нет», в петербургское наводнение 24-го года, когда

...дворец

Казался островом печальным³⁶.

Возвращение на родину после пограничного допроса, трехгодичное затворничество, упорная мысль о том, что там и что здесь, «почему там каждый отдельный человек... пользуется своей долей идейного наследства; без труда и чрезмерных усилий набирает себе в жизни запас этих знаний и навыков и извлекает из них свою пользу», тогда как здесь «ни у кого нет определенной сферы существования, ни для чего не выработано хороших привычек, ни для чего нет правил; нет даже домашнего очага; нет ничего, что привязывало бы, что пробуждало бы в нас симпатию или любовь, ничего прочного, ничего постоянного; все протекает, все уходит, не оставляя следа ни вне, ни внутри нас», «прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы» миллионы русских людей. Почему? «Кто-то сказал, что нам, русским, недостает некоторой последовательности в уме и что мы не владеем силлогизмом Запада... мы угадываем, а не изучаем <...

Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное — это любовь к истине. <...

Не через родину, а через истину ведет путь на небо. <...

Самой глубокой чертой нашего исторического облика является отсутствие свободного почина в нашем социальном развитии. Присматривайтесь хорошенько, и вы увидите, что каждый важный факт нашей истории пришел извне, каждая новая идея почти всегда заимствована. Но в этом наблюдении нет ничего обидного для национального чувства; если оно верно, его следует принять — вот и все. Есть великие народы, как и великие исторические личности, — которые нельзя объяснить нормальными законами нашего разума, но которые таинственно определяет верховная логика Провидения: таков именно наш народ; но, повторяю, все это нисколько не касается национальной чести. История всякого народа предстает собою не только вереницу следующих друг за другом фактов, но и цепь связанных друг с другом идей <...

Каждый факт должен выражаться идеей, через события должна нитью проходить мысль или принцип, стремясь осуществиться: тогда факт не потерян, он провел борозду в умах, запечатлелся в сердцах и никакая сила в мире не может изгнать его отсюда. Эту историю создает не историк, а сила вещей. Историк приходит, находит ее готовую и рассказывает ее; но придет он или нет, она все равно существует, и каждый член историче-

ской семьи, как бы ни был он незаметен и ничтожен, носит ее в глубине своего существа. Именно этой истории мы и не имеем. Мы должны привыкнуть обходиться без нее, а не побивать камнями тех, кто первый подметил это».

Так говорит уже побитый камнями, объявленный сумасшедшим философ.

Как случилось, что мысль, обращенная не к его веку, которую он завещал грядущим поколениям, как случилось, что она разбила свои оковы, бежала из своего монастыря и бросилась на улицу?..

«Молодая и любезная женщина», существо, томящееся пустотой и не знающее, чем наполнить не только жизнь, но день, заставляет его взяться за перо, такое ненужное среди спящего общества, где только единицы мыслили так же, как и он, одиноко, но не так сильно и последовательно, и о которых поэт спустя полвека сказал:

Русская мысль в одиночку созрела
Да и гуляет без дела³⁷.

И из-под пера его выходит та молния скорби, томления и гражданского пафоса, которая называется «первым философическим письмом». Конечно, она только предлог, эта Екатерина Дмитриевна Panoff, которой французские строки: «...j'étais dans un continuel état d'agitation et toujours mécontente de moi-meme» *, etc. — были вызовом молчавшему дотоле философу.

Правда, она в одно время с ним понесла наказание за свою чуткую и нервическую натуру, но она «в законах гражданских» как республиканка и молилась за поляков, а он решительно не понимал, как и за что его причислили к оппозиции, когда он только и думал что о «царстве Божиим». Да, он не либерал и не консерватор, как окрестили его в различных лагерях беспокойные потомки, вызванные к мысли его же пером.

Он обладает тем возвышенным и не укладывающимся ни в какие политические рамки образом мысли, который в своей последовательности и единстве дает систему, и эту систему иначе нельзя назвать как философской.

Этим мы не отнимаем у нее ее религиозной окраски, ее общественного значения, ее нравственного достоинства.

Но философии, этой, попросту, любви к мудрости и знанию, не обойдешь при малейшей попытке дать имя его системе.

* «...я была в постоянном волнении и всегда недовольной собой» и т. д. (фр.). — *Примеч. сост.*

И эта религиозно-социальная система: единства человечества в преемственности идеи Бога и осуществлении тождества реального и идеального ряда в историческом христианстве, эта цельная система прогресса не обошла и западной философии: «Все народы подают теперь друг другу руку: пусть то же делают и все мнения».

И только благодаря этой дисциплине западной мысли, этой силе логики и убеждения его «Философическое письмо» явилось тем утесом, который раздвоил течение русской мысли на два потока, дав пищу колеблющимся без почвы умам и повод к яростным и глубоко жизненным спорам заговорившего общества. И эта же стойкая мысль позволила ему с таким достоинством перенести «унылую и смешную» в его глазах историю, говорящее само за себя решение правительства 20 октября 1836 года, объявившего его сумасшедшим...

«Правительство исполнило свой долг» — сказал Чаадаев.

А общество? Общество пробудилось от той темной апатии, в которой пребывало десять лет, со времен декабрьского события. «Petersbourg et Moscou la sainte étaient en feu» (Kustin de. «La Russie en 1839»)*.

Проснулось оно к сознанию своего положения перед лицом Европы, перед историей, перед человечеством. Философическое письмо вернуло ему дар слова. Едва ли не на нем воспитались те сильные и стойкие деятели, против крайностей которых он впоследствии ратовал, — славянофилы; едва ли не он сыграл ту роль в общественном движении, какую приписал ему Герцен.

Историческому значению Чаадаева, вернее, его первого «Философического письма» и катастрофы 1836 года, немало <уделено внимания в летописях русской общественности (см.: Лемке)³⁸, но не значительнее ли его историческая философия, определяющая впервые наше место в цивилизации. После теории «третьего Рима» и мыслей Лейбница и Петра I суровое слово Чаадаева является наиболее значительным <из всего, что говорилось об этом³⁹. Действительно, впервые русская история получила философское освещение: Чаадаев первый сказал об общине, быте, социальном принципе. Русская философская мысль училась у него, как он учился у «своей Европы». Десять лет спустя К. Кавелин⁴⁰ почти повторяет его мысли о роли христианства в истории.

Даже Герцен, с одной стороны, и даже Ю. Самарин — с другой, — в значительной степени его духовные дети. Конечно, он

* В Петербурге и святой Москве раздавались вопли ярости и смятения (Кюстин де. Россия в 1839 г.) (фр.). — Примеч. сост.

непричастен к крайним выводам народничества в лице первого и «спесивому апофеозу русской церковности» * в устах другого; но разве они остались равнодушны к его характеристике западной и восточной культуры («Апология сумасшедшего»), разве их не трогала страстная сила его убеждения, что у нас нет традиции, заставившая их отдаться мучительным и глубоким размышлениям над судьбами отечества. А он любил это отечество, как «Петр Великий научил его», и не с «закрытыми глазами», и не с «запертыми устами».

Мрачно звучит его отходная нашему прошлому, гнетет его беспокойное, упрямое убеждение, что ничего способного к развитию не было в общинно-семейном быте, породившем «чудовище» Ивана IV, и в аскетическом направлении души народа, религии, сохранившей хотя неприкосновенными, но бесплодными данные ей задатки развития.

Но это не скептицизм. Чаадаев не сомневается в возможности и необходимости прогресса на почве осознания и воспитания в человеке идей преемственности и единства истины, — а истина эта в том, что человеческий прогресс конечен, но религиозный неподвластен временному ограничению.

Чем мрачнее его гражданские чувства, тем светлее его ум, не останавливающийся перед прошлым, а работающий над прогнозом славного будущего России среди европейских народов, в единении с ними. Единение это есть требование основного закона единства духовной жизни. Это единство он называет проявлением космической силы, христианством, которое, «как скиния среди всеобщего пожара», осталось среди страшного разрушения древнего мира.

Подобное разрушение видел он собственными глазами, перед ним прошла эпопея наполеоновских войн, уничтожение целых государств. От Бородина до Парижа прошел он с русскими войсками.

Что увидел он на Западе, где нашел свои идеалы? Увидел единую семью народов, общий прогресс, общую мысль, общую историю.

Конечно, там не все хорошо, конечно, «костры и войны» пылали там не хуже, чем на Востоке, быть может даже сильнее, чем где-нибудь, но там человек вынес из всей этой бури восемнадцати веков не ту национальную спесь, какую мы вы-

* Письмо к неизвестному 1844 г. О диссертации Самарина «Феофан Прокопович и Стефан Яворский» // Вестн<ик> Евр<опы>. 1871. № 11. С. 331–333.

несли из своего бедного прошлого, а идею всеобщего счастья в царстве Божиим на земле.

Мы же, по натуре «люди смиренные и умы смиренные», конечно в виде реакции долговому подчинению и духовной зависимости, провозгласили себя народом Божиим, и этот «привкус мозаизма» — наибольшее и самое опасное препятствие будущему развитию⁴¹. А среди современников Чаадаева не один Погодин «ежеминутно готов был кричать “ура” и схватить за шиворот человека, закричавшего “караул”»*.

Таков круг его мысли и таков путь его рассуждений, начинающихся и оканчивающихся ламентациями. Последняя мысль его о том, что «факт, который властно господствует над нашим историческим движением, который красною нитью проходит через всю нашу историю... который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия: это — факт географический».

На этом оканчивается его «Апология сумасшедшего», и, по словам Гагарина, «ничто не указывает на то, чтобы она когда-нибудь была продолжена».

Мысль эта еще очень недолго повторялась многими.

Укажу на работу Минского в «Перевале». Не так давно М. Ковалевский в «Стране» развивал мысль Чаадаева о выгоде для будущего прогресса России в незасоренности нашего ума традициями⁴².

Кто же, в конце концов, Чаадаев?

Для того чтобы раз и навсегда покончить с его мистицизмом**, напомним один из его 6 афоризмов, помещенных в № 11 «Телескопа» в 1832 г.

«Христианское бессмертие есть жизнь без смерти, а совсем не то, что обыкновенно воображают: жизнь после смерти».

Как видно из этой высокой мысли, повторяющейся снова в блестящей форме в письме к М. Ф. Орлову, Чаадаев не имел этого пошлого вкуса к могилам, на котором зиждется всякий мистицизм.

Я также никак не могу приложить к нему и другой клички — консерватор, не потому, чтобы он был рядовой либерал, а

* *Линниченко И. А.* М. П. Погодин. 1800—1900. Общая характеристика. Одесса, 1991. С. 7. — *Примеч. сост.*

** Как живуче это представление о Чаадаеве, видно из того, что иногда попадаетея о нем в беглых заметках в повседневной печати — например, в газете «Новое время» (1912. № 13140. 10 окт.) очерк Ник. Энгельгардта «Мысли и картинки — теософия и теософы».

потому, что он был больше, чем либерал или консерватор, потому, что он не укладывается в рамки политических тенденций, а всегда сохраняет интерес общественного значения, и вопрос его не о форме, а о существовании человеческого бытия.

Точка зрения его — рациональный идеализм.

* * *

На Чаадаеве исполнилась судьба русского народа.

В то время как в живой, деятельной жизни Запада учение его современников-мыслителей применялось ими к делу и на их глазах входило в кровь и действительность, мысль Чаадаева и страстное исповедание его остались в словах, как вера русского народа, о которой он так проникновенно говорил.

«Он был как Чацкий на балу», — говорит Лонгинов⁴³.

Колоссальная сила ума и убеждения, создавшая ему «подвижную кафедру», не создала ни школы, ни практики.

Его попытка служить обществу, привлекая к своим взглядам правительство, в 1833 году сейчас же указала ему невозможность этого пути.

Три года спустя, при попытке громко говорить обществу, оно помогло ему стать «официальным сумасшедшим».

Влияние его взглядов не прошло бесследно, но русская мысль получила его наследство под тремя печатями.

Действительно, «писателя нужно судить по законам, им самим над собою признанным»⁴⁴.





Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Соловьев, славянофилы и Чаадаев

Особенно характерна для этого первоначального славянофильства Соловьева его речь «Три силы», произнесенная перед началом войны 1877 года в публичном заседании Общества любителей российской словесности¹. Здесь под несомненным впечатлением надвигающихся событий философ высказывает свою оценку Запада, Востока и посреднической миссии России между тем и другим.

Ответ на вопрос, поставленный западной философией, он находит не в каком-либо учении, а в живом общем деле, в котором именно заключается, по его мнению, призвание России. Недостаточно найти и возместить смысл жизни: надо *внести* смысл в жизнь, им надо оживить и собрать воедино омертвевшее, распавшееся на части тело человечества. Это может быть делом не одинокого мыслителя, а организованной совокупности, великого народа: отдавшего себя на служение делу Божию. «От начала истории, — читаем мы в названной речи, — три коренные силы управляли человеческим развитием. Первая стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу в его исключительном единстве, стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то человечество окаменело бы в мертвом однообразии и неподвижности. Но вместе с этой силой действует другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности; под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя, общее теряет зна-

чение реального существенного бытия, превращается во что-то отвлеченное, пустое, в формальный закон, а наконец и совсем лишается всякого смысла. Всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи — вот крайнее выражение этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то человечество распалось бы на свои составные стихии, жизненная связь порвалась бы и история окончилась бы войной всех против всех»*.

Воплощением первой силы Соловьев считает Восток, олицетворением второй — Западную Европу. Характерное отличие восточной культуры составляет безличное единство, поглотившее всякое разнообразие; наоборот, особенность культуры западной есть индивидуализм, грозящий упразднить всякие общественные связи. Восток совершенно уничтожает человека в Боге и утверждает *бесчеловечного Бога*; наоборот, западная цивилизация стремится к исключительному утверждению безбожного человека**. Если бы историей управляли только эти две силы, то в ней не было бы ничего, кроме нескончаемого раздора и борьбы противоположностей, не было бы никакого положительного содержания и смысла. Бесчеловечный Бог не может наполнить жизнь человека смыслом; с другой стороны, безбожный человек не находит смысла ни в самом себе, ни во внешней природе. Содержание истории дает *третья сила*: она стоит над первыми двумя, «освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала со свободной множественностью частных форм и элементов, созидает таким образом целость общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь»***. Осуществление этой третьей силы составляет задачу России: ей надлежит быть посредницей между двумя мирами, олицетворенными синтезом Запада и Востока. Что таково именно наше национальное призвание, по Соловьеву, видно из следующего.

«Третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он призван не ра-

* «Три силы» </> Соловьев В. С. Собр. соч. > Т. I. С. 215.

** Там же. С. 222.

*** Там же. С. 215.

ботать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить душу живую, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом. От народа — носителя третьей, божественной, силы — требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат пламенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью первой, западные — под властью второй силы. Только славянство и, в особенности, Россия остались свободными от этих двух низших потенций и, следовательно, могут быть историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей, всецелой, силы, единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский.

Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не могут служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждают его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения»*.

Нетрудно убедиться, что в этой характеристике «трех сил» мы имеем переработку старых литературных преданий. Прежде всего бросается в глаза ее родство со старым славянофильством. С одной стороны, в ней возобновляется любимая мысль Киреевского о дроблении и атомизме как свойствах западной культуры и о призвании России — восстановить цельность жизни человека и человечества. С другой стороны, в ней чувствуются отзвуки тех хомяковских статей о западных вероиспове-

* Там же. С. 224–225.

даниях, где как сущность европейской культуры изображается самопревознесение человеческого начала, антирелигиозное утверждение человеческого разума и свободы, последствием чего является утрата вселенского единства, превращение единства органического, внутреннего, — во внешнюю механическую связь. Изречение Соловьева, что развитие Западной Европы приводит к царству безбожного человека, только доводит до конца старую мысль Хомякова. Наконец, и в характеристике «третьей силы», утверждающей примирение единства высшего начала со свободной множественностью, есть также развитие старой славянофильской мысли. Именно в этом примирении органического единства со свободной множественностью Хомяков видел отличие православия от западных вероисповеданий. Сама задача «великого синтеза» была, несомненно, предвосхищена славянофилами, хотя и поставлена у них с меньшей ясностью, чем у Соловьева*. В органическом синтезе Божеского и человеческого, в полноте его разнообразных элементов заключается, без сомнения, самая сущность церковного идеала Хомякова.

Не только в мыслях Соловьева — в самом языке его произведений семидесятых годов чувствуется резко выраженная струя славянофильства. Так, в статье «Три силы» он сокрушается о том, что имеет «несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны»; тут же он призывает общество — «восстановить в себе русский народный характер»**, т. е. высказывает мысль, нелепость коей он сам впоследствии изобличал в полемике против славянофилов. В другом произведении той же эпохи он говорит о «низменном характере» западной цивилизации***: он находит, что ее последние результаты «по своей узости и мелкости могут удовлетворять такие же узкие и мелкие умы и сердца»****. Даже мусульманский Восток, и тот кажется ему «выше западной цивилизации»*****.

Однако рядом с этим в понимании призвания России в тех же произведениях юношеского периода Соловьева есть новая черта. Это — отрицание какой-либо ограниченной, специфиче-

* См., напр<имер>: *Киреевский <И. В.> Обзор<ение> современ<но>го<го> сост<ояния> литературы. I. <С.> 141–143, 161–162.*

** <Три силы> <// Соловьев В. С. Собр. соч.> Т. I. С. 225.

*** Философск<ие> начала цельн<ого> знания. <// Соловьев В. С. Собр. соч.> Т. I. С. 255.

**** Там же. С. 256.

***** Там же. С. 258.

ской задачи России. У Соловьева *русское отождествляется с универсальным, всечеловеческим*. Мысль эта ставит его в двойственное отношение к славянофилам; с одной стороны, она доводит до конца старую славянофильскую тенденцию, договаривает вывод, хотя и не высказанный славянофилами, но с логической неизбежностью вытекающий из их посылок: ведь, в самом деле, если русское — то же, что православное, а православное — то же, что вселенское, то ничего индивидуального, специфического в русской национальной задаче и в русской национальной физиономии быть не может. Отождествляя русское с общехристианским, славянофилы должны были в конце концов растопить народное в универсальном; это и сделал Соловьев, у которого утверждение русского национального мессианства вполне последовательно перешло в отрицание всяких особенных черт русской народности. Но тем самым у него славянофильство перешло в свое противоположное: универсализм его понимания русской национальной задачи сближает его с антиподом славянофильства — Чаадаевым.

Тут мы не вправе говорить о влиянии, так как Соловьев в семидесятых годах еще не был знаком с Чаадаевым*, и тем не менее первый является несомненным продолжателем второго.

Подобно Соловьеву, Чаадаев видит в Западной Европе мир резко выраженных противоположностей, где отдельные элементы культуры и непримиренные односторонние начала ведут нескончаемую борьбу друг с другом. Духовную жизнь Запада он характеризует следующими словами:

«Там неоднократно наблюдалось: едва появится на свет Божий новая идея, тотчас все узкие эгоизмы, все ребяческие тщеславия, вся упрямая партийность, которые копошатся на поверхности общества, набрасываются на нее, овладевают ею, выворачивают ее наизнанку, искажают ее, и минуту спустя, размельченная всеми этими факторами, она уносится в те отвлеченные сферы, где исчезает всякая бесплодная пыль. У нас нет этих страстных интересов, этих готовых мнений, этих установившихся предрассудков: мы девственным умом воспринимаем всякую новую идею». Девственный ум русского народа, по объяснению Чаадаева, обуславливается прежде всего отсутствием резко очерченной индивидуальности: восприимчивость к чужому здесь связывается с отсутствием или недоразвитостью *особенного*, своего. Но именно с этой чертой Чаадаев связывает будущность России.

* В 1887 году он пишет о. Мартынову, что познакомился с Чаадаевым «лишь недавно» (Письма. III. 18).

«У меня есть глубокое убеждение, — говорит он, — что мы призваны решить бóльшую часть проблем социального порядка, завершить бóльшую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важные вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества»*.

Этот «совестный судья», который сам не создает своей самостоятельной культуры, а судит чужие, мирит и объединяет спорящих в правде, очевидно, осуществляет задачу, очень близкую к тому, что Соловьев называл «великим синтезом». Вообще, сходство Чаадаева с Соловьевым начинается именно там, где последний отделяется от славянофилов. Понятно, что с годами, после разрыва Соловьева со славянофилами, оно значительно увеличивается**: та положительная оценка, которую философ в восьмидесятых годах дает своему предшественнику, — сознательно противопоставляется им тому распространенному в то время славянофильскому взгляду, «по которому западничество и нигилизм — одно и то же»***. Однако родство с Чаадаевым ясно намечается значительно раньше, с первых же шагов Соловьева на литературном поприще. И мы имеем здесь не внешнее, механическое, а внутреннее, органическое, объединение противоположностей. Ибо славянофильская точка зрения естественно, в силу внутреннего своего логического развития, должна перейти в тот христианский универсализм, в котором для узконационалистической точки зрения нет места.



* Чаадаев <П. Я.> Апология сумасшедшего (см.: Гершензон <М. О.> П. Я. Чаадаев. С. 292).

** Так же как в восьмидесятых годах Соловьев и во имя тех же универсально-христианских начал, Чаадаев восстает против исключительного самоутверждения нации; его повергает в уныние узкая патриотическая идея славянофилов; по его мнению, она «не только противоречит общехристианскому идеалу слияния народов, но и в корне искажает понятие нашей миссии». «Россия призвана вести общечеловеческую политику» (Гершензон <М. О.> П. Я. Чаадаев. С. 156, 157).

*** Письма. III. 18.



В. В. РОЗАНОВ

Чаадаев и кн. Одоевский

«Губы! Губы! Пока не *удались* губы, я считаю портрет *не начатым*», — так однажды сказал Репин в разговоре со мною...

И вот я смотрю на «губы» Чаадаева и кн. Одоевского в двух великолепных изданиях московского «Пути» (книгоиздательство М. К. Морозовой): В *первом полном* издании «Сочинений и писем П. Я. Чаадаева» под редакцией М. Гершензона и «Князь В. Ф. Одоевский. Русские ночи» в редакции С. А. Цветкова.

«Наконец Россия достигла состояния говорить с европейцами европейским языком: и этот первый говорящий — я», — говорят губы Чаадаева, этот маленький, сухой, сжатый рот, который даже на улыбку матери, наверное, не ответил бы чем-нибудь соответствующим. Впрочем, как-то и невозможно представить себе «мать Чаадаева», «отца Чаадаева» и его «танцующих сестриц»: он вообще — *без родства*, solo, один, только с «знакомыми», в петербургском и европейском свете, и «друзьями», беседующими с ним в кабинете, но причем не он их слушает, а они его слушают. И говорит он по-французски, как по-французски он написал свой труд главный — знаменитые «Философические письма», напечатанные Надеждиным в «Телескопе»: как бы русская речь была ему не совсем послушна и, может быть, несколько брезглива...

Лоб умеренный — и вся масса головы как бы сплывает в лицо, в массив щек и подбородка, которые будто говорят: «Вот — я *первый* у русских получил *лицо*: доселе были морды, по которым били (разумелось — «правительство»). Но я получил *лицо*, которое никто не посмеет ударить. И оно говорит только *напе*, и говорит оно только о предметах всемирной значительности, которые едва ли могут быть поняты по сю сторону Вержбелова. Почему я и разговариваю по-французски». «Оттого рот у меня

и маленький; я скажу немного слов, только папе и о всемирной истории: но ни одно слово о *пустяках*, к числу которых я причисляю, извините, и Россию, не вырвется из этого рта...»

Он говорил, собственно, папе; но <так как папе в то время было «некогда», то он и обратился с «Философическим письмом» к избранной петербургской даме, начав его: «Adveniat Regnum Tuum. Madame, c'est votre candeur, c'est votre franchise, que j'aime, que j'estime le plus en vois». Т. е. по-русски, по-бедному: «Да приидет Царствие Твое. Мадам, чистосердечие и прямотушие ваше — вот то, что я более всего в вас люблю и почитаю». И т. д.

В «Письмах» он развивал ту мысль, что стержнем всемирной истории служит религия; что в христианстве — этим стержнем служит Церковь; что «все из рук Христа и апостолов» получили папы, отчего двинутая, собственно, папами Европа и достигла на всех поприщах великих успехов, великой гражданственности, великого искусства, великих наук и философии. Тогда как Россия и Восток... остаются *деревней*, не слушая католической мессы и не слушая красноречивых итальянских и французских проповедников, таких же бритых, как сам Чаадаев, и тоже с мясистым, грузным подбородком, говорящим о силе, уверенности и напоре воли...

По северным и петербургским обстоятельствам «Письма», как известно, попали не к папе и даже не к «мадам», а в скверную нашу цензуру, к сухому и почтительному «к начальству» Бенкендорфу... «Пошла писать губерния», Надеждин был послан в Вологду, а к Чаадаеву должен был ежедневно ездить врач — свидетельствовать его умственные способности и, может быть, прописывать ему что-нибудь «успокоительное». Русские и тогда отличались великой сострадательностью: сострадая страждущему Чаадаеву, они в вознаграждение нарекли его гением, «угнетенным гением», и имя его и достоинство его пронесли до наших дней, до Гершензона, который издает его труды, письма и записочки очень кстати, потому что «Философических писем» его, по правде сказать, никто не читает и не читал; а так, вообще, знают, что «гений» и «претерпел».

На его мраморное, холодное, католическое письмо, даже на его плечо, не сядет ни мотылек, ни муха, ни комар; не взползет во время сна козявка или червячок. И вообще ничто живое к нему не прикоснется. И не посмеет, и «не захочется»...

«Я говорю, мадам...» И мадам слушает.

* * *

Ему совершенно противоположно лицо Одоевского. Как он не сделался давно «беззаветным любимцем» русского читателя, русской девушки, русского студента, русского учителя *где-нибудь* в провинции — вполне удивительно; он — предшественник всех «разговаривающих лиц» у Тургенева, его Лежнева и других, — предшественник философических диалогов у Достоевского и, до известной степени, родоначальник вообще «интеллигентности» на Руси и интеллигентов, — но в благородном смысле, до «употребления их Боборыкиным»¹. Массивный лоб его неизмерим с чаадаевским, в сущности, очень бедным лбом; мудрые глаза; и этот большой, русский, «распустившийся» рот, какого вы не найдете ни одного во всем католичестве. В лице Одоевского масса *природы*, и точно оно все заткано паутинкой лесов, солнца, лесных речек, ну и, конечно, «дриада лесных»... Он знал явные и тайные «историйки сердца», а в поместье его, верно, многие крестьянские девушки «помнили доброго барина»... Но он ушел от них в Петербург, где стал заниматься «химией», в то время только что вышедшей из алхимии; стал читать «Адама Смита», которого почитывал и современник его, Евгений Онегин... И у Грибоедова, и у Пушкина рассыпано много строчек, которые без риска мы можем принять за относящиеся *лично к князю Одоевскому*:

Там упражняются в расколах
и безверьи
Профессора! У них учился наш родня —
И вышел — хоть сейчас в аптеку,
в подмастерья!
Он женщин бегаёт, и даже от меня!
Чинов не хочет знать! Он химик,
он ботаник —
— Князь Федор, мой племянник².

Посмотрите, между тем: его рассуждения понятны, интересны и новы через 80 лет!

«Скажите, почему ты и мы — все любим *полунощничать*? Отчего ночью внимание постояннее, мысли живее, душа разговорчивее?»

Разительно — и для нас! Это, конечно, *так*, и современность ровно ничего не знает о том, почему это «так».

Один из собеседников «Ночей» пытается объяснить это тем, что «ночью общая тишина располагает человека к размышлению». Спросивший возражает:

«Общая тишина? У нас? Да настоящее движение в городе начинается лишь в десять часов вечера. И какое тут размышление? Просто людей что-то тянет быть вместе: оттого все собрания, беседы, балы бывают ночью; как бы невольно человек отлагает до ночи свое соединение с другими; отчего так?»

Мы не будем следить дальнейших рассуждений: пусть читатель сам перечтет их в «Ночах» Одоевского (с. 181 и следующие). Но этот пример и отрывок хорошо характеризуют его философскую натуру и сущность его «Ночей». В то время как весь Чаадаев есть продукт прочитанных им книг и «не литературного» в нем вообще ничего нет, князь Одоевский везде «поднимает с земли» какой-нибудь остановивший на себе его внимание факт, листок, песчинку, воспоминание о музыкальном вечере, о великом и несчастном музыканте, — или вот, например, о «ночи» и «что она такое», или, напр<имер ... о картах!!! И умом глубоким и пронизательным обдумывает это «поднятое с земли» явление... Таковы все его «Ночи»... Рассуждение, напр<имер , о *картах*, до такой степени *тоном* своим напоминает некоторые страницы «Дневника писателя» Достоевского, что нельзя не поразиться.

«Ночью, — объясняет Одоевский, — люди собираются, чтобы защититься от мелких и злобных духов тьмы, враждебных человеку, враждебных его здравому смыслу, враждебных его добродетели, и даже обыкновенной порядочности». Ибо... растения, выделяющие днем целебный кислород, напротив, ночью выделяют удушливую углекислоту; к ночи больной чувствует себя хуже; ночью же совершается большинство преступлений. И лишь с восходом солнца «духи тьмы» рассеиваются, и не только больные, но и здоровые засыпают «здоровым утренним сном»... Действительно, ряд однородных и пробуждающих любопытство наблюдений. Наконец, «ночью люди засаживаются в карты». И вот, посмотрите, как это аналогично и шальная, и серьезной речи Достоевского «О чрезвычайной хитрости чертей, если только это черти»³, в главе, посвященной спиритизму и «проверочным опытам над ним» Д. И. Менделеева:

«У враждебной человеку силы, которая действует ночью, есть две глубокие и хитрые мысли. Во-первых, она старается всеми силами уверить человека, что она не существует и потому внушает человеку все возможные средства забыть о ней; а вторая — сравнять людей между собою как можно ближе, так сплотить их, чтобы не могла выставиться ни одна голова, ни одно сердце. Карты есть одно из тех средств, которые враждебная сила употребляет для достижения этой двойной цели; ибо, во-

первых, за картами нельзя ни о чем другом думать, кроме карт, и, во-вторых, главное, за картами все равны: и начальник, и подчиненный, и красавец, и урод, и ученый, и невежа, и гений, и нуль, и умный человек, и глупец; нет никакого различия: последний глупец может обыграть первого философа в мире и маленький чиновник — большого вельможу. Представьте себе наслаждение какого-нибудь нуля, когда он может обыграть Ньютона или сказать Лейбницу: «Да вы, сударь, не умеете играть; вы, г. Лейбниц, не умеете карт в руки взять». Это якобинизм в полной красоте своей. А между тем, и то выгодно для враждебной силы, что за картами под видом невинного препровождения времени поддерживаются потихоньку почти все порочные чувства человека: зависть, злоба, корыстолюбие, мщенье, коварство, обман, — все в маленьком виде; но не менее того, все-таки душа знакомится с ними, а это для враждебной силы очень, очень выгодно...»

Браво, браво, Одоевский! Никогда не думали мы, что содержится столько философии в нашем преферансе. Теперь барыни, садясь «по маленькой», будут поджимать ноги под столом и ту же обтягиваться юбками, пугаясь вершковых «чертей», копошащихся около них со всякими кознями, приказами и щекотаньями...

Но ведь это в самом деле любопытно: *ночь* и ее времяпровождение! Тогда люди молятся (всенощная, утренняя), тогда люди сочиняют стихи; шепчут любовь друг другу возлюбленные. И ей-ей кое-что очень хорошее творится и ночью. Именно *ночью* цветы начинают особенно благоухать; а некоторые, как табак, раскрывают цветки свои. Нет, в объяснениях «ночи» я не согласен с Одоевским: но не великолепно ли, что в 20-х и 30-х годах прошлого века князь задумался о том, чего люди и до сих пор не понимают, не постигли, а между тем, это очевидно есть великолепная тема философии!!

Не забудем, что кн. Одоевский задумывал свои «Русские ночи», когда Карамзин оканчивал «Историю государства Российского»⁴. Какая разница в строе мышления, как (через Одоевского) понятен *Пушкин* с его универсализмом *сейчас после Карамзина!!!* Посмотрите, как ново было для тех времен и свежо даже для нас рассуждение Одоевского о том, что теперь зовется «экономическим материализмом», «классовой борьбой» и т. д. Зрение Одоевского простиралось *на целый век вперед!* Тогда только что прощумел Адам Смит с его «Народным богатством» и выступали Рикардо и Бентам. Посмотрите же, что пишет или, вернее, как предсказывает кн. Одоевский в «Пятой

ночи», имеющей характерный подзаголовок — «Город без имени» (т. е. *всякий* город, *вся* цивилизация).

Иеремия Бентам, английский мыслитель*, отверг бытие нравственности как *самостоятельного* начала человеческой души и жизни, сказав, что вся нравственность есть «хорошо растолкованная *польза*». И вот кн. Одоевский начертывает судьбу колонии «бентамитов», которые устроили свою жизнь по этому новому началу. Конечно, они преуспевают материально, торгово, всячески. Разорили договорами и войнами своих соседей, скупили у них земли, подорвали у них промыслы и торговлю и все положили в свой карман, «хорошо растолкованный»... Но вот что вышло в результате хорошо рассчитанных усилий и кипучей деятельности.

«При так называемом благородном соревновании (принцип Ад. Смита) стало между отдельными городами происходить то, что между враждебными частями государства: для одного города нужен тут канал, а для другого — железная дорога; для одного — в одном направлении, для другого — в другом. Между тем, банкирские операции продолжались, но, сжатые в тесном пространстве, они необходимо, по *естественному ходу вещей* (иронически подчеркнут Одоевским главный принцип «народного богатства» Смита), должны были уже обратиться не на соседей, а на самих бентамитов; и торговцы, следуя высокому началу своего общего учителя — *пользе*, — принялись спокойно наживаться банкротствами, благоразумно задерживать предметы, *на которые было требование* («спрос и предложение» А. Смита), чтоб потом продавать их дорогой ценой; с основательностью заниматься биржевой игрою; под видом неограниченной, так называемой священной свободы торговли (принцип А. Смита), учреждать монополию (*теперешние* наши синдикаты). Одни — разбогатели, другие — разорились».

Но не только «отоцал», по крайней мере с одной стороны, «золотой телец»; выпад нравственной стороны жизни из состава человеческих побуждений имел еще более печальные внутренние последствия. «Общим чувством сделалось общее уныние. Никто не хотел ничего предпринимать для будущего, т. е. предпринимать мечтательно. Все чувства, все мысли, все побуждения человека ограничились настоящей минутой. Отец семейства возвращался домой скучный, печальный. Его не те-

* Перевод капитального труда его — «Введения в основания нравственности и законодательства» был сделан Ю. Жуковским в *семидесятих годах XIX* столетия.

пила ни ласка жены, ни умственное развитие детей. Воспитание казалось излишним. Одно считалось нужным — правдою или неправдою *добыть* себе несколько вещественных выгод... Юный бентамит с ранних лет из древних преданий, из рассказов матери научался одной науке: избегать законов божеских и человеческих и смотреть на них лишь как на одно из средств извлекать себе какую-нибудь выгоду. Нечему было оживить борьбу человека; нечему было утешить его в скорби. Божественный, одушевляющий язык поэзии был недоступен бентамиту. Мать не умела завести песни над колыбелью младенца. Естественная, поэтическая стихия издавна была умерщвлена корыстными расчетами пользы. Смерть этой стихии заразила все другие стихии человеческой природы; все отвлеченные, общие мысли, связывающие людей между собою, показались бредом; книги, знания, законы нравственности — бесполезной роскошью. От прежних славных времен осталось одно только слово — *польза*; но и то получило смысл неопределенный: его всякий толковал по-своему».

Бентам был переведен на русский язык только через 50—40 лет после того, как в начинающейся русской философской литературе было дано это изящное, легкое и полное опровержение его теорий. И «Ночей» кн. Одоевского совершенно не существовало в продаже, *не было и в библиотеках*, когда студенты и гимназисты зачитывались им и Д. С. Миллем, увлекались вообще утилитаризмом. И на почве же теории Бентама была построена вся «передовая» журналистика 60-х годов, с «Современником» и «Русским словом» во главе. Чернышевский все рекомендовал «умные иностранные книжки», не прочитав *сам* одной замечательно умной русской книжки, ознакомясь с которою, он сложил бы крылья и положил перо. Поистине, дивны судьбы книги в истории; но в русской словесности «судьбы книг» не дивны только, но потрясающи.

* * *

Пронеслись века в жизни унылых «бентамитов», все заковавших в броню «пользы», и вот выступает на место один другого — *классы*. «Первый приз» взяли биржевики, капиталисты, торговцы, фабриканты. Но слушайте Одоевского: «Пришли *ремесленники* и объявили: “Зачем нам этих людей, которые пользуются нашими трудами и, спокойно сидя в конторе и банке, наживаются? *Мы работаем в поте лица; мы знаем труд*; без нас они не могли бы существовать. *Мы* именно приносим

существенную пользу стране и *мы должны быть правителями*».

Социальный вопрос, «рабочий вопрос», когда Карамзин не кончил еще свою историю? Рабочий вопрос под пером князя-поэта, князя-многодума. На «Русские ночи» мы можем смотреть как *на общий*, еще до разделений, исток, откуда пошли все русские умственные течения. И эта книга была 50 лет под спудом, не читаема и очень мало известна!

«И все, в ком таилось хоть какое-либо *общее понятие о предметах* (т. е. образованные классы), были изгнаны; ремесленники сделались правителями, и правление обратилось в мастерскую». Да это — «пролетарии всех стран, объединяйтесь!..»

«Ремесленные произведения наполнили рынки; не было центров сбыта (в самом деле, кому же продавать сапоги, если каждый делает сапоги); пути сообщения пресекались от невежества правителей; искусство оборачивать капиталы утратилось; деньги сделались редкостью. Общие страдания умножились».

Наступил «рай» трудовой группы Первой Государственной Думы⁵. Но еще не пришли толстовцы-пахари. Оказывается, Одоевский и их предвидел:

«За ремесленниками пришли землепашцы. “Зачем, — кричали они, — нам этих людей, которые занимаются безделками — и, сидя под теплою кровлею, съедают хлеб, который мы вырабатываем в поте лица, ночью и днем, в холоде и зное? Что бы они стали делать, если бы мы не кормили их своими трудами? Мы одни приносим существенную пользу; мы знаем первые, необходимые нужды страны и *мы должны быть правителями*”. Так кричали они, — и все, кто только имел руку, непривычную к грубой земляной работе, — все были выгнаны вон из города».

Это «Крестьянский союз» Тана-Богораза, и «иллюминации из горящих помещичьих усадеб» Герценштейна⁶, и, наконец, это «сам Толстой», идущий за плугом... Все *предсказал* кн. Одоевский в сжатой мысли пушкинской эпохи — той мысли, которая не уснащала каждый свой тезис несколькими подстрочными цитатами из немецких ученых, которая не печатала томов и глав с делениями и подразделениями, — а умела говорить в «ночных беседах» нескольких друзей, в форме столь же простой и краткой, какою запечатлены все рассуждения Пушкина.

В Пушкине — разгадка кн. Одоевского. Это тот же язык, тот же строй мысли, то же соединение поэзии и «нужд сегодняшнего дня». «Русские ночи» — столь же поэзия и философия,

как и политическая экономия, как и трактаты о музыке, — в которой Одоевский был глубоким знатоком. В двух интереснейших отрывках, найденных С. А. Цветковым в Императорской публичной библиотеке и теперь впервые опубликованных («Предисловие» к предположенному, но не осуществленному кн. Одоевским «Полному собранию сочинений» своих и «Примечание к русским ночам»), содержится следующая заметка о Вагнере: «К числу доказательств гениальности Вагнера я причисляю падение его “Тангейзера” в Париже, где процветает “Плоермель” Мейербера⁷ и даже так называемые оперы Верди, которые в музыке занимают то же место, что в живописи картины, шитые шелком и мишурой». Таким образом, Одоевский был самым ранним у нас «вагнеристом», когда Вагнер осмеивался в самой Европе... Но это — частность, хотя и замечательная. Одоевский везде шел впереди своего времени, впереди на несколько десятилетий. И мы, которые, по непростительной засушенности нашего книжного рынка, не имели столько десятилетий его своим другом, с глубоким «прости нас» возьмем теперь его ведущую и благородную руку, столь твердую и братски нежную...

Ну, это «нежную» я перекидываю от сложения его рта, в котором, по Репину, «весь человек». Рот Чаадаева и рот кн. Одоевского — это целая опера Верди. Чаадаев только и умеет поучать, но это до того все «из книг» и из чужих напевов, что не хочется не только учиться, но даже слушать. Что, после *писем* Гильдебрандта, Григория Великого, после страниц бл. Августина, мог сказать нам маленький петербургский католик:

Скука, холод и гранит...⁸

Одоевский — просто *друг* нам и ничему не хочет учить. Оттого и форма его — не речь. «*Моя речь*», как у Чаадаева, и даже не статья или книга, а *диалог*: «беседа друзей ночью», где никто ничего не проповедует, не навязывает; а точно они берут из рук друг друга микроскоп и поочередно рассматривают под ним «мелочь жизни», в которой именно прилежанием внимания и зрения открывают миры...

Большие и нежные его губы, характерно изогнутые, выражают все лицо, весь дух его. В «русской портретной галерее» я не знаю лица, более исполненного мысли. Это — не «позитивная мысль», не «бревно» Спенсера, Бентама или Огюста Конта: это мысль каких-то утонченных цветов с чудным запахом, попадающих в лесной глуши, где тень чередуется с солнцем, сырость со зноем, где все неопределенно и неожиданно, ново и

свежо... И как это прекрасно в его «Ночах», что собеседники то рассуждают, то просто *рассказывают*. И в книге столько же простой новеллы, сколько и философии.

Спасибо издателю (г. Цветкову), спасибо и книгоиздательству. «Варварство наше еще не окончательное», не вовсе затоптали нас Бокли и Спенсеры, — и Одоевский запестреет во всех больших и маленьких библиотеках. Он издан очень стильно, без замусоривающих «ученых примечаний», копировально с рукописи и с соблюдением шрифтов, бумаги и заглавного листа тех «времен Одоевского и Пушкина». Спасибо, — и будем читать.





Ф. СТЕПУН

П. Я. Чаадаев

Издание книгоиздательством «Путь» сочинений и писем П. Я. Чаадаева, вышедших под редакцией М. Гершензона (пока только 1-й том), представляет собою, вне всякого сомнения, очень важное литературное событие. Как бы ни относиться к Чаадаеву, отрицать высокий удельный вес его философии и всего его образа решительно невозможно.

Рожденный еще в XVIII, но выросший уже в XIX столетии, он своеобразно сочетал и примирил в своей оригинальной личности заветы и тенденции просветительской эпохи с новорожденными чаяниями и чувствованиями романтизма.

В юности блестящий гвардейский офицер, общественник, однодум и будущий декабрист; затем несчастный скиталец по Европе, мистик в духе Юнг-Штиллинга и Экартсгаузена и душевно почти совсем больной человек; по возвращении в Москву — вначале добровольный затворник, избегавший своих знакомых, а потом, до конца своей жизни, центральная фигура Москвы, «почетный гость гостиных и салонов» и «завсегдатай Английского клуба»; известный строгим изяществом своих манер и своего костюма светский человек, с лицом нежным и бледным, как бы из мрамора, без усов и бороды, с голым черепом, с иронической и вместе доброй улыбкой на тонких губах, с холодным взглядом серо-голубых глаз, и одновременно кабинетный ученый и мудрец, ментор и наставник, блестящий и вдохновенный оратор; меткий, игривый и саркастический в дружественной беседе, аподиктичный и несколько напыщенный в большом обществе, гипнотизирующий, наставляющий и подчиняющий в излюбленных им беседах с лучшими женщинами своего времени; в конце же концов всю свою жизнь глубоко одинокий человек и мыслитель, скрывавший за личиною привычной холодности, вежливости и серьезности сдержанных жестов и ровного тихого голоса гро-

мадные страсти и испепеляющие внутренние волнения, — вот Чаадаев, каким его рисуют современники, каким его нарисовал и М. Гершензон*.

Чаадаев жил в Москве, отрезанный от славянофильства своим западничеством и католичеством, а от западничества — своим консерватизмом, верующим не в парламентаризм, но в «нравственную гениальность», а также и своею фанатическою религиозностью, — жил для большинства как явление большое и оригинальное, но, в сущности, неуместное и никому не нужное, как гениальное недоразумение, как излишняя роскошь.

Сущность учения и деятельности Чаадаева сводится, как известно, к философскому обоснованию и проповеди католичества. Что же привело пожизненно оставшегося в православии Чаадаева к его католической философии? Думается, что мотивы крайне сложны и очень разнообразны. Прежде всего нужно, конечно, отметить, что упор чаадаевской философии в католицизм глубоко характерен для той эпохи, в которую развивалось все его учение. Статьи Новалиса («Еуропа»), грезы Вакенродера, последний период Фридриха Шлегеля («Philosophie des Lebens»), переход этого вождя романтизма в католицизм — все это явления того же порядка¹. Причины, толкавшие философию романтизма в лоно католической церкви, вполне понятны.

Психологически романтизм — наследник «Sturm und Drang'a»² — представляет собою восстание против традиций и законов, против всяких форм творчества, т. е. представляет собою проповедь безусловного и всестороннего освобождения личности. Но такова уж сущность психологии освобождения (основанная на отрицательном характере понятия свободы), что освободиться до бесконечности нельзя. Во всяком освободительном движении неминуемо наступает момент, освобождающий освобождающуюся душу от психологии пустой свободы, т. е. момент, выясняющий, что безусловная свобода немислима, ибо она мыслима лишь как зависимость от условного, преходящего, случайного, т. е. не как свобода вовсе, но как злейший произвол. Такой момент наступил и для романтизма. Его бесконечная жажда свободы обернулась как бы против себя самой и свободно поклонилась *в душе* зависимости от бесконечности (идея католицизма), а *на практике* — бесконечной зависимости (эмпирия католицизма).

Такой же путь от анархизма к церкви описала и систематика романтизма. Основная идея романтизма есть идея единства и целостности, т. е. идея, которая хотя и построает понятие лич-

* Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908.

ности (только цельный человек заслуживает названия личности), но отнюдь не исчерпывается им, ибо каждая целостная личность, духовно осязая рядом с собою другую целостную личность, естественно стремится объединиться с нею в каком-нибудь *сверхличном единстве*, в какой-нибудь *сверхличной целостности*. Естественно, что для метафизически и религиозно настроенного романтизма таким объединяющим и собирающим началом стала идея католической церкви.

Все перечисленные мотивы определенно звучат в философии Чаадаева. Поскольку он проповедует идею целостности и единства традиционализма и историзма, религию — как вершину научного и художественного творчества, церковь — как единственно правильную форму социальной организации, нацию — как свершительницу вполне определенных исторических задач, постольку мы имеем дело с типичным романтиком. Но типичный романтик, Чаадаев все же не типичный *русский* романтик. Он не пошел широкою дорогою русского романтизма, не протянул руку Одоевскому, Киреевскому, Хомякову, не стал славянофилом, проповедником православия. Что помешало ему вступить на этот путь? Думаю, что как раз те стороны его духа, которыми он, несмотря на весь свой романтизм, был так глубоко связан с типичною психологией просветительской эпохи. Был в Чаадаеве, во-первых, вполне определенный социально-политический интерес к человечеству, был какой-то трезво-практический, типично просветительский утопизм. А потому он и от христианства требовал, чтобы оно «содействовало учреждению на земле совершенного порядка». Он настолько сильно ощущал христианство как «пластическую стихию этого мира», что легко и сознательно соглашался даже на некоторое его искажение организуемою им земною жизнью. Существенное свойство христианской религии заключалось для него в «умении сочетаться, когда это нужно, даже с заблуждением, чтобы достичь цельного результата».

К католической церкви Чаадаева влекла, таким образом, прежде всего ее громадная организаторская распрядительность, ее социально-культурная экстенсивность.

От православия отдаляла его мистическая интенсивность, его монастырская глухость, его культурная бездеятельность; «оставаясь бесплодным, оно (православие) только медленно струилось в одиноких сердцах за толстыми монастырскими стенами, в бесконечных и дремучих лесах.

Но, кроме социально-практического уклона всего его духа, жила в Чаадаеве и другая типично просветительская черта: определенный и последовательный рационализм, страстная предан-

ность философскому построению и, как он сам говорит, хотя и грубое, но «отвлеченное» чувство истории. Ясно, что этот рационализм, так же как и практицизм, должен был содействовать его увлечению католицизмом. Как раз то, значит, что так отталкивало Киреевского от католичества, бесконечно влекло к нему Чаадаева, он был определенным поклонником острого папского меча и отточенного монашеского силлогизма.

Система Чаадаева, поскольку она выясняется нам из дошедших до нас «Философических писем», «Апологии» и частной переписки, состоит из следующих монументальных положений. Исход человечества — в грешном отпадении от Бога. Задачи человечества — в уничтожении личной и национальной самостности», т. е. в возвращении к Богу. Свершить это возвращение путем личных, самостоятельных усилий человечество не может. Оно возможно лишь в лоне христианской церкви. Христианство же есть не только некое учение, но и начавшаяся с появления Христа и ни на минуту не порывавшаяся с тех пор личная, историческая и космическая связь Бога и Его творения, Бога и человечества. Согласно «воззванию» Спасителя: «Отче, да будет едино, яко же и мы», — может быть только один подлинный путь соединения Бога и человечества. Этот путь есть путь католической церкви.

Эти основные положения освящают для Чаадаева всю историю человечества. Они определяют для него смысл и ценность эпох и народов, политических событий и культурных творений.

Эту работу разграничения и оценки «отвлеченное чувство истории» Чаадаева производило с какою-то изумительной определенностью и распрядительностью. Читая его «Философические письма», невольно чувствуешь в его мистическом постижении истории какой-то рационалистический механизм; почти видишь, как глубоко работают его, не в мозгу, но где-то в душе схороненные, силлогизмы, какие-то своеобразные силлогизмы чувства, незаслуженно вознося к свету одни явления жизни, своевольно сводя в могилу другие. При этом суждения и оценки Чаадаева опускаются на все события и облик истории человечества даже и тогда, когда он безусловно не прав, с резко-полновесною убедительностью и какою-то клеймящей четкостью. Таковы нарисованные им образы Греции с ее «противным величием и ужасными добродетелями», с ее «нечистой красотой, обожествлением греха и победою чувственности»; протестантизма, «этой проказы на теле христианской церкви», и, наконец, России, «этой страны искаженного христианства, беспомощной и темной жизни, не знающей центральной мысли и единящей воли, страны,

судьба которой протекла где-то на темных окраинах всемирно-исторической жизни, страны великих географических размеров и малых духовных дел, страны, не знавшей ни одной своей мысли и исказившей все чужие, бесконечно растущей, но не зреющей, себе самой чужой и одинокой в мире».

И все-таки проповедовавший всю жизнь католичество — церковное, философское и социальное, — Чаадаев сам остался до конца своей жизни православным и от России никогда не требовал перехода в католичество. Как у Парменида с его метафизикой неподвижного уживается гипотетическая физика движения, так у Чаадаева рядом с его католической метафизикой уживается какое-то гипотетическое и эмпирическое признание великой истины православия. Связь между католической проповедью Чаадаева и его признанием православной России кроется, конечно, не в логической последовательности его историко-философского построения, но в той психологической необходимости, которая его «отвлеченное чувство истории» сейчас же превратила в конкретное историческое чутье, как только мысль Чаадаева вплотную подошла к проблеме России.

Этой непоследовательностью, в которой проявилась великая мудрость чаадаевского построения, держится его историческое значение, значение звена, сковывающего и примиряющего западничество и славянофильство. Вместе с западниками, но углубленнее, чем они, видел он в Европе судью и совесть России, вместе с славянофилами, но напряженнее и тревожнее, чем они, ждал он великого слова России, ее откровения от ее собственных православных глубин.





В. ВАЛЬДЕНБЕРГ

Чаадаев и славянофилы

Московское книгоиздательство «Путь» предприняло издание сочинений и писем П. Чаадаева. Это — крупная услуга русскому обществу и русской науке. Пока вышел только один том из предположенных двух, и ученая критика, вероятно, укажет некоторые пробелы и недочеты, вкравшиеся в этот том, несмотря на тщательность его редакции. Но важно уже одно то, что здесь собраны почти все писания Чаадаева, которые до сей поры были разбросаны по разным журналам и были известны только узкому кругу специалистов, а некоторые из его писем и заметок напечатаны здесь впервые. Тот и другой материал, становясь достоянием широких кругов общества, заставит нас пересмотреть ходячую характеристику Чаадаева, а при этом пересмотре миросозерцание его, его философия явится перед нами в несколько новом свете, — особенно поскольку это касается его отношения к политическим и историческим вопросам.

Ученая история литературы давно уже признала Чаадаева одним из столпов и родоначальников западничества; чрез посредство элементарных учебников и руководств взгляд на Чаадаева как на типичного западника проник и в школу. Но если внимательно вчитаться в его сочинения, и особенно в его письма, то придется признать, что этот взгляд страдает односторонностью.

Впервые очерк своего миросозерцания Чаадаев дал в знаменитых «Философических письмах», написанных в 1829—1830 годах¹. Здесь высказаны мысли, которые являются, несомненно, основными тезисами западничества. Россия представляется здесь Чаадаеву как народ, не имеющий ни своей истории, ни заслуг перед человечеством: ее история — это «дикое варварство», «грубое невежество», которое, разумеется, не могло оставить ни пленительных воспоминаний, ни грациозных об-

разов; в России никогда не было ни науки, ни искусства. Отрицание за Россией истории ведет за собой отрицательное отношение к России и ко всему русскому вообще. Русские, по мнению Чаадаева, вполне равнодушны к добру и злу, к истине и лжи; у них нет ни хороших привычек, ни правильного общественного уклада, ни даже живой и деятельной веры. Основным вопросом, разделявший западников и первых славянофилов, — вопрос о возможности иной цивилизации, кроме европейской, — здесь решается в западническом духе, т. е. отрицательно. Но наряду с этим в «Философических письмах» встречаются идеи, которые уже тогда сближали Чаадаева со славянофилами и даже были характерными для всего славянофильского направления. Сюда следует прежде всего отнести ту мысль, что русскому народу чужда рассудочность, умственная методичность. Правда, Чаадаев относится к этой черте с порицанием, видит в ней не особенность русского духа, как славянофилы, а его прямой недостаток, но это не играет большой роли. Затем он признает, что русские — народ исключительный, существующий, вероятно, лишь для того, чтобы дать миру какой-то важный урок. Это тоже, по существу, мысль славянофильская. Можно указать еще другие, мелкие, черты сходства. Но главное сходство заключается не в этих чертах и отдельных мыслях, а в общем направлении, в общем характере мирозозерцания. Следует, кажется, признать характерным для всякого мирозозерцания, которое, подобно славянофильскому, относится положительно к России и к русскому духу, что оно стремится принять форму философско-историческую. Конечную истину, которая совпадает с конечным добром, оно стремится понять не как нечто данное, вполне осуществившееся (как Гегель нашел свой синтезис в германском духе и в Прусском королевстве), а как должнствующее еще осуществиться, — следовательно, как путь, как исторический процесс. Отсюда интерес всех русских мыслителей к проникновению в смысл истории, к широким философско-историческим построениям. Так у Хомякова, И. Киреевского, Данилевского, Влад. Соловьева; то же самое у Чаадаева. Он прямо признает, что «современное направление человеческого духа побуждает его облекать все виды познания в историческую форму». И далее: «Пора сознать, что человеческий разум не ограничен той силой, которую он черпает в узком настоящем, — что в нем есть другая сила, которая, сочетая в одну мысль и времена протекшие, и времена обетованные, образует его подлинную сущность и возносит его в истинную сферу его деятельности». Вот почему и собственное его мирозозер-

цание на первых же порах вылилось в форму «Писем по философии истории»².

Все это такие идеи, из которых во всякое время, при соответственных обстоятельствах и при склонности писателя может развиваться мирозерцание чисто славянофильское. Склонность к этому у Чаадаева была. Его взгляды не остановились на «Философических письмах», а продолжали все время развиваться, и притом — в сторону славянофильства, так что, когда в 1836 г. одно из этих писем было напечатано и Чаадаева постигло за него суровое наказание, он имел полное право заявить в письме к гр. С. Строганову (8 ноября 1836 г.), что «в нем много таких вещей, которых бы он, конечно, не сказал теперь», и еще определеннее в письме к брату (1837 г.), что «эти мнения, может быть, ему вовсе теперь не принадлежат и что нынешний его образ мыслей, может быть, совершенно противоречит прежним его мнениям». Любопытно проследить, хотя бы в общих чертах, развитие его образа мыслей.

В письме к А. И. Тургеневу 1833 г. Чаадаев пишет, что великие идеи найдут у нас всегда больше отклика, чем у какого-нибудь другого народа, а в письме к императору Николаю Павловичу (того же года) он заявляет, что просвещение в России должно быть строго национально и должно опираться на совершенно иные основания, чем у других народов Европы, так как Россия иначе развивалась и имеет в человечестве совершенно особое назначение. Из произведений 1835 г. обращают на себя внимание два письма к А. И. Тургеневу. В одном из них мы находим мысль, что Россия призвана совершить огромный путь умственного развития и что «она должна, в один прекрасный день, дать решение всех тех вопросов, которые мучат Европу»; он убежден, что Россия, будучи свободна от всех предвзятых идей и эгоизмов, которые задерживают развитие западных народов, достигнет когда-нибудь такой высоты, которая для других народов почти недостижима. А в другом письме он начертал уже почти законченную программу. «Россия, — читаем здесь, — если она понимает свое назначение, должна взять на себя инициативу всех благородных идей, так как у ней нет привязанностей, страстей, идей и интересов, свойственных Европе». Россия слишком могущественна, чтобы вести политику народов, — ей принадлежит политика человечества. Это понял Александр I, и в этом его громадная заслуга. Будущее России в служении человечеству. Правительство это понимает и делает свое дело, но и общество должно работать в том же направлении. Многие думают, что необходимым условием умственного

развития является широкая свобода, но это неверно. Классическая страна деспотизма — Восток, и однако с Востока идет свет знания; арабы не знали конституции, но это не помешало им оказать большие услуги науке; цензура, осудившая Галилея, была более сурова, чем русская. Умственный прогресс зависит не от свободы, а от талантов. Они необходимы нам, чтобы восполнить пробелы в нашей образованности и уничтожить недостатки в нашей умственной организации, из которых главный — отсутствие логической последовательности в мышлении. Когда это будет сделано, мы быстро догоним Европу. Западные мыслители думают, что назначение России — просветить народы Азии; но они сильно ошибаются. Назначение наше — просветить Европу в целом ряде таких вещей, которые она без нас никогда не могла бы понять. Настанет когда-нибудь день, и Россия займет умственный центр Европы — так же, как теперь она стоит в центре политическом. Хорошее заключение к этой программе составляет мысль, которую бросил Чаадаев в письме к тому же А. И. Тургеневу от 25 мая 1836 г.: «Удивительное стремление — сделать нас во что бы то ни стало похожими на остальные народы. Что общего между нами и Европой? Паровая машина — вот и все».

Так развивались взгляды Чаадаева до того рокового момента, когда почти помимо его желания было опубликовано первое из философических писем. Утверждая в официальном письме на имя председателя Московского цензурного комитета, что мысли, там изложенные, уже не соответствуют его теперешним воззрениям, Чаадаев этим самым как бы принимал на себя нравственную обязанность пересмотреть свою систему. Этот пересмотр он и делает в двух письмах 1837 г. к А. И. Тургеневу и в своей знаменитой «Апологии сумасшедшего»³.

Полного отказа от прежних взглядов здесь нет. Чаадаев продолжает и теперь утверждать, что русские равнодушны к истине и к добру; по-прежнему кажется ему, что у России нет истории, что «Петр Великий нашел у себя дома только лист белой бумаги», что до него мы жили «жизнью ископаемых». Но в то же время он признает, что в первый период своего творчества он слишком превознес Западную Европу и что было преувеличение «в обвинительном акте, предъявленном великому народу». Теперь он уже иначе смотрит на европейскую историю и цивилизацию. То, что прежде в его глазах придавало ценность этой цивилизации и осмысливало эту историю, теперь представляется ему уже в ином свете. Католичество больше не кажется ему воплощенной истиной; теперь он находит, что «хрис-

тианство политическое» отжило свой век и должно уступить свое место христианству чисто духовному и что в России христианство сохранило свою значительную чистоту: осталось вне влияния страстей и земных интересов (письмо 1837 г. к М. Орлову). Подобно славянофилам, он останаавливается с восторгом перед актом избрания Михаила Федоровича на царство, когда «русский народ обнаружил высокую мудрость», отрекшись от принадлежащей ему власти. Вообще, он восхваляет монархическое начало и видит в нем великое преимущество России: ему обязана она своим величием, в нем же и залог ее будущего благоденствия, ибо для достижения его «нам нужен только один властный акт той верховной воли, которая вмещает в себя все воли народа и выражает все его стремления». Мы не должны отказываться от наследия чужих народов, но было бы безумием утверждать, что мы обречены повторять длинный путь, пройденный Западной Европой. В сравнении с другими народами русский народ обладает важными духовными преимуществами: отсутствием рассудочности («мы угадываем, а не изучаем»)*, смирением, бескорыстными сердцами, простодушными верованиями. И это заставляет нас признать, что русскому народу доверена какая-то особая идея, которую он призван осуществить и под знаменем которой он поведет все другие народы. Чаадаев склонен думать, что эта идея имеет нравственное содержание, что «мы призваны решить бóльшую часть проблем общественного порядка» и что мы «предназначены быть настоящим совестным судом (jury) по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества». Теперь Чаадаев все более становится поклонником Карамзина и его литературных приемов. По поводу его слога он делает, в письме к Тургеневу, такое замечание: «Мысль разрушила бы нашу историю, кистью одною можно ее создать»⁴. Как это напоминает известные стихи Тютчева:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить!

Итак, пересмотр своих взглядов привел Чаадаева к тому, что идеи и тезисы славянофильского характера получили в его системе более прочное место, хотя и не изгнали из нее идей противоположного характера. Получилась система своеобразного содержания, которой Чаадаев оставался верен уже до конца своих дней. Если подробно изучать его письма за последние

* Ср. учение Хомякова о познании.

10–15 лет, то можно в них заметить некоторые новые мысли и новые факты, ссылок на которые не встречается в прежних сочинениях. Но эти изменения не очень значительны и все они свидетельствуют, что склонность к славянофильству у автора не уменьшалась, а наоборот — увеличивалась. Для этого достаточно взять два его письма к французскому публицисту Сиркуру, одно 1845-го, а другое — 1846 г. В обоих он говорит, что Европа застарела в своей бесплодной рутине, что западное государство есть результат завоевания, а русское — начинается с призвания варягов, факта беспримерного во всемирной истории. Русская образованность, читаем здесь, имеет по преимуществу религиозный характер, а православие отличается от западных исповеданий широкой терпимостью и первобытной чистотой. Мягкость славянской природы и склонность к самоотречению составляют главные причины того, что русская история в корне не похожа на историю европейских народов. Русский народ — народ Божий, которому предназначено стать во главе всех народов мира. О реформе Петра В^{еликого} Чаадаев говорит, что необходимость ее доказывается тем, что она прошла очень легко, без всякого сопротивления, но о ней же он говорит, что это был «наплыв идей», отвергнутых нашими предками, который парализовал наши способности, изменил наши склонности, извратил добродетели. И он весьма решительно предлагает возвратиться назад, к прекрасной старине.

Подводя итог всему изложенному, можно сказать, что Чаадаев ни в одном из моментов своего философского развития не был ни вполне последовательным западником, ни вполне правозверным славянофилом. Он никогда не отрицал у России самостоятельной исторической задачи и не требовал от нее полной европеизации; с другой стороны, он никогда не мог вполне примириться с историческим прошлым России и вполне его себе объяснить. Элементы того и другого мировоззрения тесно переплетались в его системе, причем идеи славянофильского характера приобретали с течением времени все большее значение.

Как Чаадаев сам относился к славянофилам? Его письма к Хомякову, И. Киреевскому, Погодину, Шевыреву написаны в чрезвычайно дружеском тоне, но отношение к их идеям не доведено у него до полной ясности. Иной раз он говорит о них с одобрением (к Сиркуру, 1845 г.), но большей частью высказывается с иронией и с враждебным чувством о «блаженном патриотизме», который все хочет видеть в розовом свете, о «нашем времени, напыщенном народной спесью», о писателях, которые воскрешают давно забытые времена и нравы, хотя он и

признает, что эта реакция против Запада идет не сверху, а составляет настоящее общественное движение. Нужно заметить, что Чаадаев смешивал славянофилов с официальным народничеством и, борясь со вторым, думал, что разбивает первых. Он подмечал сходство в программе того и другого направления, но от него оставалось скрыто существенное различие между ними: для официального народничества характерной чертой является апофеоз действительности, возведение ее в перл создания. У славянофилов этого нет; им это чуждо так же, как и Чаадаеву.





А. ТЫРКОВА

Промелькнувшая тень

В конце двадцатых годов минувшего столетия молодая экзальтированная московская барыня, Екатерина Дмитриевна Панова, написала своему знакомому, отставному гусарскому офицеру, письмо, полное страстной тревоги и мятежной тоски.

Она старалась убедить его, что нет ни капли притворства в ее тяготении к религиозным идеям.

«Когда я слушаю вас, я всегда верю», — писала она своему другу.

Это романтическое письмо, насыщенное той психологической напряженностью, которую много лет спустя выявил в своих героях Достоевский, не только любопытно как человеческий документ. Оно послужило толчком к очень значительному событию в истории развития русской культуры. Письмо было адресовано к одному из самых блестящих людей тогдашней России, отчасти даже учителю Пушкина, к П. Я. Чаадаеву.

Вероятно, было в Пановой что-нибудь значительное и глубокое, если этот мудрец и мечтатель не только часто бывал у нее в доме, — кто не бывает в доме, где хозяйка молода и красива? — но и старался заразить ее своими взглядами на самое близкое, самое для него важное — на католичество.

Именно в ответ на ее взволнованную, отрывистую записку написано было знаменитое «Философическое письмо», едкие слова которого упали, точно дрожжи, в сознание еще не многих тогда, думающих русских людей. Об этом письме Герцен вспоминал, как о ярком блеске молнии, прорезавшем темную ночь молчания и запуганности.

Конечно, те сложные, горькие мысли, которые высказал в нем П. Я. Чаадаев, искали только повода, чтобы вылиться в какую-нибудь форму.

Возможно, что Е. Д. Панова ни по уму, ни даже по напряженности внутренних переживаний не стоила того, чтобы стать таким поводом.

Хотя — кто знает. Может быть, она была одной из тех, навеки безвестных, чьи страстные озаренья помогают мыслителю и поэту близко заглянуть в творческий родник интуитивного понимания бытия.

И в единственном ее уцелевшем письме, а главное, в ответах, которые она давала в Московском губернском правлении, куда ее вызвали для освидетельствования ее умственных способностей, чувствуется какая-то подлинная духовность.

Историю с освидетельствованием затеял муж, игрок и мот, разоривший себя и жену. Ему почему-то захотелось от нее избавиться, и он прибег к этому способу, довольно в те времена распространенному.

Панову спросили в правлении, чтит ли она законы духовные и гражданские. Она ответила: «В законах гражданских я как республиканка, по религии я так же исповедую законы духовные, как и вы все, господа, а когда была польская война, то я молилась Богу, чтобы Он полякам ниспослал победу».

Чиновники, конечно, напомнили ей, что, как русская, она должна была бы молиться за русских.

«Молилась за поляков, потому что они сражались за вольность», — ответила молодая женщина.

Можно себе представить, какое впечатление произвели эти дерзкие слова, произнесенные в царствование Николая, перед лицом бюрократической коллегии. Немудрено, что они поскорее запрятали республиканку в сумасшедший дом, тем более, что она сама призналась, что нервы у нее очень раздражительны, что она дрожит «до иступления, а особенно, когда меня начинают бить и вязать». М. О. Гершензон, биограф Чаадаева, не нашел больше никаких сведений об этой женщине, которой жизнь послала и великое счастье краткой дружбы с одним из самых выдающихся людей своей эпохи, и великое бедствие постоянного изнурительного одиночества. Ведь большинство кругом нее жило, как Фамусовы и Скалозубы. Какое им было дело до метаний и исканий этого *bas bleu**, как презрительно обозвал ее другой друг Пушкина, Соболевский?

Теперь один из сотрудников «Голоса Москвы», талантливый автор маленьких беллетристических рассказов, Н. Вильде, написал свои детские отрывочные воспоминания об этой загадоч-

* синий чулок (фр.). — *Примеч. сост.*

ной женщине. Если это не беллетристика, а подлинная жизнь, то приходится признать, что корреспондентка автора «Философических писем» была отмечена трагическим знаком и что судьба до конца не щадила ее.

Н. Вильде вспоминает, что в родовом имении его деда, Улыбышева, в старой дворовой избе жила безногая жалкая старуха, на которую дети поглядывали с любопытством и страхом. Улыбышева, хозяйка усадьбы, презрительно называла свою жилищу «философкой» и «просто сумасшедшей».

«Эта старая безногая “философка” — корреспондентка Чаадаева, Екатерина Дмитриевна Панова, урожденная Улыбышева, родная сестра моего деда.

Ребенком я не мог разобраться в том, что происходит вокруг меня в отношениях больших. Но я знаю, что старуха-“философка” нежданно очутилась в усадьбе, где мы гостим каждое лето с матерью, что приехала эта “философка” в простой телеге, нуждаясь заплатить извозчику, что она, безногая, с костылями, чуть ли не становилась на колени перед моей бабкой, Варварой Александровной, вдовой ее брата и владелицей имения, прося ее в чем-то ее простить и прося пристанища».

Ее презрительно простили, из милости дали угол, из милости посылали обед с барского стола. Некоторые члены семьи относились к ней с мимолежным состраданием, но и для них она была чужой и далекой.

Потом она исчезла из усадьбы. Когда и как и где она умерла, об этом не сохранилось в семье даже воспоминаний. Для них ведь она была только жалкая калека, полусумасшедшая приживалка, которая, быть может, все еще шамкала беззубым ртом какие-нибудь свободолобивые слова, когда-то сказанные ей Чаадаевым, раздражая и пугая ими свою высокомерную благодетельницу.

Но есть что-то жуткое, какая-то злая издевка судьбы в жизни этой недолгой вдохновительницы одного из самых глубоких мыслителей, перед духовной мощью которого, по словам его биографа, склонялись и Пушкин, и Хомяков, и Герцен, и Тютчев.





ИВАНОВ-РАЗУМНИК

Западники и славянофилы. Чаадаев

(отрывок из книги «История русской общественной мысли»)

С половины тридцатых годов началась в среде русской интеллигенции та дифференциация, с которой мы отчасти познакомились выше; к началу следующего десятилетия она привела к «великому расколу», ознаменовавшему собой сороковые годы.

Время страстного и пристрастного отношения к славянофильству и западничеству уже давно миновало. Теперь, с порога двадцатого столетия, видно, какая глубокая проблема лежала в основе обоих направлений — проблема, отчасти вскрытая Герценом и вполне — семидесятниками. Причина раскола лежала в коренном различии точек зрения на истину: к одной и той же проблеме западники и славянофилы подошли с двух различных сторон, так что и тем и другим была видна только одна, но в определении правды-истины они не могли согласиться, так как видели ее с разных сторон; и, не придя к соглашению, они стали смотреть в разные стороны... Двудликий Янус или двуглавый орел, две головы и одно сердце — вот яркий символ великого раскола русской интеллигенции в сороковые годы¹. Нужно ли прибавлять, что проблема, расколовшая русскую интеллигенцию на две части, была проблема индивидуализма?

Нет надобности входить в подробности истории этого раскола и искать предшественников славянофильства еще в XVIII веке; достаточно указать на то, что толчком к зарождению славянофильской доктрины, несомненно, послужил все тот же 1825 год, с которого русская интеллигенция начинает новую главу своей истории. Кружок, собравшийся вокруг Веневитинова и сгруппировавшийся в 1826—1827 гг. около «Московского вестника», — мы говорили о нем в предыдущих главах, — сыграл в эволюции славянофильства ту же роль, какую кружок Станкевича сыграл

в развитии западничества². В течение всех тридцатых годов постепенно выработывались два параллельных мировоззрения, соединенных общим философским романтизмом; но, в то время как в кружке будущих западников философский романтизм все более и более шел на убыль, в славянофильстве он чем дальше, тем больше возрастал в своем значении, так что к началу сороковых годов *романтизм славянофильства* и *реализм западничества* стояли друг перед другом непримиримыми врагами. *Разница в психологических типах мышления* — вот первая трещина, положившая начало расколу в среде русской интеллигенции и сделавшая невозможным примирение на общей почве между деятелями западничества и славянофильства.

Однако, прежде чем говорить об этом расколе, мы хотим указать на одну общую идею, лежащую в основе и западничества, и славянофильства, идею, впервые проявляющуюся в истории русской общественной мысли и которой суждено было с этих пор стать центральной идеей развивающихся мировоззрений русской интеллигенции. Идея эта проявилась в яркой, выпуклой постановке проблемы философии истории, в разработке вопроса о смысле исторического процесса вообще, о смысле и значении исторической жизни России в частности; здесь завязался узел вопроса об особом пути развития России — вопроса, который будет теперь неотступно стоять перед нами вплоть до самого начала XX столетия, который, как мы увидим, начиная с Герцена был краеугольным камнем русского социализма — народничества. Уже у Белинского мы видели³ попутную разработку вопросов философии истории; но не Белинский является здесь главным представителем русской интеллигенции, а другой писатель, явившийся в этой области одновременно предтечей и западничества, и славянофильства. Мы говорим, конечно, о Чаадаеве, мировоззрения которого необходимо коснуться, прежде чем перейти к изучению великого раскола русской интеллигенции сороковых годов.

Чаадаев представляет из себя одно из необходимых звеньев преимущественно развивающейся русской общественной мысли; но это его значение становится ясным только тогда, если взглянуть на его литературную деятельность именно с указанной выше точки зрения. Со всякой иной плоскости можно только или не понять, или неверно оценить значение Чаадаева; только обратив внимание на центральный пункт его мировоззрения — на вопрос о цели исторического процесса, — мы поймем связь Чаадаева с дальнейшим развитием русской мысли: с западниками, славянофилами и главным образом — с Герценом.

Но об этой связи идей Чаадаева с последующим речь будет впереди; теперь возвратимся несколько назад и взглянем на связь Чаадаева с предшествовавшими течениями русской общественной мысли. Связь эту нетрудно установить, если вспомнить, что в 1812 году Чаадаев был, одновременно с Пестелем, членом масонской ложи «*Les amis réunis*», что в 1817—1819 гг. он стоял в первых рядах либеральной молодежи того времени (ср. первое послание Пушкина «К Чаадаеву», 1818 г.), а немного позже был принят Якушкиным в число членов Союза Благоденствия. Но надо тут же прибавить, что все это — только чисто внешняя связь Чаадаева с поколением двадцатых годов. Большую часть декабристов захватило стремление к политической свободе, лучшие из них отдали свои силы разрешению социальной проблемы; идеалы же Чаадаева лежали в совершенно иной плоскости. Политика интересовала его только короткое время и мельком; к социальной реформе — освобождению крестьян — он всегда относился положительно, но ограничивался простым признанием необходимости упразднения крепостного права; сложные вопросы, привходящие в эту область, мало его интересовали. Таким образом, Чаадаев не мог разделять идеалов ни Никиты Муравьева, ни Н. Тургенева, ни Пестеля; его интересовало другое: быть может единственный из декабристов (если не считать Лунина), Чаадаев обратил главное внимание не на социально-политические, а на философско-исторические вопросы, ища решения их на религиозной почве. Эти философско-исторические запросы делают Чаадаева предшественником Герцена, а религиозная их обосновка роднит его с представителями мистицизма двадцатых годов. Об этом мистицизме Чаадаева речь будет ниже; теперь нам достаточно указать на то, что философско-исторические интересы Чаадаева выдвигали его в первые ряды русской интеллигенции той эпохи; он был, во всяком случае, одним из самых сильных умов своего времени. Достаточно вспомнить, что Шеллинг (познакомившийся с Чаадаевым во время заграничного путешествия последнего 1823—1826 гг.) отзывался о Чаадаеве как об одном из замечательнейших людей, каких он когда-либо встречал, и уж во всяком случае, как о самом замечательном из всех известных ему русских. Насколько последнее справедливо — мы сейчас увидим, познакомившись с основными историко-философскими воззрениями Чаадаева.

Вернувшись из заграничного путешествия в Россию после декабрьского погрома и июльских виселиц, Чаадаев не мог не задаться вопросом о смысле переживаемых событий, тем более,

что уже в Европе его, очевидно, занимали подобные мысли, взятые под более общим углом зрения. Каков вообще смысл исторического процесса, какова его цель? — вот вопрос, который стоял перед Чаадаевым и решение которого он пытался дать в своих «Письмах о философии истории», писавшихся им в течение ряда лет, начиная с 1828 года. Первое из этих писем и есть знаменитое «Философическое письмо», напечатанное в 1836 г. в «Телескопе» и повлекшее за собой высочайшее объявление Чаадаева сумасшедшим... И как раз в этом письме особенно, как и во всех них вообще, Чаадаев проявил всю силу своего строго логического ума. Не все мысли Чаадаева были самостоятельны и оригинальны, многое он заимствовал, как это уже давно доказано, от идеологов католической реакции; но все заимствованное он передумал и перестрадал, он привел все свои мысли в стройную систему, он имел свое цельное мировоззрение.

Основная мысль этой системы заключается в разрешении проблемы философии истории. Не всякий исторический процесс — такова эта основная мысль — может считаться прогрессом, а значит, претендовать на смысл и на телеологичность; и личности и народу недостаточно только «жить», чтобы иметь право на внимание со стороны: кому интересен процесс такой растительной жизни, не имеющей внутреннего смысла, не освещенной и не освященной одной всеобъемлющей идеей? Отчего нас интересует главным образом история западноевропейских стран, их последовательного и постепенного развития, а история громадного Китая оставляет нас вполне равнодушными или, в лучшем случае, возбуждает только внешнее любопытство? Отчего китайцы, владея задолго до европейцев тремя могущественнейшими орудиями внешнего прогресса — печатным станком, компасом и порохом — замерли на одной точке исторического пути? На все это ответ один: сам по себе исторический процесс не есть еще прогресс, важна не внешняя история, а внутренняя идея; такой общей идеи не было у Китая, но она есть в Европе; это, конечно, идея христианства, делающая исторический процесс прогрессом и обращающая прогресс в процесс достижения царства Божия на Земле. Христианство является проявлением руководства Богом человеческого рода на его историческом пути; в то же время христианство является и той внутренней идеей, которая указывает цель и смысл и отдельной личности, и народам. Эта единая внутренняя идея должна проявиться в единой форме; такой формой явилось и является только католичество. Истинное христиан-

ство есть католичество, и католичество есть истинное христианство.

Но если так, то каково же положение России? Каков смысл ее исторического развития? Каков ее исторический путь? На все эти вопросы Чаадаев и отвечает в своем знаменитом «Философическом письме»; легко понять, каков был этот ответ с той общей точки зрения, на которой стоял Чаадаев и которую мы только что изложили. Конечно, Россия не Китай, Россия страна христианская; но ведь и Абиссиния тоже христианская страна, из чего, однако, вовсе не следует, что абиссинское христианство «воссоздаст тот порядок, который составляет конечное предназначение человечества»... Существует только единый путь прогресса — путь западноевропейский, путь католицизма как единой формы христианства. Чаадаев, по совершенно верному замечанию его издателя, католического патера и русского князя Гагарина, не мог допустить, «чтобы цивилизация не была единой, чтобы могла быть истинная цивилизация вне той, которая придала столько блеска народам Европы и которая опирается на христианство; он не мог допустить, чтобы совершенное христианство не было едино, как едина истина»... Поэтому нет никакого особого пути развития России, она должна идти по дороге западноевропейских стран. «Все европейские народы проходили эти столетия рука об руку, — заявляет сам Чаадаев в своем «Философическом письме», — и в настоящее время, несмотря на все случайные отклонения, они всегда будут идти по одной и той же дороге». Россия сбилась с этого пути. «Враждебные обстоятельства отстранили нас от общего движения, в котором общественная идея христианства развилась и приняла известные (т. е. католические. — *И.Р.*) формы... мы никогда не шли вместе с другими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человечества»... Чаадаев надеется, что Россия еще вступит на общий европейский путь: «Нам надобно переначать для себя снова все воспитание человеческого рода... Конечно, велик этот путь и, может быть, одно поколение людей не в состоянии совершить его»; во всяком случае, единственный путь прогресса России — путь западноевропейский; только на этом пути исторический процесс развития России будет прогрессом. До сих пор же Россия только жила растительной жизнью, ширилась, росла и развивалась только внешним образом, не одухотворенная внутренней идеей; ни смысла, ни цели не было в этом историческом развитии, ибо не всякий процесс есть прогресс. Вообще, прошлого у России нет; есть только ряд метаний в тщетных поисках за какой-либо одухотворяющей

идеей. «Мы идем по пути времен так странно, что каждый сделанный шаг исчезает для нас безвозвратно... у нас нет развития собственного, самобытного, совершенствования логического. Старые идеи уничтожаются новыми, потому что последние не истекают из первых, а западают к нам Бог знает откуда; наши умы не бороздятся неизгладимыми следами последовательного движения идей, которые составляют их силу, потому что мы заимствуем идеи уже развитые. Мы растем, но не зреем; идем вперед, но по какому-то косвенному направлению, не ведущему к цели»... Иными словами, мы подчинены какому-то необходимому, но не телеологическому историческому закону, мы эволюционируем, но не прогрессируем — как сказал бы на месте Чаадаева Михайловский⁴, — исторический процесс нашего развития не имеет ничего общего с прогрессом. А потому у России нет не только прошлого, но и настоящего; у нее нет общества, нет интеллигенции как преемственно связанной группы, нет общей и преемственно развивающейся идеи. Чаадаев скорбит об этом «странном положении народа, по которому он не может остановить своей мысли ни на одном ряде идей, развивавшихся в обществе постепенно, одна из другой»; он указывает на это отсутствие преемственности, как на характерную черту русского интеллигента: «У нас эта черта общая... В наших лучших головах есть что-то больше, чем неосновательность. Лучшие идеи, от недостатка связи и последовательности, как бесплодные призраки, цепенеют в нашем мозгу. Человек теряется, не находя средства прийти в соотношение, связаться с тем, что ему предшествует и что последует...» Итак, ни прошлого, ни настоящего у России нет; есть ли у нее, по крайней мере, хоть будущее? Да, может быть, если только Россия перейдет на путь, общий всем европейским народам; пусть наши потомки воспользуются положительным примером Европы и отрицательным примером нас самих... А пока что — «мы жили, мы живем как великий урок для отдаленных потомств, которые воспользуются им непременно, но в настоящем времени, что бы ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумения»...

Такова в самых общих чертах чаадаевская философия истории, такова эта схема, замечательная по силе и выдержанности мысли. Конечно, она имеет в настоящее время только чисто исторический интерес, но зато значение ее в истории русской общественной мысли поистине громадно. Центр тяжести этого значения лежит, как мы уже отмечали, в самой постановке проблемы философии истории; знакомство с этой постановкой вопроса позволяет нам подробнее остановиться на нашей мыс-

ли и на выяснении положения Чаадаева в истории русской интеллигенции.

Прежде всего становится совершенно ясным, что связь Чаадаева с декабризмом была вполне внешней. Чаадаев не видел в русском обществе той преемственной общей идеи, которая заключалась в стремлении к социальным реформам и политическому освобождению. К этой идее Чаадаев был глубоко равнодушен, и в этом отношении он стоит особняком среди русской интеллигенции; он не имеет ничего общего не только с революционным настроением, сродным русской интеллигенции, но даже с самым скромным, самым умеренным либерализмом. Невозможно поэтому объяснять «Философическое письмо» духом протеста Чаадаева против системы официального мещанства⁵; понимать Чаадаева так — значило бы понимать его слишком плоско. Несомненно, что отчасти на воззрениях Чаадаева сказалось влияние эпохи; надо вспомнить, что свое первое знаменитое письмо Чаадаев писал в 1828—1829 гг. и что Герцен говорит, как «ужасны были первые годы, следовавшие за 1825-м» (см. его «*u développement des idées révolutionnaires en Russie*»); имея в виду это, мы поймем, что эпоха официального мещанства могла повлиять на оценку Чаадаевым настоящего, на ту пессимистическую характеристику, которую он дал окружающим его представителям русского «культурного» общества. Но и только; во всем остальном воззрения Чаадаева не зависят от окружающей его эпохи; они проходят равнодушно мимо социально-политической теории и практики, они находятся в совершенно иной, социально-философской, плоскости. В этом Чаадаев является предшественником Герцена, как мы это еще увидим; но тут уже надо отметить и резко разделяющую их друг от друга черту: чаадаевская философия истории базировалась на религиозной почве.

Философия истории совпадала у Чаадаева с историей религии; достаточно одного этого, чтобы сразу возник вопрос о мистицизме Чаадаева, вопрос, сравнительно недавно поставленный в русской литературе*. Действительно, раз прогресс ведет нас к цели царства Божия на земле, раз человечество на своем пути непосредственно руководится Богом, то что же представляет собою такая философия истории, как не проявление чистейшего мистицизма? Вопрос о мистицизме Чаадаева кажется окончательно решенным, особенно когда мы узнаем, что Чаадаев

* См. интересную книгу М. О. Гершензона «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (1908 г.).

был искренно верующим человеком, что христианский догмат воплощения и искупления принимался им всецело... И однако, несмотря на все это, мы не можем назвать мировоззрение Чаадаева мистицизмом.

Читателю известна наша основная точка зрения на два противоположных психологических типа мирознания — реализм и романтизм. Мы указывали на то, что философский реализм проявляется в рационалистических формах; мы определяли также мистицизм как религиозный романтизм, понимая под романтизмом стремление и проникновение за пределы предельного⁶. Стоя на таком понимании мистицизма, мы не можем причислить к нему знакомое уже нам мировоззрение Чаадаева. Начать с того, что Чаадаев был типичнейшим рационалистом, будучи в этом отношении тесно связан и с декабристами, и с общим направлением мысли XVIII века. Два-три примера: Чаадаев глубоко убежден, что двигателем исторического процесса является только идея; в этом отношении он является сыном своего времени (даже сильно поотставшим от своего времени) и антиподом русских марксистов конца XIX столетия, с их теорией экономической выгоды как *primi motoris* исторического процесса. «Выгоды всегда следовали за идеями, — категорически заявляет Чаадаев, — но никогда им не предшествовали. Мнения рождали выгоды, но выгоды никогда не рождали мнений...» В другом месте своего «Философического письма» Чаадаев не менее решительно указывает на громадную роль личности в истории; сила личности оказывается пропорциональна силе мысли, носителем которой является личность. «Массы находятся под влиянием особенного рода сил, — говорит Чаадаев, — развивающихся в избранных членах общества. Массы сами не думают; среди них есть мыслители, которые думают за них, возбуждают собирательное разумение нации и заставляют ее двигаться. Между тем как небольшое число мыслит, остальное чувствует, и общее движение проявляется...» Таков у Чаадаева взгляд на значение интеллигенции, этого «собирательного разумения нации»; Чаадаев со своей рационалистической точки зрения впервые выставил здесь в зачаточном виде теорию критически мыслящих личностей, впоследствии развитую Лавровым⁷. Но это между прочим; тут интересно главным образом ясное проявление чаадаевского рационализма. Допустим, однако, что такое указание не решает еще в отрицательную сторону вопроса о мистицизме Чаадаева, хотя, с нашей точки зрения, рационализм и мистицизм несовместимы друг с другом; мы делаем все-таки такое допущение, имея в виду, что «идея»,

двигающая, согласно Чаадаеву, прогресс, есть идея христианская, т. е., по существу своему, иррационалистическая. Но и такое допущение не приближает Чаадаева к мистицизму в нашем его понимании.

Дело в том, что иррациональное не тождественно с мистическим. Действительно, всякий мистицизм иррационален, но далеко не всякий иррационализм мистичен; характерным примером немистического иррационализма может служить почти все историческое христианство, в том числе и христианство католической формы. В нем многое иррационально, сплошь иррациональна вся догматическая часть, но есть ли во всей этой сухой казенщине хоть одно зерно мистицизма? Оно было когда-то, в далекую от нас эпоху средневековья, но чем дальше шло время, тем более и более былой религиозный романтизм подменялся мертвым и догматическим иррационализмом. Протестантизм окончательно порвал со всем иррациональным и обратился к слезливому и елейному пиетизму, с которым мы уже немного познакомились, говоря о Жуковском; католицизм же остался при старых внешних формах, за которыми уже не было живой души. И поскольку Чаадаев связал свое мировоззрение с идеалами католической реакции, поскольку он исповедует псевдомистический официальный католицизм, постольку он типичный представитель псевдомистицизма, подобно тому как его друзья-декабристы были типичными представителями псевдоромантизма. Впоследствии, в тридцатых и сороковых годах, Чаадаев пытался найти точку опоры для своего иррационализма в шеллингианстве, в котором он искал спасения от сугубого рационализма Гегеля и его российских последователей (см. письмо Чаадаева к Шеллингу от 15 апр. 1842 г.)⁸; но эта попытка опереться на философский романтизм шеллингианства не мешала Чаадаеву оставаться религиозным псевдоромантиком, представителем псевдомистицизма. От реалистического берега Чаадаев отстал, а к романтическому не пристал; недаром он был одним из «лишних людей» своего времени, характерным признаком которых было, как мы уже знаем, разделение между романтизмом и реализмом.

Итак, догматический иррационализм Чаадаева является характерным псевдомистицизмом; с этой точки зрения любопытно проследить за борьбой Чаадаева с позитивным решением вопросов философии истории и с переодеванием этих решений из позитивного в псевдомистический костюм. Дело идет о знакомой уже нам проблеме исторического процесса и прогресса; значительная часть второго и третьего из чаадаевских «Писем»

посвящена разработке именно этой проблемы. Чаадаев восстает против позитивных теорий прогресса; он еще и еще раз подчеркивает, что не всякий исторический процесс есть прогресс. «...Когда произносят великие слова о человеческом совершенствовании, о прогрессе человеческого разума, то думают, что этим все сказано, все объяснено: говорят, что человек только и делал все время, что шел вперед...» По мнению Чаадаева, это совершенно неверно; достаточно вспомнить неподвижность Китая или Индии: «Это состояние неподвижности необходимо заканчивает собою всякий чисто человеческий прогресс». Только духовный, религиозный, христианско-католический прогресс по существу своему бесконечен; вообще же говоря, «прогресс человеческой природы никоим образом не беспределен, как это воображают; существует граница, которую он никогда не переходит». Чаадаев не находит достаточно сильных слов для осуждения этой позитивной теории прогресса, этой «безрассудной системы механической способности к совершенствованию, столь очевидно отвергнутой опытом всех веков»; зато он признает «реальный принцип непрерывного движения вперед только в том обществе, членами которого мы являемся и которое сделано вовсе не человеческими руками»... Конечно, все это строго логично, но в то же время это является отсыланием от Понтия к Пилату⁹, от позитивной теории прогресса к теории прогресса псевдомистической; обычная теория прогресса, эта «шигалевщина во времени», оставляется Чаадаевым во всей ее неприкосновенности. Более того, он сам в конце концов приходит к этой шигалевщине, к этическому и социологическому антииндивидуализму.

Иначе, положим, и быть не могло; теория, заявляющая, что вся европейская история есть история религиозная, история водительства Богом одного народа (вся Европа для Чаадаева — это только один избранный народ, народ христианский: см. второе «Философическое письмо»), такая теория должна оправдывать и объяснять божественным произволением даже костры инквизиции и пытки палачей Филиппа II. Белинский, как помним, требовал от философии «Егора Федорыча» отчета «во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и проч. и проч.»¹⁰; Чаадаев отнесся бы только с усмешкой к такому требованию: для него человеческая личность — ничто, случайность. Он вполне оправдывает те «ужасные истребления по приказантю Моисея», рассказами о которых переполнена вся Библия, все Второзаконие; более того, Чаадаев даже возмущается — как смела возмутиться такими избиениями пустая и

нечестивая просветительская философия XVIII века!.. «Эта философия не понимала, — презрительно замечает Чаадаев, — что человек, который был столь чудесным орудием в руке Провидения, наперсником всех Его тайн, мог действовать только как оно, только как природа; времена и поколения не могли иметь для него ни малейшего значения...» Чаадаев не хочет понять, что дело здесь не в Моисее, а в самом Господе Боге, которому впоследствии Иван Карамазов почтительнейше возвратит билет для входа в мировую гармонию, не будучи в силах постигнуть необходимости безвинной человеческой муки ради какой бы то ни было идеи... Для Чаадаева же целые поколения — ничто перед божественной волей; тем более ничтожна для него отдельная человеческая личность. Из всего предыдущего уже можно вывести предположение, что Чаадаев был близок к органической теории общества, быть может, не без влияния шеллингианства; и действительно, он категорически заявляет, «что народы, хотя и являются существами сложными, на самом деле суть такие же моральные существа, как и отдельные индивидуумы» (Письмо второе); он идет далее и с полным одобрением приводит мысль Паскаля о том, что «весь последовательный ряд людей есть не что иное, как один Человек, существующий вечно»... Ясно теперь, как Чаадаев может относиться к индивидууму, к человеческой личности: для него всякое «я» подлежит упразднению, начиная с собственного. «Между мною и истинною вечно становится что-то постороннее; и это постороннее — это я сам. Я сам от себя заслоняю истину. Одно, следовательно, средство открыть ее: отстранить свое я», — говорит Чаадаев. В другом месте он заявляет «с чувством истинного счастья», что человеческий ум становится с некоторого времени еще безличнее, чем когда-либо»... «У человека нет другого назначения в этом мире, — продолжает Чаадаев, — как эта работа разрушения своего личного бытия и замена его бытием совершенно социальным и безличным...» (Письмо третье). За всю двухвековую историю русской общественной мысли никто не пошел дальше Чаадаева в крайнем *этическом и социологическом антииндивидуализме*.

Уже одно это объясняет нам полное идейное одиночество Чаадаева среди современной ему русской интеллигенции, которая начиная с XVIII века медленно, но верно шла к принципам диаметрально противоположным. Мы видели, к чему пришел Белинский; мы увидим, что в славянофильстве и в западничестве во главе угла лежал этический и социологический индивидуализм; Чаадаев же со своими противоположными принципа-

ми поистине представлял собою с этой точки зрения какой-то «пробел в порядке разума»... С предыдущим развитием русской интеллигенции он был связан только внешним образом, и мы могли бы оставить его совершенно в стороне, изучая развитие русской общественной мысли, если бы он не был так тесно связан с последующим ее развитием. Мы уже указывали, что Чаадаев впервые выпукло и ярко поставил перед русской интеллигенцией проблему философии истории и ряд связанных с нею вопросов — о смысле исторического процесса, о пути развития России, о том, что такое прогресс; только с этой точки зрения понятна роль Чаадаева среди русской интеллигенции и его положение в истории русской общественной мысли; только с этой точки зрения понятно его значение как предшественника славянофилов, западников и Герцена.

Несколько ниже, когда мы в общих чертах познакомимся с великим расколом русской общественной мысли сороковых годов, мы убедимся, что Чаадаев не был ни западником, ни славянофилом, подобно тому как он не был ни реалистом, ни романтиком; но нет никакого сомнения, что он оказал большое влияние на построения славянофильской мысли самой постановкой проблем философии истории. Конечно, не Чаадаев толкнул славянофильство на путь религиозного романтизма, но все же сильное влияние его в этом отношении неоспоримо. Славянофилы, по справедливому замечанию историка русской культуры, «сами по себе уже были склонны приписывать религиозной идее перевешивающую роль в развитии культуры; но Чаадаев едва ли не первый открыл им глаза на общую связь идей христианской исторической философии, а только в этой связи православная религиозная идея получала всемирно-историческое значение...» * Разумеется, славянофилы шли не за Чаадаевым, а против Чаадаева, обращая свои взгляды не на католический Запад, а на православный Восток; но это не мешало общности точки их исхода, что, в свою очередь, не мешало славянофилам и Чаадаеву быть идейными врагами; с одной стороны, сам Чаадаев вполне определенно заявлял себя врагом славянофильства, с другой стороны, сам же он указывает в своей «Апологии сумасшедшего» на тот крик и шум, который подняли люди, идейно близкие к славянофильству, после появления в печати «Философического письма». Но, не будучи славянофилом, Чаадаев в то же время был еще более далек от западничества, называть Чаадаева западником — значит впасть в ошиб-

* Милоков П. Главные течения русской исторической мысли. С. 394.

ку *quaternio terminorum** и придавать слову «западник» два совершенно различных значения. «Западничество» — вполне определенное мировоззрение эпохи сороковых годов, которое мы еще охарактеризуем на ближайших страницах; но, во всяком случае, ясно, что оно не имеет ничего общего с западничеством Чаадаева, т. е. с его верой в Запад как хранителя католических преданий и религиозного прогресса.

Но если Чаадаев не был ни западником, ни славянофилом, то все же несомненно, что в общем он был ближе по духу к славянофильству, чем к западничеству: реалистическое и отчасти социалистическое западничество не могло иметь точек соприкосновения с мировоззрением Чаадаева, за исключением только одинаково отрицательного отношения к окружающей российской действительности. Со славянофильством же у Чаадаева могли еще быть общие философско-исторические взгляды — хотя бы, например, по вопросу о пути развития России. Необходимо отметить эволюцию воззрений Чаадаева именно в этом вопросе. Мы видели, каковы были в этой области взгляды Чаадаева в эпоху написания «Философических писем», т. е. в 1827—1830 гг.: существует только единый общеевропейский путь прогресса, как едина западноевропейская христианская культура; пока Россия не вступит на этот общий путь, она будет представлять собою пробел в порядке разумения... Впоследствии Чаадаев мало-помалу изменил этому своему основному положению и отказался от мысли сводить на нет тысячелетнюю историю жизни многомиллионного народа только потому, что она не укладывается в схемы той или иной философии истории; он пришел к признанию смысла исторической жизни России и находил этот смысл в исторической миссии России быть спасительницей Запада: в прошедшем Россия раз уже спасла Европу в XIII—XIV вв., и в будущем она ее спасет от социального разложения. Славянофилы пришли к этой же мысли, но толковали ее в националистическом смысле, в то время как Чаадаев развивал ее в духе космополитизма, требуя «всечеловечности», так что и здесь он был непримиримейшим врагом славянофильства. Во всяком случае, уже в самом начале тридцатых годов он пришел к кардинальной мысли о возможности *особого пути развития России*; по крайней мере, в середине 1833 года в своем любопытном письме к Николаю I Чаадаев высказывал свое глубокое убеждение, что «Россия развилась

* учетверения термина (*лат.*). В логике — ошибка, явившаяся следствием двусмысленного употребления понятия. — *Примеч. сост.*

совершенно иначе (чем Европа) и у нее есть специальное назначение, которое она должна выполнить в мире... русская нация, великая и сильная, должна, как мне кажется, не заимствовать от других народов их деятельность, а заставить их принять свою...» В этих словах, однако, нет ничего общего с националистическими тенденциями славянофильства, наоборот, эту тенденцию Чаадаев считает «истинным бедствием» и говорит, что ему грустно видеть, «что в тот момент, когда все народы сближаются, когда все местные и географические особенности ступшеваются, — мы погружаемся в себя и обращаемся к колокольне своего прихода... Вы знаете, — продолжает он в этом письме (1834 г.) к А. И. Тургеневу, — что, по моему мнению, России суждена великая духовная будущность: *она должна разрешить некогда все вопросы, о которых спорит Европа...* (курсив наш. — *И.Р.*)». И Чаадаев думает, что славянофильские тенденции стоят поперек дороги такому разрешению вопроса: «Если эти тенденции не прекратятся, мне придется проститься с моими надеждами...» Но где же лежит возможность для России разрешить те проклятые вопросы, с которыми не может справиться Запад? Зерно этой возможности лежит в том факте, что Россия может воспользоваться последними плодами европейского просвещения, принять его положительные стороны и отбросить отрицательные: «Я думаю, что *мы пришли после других, чтобы сделать лучше их, избежать их ошибок, заблуждений и суеверий*», — заявляет Чаадаев в своей «Апологии сумасшедшего» (1837 г.; курсив наш. — *И.Р.*). В двух подчеркнутых нами положениях Чаадаев предвосхитил основные положения не славянофильства, а *народничества*, а значит, был предшественником — мы в этом еще убедимся — гениального родоначальника народничества, Герцена. России суждено разрешить социальные проблемы Запада; ей возможно это сделать потому, что чем она моложе по историческому возрасту, тем она богаче историческим опытом, — такова была, как мы увидим, глубокая вера народничества; чем мы моложе Европы, тем мы старше ее, говорил впоследствии Михайловский. Первым выразителем этих идей и ближайшим предшественником Герцена является, как видим, Чаадаев, пришедший в конце концов к глубокому убеждению, что «мы призваны решить большую часть проблем социального строя, завершить большую часть идей, возникших в старом обществе, ответить на самые важные вопросы, занимающие человечество...» («Апология сумасшедшего»).

К таким взглядам Чаадаев пришел в тридцатые годы — как раз в ту эпоху, когда лучшая часть русской интеллигенции со-

вершенно не интересовалась вопросами социальной философии, а увлекалась спором об искусстве как отражении абсолютного в конечном, о жизни в духе и т. п. Чаадаев оказался пионером нового пути русской мысли, и в этом отношении значение его в истории русской общественной мысли поистине громадно. Постоянно проповедуя свои теории в московских интеллигентских кружках тридцатых и сороковых годов, Чаадаев первый возбудил в широких кругах русской интеллигенции проблему философии истории; под положительным и отрицательным давлением его воззрений родилось и выросло славянофильство. Спор между Кавелиным и Самариным (в 1847 г.)¹¹ по вопросу о философии русской истории — мы скоро познакомимся с этим замечательным эпизодом истории русской общественной мысли — был, по существу дела, разработкой вопроса, еще двадцатью годами ранее в упор поставленного Чаадаевым. Наконец, знаменитая книга Герцена «С того берега»¹² была только гениальным решением вопросов, впервые поставленных Чаадаевым, который может, по справедливости, считаться предтечей и предшественником Герцена. Оговоримся, впрочем, что по существу воззрений Чаадаев и Герцен представляют собою два полюса русской мысли. Мы увидим, что чаадаевская вера в самодержавно-папистский католический Запад заменилась у Герцена верою в самоуправляющийся общинный Восток; крайний социологический и этический антииндивидуализм первого заменился ярким социологическим и этическим индивидуализмом второго; чаадаевское признание христианского исторического процесса прогрессом уступает у Герцена место совершенному отрицанию телеологичности прогресса; абстрактное «человечество» Чаадаева обращается в реальный «народ» у Герцена и т. д. и т. д. Тут все противоположно, за исключением общности вопросов, разное решаемых Чаадаевым и Герценом, но одинаково интересующих их.

Кончаем наше знакомство с Чаадаевым, но не с его основными проблемами, которые теперь будут встречаться нам на каждом шагу истории русской общественной мысли. Переходя к знакомству со славянофильством и западничеством, мы хотим сразу указать на пункт их коренного расхождения друг с другом; этот пункт явился бы для нас как *eus ex machina*, если бы мы не были знакомы с воззрениями Чаадаева, и он заключается со стороны славянофильства в приписывании православно-христианской идее всего того, что Чаадаев приписывал идее католической. Славянофильство вывернуло наизнанку мировоззрение Чаадаева; против его плюсов оно почти везде поставило

минусы и наоборот. Перечтите все то, что мы говорили выше о философии истории Чаадаева, но везде вместо «Россия» читайте «Европа», вместо «католичество» ставьте «православие» и обратно — и вы получите в грубом виде схему славянофильства. Резкое отрицание Чаадаевым нашего прошлого заменилось у славянофилов не менее крайней идеализацией этого прошлого; всемирно-историческое значение католичества заменилось признанием всемирно-исторического значения православия; мысль Чаадаева о том, что исторический процесс жизни России не был прогрессом, уступила у славянофилов свое место положению, что именно только путь развития России и был истинным прогрессом. Западничество, как известно, заняло противоположные позиции, одинаково отрицая построения и славянофильства, и Чаадаева; оно не идеализировало нашего прошлого, но и не отрицало его, а старалось (в лице Кавелина) объяснить его со строго реалистической точки зрения; западничество одинаково не признавало всемирно-исторического значения ни за католицизмом, ни за православием и, вообще, считало христианство социальной силой только в далеком прошлом; оно считало прогрессом историческое развитие и России, и Европы, причем подчеркивало, насколько мы отстали на пути этого развития.





Осип МАНДЕЛЬШТАМ

Петр Чаадаев

I

След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, — такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли он проведен по стеклу? Это тем более замечательно, что Чаадаев не был деятелем: профессиональным писателем или трибуном. По всему своему складу он был «частный» человек, что называется «privatier». Но, как бы сознавая, что его личность не принадлежит ему, а должна перейти в потомство, он относился к ней с некоторым смирением: что бы он ни делал — казалось, что он служил, «священнодействовал».

Все те свойства, которых была лишена русская жизнь, о которых она даже не подозревала, как нарочно, соединились в личности Чаадаева: огромная внутренняя дисциплина, высокий интеллектуализм, нравственная архитектоника и холод маски, медали, которым окружает себя человек, сознавая, что в веках он — только форма, и заранее подготавливая слепок для своего бессмертия.

Еще более необычным для России был дуализм Чаадаева, ясное им различие материи и духа. В младенческой стране, стране полуживой материи и полумертвого духа, седая антиномия косной глыбы и организующей идеи была почти неизвестна. Россия, в глазах Чаадаева, принадлежала еще вся целиком к неорганизованному миру. Он сам был плоть от плоти этой России и посмотрел на себя, как на сырой материал. Результаты получились удивительные. Идея организовала его личность, не только ум, дала этой личности строй, архитектуру, подчинила ее себе всю без остатка и, в награду за абсолютное подчинение, подарила ей абсолютную свободу.

Глубокая гармония, почти слияние нравственного и умственного элемента придают личности Чаадаева особую устойчивость.

Трудно сказать — где кончается умственная и где начинается нравственная личность Чаадаева, до такой степени они близятся к полному слиянию. Сильнейшая потребность ума была для него в то же время и величайшей нравственной необходимостью.

Я говорю о потребности единства, определяющей строй избранных умов.

«О чем же мы станем беседовать?» — спрашивал он Пушкина в одном из своих писем. — У меня, вы знаете, всего одна идея, и если бы ненароком в моем мозгу оказались еще какие-нибудь идеи, они, конечно, тотчас прилепились бы к той одной: удобно ли это для вас?»

Что же такое прославленный «ум» Чаадаева, этот «гордый» ум, почтительно воспетый Пушкиным, освистанный задорным Языковым, как не слияние нравственного и умственного начала — слияние, которое столь характерно для Чаадаева и в направлении которого совершался рост его личности.

С этой глубокой, неискоренимой потребностью единства, высшего исторического синтеза родился Чаадаев в России. Уроженец равнины захотел дышать воздухом альпийских вершин и, как мы увидим, нашел его в своей груди.

II

На Западе есть единство! С тех пор как эти слова вспыхнули в сознании Чаадаева, он уже не принадлежал себе и навеки оторвался от «домашних» людей и интересов. У него хватило мужества сказать России в глаза страшную правду, что она отрезана от всемирного единства, отлучена от истории, этого «воспитания народов Богом».

Дело в том, что понимание Чаадаевым истории исключает возможность всякого *вступления* на исторический путь. В духе этого понимания, на историческом пути можно находиться только ранее всякого начала. История — это лестница Иакова, по которой ангелы сходят на землю¹. Священной должна она называться на основании преемственности духа благодати, который в ней живет. Поэтому Чаадаев и словом не обмолвился о «Москве — третьем Риме». В этой идее он мог увидеть только чахлаю выдумку киевских монахов². Мало одной готовности, мало доброго желанья, чтобы «начать» историю. Ее вообще немислимо начать. Не хватает преемственности, единства. Единства не создать, не выдумать, ему не научиться. Где нет его, там — в лучшем случае — «прогресс», а не история, механическое движение часовой стрелки, а не священная связь и смена событий.

Как очарованный, смотрел Чаадаев в одну точку — туда, где это единство стало плотью, бережно хранимой, завещаемой из поколения в поколение. «Но папа! папа! Ну что же? Разве и он — не просто идея, не чистая абстракция? Взгляните на этого старца, несомого в своем паланкине под балдахин, в своей тройной короне теперь так же, как тысячу лет назад, точно ничего в мире не изменилось: поистине, где здесь человек? Не всемогущий ли это символ времени — не того, которое идет, а того, которое неподвижно, чрез которое все проходит, но которое само стоит невозмутимо и в котором и посредством которого все совершается?»

III

И вот, в августе 1825 года, в приморской деревушке близ Брайтона появился иностранец, соединявший в своей осанке торжественность епископа с безукоризненной корректностью светского человека³.

Это был Чаадаев, бежавший из России на случайном корабле с такой поспешностью, как если бы ему грозила опасность, однако без внешнего принуждения, но с твердым намерением — никогда больше не возвращаться.

Больной, мнительный, причудливый пациент иностранных докторов, никогда не знавший другого общения с людьми, кроме чисто интеллектуального, скрывая даже от близких страшное смятение духа, он пришел увидеть свой Запад, царство истории и величия, родину духа, воплощенного в церкви и архитектуре.

Это странное путешествие, занявшее два года жизни Чаадаева, о которых мы знаем очень мало, больше похоже на томление в пустыне, чем на паломничество, а потом Москва, деревянный флигель-особняк, «Апология сумасшедшего» и долгие размеренные годы проповеди в «аглицком» клубе.

Или Чаадаев устал? Или его готическая мысль смирилась и перестала возносить к небу свои стрелчатые башни? Нет, Чаадаев не смирился, хотя время своим тупым напильником коснулось и его мысли.

О, наследство мыслителя! Драгоценные клочки! Фрагменты, которые обрываются как раз там, где всего больше хочется продолжения, грандиозные вступления, о которых не знаешь, — что это: начертанный план или уже само его осуществление? Напрасно добросовестный исследователь вздыхает об утраченном, о недостающих звеньях: их и не было, они никогда не выпадали.

Фрагментарная форма «Философических писем» внутренне обоснована, так же как и присущий им характер обширного введения.

Чтобы понять форму и дух «Философических писем», нужно представить себе, что Россия служит для них огромным и страшным фоном. Зияние пустоты между написанными известными отрывками — это отсутствующая мысль о России. Лучше не касаться «Апологии». Конечно, не здесь сказал Чаадаев то, что он думал о России. И, как безнадежная плоская равнина, развивается последний, незаконченный период «Апологии», это унылое, широковещательное и вместе ничего не обещающее начало, после того как уже столько было сказано: «Есть один факт, который властно господствует над нашим историческим движением, который красной нитью проходит через всю нашу историю, который содержит в себе, так сказать, всю ее философию, который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер... Это — факт географический...»

Из «Философических писем» можно только узнать, что Россия была причиной мысли Чаадаева.. Что он думал о России — остается тайной. Начертав прекрасные слова: «Истина дороже родины», — Чаадаев не раскрыл их вещего смысла. Но разве не удивительное зрелище эта «истина», которая со всех сторон, как неким хаосом, окружена чуждой и странной «родиной»?

Попробуем проявить «Философические письма», как негативную пластинку. Может быть, те места, которые просветлеют, окажутся именно о России.

IV

Есть великая славянская мечта о прекращении истории в западном значении слова, как ее понимал Чаадаев. Это — мечта о всеобщем духовном разоружении, после которого наступит некоторое состояние, именуемое «миром». Мечта о духовном разоружении так завладела нашим домашним кругозором, что рядовой русский интеллигент иначе и не представляет себе конечной цели прогресса, как в виде этого неисторического «мира». Еще недавно сам Толстой обращался к человечеству с призывом прекратить лживую и ненужную комедию истории и начать «просто» жить. В «простоте» — искушение идеи «мира»:

Жалкий человек...
Чего он хочет?.. Небо ясно,
Под небом места много всем⁴.

Навеки упраздняются, за ненадобностью, земные и небесные иерархии. Церковь, государство, право исчезают из сознания, как нелепые химеры, которыми человек от нечего делать, по глупости населил «простой», «Божий» мир, и наконец остаются наедине, без докучных посредников, двое — человек и вселенная:

Против неба, на земле,
Жил старик в одном селе...⁵

Мысль Чаадаева — строгий перпендикуляр, восставленный к традиционному русскому мышлению. Он бежал, как чумы, этого бесформенного рая.

Некоторые историки увидели в колонизации, в стремлении расселиться возможно вольготнее на возможно больших пространствах — господствующую тенденцию русской истории.

В могучем стремлении населить внешний мир идеями, ценностями и образами, в стремлении, которое уже столько веков составляет мучение и счастье Запада и ввергнуло его народы в лабиринт истории, где они блуждают до сих пор, — можно усмотреть параллель этой внешней колонизации. Там, в лесу социальной церкви, где готическая хвоя не пропускает другого света, кроме света идеи, укрывалась и созревала главная мысль Чаадаева, его немая мысль о России.

Запад Чаадаева нисколько не похож на расчищенные дорожки цивилизации. Он в полном смысле слова открыл свой Запад. Поистине, в эти дебри культуры еще не ступала нога человека.

V

Мысль Чаадаева, национальная в своих истоках, национальна и там, где вливается в Рим. Только русский человек мог открыть этот Запад, который сгущеннее, конкретнее самого исторического Запада. Чаадаев именно по праву русского человека вступил на священную почву традиции, с которой он не был связан преемственностью. Туда, где все — необходимость, где каждый камень, покрытый патиной времени, дремлет, замурованный в своде, Чаадаев принес нравственную свободу — дар русской земли, лучший цветок, ею взращенный. Эта свобода стоит величия, застывшего в архитектурных формах, она равноценна всему, что создал Запад в области материальной культуры, и я вижу, как папа, «этот старец, несомый в своем паланкине под балдахинем, в своей тройной короне», приподнялся, чтобы приветствовать ее.

Лучше всего характеризовать мысль Чаадаева как национально-синтетическую. Синтетическая народность не склоняет головы перед фактом национального самосознания, а возносится над ним в суверенной личности, самобытной, а потому национальной.

Современники изумлялись гордости Чаадаева, а сам он верил в свое избранничество. На нем почила гегератическая торжественность, и даже дети чувствовали значительность его присутствия, хотя он ни в чем не отступил от общепринятого. Он ощущал себя избранником и сосудом истинной народности, но народ уже был ему не судия!

Какая разительная противоположность национализму, этому нищенству духа, который непрерывно апеллирует к чудовищному судилищу толпы!

У России нашелся для Чаадаева только один дар: нравственная свобода, свобода выбора. Никогда на Западе она не осуществлялась в таком величии, в такой чистоте и полноте. Чаадаев принял ее, как священный посох, и пошел в Рим.

Я думаю, что страна и народ уже оправдали себя, если они создали хоть одного совершенно свободного человека, который пожелал и сумел воспользоваться своей свободой.

Когда Борис Годунов, предвосхищая мысль Петра, отправил за границу русских молодых людей, ни один из них не вернулся⁶. Они не вернулись по той простой причине, что нет пути обратно от бытия к небытию, что в душевной Москве задохнулись вкусившие бессмертной весны неумирающего Рима.

Но ведь и первые голуби не вернулись обратно в ковчег.

Чаадаев был первым русским, в самом деле, идейно побывавшим на Западе и нашедшим дорогу обратно. Современники это инстинктивно чувствовали и страшно ценили присутствие среди них Чаадаева.

На него могли показывать с суеверным уважением, как некогда на Данта: «Этот был там, он видел — и вернулся».

А сколько из нас духовно эмигрировали на Запад! Сколько среди нас — живущих в бессознательном раздвоении, чье тело здесь, а душа осталась там!

Чаадаев знаменует собой новое, углубленное понимание народности как высшего расцвета личности и — России как источника абсолютной нравственной свободы.

Наделив нас внутренней свободой, Россия предоставляет нам выбор, и те, кто сделал этот выбор, — настоящие русские люди, куда бы они ни примкнули. Но горе тем, кто, покружив у родного гнезда, малодушно возвращаются обратно!





Д. С. МЕРЕЖКОВСКИЙ

Чаадаев (1794—1856)

Adveniat Regnum Tuum.

I

В прошлом году исполнилось столетие со дня рождения Петра Яковлевича Чаадаева (1794—1856) — и никто об этом не вспомнил; в будущем исполнится шестидесятилетие со дня его смерти (1856—1916), и никто, вероятно, не вспомнит. Хотя у нас теперь столько годовщин, сколько на кладбище памятников, но Чаадаев забыт: на таких людей память у нас коротка.

«Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь; тонуло ли что и возвещало свою гибель, был ли это сигнал, зов на помощь, весть об утре или том, что его не будет, — все равно надобно было проснуться». Так описывает Герцен впечатление от «Философического письма» Чаадаева (1836).

«Никогда с тех пор, как в России стали писать и читать, никакое литературное или ученое событие не производило такого огромного влияния, не разносилось с такою скоростью и с таким шумом», — замечает другой современник (Жихарев) о том же «Письме».

Это — «мечь», «выстраданное проклятие» России. «Оставьте все надежды». Россия гибнет. Ее прошедшее пусто, настоящее невыносимо, а будущего вовсе нет. Вся она — «только пробел разума, грозный урок, данный народам, — до чего отчуждение и рабство могут довести».

Так понял Герцен Чаадаева; так поняли все — славянофилы и западники, либералы и консерваторы, умные и глупые, честные и подлые.

Поднялась «ужасная суматоха», как в разрытом палкой муравейнике. «Все соединилось в одном общем вопле проклятия и презрения к человеку, дерзнувшему оскорбить Россию».

«Письма Чаадаева — не что иное, как отрицание той России, которую с подлинника списал Карамзин» (кн. Вяземский), — «Чаадаев излил на свое отечество такую ужасную ненависть, которая могла быть внушена ему только адскими силами» (Татищев), — «Обожаемую мать обругали, ударили по щеке...» (Вигель), — «Тут бой рукопашный за свою кровь, за прах отцов, за все свое и за всех своих... Это верх безумия... За что сажают в желтый дом» (кн. Вяземский).

Зывали к митрополиту Серафиму, дабы он обратил внимание на «богомерзкое письмо», где изрыгаются «дерзостные хулы на веру и отечество». Студенты Московского университета выражали попечителю, гр. Строганову, желание «с оружием в руках вступить за оскорбленную Россию». — «Мало было Сибири, каторги, кнута, крепости, чтобы достойно покарать изменника своему Богу и своему отечеству» (маркиз де Кюстин).

Не понял Чаадаева и проницательнейший из русских людей, Пушкин. «Клянусь вам честью, я не хотел бы иметь другое отечество, ни другую историю, чем те, которые дал нам Бог». Как будто Чаадаев хотел иметь другое отечество!

«Поверьте, я больше, чем кто-либо из вас, люблю свое отечество... Но я не умею любить — с закрытыми глазами, с опущенной головой, с немymi устами... Я думаю, что прежде всего мы обязаны отечеству истиной», — ответил он (в «Апологии сумасшедшего») всем своим обвинителям, в том числе и Пушкину.

«Прошлое России было удивительно, настоящее более чем великолепно, а будущее превзойдет все, что может себе представить воображение самое смелое: вот с какой точки зрения должно рассматривать и писать русскую историю», — говорил гр. Бенкендорф, шеф николаевских жандармов. Разумеется, не так любил Россию Чаадаев.

Император Николай Павлович на «Философическом письме» положил резолюцию: «Прочитав статью, нахожу, что содержание оной — смесь дерзостной бессмыслицы, достойной умалишенного».

Вспомнили, что Чаадаев принадлежал к «Союзу Благодеяния» и, может быть, к «Тайному Обществу» 14 декабря, заподозрили связь «Письма» с какою-то «политическою сектою», чуть не целым заговором.

Нарядили следственную комиссию, и хотя никакого заговора не открыли, но с виновными расправились жестоко, даже по тому времени: журнал «Телескоп», где напечатано «Письмо», запрещен, редактор Надеждин сослан в Усть-Сысольск, цензор Болдырев отрешен от должности, а Чаадаев объявлен, по высо-

чайшему повелению, «сумасшедшим», о чем послан указ московскому военному генерал-губернатору.

Так повторилась история Чацкого — «горе от ума». И никого не удивила эта небывалая *казнь сумасшествием*.

Только по особой милости не посадили Чаадаева в сумасшедший дом, а отдали под «медико-полицейский надзор».

Он был мудрец, но не мученик. Как это часто бывает с людьми, смелыми в мыслях, он оказался робким на деле. В первые минуты храбрился, объявил, что «не отрекается от своих мыслей и готов их подписать кровью», — но потом не выдержал.

«Прочтя предписание (о своем сумасшествии), — доносил Бенкендорфу начальник московского корпуса жандармов, — он смутился, чрезвычайно побледнел, слезы брызнули из глаз, и не мог выговорить ни слова. Наконец, собравшись с силами, трепещущим голосом сказал: “Справедливо, совершенно справедливо!” И тут же назвал свои письма “сумасбродными, скверными”».

«Чаадаев сильно потрясен постигшим его наказанием, — общал А. И. Тургенев, — сидит дома, похудел вдруг страшно, и какие-то пятна на лице... Боюсь, чтобы он и в самом деле не помешался».

«Я должен видеть у себя ежедневно господ медиков, ex officio меня навещающих, — вспоминал сам Чаадаев. — Один из них, пьяный штаб-лекарь, долго ругался надо мною самым наглым образом».

(Этот пьяный штаб-лекарь, ругающийся над сумасшедшим философом, — не вечный ли символ русского просвещения?)

«Развязки пока не предвижу, да и, признаться, не разумею, какая тут может быть развязка. Сказать человеку: “Ты с ума сошел” — немудрено; но как сказать ему: “Ты теперь в полном разуме”?.. Земная твердость бытия моего поколеблена навеки».

Через год надзор был снят, под условием «не сметь ничего писать».

II

Чаадаев не помешался, но существование его было «опрокинуто»: никогда уже не мог он оправиться: замкнулся в себе, ушел в свою скорлупу, застыл, окаменел — как бы умер живо — и остальные двадцать лет жизни провел в Москве — «Некрополисе», Городе Мертвых, — как мертвый.

Как труп, в пустыне я лежал...¹

«Моя смешная жизнь... всегда в самом печальном бывает смешное», — говаривал он с горькой улыбкою. Казнь сумасшествием — казнь смехом — это клеймо осталось на нем. «Басманный мудрец», «плешивый лжепророк», «дамский философ», «старых барынь духовник, маленький аббатик».

Все кричат ему привет
С оханьем и писком;
А он важно им в ответ:
«Dominus vobiscum!» *2

Он человек своего времени — отставной лейб-гвардии Гусарского полка штаб-ротмистр, русский барин-помещик (хотя и продал свое имение, чтобы не владеть «рабами»), избалованный, изнеженный, ленивый и праздный, весь в долгу как в шелку.

Смолоду красовец и щеголь, до конца дней чрезмерно заботится о своей наружности. «Совершенная кокетка: по часам просиживал за туалетом, чистил рот, ногти, притирался, мылся, холил, прыскался духами».

Мнителен, как все ипохондрики (в молодости лечился от «гипохондри», как от настоящей болезни). Боялся холеры до смешного. «Мне все кажется, что он немного тронулся... Деликатно хочу напомнить ему, что можно и должно менее обращать на себя и на das liebe Ich ** внимания (менее ухаживать за собою, не повязывать пять галстуков в утро, менее холить свои ногти и зубы и свой желудок... Тогда и холеры, и геморроя менее будем бояться» (А. И. Тургенев).

Детски тщеславен и суетен. Любит, чтобы «вся Москва» вельможно-вольнодумная съезжалась на его понедельник. «Он принимал посетителей, сидя на возвышенном месте, под двумя лавровыми деревьями в кадках; справа находился портрет Наполеона, слева — Байрона, а напротив — его собственный, в виде скованного гения» (Вигель). По этой карикатуре, не столько злой, сколько злобной, можно судить, какие легенды ходили о нем.

С годами все больше опускался, погружался в «обломовщину». Зимой и лето проводил безвыездно в своей квартире на Новой Басманной, в одном из флигелей дома Левашовой (в другом флигеле жил М. Бакунин и часто бывал у соседа). За тридцать лет ни разу не ночевал за городом. Все не мог собраться перекура-

* «Господь с вами!» (лат.). — Примеч. сост.

** это любимое Я (нем.).

сидеть у себя полы и стены, поправить печи. Дом разрушался от ветхости, пугая своим косым видом хозяина и его посетителей.

Почти никуда не выходил. «Выхожу только для того, чтобы найти минуту забвения в тупой дремоте Английского клуба» (1845).

До какого малодушия он способен был доходить, видно по истории с Герценом. Когда в одной из своих заграничных книг [«О развитии революционных идей в России» (Париж, 1851)] Герцен упомянул о Чаадаеве, тот перепугался не на шутку, написал по начальству унижительное оправдание, называя сочувственный отзыв Герцена «наглой клеветой», а в то же время самого Герцена благодарил и клялся ему в вечной любви. Когда же кто-то удивился этой «бесполезной низости» (*bassesse gratuite*), Чаадаев, подумав немного, сказал: «Надо, мой милый, беречь свою шкуру» (*Mon cher, on tient à sa peau*).

Конечно, все сознавал с неумолимою ясностью, как человек в летаргическом сне, когда его хоронят заживо. Судил себя страшным судом: «Я себя разглядел и вижу, что никуда не гожусь... Но неужто и жалости не стою?»

С виду был спокоен, сдержан, вежлив и холоден — «точно заморожен». Как посторонний наблюдатель смотрел на бегущие мимо дела и лица с «язвительным снисхождением».

«Что бы нам ни готовило будущее, скрестим руки на груди и будем ждать».

Только иногда вырывается у него крик отчаяния: «Мы затопили у себя курную избу, сидим в дыму — зги Божьей не видать...»

«Величайшая глупость — надеяться на что-то, сидя в гнилой трясине, в которую каждое движение все больше погружает...»

Страдал неимоверно. «Бывали минуты, когда я не знал, что со мною будет, и помышлял невольно о самоубийстве».

Так тихо замучен, задушен этот «сумасшедший мудрец».

Он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес...³

Шеллинг называл его «одним из замечательнейших людей своего времени». Пушкин считал своим спасителем:

В минуту гибели над бездной потаенной
Ты поддержал меня недремлющей рукой⁴.

«Никогда я тебя не забуду. Твоя дружба заменила мне счастье, — одного тебя может любить холодная душа моя» («Кишиневский дневник», 1821).

И теперь, почти ровно через восемьдесят лет (тоже годовщина: 1836—1916), стоит перечесть «Философическое письмо» —

эти двадцать страничек, которые, подобно стихам Пушкина, не умрут, пока жива Россия, — чтобы убедиться, что Чаадаев — одно из величайших явлений русского духа.

Что-то было в самой наружности его, что «производило необыкновенное впечатленье даже на детей».

Высок ростом, худощав, строен; всегда безукоризненно одет. «Бледное, нежное лицо совершенно неподвижно, когда он молчит, как будто из воску или мрамора»; «чело, как череп голый»; женственно тонкие губы улыбаются насмешливо, а сероголубые глаза смотрят с доброю печальною: «Лучше всего на свете доброта», — говаривал он.

Женщины поклоняются ему. Кажется, только они и знают его как следует.

«Провидение вручило вам свет, слишком яркий, слишком ослепительный для наших потемок... как бы Фаворское сияние, заставляющее людей падать лицом на землю», — писала ему одна из них.

«Я хочу просить вашего благословения... Мне было бы так отрадно принять его от вас коленапреклоненной... Не удивляйтесь и не отрекайтесь от моего глубокого благоговения — вы не властны уменьшить его», — писала другая — Авдотья Сергеевна Норова. Неразделенная любовь к нему свела ее в могилу. Но двадцать лет спустя он вспомнил об этой любви и завещал похоронить себя рядом с Норовой.

Кажется, никогда не любил женщины. Подобно многим русским романтикам 20—30-х годов — Станкевичу, Константину Аксакову, Михаилу Бакунину, — был прирожденный девственник. «Рыцарь бедный».

Он имел одно виденье,
Непостижное уму,
И глубоко впечатленье
В сердце врезалось ему.
С той поры, сгорев душою,
Он на женщин не смотрел...⁵

Какое же это видение?

III

«Всегда человечество, в целом своем, стремилось устроиться непременно всемирно. Много было великих народов с великою историей, но чем выше были эти народы, тем были и несчаст-

нее, ибо сильнее других сознавали потребность всемирности соединения людей» (Достоевский).

Всемирность — вот главная и, в сущности, единственная мысль Чаадаева. «У меня только одна мысль. Если бы в уме моем случайно оказались другие, — то они, конечно, прилепились бы к этой одной». Но тут не только мысль, — а мысль, чувство и воля вместе — все существо его, вся его «энтелехия», как сказал бы Гете, — то «видение, непостижное уму», от которого он «сгорел душою».

Не поняв этого, ничего нельзя понять в Чаадаеве. «Философическое письмо» — только отрывок, обломок огромного здания. Политический вывод — без религиозной посылки; но, не зная посылки, нельзя понять вывод. Отрицание — без утверждения; но, не зная утверждения, нельзя понять отрицание. Тут глубина сомнения — от глубины веры; но сомнение показано, а вера спрятана. Страшную силу удара почувствовали все, но меча и руки, наносивших удар, никто не увидел. Все услышали «выстрел, раздавшийся в темную ночь», но кто, и в кого, и зачем стреляет — так и не поняли. Вот почему настоящий смысл «Письма» остался неразгаданным.

Смысл его таков.

Церковь римско-католическая наиболее из всех церквей обладает религиозным сознанием всемирности, религиозною волею ко всемирности: недаром «католичество» и значит «всемирность». В течение пятнадцати веков народы Запада под сенью римской церкви жили одною жизнью, как члены одной семьи. Помогали друг другу, друг друга поддерживали и влекли на одном пути к одной цели. Благодаря этим общим усилиям опередили они все остальные народы. Руководимые церковью, в поисках «Царства Божьего» нашли *попутно* все блага земные — науку, искусство, гражданственность. И так был силен этот первый толчок, что он и доныне двигает народы, как всемирное тяготение двигает планеты вокруг солнца.

Россия одна не участвует в общем движении. Христианство, «воспринятое из зараженного источника, из растленной, падшей Византии, отказавшейся от единства церковного», уединило Россию, исторгло ее из тяготения всемирного, бросило в пустое пространство, как метеор блуждающий.

Римская церковь в тысячелетней борьбе с Римскою империей утвердила свободу свою от власти мирской, от государства, — и свобода церкви сделалась источником всех гражданских свобод: «Все политические революции Запада в сущности — революции духовные».

Русская церковь поработилась государству, — и рабство церкви сделалось источником всех наших рабств. Русское социальное развитие — единственное во всемирной истории, в котором все с самого начала стремится к порабощению личности и общества.

Вот почему у нас нет истории в подлинном смысле этого слова. Стоя как бы вне времени, мы лишены чувства всемирно-исторической *непрерывности*. «Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошлого и будущего, среди мертвого застоя... Мы так странно движемся во времени, что с каждым следующим мигом миг предыдущий исчезает для нас безвозвратно».

«Вот почему, одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его... Мы взяли все у других и все исказили... Ни одна полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины; ни одна великая истина не вышла из нашей среды». — «И кто скажет, когда наконец мы обретем себя среди человечества и сколько бед нам суждено испытать, прежде чем исполнится наше призвание?»

Таково отрицание Чаадаева, услышанная всеми «отходная» России; а вот и утверждение, воскрешающий зов, никем не услышанный: «Пока из наших уст, помимо нашей воли, не вырвется признание во всех ошибках нашего прошлого; пока из наших недр не исторгнется крик боли и раскаяния, отзвук которого наполнит мир», — мы не увидим спасения.

Не проклятие и гибель России, а покаяние и спасение — таков настоящий смысл «Письма» и всех вообще писаний Чаадаева. Это — глас Предтечи, глас вопиющего в пустыне: покайтесь, приготовьте путь Господу.

У нас нет прошлого, зато в настоящем — два огромных преимущества: первое — неопытность, нетронутость, девственность души («открытый лист белой бумаги, на котором ничего не написано», по выражению Мицкевича); второе — возможность использовать опыт наших старших братьев — народов европейского Запада.

Позади нас пустота. Но эта пустота может быть свободой. «Русский человек — самый свободный человек в мире» — в возможности.

«Мы — огромная *внезапность* (spontanéité) без внутренней связи с прошлым, без прямой связи с настоящим». Путь Запада — постепенное развитие, путь *эволюционный*, наш — *революционный*, потому что, в противоположность Западу, мы только и делаем, что разрываем с прошлым.

Россия прежде всех других народов призвана осуществить обетования христианства. Мы еще не начинали жить. Но «настанет день, когда мы займем в духовной жизни Европы такое же место, какое занимаем сейчас в ее жизни политической, и здесь наше влияние будет еще несравненно могущественнее, чем там. Таков естественный плод нашего долгого уединения, ибо все великое зреет в одиночестве и в молчании».

Сила западной церкви — в расширении, во внешнем, общественном, социальном делании; сила церкви восточной — в углублении, в делании личном, внутреннем (аскетическом подвиге). Но это — две половины единого целого. Мы должны соединить религиозную правду личную с религиозной правдой общественной, ибо только в этом соединении полнота христианской истины. А в осуществлении этой полноты и заключается наше призвание вселенское.

IV

О Чаадаеве с большим правом, чем о ком-либо другом, можно сказать: тон делает музыку. Мысли его легко передать, но непередаваем их тон — *звук всемирности*. До него никто в России не говорил таким всемирным голосом. Тут впервые загорается всемирно-историческое сознание России; впервые дается всемирно-исторический разрез национального русского духа. Тут русская река впадает в океан всечеловеческий.

Да, своим обвинителям, славянофилам, Чаадаев имел право сказать: «Я больше, чем кто-либо из вас, люблю мое отечество». Они любят прошлое и хотят сделать его настоящим и будущим. Это значит мало любить Россию, мало верить в нее. Чаадаев любит будущую Россию и верит в нее так, как до него никто не любил и не верил.

«Прекрасная вещь — любовь к родине, но есть еще нечто более прекрасное — любовь к истине. *Не через родину, а через истину ведет путь на небо*». Что истина христианства не национальна, а всемирна — это общее место в отвлеченности; но в действии новизна необычайная, острота невыносимая. Страшные силы национализма топчут всемирность христианства, как степную траву топчет конь Атиллы: где прошел этот конь, там трава не растет. Вот против этой-то страшной силы и восстает Чаадаев.

Это величайшее из всех восстаний человеческих. И не понимающий религиозной глубины Чаадаева Герцен все-таки прав,

когда вписывает имя его в русский революционный синодик. И не правы новейшие исследователи, когда стараются это имя оттуда вычеркнуть.

Пусть для самого Чаадаева политика — в чужом пиру похмелье; пусть малодушно уверяет он, что 14 декабря — «огромное несчастье, отбросившее Россию на полвека назад», — он все-таки учитель и пророк Декабрьского восстания.

Россия вспрянет ото сна,
И на обломках самовластья
Напишут наши имена!⁶

Во всяком случае, имя Чаадаева с этих обломков никто не сотрет.

V

«Недавно мир жил в спокойной уверенности в своем настоящем и будущем... В этом счастливом мире всего мира, в этом будущем я обретал мой собственный мир, видел мое собственное будущее. И вдруг случилась глупость одного человека... И вот спокойствие, мир, будущее — все разлетелось прахом... У меня, я чувствую, слезы навертываются на глаза, когда я смотрю на это великое бедствие старого, моего старого общества. Это всеобщее горе, обрушившееся столь внезапно на мою Европу, усугубило мое личное горе», — писал Чаадаев Пушкину по поводу Июльской революции 1831 г.

«Моя Европа» — этого никто из русских и, может быть, даже никто из европейцев не говорил так, как Чаадаев. «У нас две родины — наша Русь и Европа» (Достоевский). Нет, не две, а одна. Одна земля — «земля ничья — земля Божья», — это чувство всемирности — русское народное чувство по преимуществу.

Славянофилам, ученикам немца Гегеля, Чаадаев кажется изменником России, каким-то чужеземным «оборотнем». Но ведь и Петр и Пушкин — такие же оборотни. Способность к превращениям, перевоплощениям из одного национального тела в другое — есть тоже русская способность по преимуществу. «Быть русским — значит быть всечеловеком», — говорит националист Достоевский. И славянофил Тютчев как будто отрекается от родины:

Ах, нет, не здесь, не этот край безлюдный
Был для души моей родимым краем...⁷

И Герцен, и Бакунин, и Вл. Печерин, и Л. Толстой, и Вл. Соловьев — все они, подобно Чаадаеву, — «русские бегуны», «странники», «здесьнего града не имеющие, Вышнего Града взысующие».

Нет у вас родины, нет вам изгнания...⁸

В них во всех совершается тайна русской безродности, бездомности. Как будто измена родине, а на самом деле наибольшая верность ей. В них во всех совершается тайна русской всемирности.

Всемирность — не космополитизм, не международность — не бледная немочь, бескровность нации, а кровь ее, самая красная, самая жаркая; не отрицание народности, а ее утверждение высшее, ибо только во всемирности народность *исполняется*. Да, все они — самые русские из русских людей.

Слишком ранние предтечи
Слишком медленной весны...⁹

И самый ранний — Чаадаев. Самый несовременный своему времени, самый будущий.

«Совершается великий переворот... Рушится целый мир... Разве это не конец мира?» — пишет он в том же письме к Пушкину об Июльской революции.

Каждый переворот всемирно-исторический есть горный перевал, откуда открывается последний горизонт, конец всемирной истории — то, что христианство называет «кончиною мира», «Апокалипсисом». Чувство всемирности и есть *«чувство конца»*.

Вот почему такая грусть и радость в глазах Чаадаева. Как будто они уже видят то, чего ничьи глаза еще не видели; как будто уже отразилось в них видение Конца.

И в этом он — самый русский из русских людей. На вопрос, что такое русский народ в религиозном смысле, — можно бы ответить: народ, наиболее предчувствующий «конец всемирной истории», наиболее ищущий «всемирного соединения людей» — Града Божьего, Царства Божьего.

«Adveniat Regnum Tuum. Да придет Царствие Твое», — эту молитву всю жизнь твердил Чаадаев.

В наши дни — дни всемирного разъединения людей, всемирной войны — эта молитва самая забытая, невнятная и как будто ненужная. Но «мы не увидим спасения, пока из наших недр не исторгнется крик боли и раскаяния, отзвук которого наполнит мир», — эти слова Чаадаева можно бы повторить сей-

час уже не только о России, но и о всей Европе, о всем человечестве.

Вот почему так близок нам сейчас этот странный человек с бледным и нежным, как из воску, лицом, с глазами радостно-грустными и с вечною молитвою на устах: «Да придет Царствие Твое».





Борис МИРСКИЙ

О пробеле разумений и падающем колоссе

...В 1816 году в Петрограде находился французский поверенный в делах граф де ла Муссэ¹. Не в пример многим своим соотечественникам и профессиональным товарищам, этот дипломат отличался удивительно зорким и наблюдательным импрессионизмом, в то время как его предшественники и современники посылали пространные депеши о придворных интригах, о пышных балах, об интимной мерзости дворцовых альковов, интерпретированной в виде «высшей политики», граф де ла Муссэ попытался в своих донесениях начертать философию истории России.

И характерно — выводы графа де ла Муссэ вполне совпали с выводами Чаадаева; и если хорошенько сравнить элегантные депеши французского дипломата с отчаянным воплем автора «Философических писем», о которых Герцен писал, что «это был выстрел, раздавшийся в темную ночь», — то даже в самом подходе, в архитектонике отчаяния, в самой схеме презрительного пессимизма заложена некая общность.

Граф де ла Муссэ в депешах к французскому премьер-министру, дюку Ришелье, описывает внутреннее состояние России. Картина, как и следовало ожидать, безотрадная: расстроенные финансы, бездарные администраторы, титаническое невежество и глубочайший мрак. Французский дипломат так резюмирует факты:

«Что стало бы с Россией без ее штыков? Наука, искусство — все, что делает мир славным, — здесь неизвестны. Будучи данницей всей Европы вследствие своих потребностей и фантазий, Россия даже не в состоянии одевать и вооружать своих солдат, благодаря которым она существует. Будучи падки на наслаждения роскошью, русские не умеют ни создавать их для себя умом и постоянною работою, ни положить границы своим при-

хотям... Влияние России в Европе есть результат случайных обстоятельств и полной безоружности западных народов... Стечение обстоятельств и ошибок, подобного которому трудно найти в истории, дало России такое преобладание и блеск, которых она сама собственными силами не достигла бы. Беззаботная политика истекшего века превратила скифский шлем московский царей в императорскую корону... Безрассудная поспешность вождя французских армий в 1812 году наметила границу берега Одера, между тем как ему легко было отодвинуть ее за Борисфен» (Днепр).

Граф де ла Муссэ переходит к самому существенному вопросу: «Может ли долго существовать Россия, и не заложена ли в ее нынешнем существовании необходимость скорого исчезновения?» Если Россия не пойдет по пути реформ — полагает де ла Муссэ, — если Россия быстро не превратится в правовое государство, то, «вероятно, она долго не выдержит ни своего благополучия, ни своих несчастий!»

По мнению французского дипломата, Россия погибнет из-за разноплеменности своего состава.

«Кто может представить себе существование государства, опирающегося, с одной стороны, на Торнео, а с другой — на Константинополь? Разве одни и те же законы могут управлять Пелопонессом и Финляндиею? По призыву императора Александра разве грек и лапландец сделаются единым народом?»

Заканчивает граф свое донесение трагическим пророчеством, уже вполне напоминающим чаадаевский «выстрел, раздавшийся в темную ночь»:

«...Если посмотреть на Россию вблизи, то она далеко не представляет собой образа одного из тех народов, которые последовательным развитием своих мудрых учреждений, своих добродетелей и своих наиболее благородных способностей основывали свою славу и могущество на прочных устоях. *Это — колосс, который, быть может, будет существовать только один день, но падение которого может задавить часть Европы, близорукость которой подняла его на нынешнюю высоту.*»

Колосс разваливается; из головы его выбежала стая крыс, завладела вдребезги распатанным полугосударственным механизмом, и падающий колосс раздавливает бóльшую часть Европы, обрекая и Францию, и Англию, и Италию, и Сербию на германскую зависимость. Граф де ла Муссэ может считаться пророком. И право, если его потомки — добрые католики, то почему бы им не войти с соответствующим ходатайством перед Святейшим престолом?

Граф де ла Муссэ подошел к России совсем иначе, чем подошел к ней Чаадаев. Муссэ — западник по происхождению, западник по профессии, дипломат и, следовательно, человек, оперировавший только силлогизмами, спокойный аналитик. Чаадаев — жертвенный западник и представитель совершенно непонятого для немца или француза трагического антипатриотизма. Только в России, притом в старой России, могли вырастать такие странные, душистые и отравленные цветы отчужденности, смешанного с ненавистью. Чаадаев предсказывал почти то же самое, о чем вещал французский дипломат:

«Мы принадлежим к нациям, которые, кажется, еще не составляют необходимой части человечества, а существуют для того, чтобы по временам преподать какой-нибудь великий урок миру».

По мнению Чаадаева, у нас нет «физиологии европейца», нет «идеи долга, закона, правды, порядка». «Отшельники в мире, мы ничего ему не дали, ничего не взяли у него, не приобщили ни одной идеи к массе идей человечества... Мы жили, как живем, как великий урок для отдаленных потомств, которые воспользуются им непременно, — но в настоящем времени, что бы ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумения».

Россия как «пробел разумения», Россия как «великий урок для отдаленных потомств» — ведь это совсем приближается к «колоссу, падение которого может задавить часть Европы!» Исходные точки — разные, темперамент, переживание — совсем другие; то, над чем мог рыдать Чаадаев, для французского дипломата не больше как политический материал. Но при разных подходах, при разных углах зрения обе мысли, снабженные пророческим апломбом и убежденностью Кассандры, обе эти траурные мысли скрестились, встретились, пересеклись в одной точке — точке приговора над Россией.

* * *

Марксистский дурачок, фармацевт, катающий философские пилюли, постановил: «Бытие определяет сознание». Философия настоящая, а не приготовленная на дурно пахнущей похлебке желудочного материализма, конечно, только досадливо отмахнется от подобной ереси. И даже не отмахнется. Ведь Канту не подобает сражаться с Луначарским, как не подобало бы Гладстону дискутировать с поручиком Шнеуром. Бытие, конечно, не определяет сознания, — но эпоха может иногда определить веру.

Наша эпоха — я говорю о России — также может создать свою веру. Среди нас есть еще немногие, сильные и верующие, иногда способные заткнуть за пояс самого блаженного Тертуллиана, провозгласившего: «Верую, потому что это абсурдно», свято верующие в спасение и возрождение России. Но нужно обладать удивительным запасом веры, таким Монбланом оптимизма, чтобы в дни Шнеура и Крыленки верить в будущее России...

Отчаяние крепко рассаживается в душах всех тех русских людей, для которых фабричная прибавка и бутылка старого Мартеля из погребов Зимнего дворца не являются высшей самоцелью. И для этих отчаявшихся, для этих искренних плакальчиков над гробом большой и как будто бы что-то обещавшей страны, для этих рыцарски честных могильщиков — слова де ла Муссэ делаются пророчеством, а карканье Чаадаева — верой.





Г. РОБАКИДЗЕ

Петр Чаадаев

Высокий. Худой. Стройный. Лицо бритое: сухое, бледное, перегоревшее. Сталь во взоре серо-голубых глаз. Суровая линия верхней губы; мягкая — нижней: в сочетании — острая ирония. Голый гранитный череп — державный интеллект. «Медаль в человечестве» — так казалось это лицо Тютчеву (свидетельство М. Гершензона). Открытый взор и печальная усмешка — по характеристике Герцена. Бодрость ума и постоянная грусть — по словам Хомякова. Аристократ во всем. Содержит собственных лошадей. Завсегдатай «Английского клуба». Незаменимый в светских салонах. Изысканные манеры. Чарует женщин, но держит себя в стороне: не имеет «романа». Замкнут в себе. Молчаливый. Сдержанный. Умеет носить маску. Гордый. Независимый. Смелый. Посылает чуть ли не дерзкое письмо императору Николаю Первому — и недоумевает, что ему не отвечают (второй раз). Переписывается с Шеллингом. Бывший гвардеец. Принимал участие в «Союзе Благоденствия». Масон.

Какой-то чужеземец с русской фамилией: Чаадаев — как будто псевдоним. Не похож на русского. Даже в костюме. Одевается изысканно. Один иностранный граф заметил однажды, что Чаадаева надо бы заставить разъезжать по Европе, чтобы показать «un russe parfaitement comme il faut». Слегка презрительное отношение ко всему русскому. Свидетельство Герцена: «В Москве, говаривал Чаадаев, каждого иностранца водят смотреть большую пушку и большой колокол. Пушку, из которой стрелять нельзя, и колокол, который свалился прежде, чем звонил. Удивительный город, в котором достопримечательности отличаются нелепостью: или, может, этот большой колокол без языка — иероглиф, выражающий эту огромную немую страну, которую заселяет племя, назвавшее себя славянами, как будто удивляясь, что имеет слово человеческое».

Да! Чаадаев отрешен от всего «русского». Более того: от всего «человеческого». По свидетельству биографов, в нем была врожденная атрофия полового инстинкта. Огромный факт: значит, и в сфере пола он был «довлеющим себе». Не отсюда ли его почти нечеловеческий индивидуализм?! Сам в себе — до конца. Отсюда — один шаг до солипсизма (положение: вне меня нет реальности). Но Чаадаев сделал шаг в другую сторону и спас себя от одиночества в хаосе. Жизнь в Боге — вот выход. Является новое лицо Чаадаева: как бы внутренний лик в лице. До сих пор была маска. Отрешенность, гордость, замкнутость, демоничность. Теперь «лицо»: слиянность, претворенность, завершенность, божественность. И действительно: в сфере «маски» он державен сатанински: независим, решителен, железен; в сфере «лица» наоборот: он весь — жертва, отдача, угасание. Его изумительный дневник блестяще подтверждает это: он ничего не начинает без того, чтоб не заглянуть на случайную страницу Евангелия, чтоб узнать, как поступить. Тут до конца дан феномен Чаадаева: нужно было, чтобы в сфере «человеческого» демонически отрешиться от всего, чтобы вольно-жертвенно завершиться в лоне «божественного».

Жизнь в Боге — это центральная идея Чаадаева. Мировая история — это пластическое воплощение божественного. Конкретный образ этого воплощения — Христос. Жизнь во Христе — внутренняя задача человека. Человечество вышло из лона Божества — оно должно вернуться в лоно божественное. Как вернуться? Постоянной победой в себе над материальными стихиями: но не грубо-насильственно, а путем непрерывного их преодоления духом в росте творческих выявлений всех потенций этих стихий. Тут Чаадаев соприкасается с католицизмом. Указывали на зависимость его идей: от де Местра — идея исторической преемственности; от Бональда — идея воспитания человечества Богом. И Чаадаев, увлекаемый мистическим учением Шеллинга, имел, бесспорно, уклон к католицизму. Но тут вовсе не важен вопрос об «оригинальности». Для Чаадаева имело значение совсем другое: это — необычайное напряжение в мысленном переживании этой идеи, та почти нечеловеческая проникнутость его существа этой идеей. Чаадаев пластически переживал идею «жизни в Боге», — и своеобразный тонус этого переживания — страстный, поистине эротический — сообщал этой идее пафос нового, неслыханного, нутряного. Чаадаев горел этой идеей где-то там, внутри: отсюда необычайная сосредоточенность горения. Он редко выражал свой огонь: отсюда — необычайная сгущенность переживания. И, когда высказывал

он свои мысли, казалось, будто целая раса думала до него, но думала в нем. Отсюда — необычайная сжатость его слова, — как будто внутреннее горение вдруг приняло форму материального тела, — и поистине заклинательные речения Чаадаева кажутся обломками огромного метеорита. И прав М. Гершензон: «...за один этот строгий пафос мысли его “Философские письма” должны быть отнесены к области словесного творчества наравне с пушкинской элегией или повестью Толстого. Чаадаев любил готический стиль: его философия — словесная готика. Во всемирной литературе немного найдется произведений, где так ясно чувствовались бы стихийность и вместе гармоничность человеческой мысли» (монография о Чаадаеве, с. 75–76).

И в этом — Чаадаев опять не русский вовсе: какой-то иностранец с русской фамилией. Но не таков ли по существу Петр?! И не таков ли Пушкин?! Первый весь — один волевой акт, а русский народ — одно созерцание; второй весь — мерный строй солнечного гения, а русский народ — одна хмельная безмерность «родимого хаоса». Но в глубине это видимое противоречие снимается: Петр и Пушкин — идеальные данности русского духа: чем он создан быть и чем он должен стать. В акте исторического становления Петр диалектически постулирует волю русского народа от созерцательности к действительности, равным образом и Пушкин в том же акте становления имманентно направляет творческий гений русского духа от хаотической безмерности к солнечной мерности. Таков, по-моему, и Чаадаев, только в иной плоскости: он собой указывает строгий путь от мечтательной распыленности ума к железной диалектичности интеллекта. Потому он и поставил впервые ясно и строго «проблему России».

В чем проблема России? Сначала факты. Будем цитировать первое «Философское письмо». «Мы не принадлежим ни к одному из семейств человеческого рода, — начинает Чаадаев, — мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиции ни того ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода». И еще — в «Апологии сумасшедшего»: «Мы просто северный народ и по идеям, как и по климату, очень далеки от благоуханной долины Кашмира и священных берегов Ганга». И далее (в том же письме): «Мы все имеем вид путешественников. Ни у кого нет определенной сферы существования, ни для чего не выработано хороших привычек, ни для чего нет правил; нет даже домашнего очага; нет ничего, что привязало бы, что пробуждало бы в нас симпатию или любовь, ничего прочного, ничего постоянного; все протекает, все уходит, не оставляя следа

ни вне, ни внутри нас. В своих домах мы как будто на постое, в семье имеем вид чужестранцев, в городах кажемся кочевниками, и даже больше, нежели те кочевники, которые пасут стада в наших степях, ибо они сильнее привязаны к своим пустыням, чем мы к нашим городам». Исторический опыт для нас не существует — и нет исторической преемственности для нас. «Окиньте взглядом все прожитые нами века, все занимаемое пространство — вы не найдете ни одного привлекательного воспоминания, ни одного почтенного памятника, который властно говорил бы нам о прошлом». Нет прошлого в нас для нашего утверждения. Мы пришли в мир «подобно незаконным детям без наследства, без связи с людьми» — в нас нет истории. «Наши воспоминания не идут дальше вчерашнего дня: мы, так сказать, чужды самим себе». Отсюда: «Мы растем, но не созреваем». И поэтому нет в нас твердости и закономерности: «Западный силлогизм нам не знаком... Лучшие идеи, за отсутствием связи и последовательности, замирают в нашем мозгу и превращаются в бесплодные призраки». Ясен и подвиг Петра: в «Апологии сумасшедшего» Чаадаев говорит: «Петр Великий нашел у себя дома только лист белой бумаги и своей сильной рукой написал на нем слова “Европа” и “Запад”: с тех пор мы принадлежим к Европе и Западу. Не надо заблуждаться: как бы велик ни был гений этого человека и необычайна энергия его воли, то, что он сделал, было возможно лишь среди нации, чье прошлое не указывало ей властно того пути, по которому она должна двигаться, чьи традиции были бессильны создать ей будущее, чьи воспоминания смелый законодатель мог стереть безнаказанно». И Чаадаев (в том же письме) делает вывод: «В общем, мы жили и продолжаем жить лишь для того, чтобы послужить каким-то важным уроком для отдаленных поколений, которые сумеют его понять: ныне же мы, во всяком случае, составляем пробел в нравственном миропорядке». Чаадаев дает и объяснение этого факта: это — отсутствие животворного начала христианской идеи в жизни русского народа. Принцип христианства — действительное единство. В продолжение пятнадцати столетий в жизни европейских народов постепенно воплощалось это единство, и потому у них есть история, и притом одна, несмотря на всевозможные различия. В жизни русского народа этого единства не было, и отсюда — отсутствие у него истории и предрасположение к хаосу.

Философское письмо (первое) Чаадаева было написано в 1829 году. Переведенное на русский язык (с французского) и опубликованное в «Телескопе» в 1836 году (без имени автора),

оно произвело потрясающее впечатление. Император Николай Первый выразился: «Прочитав статью, нахожу, что содержание оной — смесь дерзостной бессмыслицы, достойной умалишенного». Чаадаева разыскали; объявили ему приказ царя о признании его умалишенным; за ним установили медико-полицейский надзор. Основной идеи Чаадаева не понял никто: все упустили из виду его тезис — обратили внимание только на вывод (о России). Ошиблись как отрицатели, так и приверженцы. Даже ясный Герцен не избег ошибки. Он увидел в письме Чаадаева только «выстрел, раздавшийся в темную ночь», и, по соображениям революционного характера, рукоплескал ему. Понял Чаадаева единственно Пушкин (этим он лишний раз показал свой гениальный ум: замечательно, что, в свою очередь, Чаадаев первый осознал гений Пушкина до конца и, призывая его на работу, писал ему: «Киньте крик к небу — оно вам ответит»), — и Пушкин, став на точку зрения Чаадаева, возражал ему: судьба России не есть случайность — она была призвана оградить христианскую Европу от варварского разгрома и потому ей пришлось жить отдельно от христианского мира.

«Всякий человек живет, но только человек гениальный или поставленный в какие-нибудь особенные условия, имеет настоящую историю», — говорит Чаадаев в «Апологии сумасшедшего». Веря в гений Петра и в гений Пушкина, Чаадаев не мог не поверить в конце концов в гений России, и он, исчерпав свое отрицание России в первом философском письме, диалектически должен был повернуть свой взор на что-то особенное в феномене России. Это было тем возможнее, что он в своем письме несколько раз (правда, туманно) упоминал о некотором «уроке», который якобы должна явить Россия отдаленным поколениям. И действительно: Чаадаев, даже до опубликования своего письма в «Телескопе» оставаясь верным своей идее, несколько изменил (или, скорее, дополнил) свои размышления о России. Изолированность России ему кажется теперь особым путем Провидения. На основании писем Чаадаева (относящихся к 1835—1837 годам) М. Гершензон так формулирует новые положения Чаадаева: первая особенность России — девственность русского духа (следовательно, последний спокойно и беспристрастно разберется в западноевропейских вопросах); вторая особенность — Россия появилась позже (следовательно, к ее услугам западноевропейский опыт); третья особенность (главная) — в России христианство осталось чистым от соприкосновения с земными интересами, оно только молилось и смирялось. Отсюда: если

католическая форма христианства *действенна* (но зато не совсем чиста от земных моментов), то православная форма христианства *созерцательна* (но зато она свободна от всякой земной примеси), и, следовательно, обе формы равноправны. В католичестве телесно воплощалось христианство; это — огромный факт; в православии христианство смирялось и молилось, — но «за это именно здесь оно и будет осенено своими последними и самыми могущественными вдохновениями». То же самое говорит Чаадаев и в «Апологии сумасшедшего»: «Мы никогда не жили под роковым давлением логики времен» и, следовательно, не подавлены «традициями и воспоминаниями». Имея в виду религиозную особенность России, Чаадаев утверждает: «Мир искони делился на две части — Восток и Запад. Это не только деление, но также и порядок вещей... Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке». И наконец открытое признание в своем любовном отношении к России: «Я люблю мое отечество, как Петр Великий научил меня любить его».

Такова монументальная концепция Чаадаева. Она диалектически постулирует всю дальнейшую русскую мысль по сие время касательно глубокой проблемы России. Восток и Запад — не географическое деление, а два порядка вещей. Эта мысль проходит через все русское мирозерцание. Прежде всего — славянофильство: оно пришло к аналогичному выводу. Но, как справедливо определяет М. Гершензон, разница есть, и она в пользу Чаадаева — славянофильство утверждало: мы — лучший народ и потому обладаем истиной в православии; Чаадаев утверждал наоборот: мы обладаем истиной в православии, и это лучшая наша особенность*. Далее: тот же М. Гершензон совершенно справедливо усматривает тождество между взглядами Чаадаева и положениями Вл. Соловьева; на Западе — организация церковной деятельности, на Востоке — сохранение церковной истины. К этому надо добавить, что Вл. Соловьев также был расположен к католицизму и жаждал объединения церквей, как и Чаадаев. Еще М. Гершензон верно указывает на политико-социальное продолжение мысли Чаадаева об особенностях России через Герцена в позитивистическом (социологическом) славянофильстве: только вместо православия тут на сцену выходит «община». Параллель можно было продолжить

* Хотя, по-моему, момент «избранности» стирает до некоторой степени эту разницу; взгляд на этот вопрос Вл. Соловьева не совпадает, как это кажется Гершензону, со взглядом Чаадаева.

и дальше. Так, например, ожидание Д. Мережковским «третьего Царства» (царства Духа), несомненно, заложено в мысли Чаадаева о новом откровении; идея Н. Бердяева о «пророческой Руси» тоже восходит к ожиданию Чаадаевым новых, «могущественных вдохновений»; мысль Вяч. Иванова, что русский народ характеризуется «пафосом совлечения» и «любовью к нисхождению», можно вывести из слов Чаадаева об исторической простоте русского народа. И т. д. и т. п. Но главное в другом: Чаадаев первый осознал до корней какой-то изначальный хаос в русской душе, и углубление этого осознания в творчестве Достоевского и Андрея Белого — это только художественное раскрытие гениальной идеи Чаадаева. Чаадаев явился подлинным пророком России: взгляните на современность России, на ее безумие — и вы сразу вспомните Чаадаева с его концепцией русского хаоса. Проблема России поставлена впервые Чаадаевым. Проблема эта по сей день ждет своего разрешения. Нет сомнения, что она будет решена по линиям, указанным Чаадаевым. В этом — его пророческая гениальность.Ц



РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ



Е. В. СПЕКТОРСКИЙ

К характеристике Чаадаева

По мнению Шеллинга и Хомякова, Чаадаев был одним из замечательнейших русских людей, несмотря на то что, как заметил Хомяков, «он не был ни деятелем-литератором, ни двигателем политической жизни, ни финансовою силою» *. Он мало писал, но много думал. Думы его дошли до нас в неполном, отчасти искаженном виде. И посему донныне он все еще загадочен. Не притязая на окончательное решение загадки, попытаемся несколько разобраться в ней.

Подобно другим европейским литературам, русская литература прошла через салонный период. Эта ее сторона, к сожалению, мало изучена. Возникновение русского литературного салона, его первоначальный французский стиль, его последующее обрусение, его переход из особняка в квартиру с превращением салона в гостиную, дальнейший переход в столовую с самоваром, перенесение самовара и беседы из столовой, и вообще обывательской квартиры, в меблированную комнату, а иногда и на чердак или в подполье — вся эта эволюция от салона до кружка ждет своего историка. Но при изучении салонной стадии этой эволюции не следует уподобляться гетевским матерям¹, которые вместо живых людей видят перед собою только схемы, не следует налеплять на писателей ярлыки т. н. общественных направлений.

Отцом русского салона был салон французский со всеми его особенностями. Где салон, там и дама. Салонный разговор ведется с дамами и для них. Им же главным образом предназначается и салонная литература. Где салон, там и эстетика. Ничто грубое и пошлое не допускается ни в манерах, ни в словах. Салонный разговор — это словесная музыка. Но это не шум-

* Полное собрание сочинений А. С. Хомякова. М., 1900. Т. III. С. 454.

ный симфонический концерт мысли со звоном меди и гудением барабанов. Это камерный вечер с негромкими аккордами певучих струн. В салонах все воспринимается и обсуждается главным образом с художественной стороны. И посему дурным считается некрасивый поступок. Эстетически трактуются даже религиозные, а также политические и социальные вопросы. В настоящих салонах нет места ни для политической агитации, ни для классовой борьбы, ибо салон — это не трибуна и не предместье. Но в них нередко интересуются красивыми или модными политическими и социальными идеями. При этом случается, как это было во Франции в XVIII веке, что начинают играть с огнем, любоваться зажигательными идеями, искры которых, попадая на улицу, в толпу, воспаляют факелы, поджигающие целые здания, и притом в первую очередь как раз те, в которых помещаются салоны.

Во Франции осалонили и философию. Для этого ее принарядили, научили быть легкою и изящною. В XVIII веке она совсем была усвоена и даже присвоена салонами. Посему «философами» именовались не одинокие и задумчивые мыслители, а говорливые и общительные завсегдатаи салонов. И в первой половине XIX века французские романтики, католики, доктринеры отдали дань салонной культуре идей. В Германии было иначе. Такие мыслители, как Кант или Фихте, не были, как говорят немцы, «салоноспособны». Только в наше время появился немецкий салонный философ — граф Кейзерлинг. Впрочем, немецкие романтики собирались иногда и в гостиных, становившихся тогда лабораториями и аудиториями их мудрости и эстетизма.

Излюбленная форма салонных идей — это разговор и письмо. В салонах разговаривают и для салонов пишут письма. Салонная письменность — это по преимуществу эпистолярная литература. Письма сочиняются не столько для адресатов, сколько для публики, однако не для широкой, массовой, а для своей, избранной, для хождения по рукам. Посему, например, не ищите интимной семейственности в письмах г-жи Севинье. Узнав о болезни дочери, эта мастерица салонной эпистолярности написала для прочтения публикою: «У меня болит ваша грудь».

После отечественной войны Россия созрела для салонной культуры. Появились русские литературные салоны. Там некогда блистал и Пушкин. Там бы блеснул и Чацкий, если бы, из дальних странствий возвратясь, он попал в один из тогдашних литературных салонов, где вместо Фамусова, Скалозуба, Молчалина и даже Софьи Павловны с ним беседовали бы цени-

тели и, особенно, ценительницы саркастического и парадоксального кипения ума. Тогда он не испытал бы горя от ума².

Чаадаеву, в котором после появления комедии Грибоедова многие усмотрели прообраз Чацкого, в этом отношении более посчастливилось. Вернувшись из заграничного путешествия, он после непродолжительного затворничества был вовлечен в русский салонный мир и был увлечен им. Но он, в свою очередь, увлек этот мир за собою. Высокий, стройный, с красивым, но и холодным, чеканным, как у медали, по сравнению Тютчева, лицом, он сразу привлекал к себе внимание, когда

...угрюмый, томный
В гостиных появлялся он³.

Он очаровывал дам. И как он сам о себе выразился, он стал «философом женщин»*. Но этот, как выразился его недоброжелатель Языков, «плешивый идол слабых жен», побеждал женщин не наукою страсти нежной, к которой он был равнодушен, а блеском своего ума. Он был Дон-Жуаном не сердец, а умов. Как и Хомяков, он обладал даром чарующей беседы. Подобно Риваролю, он был королем разговора. В России вообще много, слишком даже много, разговаривали в течение XIX века. Разговаривали всячески. Но разговаривать изящно умели только в салонах двадцатых и тридцатых годов. И одним из лучших мастеров этого искусства считался Чаадаев. Его разговор совсем не походил на тягучий, нудный, тоскливый и серый, но обвеянный какою-то мягкою и беспомощною задушевностью разговор героев Чехова. Не походил он также на безобидно-иступленный диалектический крик, которым целую ночь напролет занимался Лаврецкий с проезжим университетским товарищем⁴. Это была изысканная *causerie*** на безукоризненном французском языке, в которой серьезная и глубокая мысль сплеталась с игрою слов и идей. В этом было нечто и от Чацкого, и от Евгения Онегина.

Когда Чаадаев брался за перо, он продолжал свои салонные беседы. Как и г-жа Севинье, он писал не книги и не журнальные статьи, а письма. Как и письмо Татьяны к Онегину, они были написаны по-французски, ибо Чаадаев разделял мнение Пушкина, что

* Сочинения и письма П. Я. Чаадаева / Под редакцией М. Гершензона. М., 1913—1914. Т. I—II. Т. I. С. 180.

** непринужденный разговор, легкая беседа (фр.). — *Примеч. сост.*

Доныне гордый наш язык
К почтовой прозе не привык⁵,

или, как он сам выражался, *moins rompu au style épistolaire**. Сочинялись эти письма не столько для адресатов, до которых они нередко совсем не доходили, сколько для хождения по рукам избранной салонной публики. Таковы были и «Философические письма», которые сам автор назвал *une causerie intime avec ce caractère de publicité intime*** «Я никогда не думал о публике», писал он кн. Мещерской. И он подтвердил своему брату: «Письмо написано было не для публики, с которою я никогда не желал иметь дела, и это видно из каждой строчки оногo». Чаадаев до конца жизни оставался верен своему эпистолярному стилю. Вот почему ничего не вышло из предложенного ему Погодиным сотрудничества в журнале. Интимным писателем Чаадаев был и тогда, когда он блистал в салонах конца двадцатых и начала тридцатых годов, и тогда, когда началась шумиха по поводу напечатания его «Философических писем», и тогда, когда он у себя самого в пришедшем в ветхость и «продолжавшем спокойно разрушаться» флигеле на Новой Басманной в Москве устроил полусалон, полугостиную, где он продолжал думать вслух и сочинять письма еще целых двадцать лет, наполовину оставаясь изысканным денди, а наполовину ставши Обломовым.

Чтобы уяснить полностью мысли такого писателя, нельзя ограничиваться только тем, что случайно было напечатано при его жизни, или тою выборкою из его сочинений, которая была сделана иезуитом Гагариным, издавшим только избранные им самим, Гагариным, произведения Чаадаева, причем мерилom для избрания служило то, что Гагарин назвал «серьезностью» произведений. Нельзя удовлетвориться и тою выборкою, которую предпринял в 1871 году «Вестник Европы», взявший за мерилo некий «общий интерес». Нельзя также ограничиться теми суждениями, которые вошли в историю литературы, ибо, во-первых, что бы ни утверждал Ренан, история литературы не заменяет самой литературы, а во-вторых, в истории русской литературы не установлено окончательного и однозначного суждения о Чаадаеве. Поэтому, для того чтобы разобраться в его мировоззрении, необходимо проследить развитие его идей по тому наиболее до сих пор полному, но все же, по словам издате-

* менее прерывистый, эпистолярный стиль (фр.). — *Примеч. сост.*

** интимной болтовней с характером публичной интимности (фр.). — *Примеч. сост.*

ля, напоминающему торс без головы и ног собранию, которое только в 1913—1914 годах было издано М. О. Гершензоном⁶.

Из этого собрания прежде всего явствует обстоятельство, уже отчасти отмеченное Гершензоном, а именно что в течение шестилетнего промежутка, отделяющего написание «Философических писем» от их оглашения в печати, мировоззрение Чаадаева значительно изменилось. О сущности перемены мы можем судить, во-первых, по письму к Пушкину, написанному в 1831 году, во-вторых, по переписке, относящейся к попытке Чаадаева вновь поступить на государственную службу в 1833 году, и, наконец, по письмам к А. И. Тургеневу, относящимся к 1835—1836 годам.

Чаадаев писал Пушкину: «Вот что я Вам скажу. Заметили ли Вы, что в недрах морального мира происходит нечто чрезвычайное, нечто подобное тому, что происходит, говорят, в недрах физического мира?.. Недавно, год тому назад, мир жил в уверенности настоящего и будущего... Для меня это была бесконечная вера и доверчивость... И вот уверенность, мир, будущее — все обратилось сразу в ничто. Я чувствую слезы на глазах, когда я смотрю на это обширное крушение старого, моего старого общества. Это всеобщее зло, обрушившееся на мою Европу столь неожиданным образом, удвоило мое собственное зло». Событие, которое так поразило Чаадаева, — это революция 1830 года во Франции. Эта коротенькая, чисто политическая революция, без социальных потрясений, без борьбы классов, без домогательств пролетариата, революция буржуазная, даже банкирская, ибо одним из ее вождей был глава банкирского дома Лафитт, — нам, выдавшим виды, может показаться незначительным эпизодом. Но на многих мыслителей того времени она произвела сильнейшее впечатление. Им показалось, что она означает продолжение и даже, может быть, углубление Великой революции, доказательство того, что критический период европейской истории еще не сменился органическим. Так именно ее понял О. Конт. А Гегеля она так потрясла, что он так и не мог успокоиться после нее до самой своей смерти, наступившей через год. Потрясла она и Чаадаева. Дрогнула его недавняя вера в органическое единство Западной Европы и ее развитие на началах традиционизма. Революция 1830 года отозвалась в России польским мятежом. Как откликнулся Чаадаев на него, видно из следующих его слов, обращенных к Пушкину по поводу его стихотворений «Бородинская годовщина» и «Клеветникам России»: «Вот я только что увидел Ваши оба стихотворения. Мой друг, Вы никогда не доставили мне столько удовольствия. Вот

наконец Вы стали национальным поэтом. Вы наконец угадали Ваше призвание. Я не могу Вам выразить удовлетворение, которое Вы заставили меня испытать... Особенно удивительно Ваше стихотворение «Клеветникам России»; это я говорю Вам. Здесь больше мыслей, чем сказано и сделано в этой стране в течение столетий... Вы понимаете, что не все здесь согласны со мною. Но предоставим им говорить и будем подвигаться... У меня охота сказать себе: вот наконец появился наш Данте». Так оценил данный Пушкиным клеветникам России отпор тот, кого через пять лет самого провозгласили клеветником России.

Перейдем теперь к тому, что Чаадаев писал в 1833 году в связи со своим намерением, как выразился проф. Кирпичников, «сделаться государственным человеком»*. В письме к императору Николаю I Чаадаев заявляет, что он «считал бы несказанным счастьем содействовать осуществлению в нашей стране» следующих идей: «Я считаю, что обучение в России может быть задумано особым образом; что возможно его поставить на национальную основу, совсем иную, чем та, на которой она основана в остальной Европе, потому, что Россия развилась совсем по-иному и что она должна выполнить в мире особое назначение. Я считаю, что нам следует себя отделить как мнениями науки, так и мнениями политики, и русская нация, великая и сильная, должна, я считаю, во всех вещах не получать воздействия прочих народов, но оказывать на них свое собственное воздействие». В препроводительном письме к гр. А. Д. Бенкендорфу Чаадаев пишет по-русски: «Я пишу к Государю по-французски... Прошу Вас сказать Государю, что, писавши к Царю Русскому не по-русски, сам тому стыдился... Это новое тому доказательство, что я в письме своем говорю Его Величеству о несовершенстве нашего образования. Я сам живой и жалкий пример этого несовершенства. Вашему Сиятельству доложу я еще, что если вступлю в службу, то в сей раз пишу по-французски в последние... Когда стану делать дело, то Бог поможет, найду и слово русское».

Наконец, А. И. Тургеневу Чаадаев писал: «Вы знаете, что, по-моему, Россия призвана к огромному умственному делу: она должна когда-то разрешить все вопросы, обсуждаемые в Европе. Так как она помещена вне стремительного движения, которое увлекает там умы и может спокойно и с совершенным бес-

* Новые материалы о П. Я. Чаадаеве // Известия Отдел<ения> русск<ого> яз<ыка> и слов<есности> Императорской Академии наук. 1896. I. 385.

пристрастием рассматривать все, что там возбуждает и волнует души, то ей, по-моему, выпала задача произнести когда-нибудь слово человеческой загадки». О революции 1830 года Чаадаев писал, что она вышла «из парижской грязи», что это «вулканический взрыв всех подонков Франции». «Поверьте мне, это отодвинуло мир назад на полвека, это совсем запутало все социальные идеи, и Бог знает, когда они распутаются». По поводу этого своего суждения Чаадаев подчеркивает, что оно «принадлежит, возможно, более беспристрастному уму, потому что это русский ум... Факт тот, что только на том расстоянии, на котором мы находимся от событий в Европе, можно их хорошо оценить». В том же письме идет речь о призвании России: «Нам незачем впутываться в происки Запада, ибо мы не от Запада. Россия, если она понимает свое призвание, должна иметь почин всех благородных идей, потому что у нее нет привязанностей, страстей, идей, интересов Европы. Дело России в этом мире — это политика рода человеческого... Провидение сделало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами. Оно поставило нас вне интересов национальностей и возложило на нас интересы человечества. Все наши идеи в жизни, в науке, в искусстве должны исходить из этого и к этому возвращаться. В этом наше будущее, в этом наш прогресс». Затем Чаадаев оправдывает самодержавие: «Мы взваливаем на правительство все неправды. Правительство делает свое дело, вот и все; сделаем свое дело, исправимся. Странное заблуждение — считать безграничную свободу необходимым условием развития умов. Посмотрите на Восток! Не классическая ли это страна деспотизма? А между тем, отсюда пришло все просвещение мира. Посмотрите на арабов! Думали ли они о благах конституционного режима? А между тем, им мы обязаны доброю частью наших познаний. Посмотрите на средневековье. Имело ли оно хоть идею о неизреченных наслаждениях *du juste millieu*? А между тем, в средние века человеческий дух приобрел величайшую энергию. Наконец, думаете ли Вы, что цензура, которая заключила Галилея в темницу, не стоила цензуры Уварова и присных? А между тем, не вращается ли все-таки земля, брошенная ударом ноги Галилея? Посему имейте гений — и вы увидите».

В том же письме Чаадаев еще раз возвращается к призванию России. «Дело вовсе не в том, чтобы мы бежали за другими. Дело в том, чтобы мы откровенно оценили себя, познали себя, каковы мы... После сего мы пойдем вперед, и мы пойдем быстрее других, потому что мы пришли после них, потому что у нас весь их опыт и весь труд предшествовавших нам веков. Люди

Европы странным образом заблуждаются относительно нас. Вот, например, г-н Жюффрау, который нас учит, что мы предназначены цивилизовать Азию... В силу чего-то вроде инстинкта европейской национальности они нас отодвигают на Восток, чтобы нас более не встретить на Западе. Не будем жертвами их невольного ухищрения; попытаемся сами открыть наше будущее и не будем спрашивать у других, что нам делать... Напротив, мы предназначены научить Европу бесчисленному множеству вещей, которых она не смогла бы понять без этого. Не смейтесь, Вы знаете, что это мое интимное убеждение. Придет день, когда мы станем посреди умственной Европы, как мы уже стали посреди политической Европы, более могущественною силою. Таково будет логическое последствие нашего долгого одиночества: всегда великие вещи приходили из пустыни».

Таким образом, в течение промежуточных шести лет между написанием «Философических писем» и их напечатанием у Чаадаева появились новые мысли и о Европе, и о России. В Европе не все благополучно. А у России если и нет прошлого, зато есть будущее, и притом не скудное, а, напротив, очень богатое. У нее всечеловеческое призвание, в которое входит также и облегчение Европе разрешения ее задач. Распатанному традиционизму Европы, в который Чаадаев прежде так крепко верил, он противопоставил, так сказать, футуризм России. Не впадая в «дурацкое созерцание наших воображаемых совершенств» в духе пьес Загоскина, он все же давал отпор западным нападкам на своеобразие русской государственности и в деле русского национального воспитания отказывался от пустого, рабского, слепого подражания иностранцам.

Все это или противоречило «Философическим письмам», или столь существенно их восполняло, что их обнаружение было уже анахронизмом. Оно поставило Чаадаева в тягостное положение. Долг чести побуждал его не уклоняться от ответственности за мысли, как-никак вышедшие из-под его пера. И посему он писал гр. Строганову: «Я далек от того, чтобы отречься от всех мыслей, изложенных в означенном сочинении». Но он не мог также и отстаивать свои прежние взгляды как свое настоящее и непоколебимое убеждение. И посему он писал тому же гр. Строганову: «Но верно также и то, что в нем много таких вещей, которых бы я, конечно, не сказал теперь... Давно ли запрещено видоизменять свои мнения после такого длинного промежутка времени? Давно ли не дозволено уму человека идти вперед, когда ум человечества стремился бегом? Давно ли приказано существу мыслящему на веки веков остаться при-

гвожденным к одной мысли, подобно бессмысленному факиру?» Что это было не просто официальной отпискою, а действительным убеждением Чаадаева, это явствует из его писем того же времени к А. И. Тургеневу и брату Михаилу. Он объяснял Тургеневу, что «Философические письма» — это «убеждение, уже покрытое ржавчиною и которое только того и ждало, чтобы оставить место другому, более современному, более туземному». А брату он писал: «Тут, естественно, приходит на мысль то обстоятельство, что эти мнения, выраженные автором за шесть лет тому назад, может быть, ему вовсе теперь не принадлежат и что нынешний его образ мыслей, может быть, совершенно противоречит прежним его мнениям».

Дальнейшее развитие опровержения «Философических писем» самим же Чаадаевым мы находим в его позднейших, опубликованных уже после его смерти, произведениях. В письме к А. И. Тургеневу от 1837 года он повторил свою мысль о том, что мы опередим другие народы, ибо «мы не удручены, подобно им, тяжелым прошлым». Таким образом, традиционизм Запада оказывается уже не его преимуществом, а его недостатком. В другом письме содержится любопытное суждение Чаадаева не только о стремлении Ламенэ демократизировать католичество, но и о католичестве вообще: «Я всегда был того мнения, что точка, с которой этот человек (Ламенэ) сначала отправился, была ложь, теперь и подавно в этом уверен. Как можно искать разума в толпе?» «Никогда толпа не была менее способна, как в наше время, на то содействие, которое от нее ожидает и требует Ламенэ». «К тому же это вовсе не христианское исповедание. Каждому известно, что христианство, во-первых, предполагает жительство истины не на земле, а на небеси; во-вторых, что когда она является на земле, то возникает не из толпы, а из среды избранных или призванных... Политическое христианство отжило свой век; оно в наше время не имеет смысла... И вот почему западное христианство, мне кажется, совершенно выполнило цель, предназначенную христианству вообще, а особенно на Западе... Таким образом, бразды мироправления должны были естественно выпасть из рук римского первосвященника».

В том же письме Чаадаев называет Карамзина «необыкновенным человеком» и пишет о нем: «С каждым днем более и более научаюсь чтить его память. Какая была возвышенность в его душе, какая теплота в этом сердце! Как здраво, как толково любил он свое отечество!»

В том же году Чаадаев писал М. Ф. Орлову: «Я думаю... что России дана в удел внушительная задача осуществить прежде

других стран все обещания христианства, ибо христианство в ней осталось чистым от соприкосновения с человеческими страстями и с земными интересами».

Об «Апологии сумасшедшего» можно всегда сказать, что это именно апология для официальной реабилитации. Посему мы не будем специально останавливаться на ней, хотя и не можем признать, что Чаадаев только притворялся, когда и здесь писал, что «прошлое не в нашей власти, но будущее принадлежит нам», или когда он уверял: «У меня внутреннее убеждение, что мы призваны разрешить большинство проблем социального порядка, закончить большинство идей, возникших в старых обществах, высказаться о самых важных вопросах, занимающих человеческий род. Я часто говорил и люблю повторять: мы в некотором роде самую природу вещей поставлены как настоящие судьи для некоторых тяжёб, которые ведутся перед великими судами человеческого духа и человеческого общества». В «Апологии» Чаадаев выделяет из прошлого России одну достопамятную эпоху, именно конец Смутного времени, единственный момент, «которому нельзя достаточно надивиться», и православную церковь, «столь смиренную, столь героическую иногда церковь, которой принадлежит честь каждого мужественного акта, каждого прекрасного самопожертвования наших отцов, каждой прекрасной страницы нашей истории». Выделяет он и самодержавие, ставя его превыше народоправства. Но мы на этих местах «Апологии» не настаиваем, ибо они всегда могут быть истолкованы как *captatio benevolentiae** власть имущих. Заметим все же, что и до и после «Апологии» он в письмах к друзьям высказывал совершенно такой же взгляд.

В 1845 году в послании к гр. Сиркуру Чаадаев берет под свою защиту Московского митрополита Филарета, с которым он был в очень дружеском общении. Он смеется над предположением, что «наш святой прелат» якобы впал в протестантство. И он разъясняет сущность православия своему католическому корреспонденту: «Наша церковь по существу аскетична, тогда как ваша по существу социальна». В препроводительном письме к А. И. Тургеневу Чаадаев передает ему привет от митрополита Филарета, о котором он отзывается очень тепло.

В 1846 году Чаадаев пересылает Сиркуру сделанный им самим перевод статьи «нашего друга» Хомякова «Мнение иностранцев о России», говорит, что «в нашем обществе не было иного

* заискивание чьего-либо расположения, обеспечение (для себя) чьей-либо благосклонности (лат.). — *Примеч. сост.*

морального принципа, кроме религиозной идеи; значит, только ей наша нация обязана своим историческим воспитанием, ей должно быть приписано у нас все, добро как и зло», и выражает уверенность, что «мы естественно займем наше место среди народов, предназначенных действовать в человечестве не только как таран или как палицы, но также как идеи». В письме к неизвестному он признается в любви к отечеству, хотя и своеобразной: «Я любил свою страну на свой фасон, вот и все». В письме к кн. П. А. Вяземскому от 1847 года, осуждая «народное чванство, нам доселе чуждое», которое «вдруг изуродовало все лучшие умы наши», и указывая, что «безумно было бы нам величаться перед старшими братьями нашими», Чаадаев тут же поясняет: «Они не лучше нас: но они опытнее нас». К тому же 1847 году относится его переписка с М. П. Погодиным, который предложил ему сотрудничать в возобновившемся «Москвитянине». Приняв это предложение, Чаадаев выразил уверенность, что синтетическое мировоззрение, или «сочетание всех разногласных понятий о жизни народной и о ее законах», «может статься, возникнет из той страны, откуда ее вовсе не ожидают».

Революция 1848 года еще более, чем июльская революция, была осуждена Чаадаевым. Он писал Хомякову: «Гнушаюсь тем, что делается в так называемой Европе». Он восхищался «молодецкими» действиями русских войск в Венгрии, донесением Паскевича, что взбунтовавшаяся Венгрия у ног русского царя, и писал: «Европа нам завидует... Вражда ее не должна нас лишать нашего высокого призвания спасти порядок, возратить народам покой, научить их повиноваться властям так, как мы сами им повинемся, одним словом, внести в мир, преданный безначалию, наше спасительное начало (слово это подчеркнуто). Я уверен, что в этом случае вы совершенно разделяете мое мнение и не захотите, чтобы Россия отказалась от своего назначения, указанного ей и Царем Небесным, и царем земным». Таким образом, начало и единство, которые прежде Чаадаев считал преимуществом Западной Европы, оказываются теперь, напротив, достоянием России, могущим оказаться спасительным и для Европы — при условии, что этих основ не расшатают и в России. А этого он опасался: «Безначалие губит нас... не направление нам нужно, а правление», — писал он Жуковскому в 1851 году.

Такова в общих чертах идейная жизнь Чаадаева. Очевидно, она далеко не исчерпывается его «Философическими письмами». Очевидно, не прав был Герцен, заявивший, что после них «Чаадаев умер», или Богучарский, утверждавший, что после

них он «ничем особенным себя не проявил»⁷. И до и после них он высказал много нового и значительного в той свойственной ему эпистолярной форме, которая была скорее расстроена, чем увенчана его неожиданным включением в «цех задорный» печатающихся писателей. Как и во всякой жизни, в идейной жизни Чаадаева есть развитие, эпохи. И посему еще не перебродивший гусар Чаадаев царскосельского периода был непохож на Чаадаева конца двадцатых годов, иронического романтика, проявлявшего в католичествовавших салонах свой резкий охлажденный ум, или на Чаадаева пятидесятых годов, потрясенного двумя революциями, пересматривавшего и углублявшего свое мировоззрение, или на Чаадаева пятидесятых годов, когда, к его огорчению, «авангард Европы очутился в Крыму» и когда накануне преобразований императора Александра II он, как выразился Д. Н. Свербеев, «по обычаю стариков, сравнивал часто настоящее с прошедшим и всегда предпочитал последнее»*. Во все эти эпохи его мысль не переставала работать. Однако смена идей в жизни мыслителя не исключает ни единства его личности, ни единства основной проблемы, которая его занимала. Такое единство имеется и у Чаадаева. Но оно не совпадает с теми школами или направлениями, к которым его обыкновенно причисляют.

Так, например, француз Оман признал Чаадаева не более как отпрыском французской культуры в России. Пользуясь одним выражением Пушкина, он говорит, что Чаадаев только «слабое дитя чужих уроков». В содержании идей Чаадаева он усмотрел желание присвоить ум чужой, а именно пессимизм де Местра, якобы переданный им ни более ни менее как И. С. Тургеневу**, а в их форме — франкофонию, т. е. французозвучие, «чужих наречий погремущки». Между тем, если и можно признать автора «Философических писем» отчасти пессимистом по отношению к прошлому России, то он всего менее пессимист по отношению к ее будущему. И он понимал это будущее совсем не в духе соображений о России де Местра. Де Местр предсказывал «Пугачева из университета», несущего всероссийское расстройство, а Чаадаев предсказывал, что из России пойдет всемирное устройство. Что же касается французозвучия, то ведь и пушкинская Татьяна, «русская душою, сама не зная поче-

* *Свербеев Д. Н.* Воспоминания о П. Я. Чаадаеве // Русский архив. 1868. VI. 996.

** *Haumant E.* La culture française en Russie, dixième édition. Paris, 1913. P. 489.

му», писала по-французски, что нисколько не мешало ей выражать именно русские настроения.

Особенно превратно изобразил Чаадаева Герцен. Он сделал из него борца против государственного строя и жертву этого строя. Он приписал Чаадаеву «выстрел, раздавшийся в темную ночь», «трубный призыв», «сигнал», после подачи которого «со всех сторон раздались новые голоса». И таким образом, враг революций, усвоивший начала фидеизма и традиционизма, аристократ мысли, слова и дела попал в зачинщики русской демократической и социалистической революционности. Апологет государственности попал в борцы за общественность. Герцен еще превратил Чаадаева в какого-то внутреннего эмигранта и патетически восклицал: «У кого из нас не бывает этих моментов гнева, когда мы ненавидим страну... кто из нас не желает вырваться из этой занимающей четвертую часть земного шара тюрьмы, из этой чудовищной империи?»*

Все это совершенно фальшиво. Только в бытность царско-сельским гусаром Чаадаев отдал дань вольнолюбивым мечтам юности мятежной и мог произвести на Пушкина, тогдашнего Пушкина, впечатление русского Брута, стремящегося написать свое имя «на обломках самовластья». Но уже в двадцатых годах он стал ценить деятельное и творческое самодержавие. В «Философических письмах» он назвал Петра I «великим человеком», Александра I «великим государем», а восстание декабристов «огромным бедствием, отодвинувшим нас на полвека назад». Его письмо Николаю I совсем не напоминает беседы Шиллерова маркиза Позы с Филиппом Испанским⁸. Он менее всего помышлял о роли общественного борца против правительства. Уже в 1820 году он писал брату: «Вот уже говорят, что я демагог; дураки!» По свидетельству М. Жихарева, восстание декабристов «сочувствием и симпатиями Чаадаева никогда не пользовалось»**. Когда же появились в печати «Философические письма», то не правительство по собственному почину обрушилось на автора как на глашатая общественного недовольства, а, напротив, общество бурно выразило свое недовольство, ибо оно, как заметил П. К. Щербальский***, было

* Движение общественной мысли в России, с. 122 московского издания 1907 г.

** Жихарев М. И. Петр Яковлевич Чаадаев // Вестник Европы. 1871. Сент. 13.

*** Щербальский П. К. Глава из истории нашей литературы // Русский вестник. 1884. Нояб. 174.

настроено мажорно, а тон писем был минорный. Суд общества над Чаадаевым был очень суров. Против него ополчились не только люди высшего света, но и разночинцы, даже, как выразился его племянник, «круглые неучи, подьячие и чиновники». Московские студенты даже будто бы собирались с оружием в руках защищать Россию от Чаадаева. Общество оказало давление на правительство. И оно, уступая в данном случае общественному мнению, приняло меры против Чаадаева. Но, в отличие от общественного суда, суд правительственный оказался милостивым. Начальство приписало «Письма» расстроеному воображению автора и подвергло его нестрогому, смягчавшемуся прогулками и посещением друзей домашнему аресту, а также наблюдению со стороны врачей, причем когда один из них стал приходить в нетрезвом виде, то его немедленно отставили и заменили доктором Гульковским, по свидетельству Жихарева, «давнишним знакомым и старинным приятелем, не раз и подолгу лечившим Чаадаева»*. Во всем этом было так мало мученичества, что сам Чаадаев назвал это «унылою и смешною историею». История тянулась всего два месяца, ибо, узнав о ней, кн. Голицын заявил, что «это слишком долго продолжалось и надо, чтобы этот факт кончился»**. Он этого и добился без труда. Если Чаадаев впоследствии ничего не печатал, то это произошло не вследствие цензурных затруднений, а просто потому, что он оставался верен салонно-эпистолярному стилю. Именно поэтому он не выполнил своего обещания сотрудничать в журнале Погодина. Таким образом, трудно признать Чаадаева настоящим противником политического режима или его жертвою. И посему Герцен заблуждался не менее, чем та графиня, которая говорила: «Вот, мол, какой дурак Чаадаев: он заказал свой портрет и велел написать себя в кандалах»***. Заблуждался Герцен и тогда, когда в «Былом и думах» приписывал Чаадаеву «революционный католицизм, которому он остался верен на всю жизнь», ибо, во-первых, Чаадаев был верен не католицизму, а православию, а во-вторых, как раз революционный католицизм в лице Ламенэ был им осужден.

Герцен слева, а Языков справа приписали Чаадаеву отвращение к родине. Герцен изображал его как человека, который «отрекается от своих прав, но не из любви к своим наследни-

* Жихарев. 36.

** Жихарев. 35.

*** Жихарев. 23.

кам, а из отвращения»*, как человека, который «мстил русской жизни» и послал ей «обдуманное, выстраданное проклятие». Языков упрекал К. С. Аксакова за то, что он подавал руку

Тому, кто нашу Русь злословит
И ненавидит всей душой⁹.

Обращаясь же к самому Чаадаеву, он гремел:

Вполне чужда тебе Россия,
Твоя родимая страна¹⁰.

Еще решительнее выразился Вигель в письме к митрополиту Серафиму: «Народ поруган... унижен до невероятности... ужаснейшая клевета на Россию... Сей изверг, неистощимый хулитель наш»**.

Между тем у Чаадаева был и национальный и государственный патриотизм, проявлявшийся уже с детства. Как сообщает его племянник, «в щербатовском семействе играли какое-то представление по случаю торжествования Тильзитского мира. Дело было летом и в деревне. Чаадаев ушел на целый день в поле и забился в рожь, а когда там его отыскивали, то с плачем объявил, что не хочет присутствовать при праздновании такого события, которое есть пятно для России и унижение для государства»***. В начале двадцатых годов Чаадаев подумывал о переселении за границу и писал тетке: «Моею страной будет Швейцария», а брату — о «прибытии в чужую, в обетованную землю». Но на чужбине он затосковал. По словам Жихарева, он «не сделал никаких особенных связей в Европе»****. Из-за границы он писал брату: «Вы знаете, каково жить в чужой земле без всякого известия о своих родных»; «не могу вспомнить про вас без слез». Он говорит «дорогая наша Россия», называет свое путешествие «последнею шалостью» и перед возвращением на родину пишет: «С восхищением воображаю себя, что нахожусь наконец на пути в Россию». В 1837 году он превозносит «нашу величавую родину, столь великую, столь могущественную, столь спокойную». Как непохоже все это на ту пораженческую и смердяковскую злобу по отношению к России, которую дышат хотя бы стихи Печерина, действительно отрекшегося от родины:

* Движение. 122.

** Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1888—1901. Кн. I—XXii. Кн. IV. С. 384.

*** Жихарев. Июль. 182.

**** Жихарев. Сент. 12.

Как сладостно отчизну ненавидеть
 И жадно ждть ее уничиженья!
 И в разрушении отчизны видеть
 Всемирного денницу возрожденья!

.....

Дотла сожгу ваш храм двуглавый
 И буду Герострат, но с большей славой!¹¹

Патриотизм Чаадаева вне всякого сомнения. Но это не было бахвальство «патриотического предателя» Булгарина или Загоскина. Это было то, как выразился Толстой в «Севастополе», «чувство, редко проявлявшееся, стыдливое в русском, но лежащее в глубине души каждого», которому имя — настоящая любовь к родине. Патриотизм Чаадаева больше питался надеждами, чем воспоминаниями. Это было в духе Петра Великого, который потому не презирал страны родной, что знал ее предназначенье.

Чаадаева нередко считают отцом западничества, и притом политического. Как выразился Д. Н. Свербеев, много второстепенных мыслей из «Философических писем» приняты были с сочувствием «всеми поборниками западной гражданственности». Особенно настойчиво проводил этот взгляд А. Н. Пыпин. Он уподобил Чаадаева Станкевичу*, признал ближайшим источником «Писем» «живое впечатление европейской гражданственности»**. Он приписал Чаадаеву «точку зрения безусловного признания европейского прогресса»***, в силу чего «нечего говорить о том, насколько Чаадаев непримиримо расходился с начинавшейся тогда славянофильской школой. Но главным образом точка зрения Чаадаева была полной противоположностью тем взглядам, какие принадлежали системе официальной народности»****. Наконец, Пыпин приписал Чаадаеву «отчаяние в будущем»*****.

Все это вызывает серьезные возражения. Говоря о Западе, Чаадаев имел в виду его религиозную культуру, а не светскую гражданственность. Трудно говорить о непримиримом расхождении со славянофилами: ведь именно в кабинете Чаадаева Са-

* Пыпин А. Н. Характеристика литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. 3-е изд. СПб., 1906. С. 192.

** Там же. 186.

*** Там же. 188.

**** Там же. 181.

***** Общественное движение в России при Александре I. 2-е изд. СПб., 1885. С. 256.

марин познакомился с Хомяковым и с Ив. Киреевским; Чаадаев дружески переписывался с Хомяковым и перевел его статью о презрении к России иностранцев; по поводу запрещения «Европейца» именно он составил Киреевскому записку для гр. Бенкендорфа; и недаром, по словам кн. Вяземского, в московском официальном списке славянофилов вместе с Аксаковым и Хомяковым значился также и «оксиденталист» Чаадаев. Чаадаевское сочетание критического отношения к России с верою в ее призвание далеко не было чуждо славянофилам:

О, не достойная избранья,
Ты избрана¹².

Через несколько лет после смерти Чаадаева в заседании Общества любителей словесности Хомяков очень тепло отозвался о нем как о «весьма замечательном человеке» и заявил: «Почти все мы знали Чаадаева, многие его любили, и, может быть, никому не был он так дорог, как тем, которые считались его противниками»*. Как мы видели, к официальной народности Чаадаев вовсе не относился так непримиримо, как утверждал Пыпин. Зато он совершенно отрицательно относился как раз к той теории европейского прогресса, которую ему приписал Пыпин. Это видно именно из его «Философических писем». Он здесь говорит о «слепой и упрямой» философии прогресса с ее любимой теорией естественного развития человеческого духа без следа Провидения, без иной причины, кроме собственной динамической силы его природы. Человеческий дух для нее это, как известно, только «снежный ком, который, катясь, увеличивается, вот и все». Со своей точки зрения Чаадаев был совершенно прав. Теория прогресса — это плод атеистического и натуралистического духа, стремления заменить неисповедимые пути Провидения, а также призвание людей и народов механическим процессом, который почему-то автоматически ведет к совершенству. При этом, поскольку речь идет о прогрессе умов, постольку успехи его считались обратно пропорциональными религиозности и, в частности, измерялись степенью дехристианизации. Чаадаев, как и все представители христианской историософии, решительно отверг эту теорию и заменил ее учением о призвании людей и народов. Призвание же России он понимал так, что ни о каком отчаянии не могло быть речи. Как и славянофильский поэт, он звал Россию спешить на Божеский призыв для выполнения величавой мировой задачи.

* Полное собрание сочинений. III. 454.

Немало возражений вызывает и взгляд Иванова-Разумника на Чаадаева как на «предшественника гениального родоначальника народничества Герцена» и даже почти Михайловского, на язык которого он находит возможным переводить мысли Чаадаева: «Мы эволюционируем, но не прогрессируем, как сказал бы на месте Чаадаева Михайловский». Так толкует «Философические письма» Иванов-Разумник, хотя, как мы видели, Чаадаев отнюдь не сказал бы этого вместе с Михайловским. Ни политически, ни идеологически Чаадаев не был близок к народничеству с его аграрным социализмом. У них была общая вера в великое призвание России. Но понималось это призвание совсем различно.

Алексей Веселовский сблизил Чаадаева с Гоголем¹³. На первый взгляд это может показаться убедительным. Соблазнительно искать родственные черты у «Философических писем» и «Ревизора», первое представление которого, кстати, почти совпало с обнаружением «Писем». Может показаться, что их автор тоже подверг русскую жизнь ревизии, тоже поставил перед нею зеркало и вывел заключение, что на зеркало неча пенять, коли рожа крива. Однако в действительности сходства не было. Критика русской жизни Чаадаевым имела метафизический, а не бытовой, как у Гоголя, характер. Гоголево зеркало русской жизни Чаадаев признал кривым зеркалом. В своих «Письмах» он усмотрел «возвышенное слово», а в Гоголевой комедии «цинизм». Более того. Он проявил патриотическое негодование и направил по адресу Гоголя сыпавшиеся на него самого упреки в оскорблении родины. «Никогда, — писал Чаадаев, — нацию так не бичевали, никогда страну не тащили так по грязи, никогда не бросали в лицо публике столько отбросов». Артистов, исполнявших пьесу Гоголя, Чаадаев брезгливо назвал «гистрионами»¹⁴, хотя среди них был и Щепкин. Когда спустя десять лет появились поучения «Выбранных мест из переписки с друзьями», Чаадаев отозвался о Гоголе как о «крошечном наставнике», как о «даровитом писателе, которого чрез меру возвеличили, который попал на новый путь и не знает, как с ним сладить».

Еще менее оснований сблизать Чаадаева с К. Н. Леонтьевым, как это недавно сделал Н. А. Бердяев. «Мысли Леонтьева о России, — пишет он, — очень близки мыслям Чаадаева... Разница лишь в том, что Чаадаев искал спасения в западных, католических началах, Леонтьев же — в началах византийских»*.

* Бердяев Н. А. Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926. С. 206.

Здесь полное недоразумение. Леонтьев ценил прошлое России и боялся ее будущего, Чаадаев же наоборот. Леонтьев предлагал заморозить Россию, чтобы дольше сохранить ее своеобразия, Чаадаев предлагал ей всечеловеческое деятельное поприще. Идеалом Леонтьева была цветущая сложность замкнутой культуры, идеалом Чаадаева — миродержавное единство. Что действительно сближает Чаадаева с Леонтьевым, так это его взгляд на восточное христианство как на аскетическое по преимуществу, а не социальное, далее, отрицательное отношение к западным конституциям и, наконец, равнодушие к славянской идее. Чаадаев осуждал «наших фанатических славонов», жаловался Шеллингу, что хотят сделать славянство привилегированною расою, и только с ирониею писал гр. Сиркуру: «Vous voyez que je deviens un peu slave»*.

Ближе всех подошел к конгениальному пониманию Чаадаева М. О. Гершензон. Но и он впал в односторонность, настаивая на сродстве Чаадаева с декабристами и переоценивая влияние Юнг-Штиллинга на его «социальную мистику».

По поводу всех этих и иных характеристик, вроде уподобления Чаадаева Нибуру, как будто он занимался критикою легендарных памятников древнейшей истории, невольно вспоминаются слова, писанные Чаадаевым брату еще до «Философических писем»: «Они любят не меня, а иной любит мою голову, другой мой вид, третий душу, меня же, бедного, из них никто не любит». Он как бы предвидел свое духовное одиночество, предвидел приспособление его заветных мыслей к чужеродным направлениям. Каковы же эти заветные мысли, мы уже видели.

Прежде всего, из всего их хода явствует, что основною проблемою Чаадаева было призвание России. Его занимало не ее прошлое, а будущее. И вот по отношению к нему он вступил на путь веры, веры в Россию. Конечно, можно отнестись с ирониею к пафосу упования и к «историкам будущего», как иронизировал по поводу русских польский критик А. Марбург, забывший, что одним из таких историков был и Мицкевич с его мессианизмом. Однако вполне естественно, чтобы мыслители великого, но еще относительно молодого народа не только озирались назад, но и глядели вперед, и притом без боязни.

Далее, Чаадаев представлял себе будущее России не как самодовлеющее, обособленное от Запада и вообще прочего мира существование, не как замкнутый культурный тип во вкусе

* Вы видите, что я становлюсь немного славянином (фр.). — *Примеч. сост.*

Н. Я. Данилевского, не как осуществление на русской почве западных конституций и либерализма, о чем мечтали западники, или западных социальных утопий, о чем мечтали наши народники и социалисты, а как всемирно-историческое миротворческое и объединительное призвание. В этом отношении у него есть нечто общее с Белинским, который писал: «Мы призваны сказать миру свое слово, свою мысль», — но вместе с тем считал, что это слово будет понятно всем языкам, ибо, объяснял он, «русскому равно доступны и социальность француза, и практическая деятельность англичанина, и туманная философия немца». В частности, по мнению Белинского, Пушкин тем именно и велик, что принадлежит не только России, но также «человечеству и вечности». Но в одном отношении Чаадаев существенно расходился с Белинским. Он был убежден, что у России религиозное призвание. Этим он приближался к человеку совсем иного духовного склада, именно к Достоевскому.

Чаадаева и Достоевского сближает прежде всего общность религиозной постановки историософской проблемы. Для обоих настоящим пониманием сущности истории является не провозглашение ее естественным прогрессом или естественною же эволюциею, хотя бы и с признанием роли личности, не исследование борьбы лиц, партий или классов за политическое или хозяйственное преобладание, а такая высота метафизического созерцания, на которой становится очевидным, что, как выразился Достоевский, «миром управляет Бог и законы Его». «Ничто так не возвеличивает нашей мысли, — писал Чаадаев, — и не очищает нашей души, как это зрелище Провидения, господствующего над веками и ведущего человеческий род к его конечным целям». Тогда определяющим началом или, как говорят социологи, фактором доступной нашему человеческому разумению истории оказываются не хозяйственные или политические формы внешней жизни людей, а духовное, и в первую очередь религиозное, содержание их внутренней жизни.

Далее, есть много общего в отношении к Западной Европе как Чаадаева, так и Достоевского. Достоевский не менее, чем Чаадаев, отдает должное Западу, этой стране святых чудес, особенно его прошлому, и притом тоже поскольку, как он сам выразился, живым источником его цивилизации и культуры было христианство. Но так же, как и Чаадаев, и гораздо решительнее, чем он, Достоевский признал, что Западная Европа потеряла свой путь и пошатнулась.

Наконец, общим у обоих является понимание призвания России. «Мы веруем, — писал Достоевский, — что русская на-

ция — необыкновенное явление в истории всего человечества». «Русский идеал — всецелость, всепримиримость, всечеловечность». Сообразно с этим Россия призвана не к эгоистическому самодовлению, не к провинциальной обособленности, но также и не к физическому господству над миром, а к содействию, собиранию всех народов в единое человечество, к действительно универсальному разрешению всех проблем, которые другие народы собственными средствами не могут разрешить.

Таким образом, Чаадаев был во многом конгениален Достоевскому. Их связывал Пушкин: для Достоевского — «пророчество и указание», а для Чаадаева — верный друг, который сначала учился у него, а потом сам учил его, и которому принадлежит самое умное, что вообще было написано по поводу «Философических писем». Чаадаев любил показывать у себя темный след головы поэта на стене над диваном, на котором тот часто сиживал. Если бы мы знали содержание их бесед, если бы Чаадаев выполнил данное им Погодину обещание написать свои воспоминания о Пушкине, то какие это были бы драгоценные данные для истории русского самосознания!

По поводу духовного сродства Чаадаева и Достоевского может возникнуть одно серьезное сомнение. Говоря о призвании России и связывая его с религиею, Достоевский имел в виду не просто христианство, а православие, тогда как Чаадаев, говоря о христианстве, как будто бы имел в виду только католичество. Чтобы разобраться в этом, необходимо уяснить отношение Чаадаева к католичеству.

Когда Чаадаев начал писать, во всей Европе увлекались католичеством. Разрушительному гению недавней революции противопоставляли созидательный гений христианства. Этот же гений отождествляли с католическим гением, сумевшим в средние века создать органическое единство всей западноевропейской жизни. Католичеством, и притом именно средневековым, с его готическим искусством и иерархическою общественностью, особенно увлекались романтики. Увлекались до того, что в Германии они, по преувеличенному замечанию Гейне, «толпами отрекались от евангелического вероисповедания и разума»*. В католичество переходили даже иудеи из романтиков. Так, например, дочь Мендельсона Доротея не только перешла в католичество, но даже отправилась в Рим приложиться к папской туфле**. Художественные и общественные мотивы ро-

* ie romantische Schule. I Buch.

** Aus Schleiermachers Leben in Briefen. I. 254.

мантической тяги к католицизму особенно отчетливо высказал Фр. Шлегель. «Всякая поэзия, — уверял он, — должна быть мифологической и католической»*. Он утверждал, что нормальное христианское общество может быть только католическим. И посему «стать католиком — это вовсе не значит изменить религию: это значит только вообще признать ее». Старик Гете, в гроб сходя, почти благословил это движение, ибо, например, когда «великий инквизитор рационализма» Фосс напал на поэта Штольберга за переход в католицизм, то Гете осудил не вероотступника, а его обличителя. А заключительные аккорды второй части «Фауста» звучат совсем по-католически.

Однако увлечение средневековым христианством не создало прочного союза с католической церковью, ибо его источником было искание новых форм красоты и общественности. И католицизм для этого считался не целью, а средством. Посему, как заметил один католический автор, та самая литература, которая провозгласила себя католической и отождествляла себя с христианской литературой вообще, через 30 лет оказалась противоцерковной, не переставая при этом «провозглашать те же самые принципы, прославлять те же самые славы; более того, во главе ее оказываются те же самые люди — Ламенэ, Ламартин или Виктор Гюго»**. Перемена обнаружилась уже в двадцатых годах. Одни продолжали восхищаться средневековым католицизмом как «шедевром политического искусства», по выражению О. Конта, и все же сочиняли не только новое христианство, как Сен-Симон, но и совсем новые религии. Другие, как Шеллинг, заговорили о церкви Иоанна, которая примирила бы католическую церковь Петра с протестантской церковью Павла. Третьи, как, например, крещенный в протестантство еврей Ф. Ю. Шталь, философ алтарей и тронов, прославившийся антитезой «Autorität nicht Majorität»***, ориентировались на священный союз монархов разных исповеданий. Четвертые просто оставались при вере своих отцов. Дополнительную невероисповедальную струю к этому потоку любовавшегося католицизмом светского фидеизма и традиционизма были всевозможные грезы духовидцев и мистические учения, очень модные в первые десятилетия XIX века.

* Philosophische Vorlesungen. II. 1837. S. 244.

** Viatte A. Le Catholicisme chez les Romantiques. Paris, 1922. P. 1.

*** Авторитет не есть большинство (нем.). — *Примеч. сост.*

Все эти настроения нашли себе отголосок также и в русских столичных салонах начала XIX века. Был усвоен призыв г-жи Сталь: «Il faut désormais avoir l'esprit européen»*. И посему следовали общеевропейской моде, тем более что до 1816 года среди ее глашатаев был блиставший остроумием гр. Ж. де Местр. В русских салонах появился большой интерес к католичеству. Этим не преминули воспользоваться салонные миссионеры из французских аббатов. Действуя преимущественно на дам, а через них и на мужчин, они стремились подчинить православных своему «духовному руководству (direction spirituelle). Под их влиянием иные члены великосветского общества стали переходить в католичество и, как говорят французы, «практиковать», т. е. участвовать в обрядах. Отпадению от православия благоприятствовало отсутствие православной работы в русских салонах. «Голос величавый» митрополита Филарета еще не доходил до салонов. В них еще не было и Хомякова, сумевшего заставить и салонную публику понять и оценить православие. Наше бородатое духовенство (le clergé barbu, как писал Пушкин Чаадаеву) было слишком далеко от светскости. Православных священников не пускали в салоны, ибо, как заметил Самарин, они были «неопытны в управлении дамскими совестями, неспособны даже выслушать исповеди на французском языке». Так и получилось, что, как выразился о. Морощкин в своей книге об иезуитах в России, «рвалось из всех сил в объятия латинства русское родовитое барство».

Чаадаев появился в столичных салонах в разгаре моды на католичество. Он отдал дань и ей. Но, спрашивается, поддался ли и он вероисповедному прозелитизму или же только ограничился тем, что романтически любовался художественным и общественным гением западного христианства?

В «Философических письмах» он превозносил создаваемое католичеством социальное единство, а также готическое искусство. О единстве он говорил отчасти как де Местр, отчасти как Конг. При этом он более нападал на протестантство, чем на православие: «Надо признать, что у всех протестантских церквей есть странный вкус к разрушению». Поскольку в «Письмах» шла речь об искусстве, постольку Чаадаев нападал не на православное искусство, а на языческое.

Несомненно, что Чаадаев любовался католичеством. Но что он делал это не как обращенный, явствует из письма к А. И. Тургеневу, написанного в 1835 году: «В самом деле, Вы напрасно

* Отныне необходим европейский дух (фр.). — Примеч. сост.

определили меня как истинного католика»; «Вы видите, что моя религия это, собственно, не религия богословов, и Вы мне скажете, может быть, что это также и не религия народов». Это, оказывается, какая-то философская религия, несколько туманно характеризруемая как «религия вещей, а не форм», как «религия, которая есть, а не которая кажется». «Если бы я нашел готовую религию вокруг себя, когда я искал таковую, я бы, наверное, ее взял; но, не найдя ее, я должен был принять исповедание Фенелона, Паскаля, Лейбница и Бэкона». К этому надлежит прибавить сильное влияние шеллингианства, склонность к признанию переселения душ и веру в то, что «христианин беспрестанно переходит с неба на землю, с земли на небо». В мистике учения Чаадаева о духе нет ничего католического.

Чтобы убедиться, насколько Чаадаев был далек от вероисповедной стихии католичества, достаточно сравнить его хотя бы с Печериным, который возненавидел Россию, покинул ее, отрекся от веры отцов и кончил свою жизнь как католический монах-редемпторист¹⁵, или с иезуитом Гагариным, который в своей книге «*La Russie sera-t-elle catholique*» * склонял русского императора к католичеству, донося на его православных подданных как на революционеров, или заведомо недобросовестно подставлял вместо «во единую соборную... церковь» православного символа веры — «во единую синодальную церковь», за что Хомяков публично и печатно обвинил его в доносе, клевете и явной нечестности**. Между прочим, этот самый Гагарин уверял, что именно Чаадаев обратил его в католичество. Однако это вызывает такое же сомнение, как и сделанное дочерью Густава-Адольфа Христиною Шведскою заявление, что ее обращение в католичество содействовал Декарт. Христина сделала это по просьбе друзей Декарта, для того чтобы католическое духовенство отменило запрещение хоронить прах маловерного философа в парижской церкви св. Женевьевы. Гагарин сделал это с целью католической пропаганды. Однако из обмена письмами между Чаадаевым и Гагариным явствует, что не Чаадаев склонял Гагарина к католичеству, а наоборот. Чаадаев был гораздо менее близок к вероисповедному католичеству, чем Вл. Соловьев, подпавший под влияние епископа Штроссмайера, сознательно причастившийся по католическому обряду и признавший себя призванным сказать от имени всего русского народа «аминь» на призыв к унии, обращенный папою к низ-

* «Станет ли Россия католической?» (фр.). — *Примеч. сост.*

** Полн. собр. соч. III. 307.

кой, как он однажды выразился, православной церкви (Basse-Église).

Итак, Чаадаев не пристал к католичеству. И посему его напрасно упрекали в этом. А упрекали в весьма резкой форме. Ему приписали, как выразился Свербеев, «акафист папе». Кн. Одоевский писал Шевыреву, что Чаадаев якобы заявил «торжественно, что мы должны быть подданными папы»*. Ф. Ф. Вигель пошел еще дальше. В письме митрополиту Серафиму он приписал «богомерзкую статью» Чаадаева «отступничеству от веры отцов своих и переходу в латинское исповедание». Денис Давыдов так изобразил Чаадаева:

Старых барынь духовник,
Маленький аббатик...
Все кричат ему привет
С оханьем и писком,
А он важно им в ответ:
«ominus vobiscum!»¹⁶

Языков упрекал его:

Ты лобызаешь туфлю пап¹⁷.

Насколько были основательны все эти упреки, ясно из сказанного выше.

Если Чаадаев не пристал к католичеству, то все же может возникнуть вопрос, не отстал ли он все-таки от православия. Он оставался сыном православной церкви. Он был близок к митрополиту Филарету, огнем которого была согрета и его душа. Он защищал митрополита от католических нападков и насмешек. Он был в дружбе со своим приходским священником. Перед смертью он говел, исповедался и причастился. Согласно его последней воле, он похоронен в Донском монастыре. Любопытно, что в одном из своих литературных замыслов Достоевский хотел изобразить Чаадаева живущим в православном монастыре и ведущим беседы со старцами. В письме к А. И. Майкову (от 25 марта 1870 г.) он сообщил: «Хочу выставить во второй повести главною фигурой Тихона Задонского... Тут же в монастыре посажу Чаадаева... Почему Чаадаеву не посидеть года в монастыре?»

Чаадаев назвал себя «слава Богу, не богословом, а просто христианским философом»**. В качестве такового он не был вполне исправен с точки зрения строгого православия. Но то

* Барсуков Н. П. IV. 385.

** Там же. 383.

же самое следует сказать и о Достоевском как христианском философе. В его стремлении к осуществлению христианских идеалов на земле и еще в пределах исторической относительности, не дожидаясь абсолютной полноты времен, тоже не все было исправно с точки зрения восточного христианства. Посему К. Н. Леонтьев назвал христианство Достоевского «розовым» и слишком земным. Быть может, оно было некоторою данью западному христианству, особенно в его романтическом понимании. Но это тем более приближает Достоевского к Чаадаеву, который охотно повторял: «Да придет Царствие Твое», писал А. И. Тургеневу: «Я говорю, я делаю только одно, я повторяю, что все тяготеет к одной цели и что цель эта — царство Божие», и однажды категорически заявил: «Вся цель христианства в том и состоит, чтобы создать на земле одно царство, все прочие царства в себе заключающее».

Таким образом, есть два Чаадаева: один выдуманный и другой настоящий. Как это часто бывает в истории идей, известность и влияние приобрел не настоящий Чаадаев, а выдуманный. И посему, в соответствии с загадочными только на первый взгляд словами Райнера Марии Рильке: «Vergangenes steht noch bevor»*, настоящий Чаадаев принадлежит не столько прошлому, сколько будущему. Что же касается прошлого русской литературы, то, когда с нее снимутся ярлыки тех или иных «направлений», Чаадаев займет в ней совсем новое место. Сквозь салонную форму его писем пробивалось значительное содержание. Мысль его родилась в салоне. Но она переросла его. Для этого своеобразного мыслителя салон был как бы только лабораториею его мысли или даже пустынею, в которой он обдумывал вещи слова. Эти слова несли не разочарование, а упование, не проклятие гибели, а радость восстановления и воскресения. И в этом отношении символична обстановка погребения Чаадаева. Он умер в Великую субботу. Посему вместо печальных песнопений над его гробом раздавались светлые и радостные напевы о торжестве воскресения и вечной жизни над смертью и тлением. И хоронивший его апологет православного богословия Н. А. Сергиевский закончил свое прекрасное надгробное слово так: «Умерший о Христе брат, Христос воскрес!»



* Прошлое еще впереди (нем.). — Примеч. сост.



К. ЗАЙЦЕВ

Проблема Чаадаева *

Книга Шарля Кенэ о Чаадаеве, несомненно, привлечет снова внимание к личности этого загадочного человека — и это не потому, что французскому исследователю удалось пролить свет на его тайну, а скорее именно потому, что это новое, а в отношении полноты материала и широты его захвата, в сущности, *первое* исследование о Чаадаеве не делает даже попытки проникнуть в эту тайну! Мы имеем перед собой свод данных о Чаадаеве, который не притязает, по-видимому, на то, чтобы единой концепцией осветить и осмыслить проблему Чаадаева — будь то в плане истории идей, будь то в плане истории русского государства и общества, будь то в плане психологического раскрытия духовного естества подлинного властителя дум стольких поколений, — и как бы сознательно отбрасывает как ненужный самый подход к *целостному* восприятию темы. Я не собираюсь подвергать критическому разбору книгу аббата Кенэ — наша газета еще вернется к ней, — я лишь констатирую это обстоятельство, ибо оно, в сущности лишь потенцируя энигматичность¹ фигуры Чаадаева, естественно влечет мысль к попыткам его разгадки.

Отсюда и те несколько соображений о проблеме Чаадаева, которые мне хочется высказать.

Идейное наследие Чаадаева противоречиво, причем противоречивость эта не может быть *исчерпывающе* объяснена ни практически-психологически, в порядке сведения ее к чисто внешнему факту приспособления Чаадаева к нынешним обсто-

* Tchaadaev et les lettres philosophiques Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie par Charles Quénet, docteur ès lettres. Bibliothèque de l'institut Français de Léningrad. Paris, 1931. T. XII. P. 440 + LXVIII.

ятельствам, ни как этапы эволюции чаадаевской мысли. Конечно, мог малодушествовать Чаадаев в письмах, обращенных к императору или написанных в расчете на то, что они попадут ему на глаза². И конечно, мысль его развивалась. Но едва ли кому удастся к этим основаниям свести все неувязки, допущенные столь вообще мощным аппаратом мысли Чаадаева. Мне кажется, одной вещи Чаадаев по существу не додумал и не разглядел, а это именно и определило те свойства его мировоззрения, которые позволяют Чаадаеву числиться в составе предков как западников, так и славянофилов. *Чаадаев не сознал проблемы создания личности как той оси, вокруг которой вертелась вся грандиозная задача «западнической» реконструкции нашего отечества.*

Чаадаев всем своим духовным существом ощущал, что России нет пути вне преодоления ее прошлого. Он прекрасно сознавал, что крепостной России, проникнутой чувством самоотверженного, но пассивного послушания, нет места под солнцем. Но он не способен был ни практически разглядеть в настоящем России те ростки, которые могли бы стать точкой приложения «либеральной» трансформации России, ни даже теоретически отдать себе точный отчет в том принципе, на котором должно было строиться подобное радикальное преобразование России. Повелительную национальную необходимость отречения от своего прошлого Чаадаев эмоционально воспринимал очень сильно — как личную трагедию! Освобождение от ярма подражательности Западу Чаадаев видел на путях *раскаяния* в нашем прошлом — ни больше ни меньше. Русская самобытность — писал он — возникнет лишь тогда, когда из нашего нутра раздастся такой крик раскаяния и боли, отзвуки которого наполнят мир! Лишь в этот момент Россия займет свое место среди других народов, предназначенных действовать в человечестве не только как стадо баранов или как дубина, но и как *идея*.

Но пусть мне укажут те строки Чаадаева, из которых бы явствовало, что он сколько-нибудь ясно понимал положительную сторону грандиозного задания, даваемого им России!

Чаадаев способен был саркастически приветствовать Хомякова по поводу его статьи о царе Федоре Ивановиче, возводя фигуру Ивана Грозного к основам того общинного и семейного быта, который славянофилы стремились восстановить³. Он способен был эпатировать сравнительно-историческими рассуждениями об отмене крепостного права Н. И. Тургенева⁴. Он способен был подвергать уничтожающей критике наше прошлое и настоящее, под углом отсутствия в них свободы. Но конкретно

он не ощущал ни того, что нужно России, ни того, как нужно вести себя, чтобы вывести ее на широкий путь, который обещает ей будущее. Силой вещей он приходил к полному индифферентизму по отношению к формам жизни и тем, в сущности, упразднял самые основы, как психологические, так и теоретические, своего «западничества».

Что проистекало для Чаадаева из этой отвращенности от жизни? Он превращался в практической сфере в безответственного наблюдателя, а в теоретической сфере в столь же безответственного мечтателя. Прочтите его переписку с братом, сидящим в деревне и ведущим хозяйство. Перед нами типичный скептик и лишний человек, вызывающий негодование со стороны ближних своим отношением к обязанностям помещика. Аббат Кенэ возвел, правда, на Чаадаева напраслину: он не продавал своих крестьян в рекруты (этого еще не хватало для обличителя рабства!), но он все же достаточно далеко шел в смысле пренебрежения к интересам своих крестьян, допуская вещи, которые он не мог не считать падением и которые он именно так и воспринимал: он растратил рекрутские деньги своих крестьян...

Это суверенное презрение к настоящему обернулось неспособностью конкретно воспринимать как прошлое, так и будущее. Отсюда противоречивое и неясное отношение Чаадаева к реформе Петра, которую он склонен был превозносить, но существа которой он так и не мог определить: она оставалась поэтому технической мерой, «импровизацией» (по выражению Ж. де Местра, и тут оказавшегося предшественником Чаадаева!) самодержавной власти, лепящей все что ей угодно из безгласной массы, существующей только географически. Если, с одной стороны, Чаадаев оказывался живым воплощением «лишнего человека», то с другой — он делался прототипом тех русских философов, для которых историософия и политика превращаются в мечтательство, упирающееся в эсхатологию, и выступают из плана ответственного действия. Не имея почвы под ногами, Чаадаев оказался обреченным мучительно колебаться между выпранным мессианизмом, унижительным приспособлением к презираемой им действительности и высокомерным отступничеством от своей родины. Та общественная реакция, которая была вызвана опубликованием «Философских писем» и которая не получила полного своего выражения, будучи остановлена противоположной реакцией, обусловленной репрессиями правительства против Чаадаева, была вполне оправдана. Основной смысл чаадаевских речей и тогда сводился к

той фразе, которую мы находим в «Апологии сумасшедшего» и которая могла бы служить эпиграфом всего дела жизни Чаадаева: «Не через родину, а через истину ведет путь на небо». Да, между родиной и истиной для Чаадаева существовала непримиримая антиномия. Выхода из нее Чаадаев не давал. Почему? Потому, что он не имел ясного представления ни об истине, ни о родине и, отрываясь от первой, не приближался ко второй...

Два человека пришли мне на ум, пока я размышлял над проблемой Чаадаева. Прежде всего современник его — декабрист Лунин. Вот человек, у которого мистическая религиозность сочеталась с конкретным, ясным и точным восприятием форм жизни и с действенной способностью защищать на практике те из них, которые он считал правильными и нужными России! Этот человек, доньше не оцененный и сравнительно мало даже известный, был, может быть, наиболее последовательным и мужественным либералом эпохи, и нельзя даже сейчас без волнения прислушиваться к голосу, который он неустанно подавал в письмах к сестре из Сибири в обличение рабства и в защиту установления в России свободных форм жизни⁵. Но и в отношении его остается вопрос: понимал ли он достаточно конкретно проблему *создания личности* применительно к массе русского народа? И тут мысль обращается к другому человеку, который был младшим современником Лунина и Чаадаева, — Пирогову. П. Б. Струве в своей недавней статье, посвященной Пирогову, вспоминал его старческие мысли, вызванные преступлением 1 марта⁶. Среди них есть замечательная формулировка той проблемы, которую мы сейчас обсуждаем. Пирогов занимался писанием мемуаров. Взрыв 1 марта потряс его, и он, отвлекшись от своей темы, с пером в руке начал размышлять о судьбах России. И где же он видел спасение ее? В создании в России личности!

Пирогов попал, как говорят немцы, молотком по самой шляпке гвоздя! Судьба России зависела именно и только от разрешения этой проблемы применительно ко всей *русской народной массе*. И поскольку эта проблема не доходила до сознания, печать лжи ложилась на всякое движение русской мысли, — ибо создавалась система «двух правд», одной для верхов, другой для низов, которая лишь углубляла пропасть, в которую готова была свергнуться Россия.

В конце концов, нужно было восстановить телесное наказание для дворян, чтобы уравнивать их с крестьянами (как выразительно заявил Пестель)⁷, либо решительно и ясно стать на путь

полного и окончательного *универсального* утверждения личности в России. Третьего не было дано.

Чаадаев остался практически при двух правдах, теоретически он отверг, в сущности, *обе*. Вот почему он, при всем своем огромном уме, при всей своей прозорливости, не стал вождем и учителем, а остался интересным образчиком утопического интеллектуального снобизма, способным властвовать над умами лишь в качестве... ересиарха.





Г. ФЛОРОВСКИЙ

Это было религиозное западничество

(фрагмент из книги «Пути русского богословия»)

Видимым образом русское общество разделилось в сороковые годы в спорах о России. Но в этих историософических разногласиях уже только проявляется несходство в чем-то более глубоком и основном... Задумываться о *русской судьбе* (или о русском *призвании*) в те годы поводов и мотивов было достаточно — после Двенадцатого года с его «всемирным опытом», после всех этих военных и невоенных встреч с Европой... Россия в Европе — такова была тема действующей истории в александровское время. И сопоставления напрашивались сами собою... «История государства Российского», эта героическая повесть, или эпопея, при всех своих недостатках, всех заставила тогда почувствовать *реальность русского прошлого*, — реальность и допетровской истории... Тему о национальном призвании или назначении подсказывала и романтика. Возникал вопрос о *месте России* в общем плане, или схеме, «всемирной истории»... *Историософия русской судьбы* становится основной темой пробуждающейся теперь русской философской мысли. И в этом историософическом плане снова с полной отчетливостью встает в русском культурно-общественном сознании религиозный вопрос. В опыте и раздумье все очевиднее становится русское историческое своеобразие, некая историческая противопоставленность России и «Европы». Это различие от начала было опознано как *различие в религиозной судьбе*. Так именно был поставлен вопрос в роковом «Философском письме» Чаадаева. Чаадаев (1794—1856) принадлежал к предыдущему поколению, был сверстником декабристов. В идеалистических спорах он стоит, при всей своей общительности, как-то обособленно. Его мировоззрение сложилось всего более под влиянием французского «традиционализма», под влиянием Бональда и

Балланша, отчасти де Местра, — и личные связи соединяют Чаадаева именно с неокатолическими салонами Парижа (Сиркур, барон Экштейн — в этих же кругах вращается в те годы и А. И. Тургенев). Позже прибавляется влияние Шеллинга. В молодости Чаадаев прошел через увлечение Юнгом-Штиллингом и другими мистиками того же типа. Был и оставался дружен с А. И. Тургеневым, с кн. С. С. Мещерской... Чаадаева принято называть первым западником и с него именно начинать историю западничества. Первым назвать его можно только в непрямом смысле — в его поколении все были западниками, часто просто западными людьми. И западником он был своеобразным. Это было *религиозное западничество*. Магистраль же русского западничества уходит уже и в те годы в атеизм, в «реализм» и позитивизм... Образ Чаадаева до сих пор остается неясным. И самое неясное в нем — это его религиозность. В своих дружеских письмах он был, во всяком случае, достаточно откровенен. Но даже здесь он остается только блестящим совопросником, остроумным и острословным. У этого апологета римской теократии в мировоззрении всего меньше именно церковности. Он остается мечтателем-нелюдимом, каких много было именно в александровское время среди масонов и пиетистов. Он идеолог, не церковник. Отсюда какая-то странная прозрачность его историософских схем. Самое христианство ссыхается у него в новую идею. Чаадаев не был мыслителем в собственном смысле слова. Это был умный человек с достаточно определившимися взглядами. Но было бы напрасно искать у него «систему». У него есть принцип, но не система. И этот принцип есть постулат *христианской философии истории*. История есть для него созидание в мире *Царствия Божия*. Только чрез строительство этого Царствия и можно войти или включиться в историю. Отсюда именно и становится понятной вся горечь «Философического письма»... «Мы не принадлежим ни в одному из великих семейств человеческого рода», — или, иначе сказать, «мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества»... Исторический горизонт Чаадаева замыкается Западной Европой... «Ничто из происшедшего в Европе не достигало до нас». В этой исторической обособленности Чаадаев видел роковое несчастье. Он, конечно, никак не отождествляет культурной обособленности или обделенности России с первобытной дикостью и простотой. Он утверждает только неисторичность русской судьбы... Впоследствии из тех же предпосылок Чаадаев делает противоположные выводы (в «Апологии сумасшедшего» и в ряде писем). Он понял

теперь, что быть историческим новорожденным отнюдь еще не значит, что будущего так и не предстоит. Напротив, ему открывается двусмысленность богатого прошлого, «роковое давление времен». Именно свобода от западного прошлого, кажется теперь Чаадаеву, дает русскому народу несравнимое преимущество в строении будущего, — «ибо большое преимущество — иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей». Теперь он видит именно в России «народ Божий будущих времен»... И ему кажется, что в истории Царствия Божия уже начинается новая фаза. «Христианство политическое» должно уступить место христианству «чисто духовному». Начинается *эпоха социального христианства*... В новой оценке русской «неисторичности» в прошлом Чаадаев сходиллся с московскими любомудрами, с Одоевским прежде всего (ср. у Одоевского в «Русских ночах»)¹. Может быть, именно встреча в ними и повлияла на Чаадаева. Еще позже в том же смысле отзовется Герцен, под влиянием Чаадаева...² В диалектике русского религиозно-исторического самосознания мысль Чаадаева имеет свой смысл и место. Чаадаев остро и резко рассуждал об историческом значении и призвании христианства. У него были свои мысли в философии истории. Но у него не было богословских идей или воззрений... С конца 30-х годов он примыкал к спорам младшего поколения. Он многое вносит в эти споры, в самое движение или развитие вопросов. То было скорее личное влияние, чем влияние определенной системы идей...





Н. А. БЕРДЯЕВ

Такова была философия истории Чаадаева

(отрывок из книги «Русская идея»)

Русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историческо-философской. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Творец о России, что есть Россия и какова ее судьба. Русским людям давно уже было свойственно чувство, скорее чувство, чем сознание, что Россия имеет особенную судьбу, что русский народ — народ особенный. Мессианиззм почти так же характерен для русского народа, как и для народа еврейского. Может ли Россия пойти своим особым путем, не повторяя всех этапов европейской истории? Весь XIX в. и даже XX в. будут у нас споры о том, каковы пути России, могут ли они быть просто воспроизведением путей Западной Европы. И наша историческо-философская мысль будет протекать в атмосфере глубокого пессимизма в отношении к прошлому и, особенно, настоящему России и оптимистической веры и надежды в отношении к будущему. Такова была философия истории Чаадаева. Она была изложена в знаменитом философском письме к Ек. Дм. Пановой в 1829 г., напечатанном в «Телескопе». Это было пробуждением самостоятельной, оригинальной русской мысли. Известны результаты этого пробуждения. Правительство Николая I ответило на эти пробуждения мысли объявлением Чаадаева сумасшедшим. К нему каждую неделю ездил доктор. Ему запрещено было писать, он принужден был умолкнуть. Он потом написал «Апологию сумасшедшего», очень замечательное произведение. Для истории русской мысли, для ее нерегулярности характерно, что первый русский философ истории Чаадаев был лейб-гусарский офицер, а первый оригинальный богослов Хомяков был конногвардейский офицер. Пушкин писал о Чаадае-

ве: «Он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес, у нас он офицер гусарский». И еще о нем: «Всегда мудрец, а иногда мечтатель, и ветреной толпы бесстрастный наблюдатель». Герцен характеризовал письмо Чаадаева «как выстрел, раздавшийся в темную ночь». Вся наша философия истории будет ответом на вопросы в письме Чаадаева. Гершензон характеризовал Чаадаева как «декабриста, ставшего мистиком»*. Особенно интересовало Чаадаева не личность, а общество. Он настаивает на историчности христианства. Он повторял слова молитвы: «Adveniat Regnum Tuum». Он ищет Царства Божьего на земле. Он передаст эту тему Вл. Соловьеву, на которого имел несомненное влияние¹.

Ошибочно думать, что Чаадаев перешел в католичество, как это неверно относительно Вл. Соловьева. Но он был потрясен и пленен универсализмом католичества и его активной ролью в истории. Православие представлялось ему слишком пассивным и неисторичным. Несомненно, некоторое влияние на Чаадаева имели теократические идеи Ж. де Местра и де Бональда, а также философии Шеллинга. Для Западной Европы это были идеи консервативные, для России они казались революционными. Но Чаадаев мыслитель самостоятельный, он не повторяет западные идеи, он их творчески перерабатывает. Разочарование Чаадаева в России и разочарование Герцена в Западе — основные факты для русской темы XIX в. 30-е годы были у нас годами социальных утопий. И для этого десятилетия характерна некоторая экзальтированность. Как выразил Чаадаев свое восстание против русской истории? «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное — это любовь к истине». «Не через родину, а через истину ведет путь к небу». «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами». «Теперь мы прежде всего обязаны родине истиной». «Я люблю мое отечество, как Петр Великий научил меня любить его». Мысли Чаадаева о русской истории, о прошлом России выражены с глубокой болью, это крик отчаяния человека, любящего свою родину. Вот наиболее замечательные места из его письма: «Мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода». «Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим

* См.: Гершензон М. П. Чаадаев.

шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно. Это — единственный результат культуры, всецело основанной на заимствовании и подражании. У нас совершенно нет внутреннего развития, естественного прогресса; каждая наша идея бесследно вытесняет старые». «Мы принадлежим к числу наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок». Чаадаев был потрясен «немотой русских лиц». «Ныне мы составляем пробел в нравственном миропорядке». «Глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческого разума, и все, что нам досталось от этого прогресса, мы исказили». Русское самосознание должно было пройти через это горькое самоотрицание, это был диалектический момент в развитии русской идеи. И сам Чаадаев в «Апологии сумасшедшего» придет к утверждению великой миссии России.

Чаадаев думал, что силы русского народа не были актуализированы в его истории, они остались как бы в потенциальном состоянии. Это он думал и тогда, когда взбунтовался против русской истории. Но оказалось возможным перевернуть его тезис. Он это сделал в «Апологии сумасшедшего». Неактуализированность сил русского народа в прошлом, отсутствие величия в его истории делаются для Чаадаева залогом возможности великого будущего. И тут он высказывает некоторые основные мысли для всей русской мысли XIX в. В России есть преимущество девственности почвы. Ее отсталость дает возможность выбора. Скрытые, потенциальные силы могут себя обнаружить в будущем. «Прошлое уже нам не подвластно, — восклицает Чаадаев, — но будущее зависит от нас». «Воспользуемся же огромным преимуществом, в силу которого мы должны повиноваться только голосу просвещенного разума, сознательной воли». «Может быть, преувеличением было опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышла могучая натура Петра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина». Чаадаев проникается верой в мистическую миссию России. Россия может еще занять высшее положение в духовной жизни Европы. Во вторую половину своей жизни Чаадаев признает также величие православия. «Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, создался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучался во все стороны, борясь со всеми препятствиями, разви-

вался он на Западе». И, наконец, Чаадаев высказывает мысль, которая будет основной для всех наших течений XIX в.: «У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить бóльшую часть проблем социального порядка, завершить бóльшую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». Словом, Чаадаев проникается русской мессианской идеей. И это у него соединяется с ожиданием наступления новой эпохи Св. Духа². Характерно русское ожидание, выражающее русский пневмоцентризм³. Чаадаев — одна из самых замечательных фигур русского XIX в. Лицо его не было расплывчатым, как лицо многих русских людей, у него был резко очерченный профиль. Это был человек большого ума и больших дарований. Но он, подобно русскому народу, недостаточно себя актуализировал, остался в потенциальном состоянии. Он почти ничего не написал. Западничество Чаадаева, его католические симпатии остаются характерно русскими явлениями. У него была тоска по форме, он восстал против русской неформленности⁴. Он очень русский человек высшего слоя петровского периода русской истории. Он искал Царства Божьего на земле, ожидая новой эпохи Св. Духа, пришел к вере, что Россия скажет новое слово миру. Все это русская проблематика. Он, правда, искал исторического величия, что не есть характерное русское свойство. Но это есть явление компенсации других русских свойств. Около Чаадаева нужно поставить фигуру Печерина. Этот окончательно перешел в католичество и стал католическим монахом. Он один из первых русских эмигрантов. Он не вынес гнета николаевской эпохи. Парадоксально было то, что он перешел в католичество из либерализма и любви к свободной мысли. В восстании против окружающей действительности он написал стихотворение, в котором есть строки:

Как сладостно отчизну ненавидеть!!
И жадно ждать ее уничтоженья⁵.

Это мог написать только русский, и притом русский, который, конечно, страстно любит свою родину. Долгий путь католического монашества не убьет в нем тоску по России, которая будет лишь возрастать. Духовно он вернется на родину, но Россию никогда не увидит. Герцен искал свидания с Печериным в его монастыре и рассказал об этом в «Былом и думах»⁶. Ответ Печерина на письмо Герцена очень замечателен, в нем есть настоящие прозрения. Он пишет, что грядущая материальная цивилизация приведет к тирании над человеческим духом и в

ней некуда будет укрыться. Чаадаев и Печерин представляли у нас религиозное западничество, которое предшествовало самому возникновению западнического и славянофильского направлений. Но у этих религиозных западников были и славянофильские элементы. Печерин верил, что Россия вместе с Соединенными Штатами начнет новый цикл истории. Споры западников и славянофилов заполнят у нас бóльшую часть века. Славянофильские мотивы были уже у Лермонтова. Но он думал, что Россия вся в будущем. Сомнения о Европе у нас возникли под влиянием событий Французской революции*.



* См. книгу В. Зеньковского «Русские мыслители и Европа».



В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

П. Я. Чаадаев как религиозный мыслитель *

(по новым данным)

Появление в печати всех «Философских писем» П. Я. Чаадаева (Литературное наследство. М., 1935. № 22–24) дает нам ныне возможность заново пересмотреть вопрос о религиозно-философских построениях этого своеобразного и малоизученного русского мыслителя. Как раз в этом году исполняется 90 лет со времени смерти Чаадаева, и сейчас более, чем когда-либо, своевременно напомнить о нем.

Коснусь в нескольких словах биографии Чаадаева**.

* Настоящая статья взята из моей книги «История русской философии», I том которой приготовлен к печати.

** Основным источником для изучения Чаадаева надо считать «Собрание сочинений П. Я. Чаадаева», вышедшее в 1913 г. под редакцией Гершензона, а также № 22–24 «Литературного наследства» (М., 1935). См. также сборники «Звенья», где в № 3–4 опубликована статья Чаадаева «L'univers», а в № 5 — три письма Чаадаева (в том числе письмо к Шеллингу с критикой Гегеля). Лучшая работа о Чаадаеве принадлежит Гершензону (П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908). Подробно изучена жизнь Чаадаева в работе: *Quénet Ch.* P. Tchaadaeff et les lettres philosophiques. Paris, 1931. Английская работа Maskoff о Чаадаеве (New York) не дает ничего ценного. Работа Winckler'a о Чаадаеве (Берлин, 1927) осталась мне недоступной. См. также: *Иванов-Разумник.* История русской общественной мысли. Т. I. Гл. VII; *Пыпин <А. Н.>* Характеристика литературных мнений. 2-е изд. (1890). Гл. IV. *Пузанов Н. Н.* П. Я. Чаадаев // Труды Киевской Духовной академии. 1906; *Козмин.* Н. И. Надеждин. 1912. С. 533–552; *Герцен <А. И.>* Былое и думы. Т. II; *Koyré P.* Tchaadaeff and the Slavophiles // Slavonic Review. 1927 (III); *Massarik.* Zur rus. Geschichte und Religionsphilosophie; *Сакулин <П. Н.>* Русская литература и социализм. М., 1922. Гл. II; *Соловьева В.* Чаадаев и его «Философические письма» // Под знаменем марксизма. 1938. № 1. См. также:

1. *Петр Яковлевич Чаадаев* родился в 1794 году. Рано лишившись родителей, он вместе с братом Михаилом остался на руках тетки, кн. А. М. Щербатовой (дочери известного историка и писателя XVIII в.), которая вместе со своим братом, кн. Щербатовым, дала обоим мальчикам тщательное воспитание. В 1809 году Чаадаев поступил в Московский университет, в 1812 году поступил в военную службу, принимал участие в войне с Наполеоном. В 1816 году познакомился с Пушкиным (тогда еще лицеистом, стал до конца его жизни одним из самых близких его друзей)*. Чаадаев развивался чрезвычайно быстро, рано обнаружив прямой и твердый характер, чрезвычайное чувство своего достоинства**. В начале 1821 года Чаадаев бросил военную службу, — о чем существует тоже несколько легендарных рассказов, до конца еще не выясненных в их реальном основании. В годы до 1823 года у Чаадаева произошел первый духовный кризис — в сторону религиозную. Чаадаев, и до того времени много читавший, увлекся в это время мистической литературой; особенное влияние имели на него сочинения Юнга-Штиллинга. Здоровье его пошатнулось вследствие чрезвычайной духовной напряженности, и ему пришлось уехать за границу для поправления здоровья, где он оставался до 1826 года (что его спасло от гибели, так как он был чрезвычайно близок с самыми видными декабристами). При возвращении из-за границы Чаадаев был арестован, но вскоре освобожден и смог вернуться в Москву, где он пережил второй кризис — на несколько лет он сделался совершенным затворником, весь уйдя в очень сложную мыслительную работу. В эти годы (до 1830 года) полнейшего уединения у Чаадаева сложилось все его философское и религиозное мировоззрение, нашедшее (с 1829 года) свое выражение в ряде этюдов, написанных в форме писем — с вымышленным адресатом. Чаадаев просто избрал эпистолярную форму для изложения своих взглядов, — что было тогда довольно обычно. Письма эти долго ходили по рукам, пока один предприимчивый журналист (Н. И. Надеждин), бывший редактором журнала «Телескоп», не напеча-

Гершензон <М. О.> Жизнь В. С. Печерина. М., 1910; *Чижевский* <Д. М.> Гегель в России. Париж, 1939; *Милюков* <П. Н.> Главные течения русской исторической мысли. С. 374–396.

* Пушкин написал несколько превосходных и замечательных по содержанию стихотворений, обращенных к Чаадаеву.

** Гершензон в своей прекрасной книге «Декабрист Кривцов» дал яркое описание этой эпохи и раннего созревания молодежи в эти годы.

тал одного из писем. Это было в 1836 году; письмо было напечатано не по инициативе Чаадаева, хотя и с его согласия. Письмо произвело впечатление разорвавшейся бомбы — суровые, беспощадные суждения Чаадаева о России, мрачный пессимизм в оценке ее исторической судьбы поразили всех. Хотя письмо давно ходило по рукам, но тогда оно вовсе не вызвало такой реакции; когда же оно было напечатано, это произвело впечатление «выстрела, раздавшегося в темную ночь» (Герцен). Небольшая группа радикальной молодежи (как Герцен) была, можно сказать, воодушевлена смелостью обличений Чаадаева, была взволнована силой и величавой грозностью их, — но огромная масса русского общества восприняла письмо иначе. Даже либеральные круги были шокированы, в консервативных же кругах царил крайнее негодование. Правительство распорядилось немедленно закрыть журнал, редактора выслали из Москвы, цензора отставили от должности, — сам же Чаадаев, как он позже сам говорил, «дешево отделался» — он был официально объявлен сошедшим с ума. Каждый день к нему являлся доктор для освидетельствования; он считался под домашним арестом, имел право лишь раз в день выходить на прогулку... Через полтора года все стеснения были отменены (под условием, чтобы он «не смел ничего писать»). Чаадаев до конца жизни оставался в Москве, принимая самое деятельное участие во всех идеологических собраниях в Москве, которые объединяли самых замечательных людей того времени (Хомяков, Киреевский, К. Аксаков, Самарин, Грановский и др.). «Печальная и своеобразная фигура Чаадаева, — вспоминал впоследствии о нем Герцен, — резко выделялась грустным упреком на тяжелом фоне московской high life... Как ни была густа толпа, глаз находил его тотчас — лета не исказили его стройного стана, его бледное, нежное лицо было совершенно неподвижно... воплощенным veto, живой протестацией смотрел он на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся около него». — «Может быть, никому не был он так дорог, как тем, кто считался его противником, — писал после его смерти Хомяков. — Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце... привлекали к нему всех. В то время, когда, по-видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал, и других пробуждал... Еще более дорог он был друзьям своим какой-то постоянной печалью, которой сопровождалась бодрость его живого ума».

В одиночестве Чаадаев размышлял все на те же темы — не только историсофские, но и общеполитические, — следы этого

мы находим в его переписке, тщательно (хотя, как теперь ясно, не в полноте) изданной Гершензоном. В его мировоззрении, особенно во взгляде его на Россию, постепенно пробивались новые черты, хотя основные идеи оставались по-прежнему неизблемы в сознании Чаадаева... В 1856 году, уже после вступления на престол Александра II, Чаадаев скончался.

2. Переходя к изучению и анализу миросозерцания Чаадаева, отметим прежде всего те влияния, которые отразились в его своеобразной системе.

Чаадаев был, вне сомнения, очень глубоко и существенно связан с русским либерализмом и радикализмом первых десятилетий XIX века. Это были годы, когда в русских умах с особой силой, можно сказать страстностью, вставала потребность перемен в русской жизни. До 1812 года либерализм проповедовался даже «сверху» — начиная с самого Александра I. Когда в душе Александра I намечился резкий перелом в сторону мистического понимания истории и его собственной роли в ней (из чего родилась теократическая затея «Священного союза»), то в это время в русском обществе либеральные и радикальные течения стали кристаллизоваться уже с неудержимой силой. В идейной и духовной атмосфере этого времени было много простора и свободы, и горячие молодые люди отдавались со страстью и пылкостью мечтам о переустройстве России. Самый подъем патриотизма (связанный с войной 1812 года) усиливал это настроение реформаторства: упоение победой над гениальным полководцем несло с собой новое чувство исторической силы. Но, кроме этого упоения русской мощью, молодежь, вернувшаяся после 1814 года в Россию, принесла и *живую потребность общественной и политической активности*, — на этой почве и стали возникать различные группировки молодежи*. Идеологически часть молодежи питалась еще идеями французской просветительской литературы**, но громадное большинство молодежи идеологически тяготело к немецкому романтизму, а через него и к немецкой философии. Особо надо выделить влияние Шиллера на русские философские искания в эти годы и позже, что остается, к сожалению, до сих пор недостаточно исследованным.

Чаадаев был, без сомнения, *очень глубоко* связан со всем этим движением. Считать его близость к русскому либерализму это-

* См. об этом больше всего у <А. Н.> Пыпина («Общественное движение при Александре I»).

** См. упомянутую статью <Н. П.> Павлова-Сильванского «Материалисты 20-х годов: (Очерки по истории XVIII и XIX вв.)».

го времени «недоразумением», как утверждает Гершензон *, никак невозможно. Конечно, эта связь с либерализмом ни в малейшей степени не объясняет нам внутреннего мира Чаадаева, но Пушкин верно подметил огромные данные у Чаадаева для большой государственной активности. Известны стихи Пушкина «К портрету Чаадаева»:

Он вышею волею небес
 Рожден в оковах службы царской,
 Он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес,
 А здесь он — офицер гусарский.

Он же написал «послание к Чаадаеву»:

Мы ждем, с томленьем упования,
 Минуты вольности святой...

Во всяком случае, Чаадаеву были близки многие стороны в русском либерализме и радикализме, хотя впоследствии он сурово и с осуждением относился к восстанию декабристов.

Если обратиться к изучению других влияний, которые испытал Чаадаев, то прежде всего надо коснуться влияния католичества, которое в те годы имело немалый успех в высшем русском обществе. Прежде всего здесь надо упомянуть Ж. де Местра, который очень долго был в Петербурге (как посланник Сардинии); немало историков склонны говорить о большом влиянии Ж. де Местра на Чаадаева. Конечно, Чаадаев не мог не знать ярких и сильных построений де Местра, но не он, а Бональд и Шатобриан в действительности сыграли большую роль в идейной эволюции Чаадаева, который, несомненно, знал всю школу французских традиционалистов. Особенно важно отметить значение Шатобриана (в его поэтическом, эстетизирующем описании «гения» христианства, в его переходе к социальному христианству**), а также Балланша, о чем говорит и сам Чаадаев***.

Не прошла мимо Чаадаева и немецкая мысль. В новейшем издании вновь найденных писем Чаадаева (в «Литературном наследстве») даны фотографии некоторых страниц из книг, найденных в библиотеке Чаадаева, с его заметками, — тут есть Кант («Критика чистого разума» и «Критика практического разума»); знал Чаадаев, конечно, Шеллинга, знал и Гегеля. Из «Философских писем» Чаадаева видно, что новую философию

* Гершензон <М.О.> Чаадаев. Жизнь и мышление.

** См. об этом: *Viatte. Le catholicisme chez les romantiques.* 1922.

*** Чаадаев. Сочинения. Т. I. С. 188.

он изучал очень внимательно. Особенно надо отметить влияние Шеллинга на Чаадаева. Вопрос этот много раз обсуждался в литературе о Чаадаеве*, разные авторы разно его решают — одни утверждают, другие отрицают влияние Шеллинга. Мы будем иметь случай коснуться этого вопроса при изложении системы Чаадаева, сейчас же заметим, что если у Чаадаева мало выступает влияние Шеллинга в содержании его учения**, то совершенно бесспорно *вдохновляющее* действие Шеллинга (системы «тождества»).

Очень велико было влияние немецкой мистической литературы XVIII века на Чаадаева — особенно Юнга-Штиллинга. Об этом мы имеем прямое свидетельство в дневнике Чаадаева*** и в заметках по поводу книги Ю.-Штиллинга. Ниже мы коснемся этого материала.

Английская философия, которую знал и изучал Чаадаев, не оставила никакого следа в его творчестве.

3. Перейдем к изучению доктрины Чаадаева.

Обычно при изложении учения Чаадаева на первый план выдвигают его оценку России в ее прошлом. Это, конечно, самое известное и, может быть, наиболее яркое и острое из всего, что писал Чаадаев, но его взгляд на Россию *совсем не стоит в центре его учения*, а, наоборот, является логическим выводом из общих его идей в философии христианства. Сосредоточение внимания на скептическом взгляде Чаадаева на Россию не только не уясняет нам его мировоззрения, но, наоборот, мешает его правильному пониманию. С другой стороны, и сам Чаадаев, избравший форму *писем* для изложения своих взглядов, затруднил для читателя уяснение его системы — ее приходится реконструировать (как это впервые пробовал сделать Гершензон). На наш взгляд, войти в систему Чаадаева можно, лишь поставив в центре всего его *религиозную* установку, — в его религи-

* По словам кн. Гагарина (первого издателя сочинений Чаадаева), Шеллинг сам отзывался о Чаадаеве, как об «un homme le plus remarquable qu'il eût rencontré» («самом замечательном человеке, которого он знал». — *Примеч. сост.*). О влиянии Шеллинга на Чаадаева см.: *Quénet*. Op. cit. P. 165–172.

** Сам Чаадаев так пишет об этом в письме Шеллингу (1832 г.): «Изучение ваших произведений открыло мне новый мир... оно было для меня источником плодотворных и чарующих размышлений, — но да будет позволено мне сказать и то, что, хотя и следуя за вами по вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходиться в конце концов не туда, куда приходили вы»; цитируем везде французский текст письма (Сочин<ения>. Т. I. С. 167).

*** Выдержки из дневника Чаадаева — в книге о нем Гершензона.

озных переживаниях ключ ко всем его взглядам. В литературе о Чаадаеве постоянно указывается, что он «не был богослов»; Гершензон считает «вопиющей непоследовательностью» со стороны Чаадаева, что он не перешел в католичество*, а Флоровский** считает, что «самое неясное в Чаадаеве — его религиозность», что в «мировоззрении его меньше всего религиозности», что он — «идеолог, не церковник», что «христианство ссыхается у него в идею». Сам Чаадаев в одном письме писал: «Я, благодарение Богу, не богослов и не законник, а просто христианский философ»***. Действительно, Чаадаев стремился быть философом, *опираясь на то, что принесло миру христианство*, — но он и богослов, вопреки его собственному заявлению. У него нет богословской системы, но *он строит богословие культуры*: это уже не христианская философия (чем является система Чаадаева в целом), а именно богословское построение по вопросам философии истории, философии культуры.

Прежде всего необходимо уяснить себе религиозный мир Чаадаева. Гершензон очень хорошо и подробно рассказал об этом, — и из его книги мы узнаем, что уже в 1820 году (т. е. до того времени, когда Чаадаев погрузился в изучение мистической литературы), произошло его «обращение». Натура сосредоточенная и страстная, Чаадаев (как это видно из его дневника, насколько мы его знаем по книге Гершензона), необычайно горячо и глубоко пережил свое «обращение». В ранних письмах Чаадаева (написанных из-за границы, т. е. в 1823 году), постоянно встречаем самообличения, которые могут показаться даже неискренними, если не сопоставить их с тем, что дают позже дневники. Он однажды сказал очень удачно****: «Есть только один способ быть христианином, это быть им *вполне*». Внутренняя цельность религиозного мира Чаадаева имела очень глубокие корни и вовсе не проистекала из требования одного ума; нет *никакого* основания заподозрить церковность Чаадаева, как это делает о. Флоровский, — наоборот, тема Церкви заполняет столь глубоко душу Чаадаева, что с ним в русской религиозной философии может сравниться один лишь Хомяков. Выше мы сказали, что Чаадаев строил богословие культуры, но это и есть часть богословия Церкви («экклезиологии»). Практически Чаадаев не только не думал покинуть правосла-

* Гершензон. Цит. изд. С. 104.

** Флоровский <Г. В.> Пути русского богословия. С. 247.

*** Сочинения. Т. I. С. 236.

**** Там же. Т. I. С. 218.

вия, но протестовал, когда один из его друзей (А. И. Тургенев) назвал его католиком*. Чаадаев никогда не рвал с православием, а в последние годы жизни, по свидетельству кн. Гагарина**, очень близкого ему человека, он не раз причащался Св. Тайн.

Сам Чаадаев считал, что его религия «не совпадает с религией богословов», и даже называл свой религиозный мир «религией будущего» (*Religion de l'avenir*), «к которой обращены в настоящее время все пламенные сердца и глубокие души***». В этих словах отражается то чувство одиночества (религиозного), которое никогда не оставляло Чаадаева****, и, чтобы понять это, надо несколько глубже войти в религиозный мир его. Мы уже говорили, что это была натура страстная и сосредоточенная; теперь добавим — натура, искавшая деятельности, но не внешней, не мелочной, не случайной, а *всецелой, до конца воодушевленной христианством*. Если один из величайших мистиков христианского Востока (св. Исаак Сирианин) глубоко чувствовал «пламень вещей», то к Чаадаеву можно применить эти замечательные слова так: он глубоко чувствовал «пламень истории», ее священное течение, ее мистическую сферу. *В теургическом восприятии и понимании истории все своеобразие и особенность Чаадаева*. Мы уже говорили в предыдущих главах о теургическом моменте в русских религиозных исканиях: когда еще все мировоззрение русских людей было церковным, эта теургическая «нота» уже зазвучала в русской душе (XV—XVII вв.) в мечте о «Москве — Третьем Риме». Тогда русские люди полагались на «силу благочестия» как преобразующего начала и строили утопии «священного царства» и преобразования России в «святую Русь» именно на этом основании. Царство Божие, по теургической установке, строится при живом участии людей — и отсюда вся «бескрайность» русского благочестия и упование на его преобразующие силы. С упадком церковного сознания и с торжеством процессов секуляризации как внутри церковного общества, так и за пределами его,

* Письмо 1835 г. (т. е. до опубликования «Философ. письма») (Соч<инения>. Т. I. С. 189).

** *Gagarine Pr. Les Tendances catholiques dans la société russe*. P. 27.

*** То же письмо Тургеневу (1835 г.) (Соч<инения>. Т. I. С. 189).

**** В своих заметках о «Духоведении» Юнга-Штиллинга Чаадаев сам упоминает о «припадках печали и отчаяния». Это было в первые годы после «обращения» — позже исчезло отчаяние, но печаль оставалась...

эта духовная установка не исчезла, но стала проявляться в новых формах. Русский гуманизм XVIII и XIX веков (в его моральной и эстетизирующей форме) *рос именно из теургического корня*, из религиозной потребности «послужить идеалу правды». Тот же теургический мотив искал своего выражения и в оккультных исканиях русских масонов, и в мистической суетливости разных духовных движений при Александре I, — он же с исключительной силой выразился и у Чаадаева. Чаадаев, можно сказать, был рожден, чтобы быть «героем истории», — и Пушкин (смотри вышеприведенные стихи его о Чаадаеве) правильно почувствовал, чем мог бы быть он в другой исторической обстановке. В письме к Пушкину от 1829 года Чаадаев с волнением пишет, что его «пламеннейшее желание — видеть Пушкина *посвященным в тайну времени*». Эти строки очень типичны и существенны. Теургическое беспокойство и томление, жажда понять «тайну времени», т. е. прикоснуться к священной мистерии, которая совершается под покровом внешних исторических событий, всецело владели Чаадаевым, хотя и не выражались во внешней деятельности*.

Основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божия, понятого *не в отрыве от земной жизни, а в историческом воплощении, как Церковь***. Поэтому Чаадаев постоянно и настойчиво говорит об «историчности» христианства: «Христианство является не только нравственной системой, но *вечной божественной силой, действующей универсально в духовном мире*»... «Историческая сторона христианства, — пишет тут же Чаадаев, — *заключает в себе всю философию христианства*». «Таков подлинный смысл догмата о вере в единую Церковь... В христианском мире все должно способствовать — и действительно способствует — *установлению совершенного строя на земле — Царства Божия****».

* Впрочем, один раз это прорвалось наружу — см. неудачную попытку вернуться на государственную службу (до опубликования «Филос. письма») (Соч<инения>. Т. I. С. 173–178).

** Вот характерные слова Чаадаева (в конце 8-го письма, «Литературное наследство». С. 62): «Истина едина: Царство Божие, небо на земле... (что есть) осуществленный нравственный закон. Это есть... предел и цель всего, *последняя* фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез». Чаадаев критикует протестантизм, видящий основу всего в Св. Писании: для Чаадаева основа всего — Церковь с ее таинствами, с ее преображающей мир силой.

*** Соч<инения>. Т. I. С. 86.

Действие христианства в истории во многом остается таинственным, по мысли Чаадаева, ибо действующая сила христианства заключена в «таинственном его единстве» * (т. е. в Церкви). «Призвание Церкви в веках, — писал позже Чаадаев **, — было: дать миру христианскую цивилизацию», — и эта мысль легла в основу его философии истории. Исторический процесс не состоит в том, в чем обычно видят его смысл, — и здесь Чаадаев не устает критиковать современную ему историческую науку: «Разум века требует совершенно новой философии истории» ***. Эта «новая философия истории», конечно, есть *провиденциализм*, но понятый более мистически и конкретно, чем это обычно понимается. Иные места у Чаадаева напоминают учение Гегеля о «хитрости исторического разума» — там, где Чаадаев учит о таинственном действии Промысла в истории. Приведу для примера такое место (из первого «Философского письма»): «Христианство претворяет все интересы людей *в свои собственные*». Этими словами хочет сказать Чаадаев, что даже там, где люди ищут своего, где заняты личными, маленькими задачами, и там священный пламень Церкви переплавляет их активность на пользу Царству Божию. Будучи глубоко убежден, что «на Западе все создано христианством», Чаадаев разъясняет: «Конечно, не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью, религией, далеко нет, — но *все в них таинственно повинует*ся той силе, которая властно царит там уже столько веков».

Нетрудно, при известном внимании, почувствовать теургический мотив во всем этом богословии культуры. Чаадаев решительно защищает свободу человека, *ответственность его за историю* (хотя исторический процесс таинственно и движется Промыслом) и потому решительно возражает против «суетной идеи повседневного вмешательства Бога». Чем сильнее чувствует Чаадаев религиозный смысл истории, тем настойчивее утверждает ответственность и свободу человека. Но здесь его философские построения определяются очень глубоко его антропологией, к которой сейчас мы и обратимся, чтобы затем снова вернуться к философии истории у Чаадаева.

* Соч<инения>. Т. I. С. 117.

** Письмо кн. Мещерской (Соч<инения>. Т. I. С. 242).

*** Критика исторической науки и требование «новой философии истории» у Чаадаева остались совершенно не поняты Милоковым («Главные течения...». С. 379).

4. «Жизнь (человека, как) духовного существа, — писал Чаадаев в одном из «философских писем»*, — обнимает собой два мира, из которых один только нам ведом». Одной стороной человек принадлежит природе, но другой возвышается над ней, — но от «животного начала в человеке к разумному *не может быть эволюции*». Поэтому Чаадаев презрительно относится к стремлению естествознания целиком включить человека в природу: «Когда философия занимается животным человеком, то вместо философии человека она становится философией животных, становится главой о человеке в зоологии»**.

Высшее начало в человеке прежде всего формируется благодаря социальной среде, — и в этом своем учении (давшем повод Гершензону охарактеризовать всю философию Чаадаева как «социальный мистицизм», — что является неверным переносом на всю систему частной одной черты) Чаадаев целиком примыкает к французским традиционалистам (главным образом к Ballanche). Человек глубочайше связан с обществом бесчисленными нитями, живет одной жизнью с ним. «Способность сливаться (с другими людьми) — симпатия, любовь, сострадание... — это есть замечательное свойство нашей природы», — говорит Чаадаев. Без этого «слияния» и общения с другими людьми мы были бы с детства лишены разумности, не отличались бы от животных: «Без общения с другими созданиями мы бы мирно щипали траву»***. Из этого признания существенной и глубокой *социальности* человека Чаадаев делает чрезвычайно важные выводы. Прежде всего «происхождение» человеческого разума не может быть понято иначе как только в признании, что социальное общение уже включает в себе духовное начало, — иначе говоря, не коллективность сама по себе созидает разум в новых человеческих существах, но свет разумности хранится и передается через социальную среду. «В день создания человека Бог беседовал с ним, и человек слушал и понимал, — таково истинное происхождение разума». Когда грехопадение воздвигло стену между человеком и Богом, *воспоминание* о божественных словах не было утеряно, «и этот глагол Бога к человеку, передаваемый от поколения к поколению, вводит человека в мир сознаний и превращает его в мыслящее существо». Таким образом, неверно, что человек рождается в

* Литературное наследство. С. 27.

** «Отрывки» (Сочинения). Т. I. С. 160). Писано в 1829 году!

*** Этот тезис очень часто встречается у Чаадаева. См., особенно: Литературное наследство. С. 34–36, 50, 53.

свет с «готовым» разумом: индивидуальный разум зависит от «всеобщего» (т. е. социального в данном случае. — В. З.) разума. «Если не согласиться с тем, что мысль человека есть *мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое*»*. В этой замечательной формуле, предвещающей глубокие построения кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания», устанавливается прежде всего неправда всякого *обособления* сознания, устраняется учение об *автономии* разума. С одной стороны, индивидуальное эмпирическое сознание (его Чаадаев называет «субъективным» разумом) может, конечно, в порядке самообольщения, почитать себя «отдельным», но такое «пагубное «я»**», проникаясь «личным началом», «лишь разобщает человека от всего окружающего и затуманивает все предметы». С другой стороны, то, что реально входит в человека от общения с людьми, в существе своем исходит от того, что выше людей, — от Бога. «Все силы ума, все средства познания, — утверждает Чаадаев, — покоятся на *покорности* человека» этому высшему свету, ибо «в человеческом духе нет никакой истины, кроме той, какую вложил в него Бог». В человеке «нет иного разума, кроме разума, подчиненного» (Богу), и «вся наша активность есть лишь проявление (в нас) силы, заставляющей стать в порядок общий, в порядок зависимости». В нашем «искусственном» (т. е. обособляющем себя) разуме мы своевольно заменяем уделенную нам часть мирового разума», — и *основная реальность есть поэтому не индивидуальный разум* и, конечно, не простой коллектив, а именно «мировое сознание» — некий «океан идей», к которому мы постоянно приобщаемся. Если бы человек мог «довести свою подчиненность (высшему свету) до полного упразднения своей свободы» (свободы обособляющей. — В. З.), то *тогда бы исчез теперешний отрыв его от природы, и он бы слился с ней****, «в нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию».

Из этой двойной зависимости человека (от социальной среды, от Бога) происходит не только пробуждение разума в человеке, но здесь же находятся и корни его морального сознания. «Свет нравственного закона сияет из отдаленной и неведомой области, — утверждает Чаадаев против Канта****, — челове-

* Литературное наследство. С. 53.

** Там же. С. 34.

*** Там же.

**** Там же. С. 45.

чество всегда двигалось *лишь при сиянии божественного света*». «Значительная часть (наших мыслей и поступков) определяется чем-то таким, *что нам отнюдь не принадлежит*; самое хорошее, самое возвышенное, для нас полезное из происходящего в нас *вовсе не нами производится*. Все благо, какое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе». И эта сила, «*без нашего ведома* действующая на нас, никогда не ошибается — она же ведет и *вселенную* к ее предназначению. Итак, вот в чем главный вопрос: как открыть действие верховной силы на нашу природу»*.

Этот супранатурализм вовсе не переходит в окказионализм** у Чаадаева или какую-то предопределенность — наоборот, Чаадаев всячески утверждает реальность человеческой свободы. Правда, его учение о свободе не отличается, как сейчас увидим, достаточной ясностью, но реальность свободы для него бесспорна. Чаадаев говорит: «Наша свобода заключается *лишь в том*, что мы не сознаем нашей зависимости»***, — т. е. свободы нет реально, есть лишь «идея» свободы, но несколькими строками дальше он сам называет человеческую свободу «страшной силой» и говорит: «Мы то и дело вовлекаемся в произвольные действия и *всякий раз мы потрясаем все мироздание*». Правда, еще дальше он говорит об «ослеплении обманчивой самонадеянности». «Собственное действие человека, — замечает Чаадаев в другом месте, — исходит от него лишь в том случае, когда оно соответствует закону». Но в таком случае свобода не только реальная, но именно страшная сила, раз порядок в мире поддерживается только «законом». «Если бы не поучал нас Бог, — читаем тут же (т. е. если бы Он не вносил порядок в бытие...), — *разве все не превратилось бы в хаос?*» Значит, свобода тварных существ, чтобы не действовала ее разрушительная сила, нуждается в постоянном воздействии свыше. «Предоставленный самому себе, человек всегда шел бы *лишь по пути беспредельного падения*»****.

Это учение о «страшной» силе свободы у Чаадаева стоит в теснейшей связи с учением о *поврежденности человека и всей*

* Литературное наследство. С. 24, 31.

** В одном месте (Там же. С. 43) Чаадаев как будто сам сводит человеческую активность к *principe occasionell*, но эта мысль означает не отрицание активности в человеке (как в подлинном окказионализме), а лишь признание ее слабости и немощности.

*** Там же. С. 44.

**** Соч<инения>. Т. I. С. 104.

природы, — учением о первородном грехе и его отражении в природе, как это было впервые развито ап. Павлом (Рим. 8, 20–22). Вся антропология христианства связана с этим учением, но оно стало постепенно тускнеть в сознании Европы, достигая в этом процессе до антропологического идиализма, вершину которого мы находим в учении Руссо о «радикальном добре» человеческой природы. Если протестантизм твердо и упорно держался до последнего времени антропологического пессимизма, то в так называемой нейтральной культуре Запада торжествовал именно оптимизм. Возрождение учения о поврежденности человека и всей природы связано с St. Martin. Русские мистики (масоны) XVIII века, как мы видели, твердо держались этого принципа, — и Чаадаев глубоко разделял его. Вот почему для Чаадаева «субъективный разум» полон «обманчивой самонадеянности»; *идеология индивидуализма* ложна по существу, и потому Чаадаев без колебаний (как впоследствии Толстой) заявляет: «Назначение человека — уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным или безличным»*. Это есть сознательное отвержение индивидуалистической культуры: «Наше нынешнее “я” совсем не предопределено нам каким-либо законом, — мы сами вложили его себе в душу». Чаадаев спрашивает: «Может ли человек когда-нибудь вместо того индивидуального и обособленного сознания, которое он находит в себе теперь, усвоить себе такое *всеобщее сознание*, в силу которого он постоянно чувствовал бы себя частью великого духовного целого?» Чаадаев отвечает на этот вопрос положительно: «Зародыш высшего сознания живет в нас самым явственным образом, — оно составляет сущность нашей природы». Нельзя не видеть в этой своеобразной зачарованности гипотезой «высшего сознания» *отзвуки трансцендентализма*, который вообще рассматривает эмпирическое «я» лишь как условие проявления трансцендентальных функций... Совершенно параллельно той диалектике трансцендентализма, которая, особенно у Гегеля, сказалась в усвоении индивидууму, так сказать, «инструментальной» функции, Чаадаев отводит именно «высшему сознанию» главное место, *отличая, однако, всегда это «высшее» (или «мировое», или «всеобщее») сознание от Абсолюта*. С одной стороны, в человеке есть «сверхприродные озарения» (идущие от Бога — «ниспешшие с неба на землю»)** , с другой стороны, в человеке есть «зародыш высшего созна-

* Соч<инения>. Т. I. С. 121.

** Лит<ературное> наслед<ство>. С. 28.

ния», как более глубокий слой его природы. Эта «природная», т. е. тварная, сфера «высшего сознания» чрезвычайно напоминает «трансцендентальную сферу» немецких идеалистических построений, — лишь из этого сопоставления можно понять, например, такое утверждение Чаадаева: «Бог времени не создал — Он дозволил его создать человеку», — но не эмпирическое, а лишь «высшее сознание (=трансцендентальное. — В. З.) создает» время. «Слияние нашего существа с *существом всемирным*»... обещает полное обновление нашей природы, последнюю грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире»*.

Таким образом, поврежденность человека (как действие первородного греха) выражается в ложном обособлении его от «всемирного существа» (т. е. от *мира как целого*), ведет к «отрыву от природы», создает иллюзию отдельности так называемого личного бытия, строит насквозь ложную идеологию индивидуализма. Через преодоление этого фантома обособленности восстанавливается внутренняя связь с мировым целым, и личность отрывается от обособленности, чтобы найти себя в «высшем сознании». Это уже не мистика, это *метафизика человека*, сложившаяся у Чаадаева в своеобразной амальгаме шеллингианского учения о душе мира и социальной метафизики Бональда и Балланша. «Имеется абсолютное единство, — пишет Чаадаев**, — во всей совокупности существ, — это именно и есть то, что мы, по мере сил, пытаемся доказать. Но это единство объективное, стоящее совершенно вне ощущаемой нами действительности, бросает чрезвычайный свет на великое Все, — но оно не имеет ничего общего с тем пантеизмом, который исповедует большинство современных философов». Чтобы понять эти мысли Чаадаева, надо тут же подчеркнуть, что несколькими строками дальше Чаадаев остро и метко критикует метафизический плюрализм, — для Чаадаева, как для Паскаля (которого он и цитирует), человечество (в последовательной смене поколений) «есть один человек» и каждый из нас — «участник работы (высшего) сознания». Это высшее (мировое) сознание, которое Чаадаев готов мыслить по аналогии с мировой материей (!)***, не есть «субъект», а есть лишь «совокупность идей», — и эта «совокупность идей» есть «духовная сущность вселенной»****.

* Лит<ературное> наслед<ство>. С. 35.

** Там же. С. 46.

*** Там же. С. 49–50.

**** Там же. С. 50.

Здесь антропология переходит в космологию, — но именно в этой точке ясно, что «вселенная» с ее «духовной сущностью» — мировым (всечеловеческим) сознанием — сама движется над-мировым началом — Богом. Так строит Чаадаев учение о бытии: над «всем» (с малой буквы, т. е. над тварным миром) стоит Бог, от Которого исходят творческие излучения в мир; сердцевина мира есть всечеловеческое мировое сознание*, приемлющее эти излучения; ниже идет отдельный человек, ныне, в силу первородного греха, утративший сознание своей связи с целым и оторвавшийся от природы; еще ниже идет вся дочеловеческая природа.

Гносеологические взгляды Чаадаева, которые он выразил лишь попутно, определились его критикой кантианства, с одной стороны (борьба с учением о «чистом» разуме), а с другой стороны, критикой декартовской остановки на эмпирическом сознании, которое, по Чаадаеву, есть «начало искаженное, искалеченное, извращенное произволом человека». Вместе с тем Чаадаев решительно против аристотелевского выведения нашего знания из материала чувственного опыта: для Чаадаева источник познания — «столкновение сознаний», иначе говоря, взаимодействие людей. Чаадаев, конечно, не отвергает опыта, опытного знания, но весь чувственный материал *руководится идеями разума* (независимыми от опыта). С большой тонкостью говорит Чаадаев: «Одна из тайн блестящего метода в естественных науках в том, что наблюдению подвергают именно то, что может на самом деле стать предметом наблюдения». Чаадаев решительно отличает «познание конечного» от «познания бесконечного»; в познании первого мы всегда пользуемся вторым, ибо наши идеи светят нам «из океана идей, в который мы погружены», иначе говоря, «мы пользуемся мировым разумом в нашем познании»**. И поскольку важнее всего та «таинственная действительность», которая скрыта в глубине духовной природы, т. е. тот «океан идей», который есть достояние «все-

* Сам Чаадаев сближает это понятие (уже в философии истории) с понятием *Weltgeist*. Он пишет Тургеневу: «Значит, действительно есть вселенский дух, парящий над миром, тот *Weltgeist*, о котором говорил мне Шеллинг» (Сочинения. Т. I. С. 183). Против смешения Творца с творением см. энергичные строки: Литературное наследство. С. 46.

** К этому чрезвычайно приближается Н. И. Пирогов в своем примечательном учении о человеческом духе. Конечно, он не мог знать гносеологии Чаадаева (учение которого впервые опубликовано в «Литературном наследстве»).

человеческого» (всеобщего, мирового) разума, постольку все современное знание чрезвычайно обязано христианству как откровению высшей реальности в мире. Тут Чаадаев с типичным для него антропоцентризмом пишет: философы «не интересуются в должной мере изучением чисто человеческой действительности, они относятся слишком пренебрежительно к этому: по привычке созерцать действия сверхчеловеческие, они *не замечают действующих в мире природных сил*».

В космологии Чаадаева есть несколько интересных построений*, но мы пройдем мимо них и вернемся теперь к изложению историософии Чаадаева, ныне достаточно уже ясной после изучения его антропологии.

5. Если реальность «высшего сознания» стоит над сознанием отдельного человека, — то ключ к этому, кроме самой метафизики человека, дан в *наличности исторического бытия* как *особой* форме бытия.

Мы уже знаем частое у Чаадаева подчеркивание той мысли, что христианство раскрывается лишь в историческом (а не личном) бытии, что христианство нельзя понимать внеисторически. Но Чаадаев делает и обратный вывод — само историческое бытие не может быть понято вне христианства. Надо отбросить то увлечение внешними историческими фактами, которое доминирует в науке, и обратиться к «священному» процессу в истории, *где и заключено ее основное и существенное содержание*. Только тогда, по Чаадаеву, раскрывается подлинное единство истории, — и именно ее религиозное единство. Чаадаев стремился к той же задаче, какой был занят Гегель, — к установлению *основного* содержания в истории, скрытого за оболочкой внешних фактов. Конечно, для Чаадаева есть «всемирная история, «субъектом» которой является все человечество, — но ее суть не в смешении народов в космополитическую смесь, а в раздельной судьбе, в особых путях различных народов — каждый народ есть «нравственная личность»».

Смысл истории осуществляется «Божественной волей, властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечным целям»**. Это есть концепция *провиденциализма*, — поэтому Чаадаев с такой иронией говорит об обычном понимании истории, которое «все выводит из естественного развития человеческого духа, будто бы не обнаруживающего никаких призна-

* См., особенно, письмо IV (Лит<ературное> наслед<ство>. С. 38–45).

** См. все II письмо, посвященное общей философии истории (Соч<инения>. Т. I. С. 94–119).

ков вмешательства Божьего Промысла». С еще большей иронией относится Чаадаев к теории прогресса, которую он характеризует как учение о «необходимом совершенствовании». Против этого поверхностного историософского детерминизма и выдвигает Чаадаев свое учение о том, что «людьми управляют таинственные побуждения, действующие помимо их сознания»*.

Что же творится в истории, как конкретнее охватить содержание исторического бытия? По Чаадаеву — творится *Царствие Божие*, и потому исторический процесс и может быть надлежаще понят лишь в линиях провиденциализма. Но Царство Божие, мы уже видели это, для Чаадаева творится *на земле*, — оттого христианство и исторично по существу — его нельзя понимать «потусторонне». Вот отчего историософская концепция Чаадаева требует от него раскрытия его общей идеи на конкретном историческом материале. Здесь Чаадаев если и не следует Шатобриану, у которого слишком сильно подчеркнута эстетическая сторона христианства, — то все же в стиле Шатобриана рисует историю христианства. Но для Чаадаева (этого требовала логика его историософии) религиозное единство истории *предполагает единство Церкви*; раз через Церковь входит божественная сила в историческое бытие, то тем самым устанавливается единство самой Церкви. Здесь мысль Чаадаева движется безоговорочным признанием христианского Запада как того исторического бытия, в котором и осуществляется с наибольшей силой Промысел. С неподдельным пафосом, с настоящим волнением, с горячим чувством описывает Чаадаев «чудеса» христианства на Западе — совсем как в горячей тираде Ивана Карамазова о Западе, как в словах Хомякова о Западе как «стране святых чудес». Чаадаев, как никто другой в русской литературе, воспринимал Запад религиозно — он с умилением, всегда патетически воспринимает ход истории на Западе. «На Западе все создано христианством»; «если не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью и религией, то все таинственно повинуетея там той силе, которая властно царит там уже столько веков». И дальше: «Несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущие европейскому миру... нельзя отрицать, что Царство Божие до известной степени осуществлено в нем».

Высокая оценка западного христианства, соединенная с самой острой и придирчивой критикой протестантизма, определяется у Чаадаева *всецело историософскими*, а не догматическими со-

* Лит<ературное> наслед<ство>. С. 33.

ображениями. В этом ключ к его, так сказать, внеконфессиональному восприятию христианства. Католицизм наполняет Чаадаева воодушевлением, энтузиазмом, — но вовсе не в своей мистической и догматической стороне, а в его действии на исторический процесс на Западе. Защита папизма всецело опирается у Чаадаева на то, что он «централизует» (для истории) христианские идеи, что он — «видимый знак единства, а вместе с тем и символ воссоединения». При изучении Хомякова мы увидим, что логика понятия «единства Церкви» приведет его к совсем противоположным выводам, но надо понять, что у Чаадаева это понятие «единства Церкви» диалектически движется *историческими* (а не догматическими) соображениями. Признавая, что «политическое христианство» уже отжило свой век, что ныне христианство должно быть «социальным» и «более, чем когда-либо, должно жить в области духа и оттуда озарять мир», Чаадаев все же полагает, что раньше христианству «необходимо было сложиться в мощи и силе», без чего Церковь не могла бы дать миру христианскую цивилизацию. Чаадаев твердо стоит за этот принцип, который определяет для него богословие культуры. Неудивительно, что и *успехами культуры измеряет он самую силу христианства*. В этом ключ и к критике России у Чаадаева.

Горячие и страстные обличения России у Чаадаева имеют *много корней* — в них нет какой-либо одной руководящей идеи. Во всяком случае, Чаадаев не смог включить Россию в ту схему провиденциализма, какую навевала история Запада; Чаадаев откровенно признает какой-то странный *ущерб в самой идее провиденциализма*: «Провидение, — говорит он в одном месте, — *исключило нас из своего благодетельного действия на человеческий разум... всецело предоставив нас самим себе*»*. И даже еще резче: «Провидение как бы совсем не было *озабочено нашей судьбой*». Но как это возможно? Прежде всего систему провиденциализма нельзя мыслить иначе как только универсальной; с другой же стороны, сам же Чаадаев усматривает действие Промысла даже на народах, стоящих вне христианства. Как же понимать то, что говорит Чаадаев о России, что «Провидение как бы отказалось вмешиваться в наши (русские) дела»? Слова «как бы» ясно показывают, что Чаадаев хорошо понимал, что что-то в его суждениях о России остается загадочным. Разве народы могут отойти от Промысла? *Отчасти* мысль Чаадаева склоняется именно к этому — Россия, по его словам, «*забудилась на земле*». Отсюда его частые горькие упреки рус-

* Эта и другие цитаты взяты из *Первого* философского письма.

ским людям: «Мы живем одним настоящим... без прошедшего и будущего», «мы ничего не восприняли из преемственных идей человеческого рода», «исторический опыт для нас не существует», и т. д. Все эти слова звучат укором именно потому, что они предполагают, что «мы» — т. е. русский народ — *могли бы* идти другим путем, но не захотели. Оттого Чаадаев и оказался так созвучен своей эпохе: ведь такова была духовная установка и русского радикализма, обличения которого обращались к свободе русских людей выбрать лучшие пути жизни.

Но у Чаадаева есть и другая поправка к загадке России, к неувязке в системе провиденциализма. Русская отсталость («незатронутость всемирным воспитанием человечества») не является ли *тоже провиденциальной*? Но в таком случае русская отсталость не только не может быть поставлена нам в упрек, но *таит в себе какой-то смысл*. Уже в первом «Философском письме» (написанном в 1829 году) Чаадаев говорит: «Мы принадлежим к числу тех наций, которые существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок». Этот мотив позже разовьется у Чаадаева в ряд новых мыслей о России. В 1835 году (т. е. до опубликования «Философского письма») Чаадаев пишет Тургеневу: «Вы знаете, что я держусь взгляда, что Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача — дать *в свое время* разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. *Поставленная вне стремительного движения*, которое там (в Европе) уносит умы... она получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки»*. Этими словами не только намечается провиденциальный «удел» России, но и лишаются своего значения упреки, выставленные в «Философских письмах», России. Дальше эти мысли у Чаадаева приобретают большую даже определенность, он приходит к убеждению, что очередь для России выступить на поприще исторического действия *еще не* наступила. Новые исторические задачи, стоящие перед миром, в частности — разрешение *социальной* проблемы, мыслятся Чаадаевым как *будущая задача России*. Раньше (т. е. до 1835 года) о России Чаадаев говорил со злой иронией, что «общий закон человечества отменен для нее», что «мы — пробел в нравственном миропорядке», что «в крови русских есть нечто враждебное истинному прогрессу». «Я не могу вдоволь надивиться необычайной пустоте нашего социального существования... мы замкнулись в нашем религиозном обособлении... нам не было дела до великой мировой ра-

* Соч<инения>. Т. I. С. 181.

боты... где развивалась и формулировалась социальная идея христианства»*. В письмах, опубликованных недавно, находим резкие мысли, в связи с этим, о православии: «Почему христианство не имело у нас тех последствий, что на Западе? Откуда у нас действие религии наоборот? Мне кажется, что одно это могло бы заставить усомниться в православии, которым мы кичимся»**.

С 1835 года начинается поворот в сторону иной оценки России, как мы видели это в приведенном выше отрывке из письма Тургеневу. В другом письме Тургеневу (в том же 1835 году)*** он пишет: «Россия, если только она *уразумеет свое призвание*, должна взять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы». Замечательно, что здесь уже у России оказывается особое призвание, и, следовательно, она не находится вне Промысла. «Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами, Оно поставило нас вне интересов национальностей**** и поручило нам *интересы человечества*». В последних словах Чаадаев усваивает России высокую миссию «всечеловеческого дела». Но дальше еще неожиданнее развивается мысль Чаадаева: «Мы призваны обучить Европу множеству вещей, *которых ей не понять без этого*. Не смейтесь, вы знаете — *это мое глубокое убеждение*. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы... таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша *вселенская миссия* уже началась». В своем неоконченном произведении «Апология сумасшедшего» Чаадаев пишет (1837 <год>): «Мы призваны решить большую часть проблем социального порядка... ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». Ныне Чаадаев признается: «Я счастлив, что имею случай сделать признание: да, было преувеличение в обвинительном акте, предъявленном великому народу (т. е. России)... было преувеличением не воздать должного (Православной) Церкви, столь смиренной, иногда столь героической». В письме к графу Сиркуру (1845 год) Чаадаев пишет: «Наша Церковь по существу — Церковь аскетическая, как ваша — социальная... это два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины».

* Цитаты взяты из *Первого* философского письма.

** Литературное наследство. С. 23.

*** Сочинения. Т. I. С. 185.

**** Таким образом, то, что раньше ставилось в упрек России и русским, теперь оказывается делом самого Провидения.

Приведем еще несколько отрывков, продиктованных тем же желанием «оправдаться» и устранить прежние односторонние суждения. «Я любил мою страну по-своему (писано в 1846 году, через 10 лет после осуждения Чаадаева), — пишет он, — и прослыть за ненавистника России мне тяжелее, чем я могу Вам выразить», — но как ни «прекрасна любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное — любовь к истине. *Не через родину, а через истину ведет путь на небо*». Это твердое и убежденное устремление к истине, а через нее — к небу, лучше всего характеризует основной духовный строй Чаадаева.

6. Пора подвести итоги.

При оценке философского построения Чаадаева нужно, как было уже указано, отодвинуть на второе место «западничество» Чаадаева, которое имеет значение лишь конкретного приложения его общих идей. Правда, до появления (лишь в 1935 году) в печати пяти писем (из восьми), считавшихся утерянными, это было трудно принять, но сейчас, когда перед нами все, что писал Чаадаев, ясно, что центр его системы — в антропологии и философии истории. Мы характеризовали учение Чаадаева как богословие культуры именно потому, что он глубоко ощущал *религиозную проблематику культуры*, ту «тайну времени», о которой он писал в своем замечательном письме Пушкину. Чаадаев весь был обращен не к внешней стороне истории, а к ее «священной мистерии», тому высшему смыслу, который должен был быть осуществлен в истории. Христианство не может быть оторвано от исторического бытия, но и историческое бытие не может быть оторвано от христианства. Это есть попытка *христоцентрического понимания* истории, гораздо более цельная, чем то, что мы найдем в истории Хомякова. В этом разгадка того пафоса «единства Церкви», который определил у Чаадаева оценку Запада и России, — но в этом же и проявление теургического подхода к истории у него. Человек обладает достаточной свободой, *чтобы быть ответственным за историю*, — и это напряженное ощущение ответственности, это чувство «пламени истории», которое переходило так часто в своеобразный историософский мистицизм у Чаадаева, роднит его (гораздо больше, чем вся его критика России) с русской радикальной интеллигенцией, которая всегда так страстно и горячо переживала свою «ответственность» за судьбы не только России, *но и всего мира*. Универсализм мысли Чаадаева, его свобода от узкого национализма, его устремленность «к небу: через истину, а не через родину» — все это не только высоко подымает ценность построения Чаадаева, но и направляет его

именно к уяснению «богословия культуры». На этом пути Чаадаев развивает свою критику индивидуализма, вообще всякой «обособляющей» установки, на этом пути он чувствует глубже других социальную сторону жизни, — и потому идея Царства Божия и есть для него ключ к пониманию истории. История движется к Царствию Божию — и только к нему; в этом проявляется действие Промысла, в этом содержание и действие «таинственной силы, направляющей ход истории». Но Чаадаеву чужд крайний провиденциализм — он оставляет место свободе человека. Но свобода человека не означает его полной самостоятельности, его независимости от Абсолюта: свобода творчески проявляется лишь там, где мы следуем высшему началу. Если же мы не следуем Богу, тогда раскрывается «страшная сила» свободы, ее разрушительный характер... Это очень близко к формуле, которую выдвигал Владимир Соловьев в поздний период его творчества: свобода человека проявляется в его движении ко злу, а не к добру... Но последний источник такого извращенного раскрытия «страшной силы» свободы («потрясающей все мироздание») заключается, по Чаадаеву, в неправде и лжи всякого индивидуализма, всякого обособления. Индивидуальный дух имеет свои корни не в себе, но в «высшем» (мировом) сознании, — и потому, когда он отрывается от этого высшего сознания, в нем действует «пагубное “я”», оторвавшееся от духовного своего лона, оторвавшееся потому и от природы. Это все есть следствие коренной поврежденности человеческой природы (первородного греха), которая создает мираж отдельности индивидуального бытия. Лишь отрекаясь от «пагубного “я”» и подчиняясь голосу высшего сознания, человек находит свой истинный путь и тогда он становится проводником высших начал, исходящих от Бога.

Не коллективизм, слишком натуралистически истолковывающий это положение, а Церковь как благодатная социальность осуществляет в истории задания Бога, — и потому подчинение внешнего исторического бытия идее Царства Божия одно вводит нас в «тайну времени». Для Чаадаева это и есть подлинный реализм, есть ответственное вхождение в историческое действие, приобщение к священной стороне в истории.

Вся значительность (для русской мысли) построений Чаадаева в том и состоит, что целый ряд крупных мыслителей России возвращается к темам Чаадаева, хотя его решения этих тем имели сравнительно мало сторонников.





Н. И. УЛЬЯНОВ

«Басманный философ»

Мысли о Чаадаеве

Он в Риме был бы Брут,
В Афинах Периклес.

Пушкин

По безмерному честолюбию он, говорят, не спешил рассеивать заблуждения современников и не без наслаждения вдыхал фимиам, курившийся не ему, но имени Брутову. Он молча принимал поклонения молодых западников, видевших в нем пророка свободы и смелого протестанта против реакции.

Нет большего самозванства в истории русской мысли.

Смягчающим вину обстоятельством может служить только поведение общества. Всем так хотелось ревизора: «А подать сюда Ляпкина-Тяпкина!» — и явился гениальный Хлестаков, в которого поверили не один городничий и Амос Федорович, но также приехавший по именному повелению из Петербурга чиновник. Виной всему, конечно, Надеждин, напечатавший его «философическое письмо» в «Телескопе». Это он возвестил о появлении загадочной фигуры в партикулярном платье — «ходит эдак по комнате и в лице эдакое рассуждение». И общество и правительство сразу догадались, что это и есть тот, приехавший ревизовать Россию. Правительство поспешило официально объявить его сумасшедшим, славянофилы стали точить ножи, а в салонах и в аглицком клубе началось языческое ему поклонение. Развязка была непохожей на гоголевскую. Не нашлось почтмейстера, который распечатал бы семь остальных, неизвестных тогда «философических писем» и обнаружил, что это вовсе не Брут и не Периклес, а так просто... «ни то ни се».

Он не уехал на тройке по совету осторожного Осипа, но долго крутил головы московским Анне Андреевне и Марье Анто-

новне. «Десять лет стоял он сложа руки где-нибудь у колонны, у дерева на бульваре, в залах и театрах, в клубе и — воплощенным veto, живой протестацией смотрел на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся около него»¹.

Россию он ревизовал строго. Не то что там: «в судах черна неправдой черной»², но весь ее исторический путь объявлялся неправдой. «Мы никогда не шли об руку с прочими народами, мы не принадлежали ни к одному из великих семейств человеческого рода», «у нас совершенно нет внутреннего развития, естественного прогресса», «мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества». «Мы, хоть и носили имя христиан, не двигались с места... плод христианства для нас не созревал». Не только идей долга, справедливости и порядка не выработалось у нас, но и простой благоустроенной жизни; «в своих домах мы как будто на постое, в семье имеем вид чужестранцев, в городах кажемся кочевниками». В прошлом у нас — «дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унижительное чужеземное владычество, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть». Мы равнодушны к добру и злу, к истине и ко лжи, «ни одна полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины», «мы составляем пробел в нравственном миропорядке».

Строки эти «потрясли всю мыслящую Россию».

Целое столетие не прекращался восторженный шепот Добчинских и Бобчинских: «Вот это, Петр Иваныч, человек! С Пушкиным на дружеской ноге, с декабристами компанию водил, “Телескоп” из-за него закрыли и Надеждина сослали, а Россию-то как аттестовал!»

Этот шепот сделал ему карьеру и при большевиках. Он у них стал ходить в «дворянских просветителях», в борцах с самодержавием и крепостным правом. Свидетельство такой роли нашли в одном из неизвестных дотоле пяти «философических писем», опубликованных в 1935 г.*: «Эти рабы, которые вам прислуживают, разве не они составляют окружающий вас воздух? Эти борозды, которые в поте лица взрыли другие рабы, разве это не та почва, которая вас носит? И сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем мы все гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся. Вот что превращает у нас в ничто самые благородные

* Литературное наследство. 1935. № 22–24.

усилия, самые великодушные порывы. Вот что парализует волю всех нас, вто что пятнает все наши добродетели...»

Смысл этого высказывания оказался удобным для оправдания самого факта издания чаадаевского наследства. То ведь было время перенесения в пантеон социалистической культуры останков всех мало-мальски «созвучных» знаменитостей прошлого. Фраза о рабстве послужила доказательством заслуг. Найдя ее, можно было не обращать внимания на все остальные рассуждения «Периклеса». Так он и остался воплощением добродетелей Афин и Рима, воссиявших в Москве на Новой Басманной.

* * *

Его приняли таким, каким преподнес Герцен — основоположник житий революционных святых. Герцен был в вятской ссылке, когда появилось первое «философическое письмо». Он его прочел несколько раз сряду и впал в состояние, близкое к истерии. «Я боялся, не сошел ли я с ума. Потом я перечитывал “письмо” Витбергу, потом Скворцову, молодому учителю Вятской гимназии, потом опять себе». Попад через некоторое время в Москву и встретившись с автором поразившего его произведения, Герцен уже не мог смотреть на него иначе как взором влюбленной барышни. Отсюда эти замечательные открытия: «Эдак пишут только люди долго думавшие, много думавшие и много испытывавшие».

Из критиков так никто и не задался вопросом — что же особенного испытал обладатель тихого флигеля в доме Левашовой? В наши дни можно только позавидовать благодати полного отсутствия житейских потрясений, излившейся на философа. Не считать же потрясением просмотр бумаг и допрос на границе по возвращении из поездки в Европу. Даже знаменитая отставка, в которой усматривали что-то вроде «испытания», оказалась без всякой драматической подкладки. Ушел с военной службы как раз для того, чтобы иметь возможность думать и ничего не испытывать. Никакими бурями не ознаменовано и знакомство с декабристами. «Все это были разговоры между лафитом и клико»... Ни масоны, ни тайные общества не оставили на этой душе зарубок, способных превратиться в раны.

Единственным крупным событием был домашний обыск и вынужденное затворничество в течение года, когда приходилось терпеть ежедневные визиты полицейского врача, обязанного являться к «сумасшедшему». Но это было после написания «философических писем» и это не шло в сравнение со ссылкой

Надеждина в далекий Усть-Сысольск. За свое «сумасшествие» Чаадаев был, надо думать, по гроб благодарен Бенкендорфу и, может быть, ставил за него свечи у Николы на Арбате. Всей славой у современников и потомков обязан он этому году попечения властей. Вот разве денег Бруту всегда не хватало; карета и лошади стоили дорого. Но не это определяло его историософию и не то имел в виду Герцен, когда утверждал: «Жизнью, а не теорией доходят до такого взгляда». Если жизнью барчука, перешедшего из-под крыла заботливой тетки в университет, в гусарский полк, в адъютанты кн. Васильчикова, с возможностью сделаться адъютантом самого государя, можно было дойти «до такого взгляда», то как Россия не наполнилась страшными вольнодумцами еще со времен Екатерины?

Никогда никакой жизни этот рано облысевший, беспольный юноша не знал и, видимо, гордился «царственным презрением к эмпирической действительности». Жил он в «истинном» мире идей, и если до чего-нибудь «дошел», то только умозрительным путем.

«Мыслящую Россию», падкую до всякого обличительства, нетрудно было купить популярной в те времена декламацией о рабстве, но трезвый иностранец Шарль Кене, написавший обстоятельную книгу о Чаадаеве*, никак не может понять необходимости разбиваться о проклятую действительность и дышать воздухом, «составляемым» рабами, в такое время, когда сама императорская власть ждала от дворян освобождения крепостных. Кенэ спокойно добрался до соответствующих материалов и установил, что «*dvorovoi, obrok, tiaglo*», то есть «*toutes les formes du servage russe*»**, составляли основу финансового благополучия Петра Яковлевича до конца его дней. Еще в 1823 г. он ездил в Лихачи, свою наследственную деревню, и, наблюдая там крепостных, нашел, что «этим добрым людям» совсем не так уж плохо живется под заботливым управлением Михаила Яковлевича — его брата. Ни тогда, ни в 1855 г., за год до смерти, когда составлялось духовное завещание, он не пожелал освободить их и избавить себя от «стольких ужасов», заключенных в слове «раб».

Он пользовался самой жестокой статьей помещичьего права — сдачей крестьян в солдаты. Таким путем он поправил однажды свои денежные дела, выручив 9000 рублей от продажи новобранцев.

* *Charles Quénet*. Tchaadaev et les lettres philosophiques. Paris, 1931.

** «все формы русского рабства» (*фр.*).

В наши дни, впрочем, легче понять поведение самого Чаадаева, чем слова Герцена о «выстрадавшем проклятии», которым Брут «мстил русской жизни». За кем только не признавалось у нас это право на месть!

* * *

Что признавали его не за того, кем он был, — начали догадываться в начале нашего века. Особенно опасной для революционной репутации Чаадаева оказалась книга М. О. Гершензона. Но и Гершензон не решился посягнуть на вековую традицию, на «светоча», «соратника декабристов». Гершензону, впрочем, известны были только три из восьми «философических писем». Теперь, когда опубликованы пять недостающих и произведение, бывшее делом жизни Петра Яковлевича, предстало в цельном виде, всякие сомнения относительно природы его философии отпадают. Невозможно возражать проф. о. В. В. Зеньковскому, увидевшему ключ ко всем его взглядам в его религиозных переживаниях³. Неоригинальная, эклектическая философия его представляет в наши дни чисто исторический интерес. Она выглядит маленькой струйкой, теряющейся в мощном потоке европейской религиозной литературы того времени.

Судьба спасла ее творца от жалкого жребия выступить со своим произведением на Западе. Это позволило ему до конца дней красоваться в нимбе пророка, не признанного в своем отечестве. Жаль только, что он сам и русские его современники лишены были случая убедиться в глубоком провинциализме концепции, с высот которой выносились такие сокрушительные приговоры.

Из писем его видно, что Балланш, один из кумиров Петра Яковлевича, читал как будто его рукопись, но отнесся к ней без всякого восторга⁴.

Опубликованием литературного наследия большевики сорвали с Чаадаева гарольдов плащ, накинутый на него Герценом. Ироническая улыбка, загадочное молчание, скрещенные на груди руки и язвительные реплики воспринимаются ныне тоже не без улыбки. Читая «философические письма», испытываешь чувство чего-то своего, «родного». Объяснение находишь при взгляде на портрет, на тихо сияющие глаза, такие знакомые. Свидетельство Герцена устраняет сомнение в их цвете: они, конечно, серо-голубые.

«Серо-голубые глаза были печальны и с тем вместе имели что-то доброе, тонкие губы, напротив, улыбались иронически».

Такие глаза водились только в Москве, между Пречистенкой и Большой Никитской, — глаза, познавшие истину и с лаской и всепрощением глядевшие на мир. Таким взором благословлял нас Андрей Белый. Кому было догадаться, что за этой умудренной, скорбящей голубизной кроется откровение всего лишь во Рудольфе Штейнере?⁵ Могли ли и москвичи тридцатых—сороковых годов в лучистом взоре пророка аглицкого клуба видеть не мировое и вечное, а только мудрость, обретенную за чтением Жозефа де Местра, Бональда, Балланша, Ламенне и Юнга-Штиллинга?

Чаадаев — предтеча тех наших философов, что вызывают подозрение в панибратских отношениях с Господом Богом, так много они знают о нем и так смело говорят от его имени. «Он так восхотел»... Петр Яковлевич всегда в курсе идей и намерений Бога; он знает, например, почему Господь не выметет из пространства «этот мир возмутившихся тварей» или зачем он наделил их страшной силой, именуемой свободой.

Нет уверенности, что он не считал себя избранным сосудом высшего Промысла. В послесловии к «Письму седьмому» он ясно дает понять, что «имеет сообщить человечеству нечто важное». Этим и объясняет он французский язык своих «писем», полагая, что обращаться к человечеству можно только на общераспространенном языке. О каком-то новом слове миру говорится и в письме к Пушкину. Там выражено намерение напечатать свое произведение за границей. Пушкин вряд ли догадывался, что речь тут шла не о простом философском открытии, а о новом Евангелии.

Новый Завет Чаадаев считал устаревшим. Нельзя уже, по его мнению, искать наследие Христово в этих страницах, «которые столько раз искажены были различными толкователями, столько раз сгибались по произволу». Возникши как книга своего времени, Евангелие не может быть ею для всех времен. «Когда Сын Божий говорил, что он пошлет людям духа или что он сам пребудет среди них вечно, неужели он помышлял об этой книге?..» «Его божественный разум живет в людях, таких, каковы мы и каков он сам, а вовсе не в составленной церковью книге». Если «в таких, каковы мы», то отчего бы не гнездиться божественному разуму под голым черепом гусарского офицера в отставке? Как бы для того, чтобы устранить сомнения, он, в конце своего произведения, восклицает: «Не должен ли раздаваться в мире новый голос, связанный с ходом истории!» Голос, связанный с ходом истории, — это и есть его «философические письма». Все вместе они составляют историю-

софскую систему, возвещающую предвечный замысел, лежащий в основе мирового исторического процесса. Они — новое священное писание.

Начав с утверждения никчемности России, ее неспособности родить хоть одну полезную мысль, кончил он тем, что превратил свой флигель на Новой Басманной в Назарет, несущий благовест всему миру.

* * *

В советской России легче было объявить его «дворянским просветителем», чем примирить идею просвещения с упорным желанием доказать тщету научных дерзаний, не осененных благодатью господней, или с провозглашением христианских ученых единственными носителями этой благодати. Ученый мир давно привык проходить мимо инквизиторского отношения к свободе исследования. Но как пройти мимо отрицания ценнейшего опыта современной исторической науки! После того как Ренан потребовал, чтобы история имела свой собственный, независимый от какой бы то ни было философии метод, возраст ее приходится вести не от Вико, как делали одно время, а с XV столетия — от Лоренцо Валла, доказавшего подложность так называемого Константинова дара — грамоты, удостоверяющей светскую власть папы. В этом открытии восторжествовала идея утверждения факта как носителя исторической истины. Именно в этом надо видеть выделение истории из сонма изящных искусств и философских упражнений. Не на этом ли пути открыты целые миры — Египет, Ассирия, ахеменидская Персия, хеттская культура? Да и весь исключительный расцвет исторического знания XIX века не этим ли обусловлен?

Чаадаеву невыносимо засилье исследовательского начала — ненужного, вредного, отвлекающего разум от «истинных поучений». Сколько бы ни накапливать фактов, они, по его мнению, никогда не приведут к полной достоверности. Достоверность «может дать нам лишь способ их группировки, понимания и распределения».

Только людям, занимавшимся когда-нибудь историей в советских научных учреждениях, понятно злое значение этих слов. Они хорошо знают, что такое «группировка, понимание и распределение». Знакомы им и «истинные поучения», до которых умеют низводить историческую науку. Им так часто говорили, совсем чаадаевским языком: «К чему эти сопоставления веков и народов, которые нагромождает тщеславная ученость?..

ни отыскивать связь времен, ни вечно работать над фактическим материалом — ни к чему не ведет». «Истории в наше время нечего делать, кроме как размышлять».

Это говорилось накануне появления Ранке, Моммзена, Фюстель де Куланжа, накануне открытий Шамполиона, Раулинсона, Ботта и Лейярда. Как забавно было читать это в их великое время и как страшно перечитывать сейчас! Ведь уже государственным путем подготавливаются кадры историков, в задачу которых входит не изучение истории, а только «размышление» над нею. Для них, как для Чаадаева, история не загадка, не тайна, а нечто познанное в своей сущности. Все непреложные законы открыты Марксом и неизбежно ведут к коммунизму. У Чаадаева человечество идет к царству Божию, и задача историка — в созерцании божественной воли, «властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечным целям». История — не наука о прошлом, но провозглашение будущих пришествий и устилание одеждами пути грядущего.

Совершенно непонятно, как после опубликования кн. Гагариным в 1862 г. шестого и седьмого «философических писем» *⁶ наша прогрессивная общественность не рассмотрела в них силуэт незабвенного попечителя Казанского учебного округа?⁷ Только вместо казенного мундира предстал он в инквизиторской хламиде, сотканной из импозантной философской прозы.

Это посерьезнее щедринского генерала, что въехал на белом коне, сжег гимназию и упразднил науки. Сожженная гимназия становится бессмертной. Но какая бездна погибели уготована ей светом знания, возвышенным нашим философом! Он требует взирать на исторические события «не с хладным научным интересом, но с глубоким чувством нравственной правды».

За гладкостью языка, пожалуй, не сразу и заметишь дикий смысл этой фразы. Взирать на минувшее «с чувством нравственной правды» — все равно, что ввязаться в борьбу Юлия Цезаря с Помпеем, взявши сторону одного из них. Это значит, что историк обязан участвовать в распрях прошлого. Ему, видимо, позволено, дойдя до Александра Македонского, и стулом об пол хватить. Пришел он, чтобы судить и выносить приговоры. И уж, конечно, судебный кодекс его основан не на равнодушии к правой вере. Это только немец Миллер, затесавшийся при Екатерине II в историографы, мог позволить себе свято-

* В парижском издании кн. Гагарина они обозначены как второе и третье.

татство, сказавши: историк должен казаться без родины, без веры, без государя.

Чаадаев достаточно тонок, чтобы не восставать открыто против секуляризации науки, но вся цепь его заключений провозглашает полное возвращение системы знаний в лоно церкви. Что же касается истории, то для нее термин «наука» просто недостаточен. Она больше, чем наука, она — теургия. Поэтому и одиозен образ трудолюбивого историка-исследователя. Вместо него должна возвышаться фигура жреца. История, по Чаадаеву, развитие идей; всякий интерес, вплоть до грубо материального, порождается идеями; чем же, как не их созерцанием должно быть изучение истории? И можно ли, занимаясь историей, не служить Творцу, если воплощенные в человеческом обществе идеи суть дуновения божественной воли? Надо только отрешиться от распространенного ее понимания как конгломерата событий и деятелей. Помпеи, Цезари, Карлы Великие и их подвиги не стоят никакого внимания. Незачем расплывать ее также на всякие феодализмы, абсолютизмы, на революции, войны, государственные преобразования: они суть следствие религиозных идей. История — воплощение христианства. И что же это за историк, что не будет вести себя христианином в веках, не осудит ни язычества, ни схизмы, ни ереси?

* * *

«Мыслящая Россия» дала важные против себя улики, обходя молчанием содержание шестого «философического письма»*. Это самый страшный *Jüngste Gericht*** , какой только известен. В геенну сбрасывается ни больше ни меньше как весь античный мир. Греция объявлена «страной обольщения и ошибок, откуда гений обмана так долго распространял по всей земле соблазны и ложь. Искусство ее — это извращение естественного и законного порядка, обожествление и возвеличение всего, что есть материального в человеке, всего, что должно занимать низшую сферу духовного его бытия. Оно апеллирует к самой низменной стороне нашей природы; нравственное чувство гибнет без остатка при его восприятии». «Периклес» призывает наложить «клеймо неизгладимого позора» на чело Гомера. Во всей древности нет более ненавистного имени, чем имя этого «Тифона или Аримана». Это от него заимствован наш «грязный идеал красоты», гибельные героические страсти, необуздан-

* В издании кн. Гагарина оно значит как второе.

** Страшный суд (нем.). — *Примеч. сост.*

ная приверженность к земле. Его поэзия, снисходительная к порочности нашей природы, сильнее всех оспаривает почву у христианской мысли. «Должен наступить день, когда имя ужасного обольстителя, столь ужасным образом способствовавшего развращению человеческой природы, будет вспоминаться не иначе как с краской стыда». С затаенным дыханием ждет современный читатель приговора над последней, самой дорогой ему грешницей, однажды осужденной Савонаролой. И конечно, не питает надежды на ее помилование. На Ново-Басманной твердо знают, что придут времена, «когда своего рода возврат к язычеству, происшедший в пятнадцатом веке и очень неправильно названный возрождением науки, будет возбуждать в новых народах лишь такое воспоминание, какое сохраняет человек, вернувшийся на путь добра, о каком-нибудь сумасбродном и преступном увлечении своей юности».

Только после этих высказываний можно оценить эпитафию к первому «философическому письму»: *Adveniat Regnum Tuum* *.

Без Гомера, без Фидия, без Платона и Марка Аврелия, без Боттичелли, Леонардо, Микеланджело, Данте, Петрарки, без всей европейской поэзии, живописи и музыки будет это «царствие твое».

Чье-то старинное благочестие почиет на «философических письмах». Не ясная ли душа того монаха, что соскоблил эллинские тексты с двух тысяч пергаментов, чтобы написать на них две тысячи Евангелий?

Какие же эпохи вознесены будут перед осужденными, опороженными временами? Ответ нетрудно предвидеть. Конечно — средние века.

Их история — это и есть история «общества, основанного на истине, непосредственно исходящей от высшего разума». Мы дожили, кажется, до дней, когда такого рода открытия многим уже не режут уха, но лет пятьдесят тому назад было еще иначе. Нужно действительно пришествие нового средневековья, чтобы люди могли спокойно слушать, как восторг, вызываемый античным искусством и искусством Ренессанса, предается проклятиям и причисляется к низменным движениям души.

* * *

Но нас сражают еще одним открытием. В эту христианнейшую из всех эпох Провидению угодно было выдвинуть человека,

* Да придет Царствие Твое (лат.).

«наиболее способствовавшего выполнению плана, предначертанного божественной мудростью для спасения рода человеческого». Таким человеком оказался... Магомет.

Надобно знать узкосектантское восприятие христианства Чаадаевым, чтобы понять наше удивление выбором героя. Но в симпатиях к Магомету кроется такая черта его облика, пройдя мимо которой, мы рискуем ничего в этом облике не понять.

Не магометанством самим по себе он покорен, а его экспансией «на огромной части земного шара». Своим победным шествием оно сделало больше для торжества божественного Промысла, чем христианские мудрецы, «беспользные», неспособные «ни одно из своих измышлений облечь в плоть и кровь и ни в одно человеческое сердце вселить твердое убеждение». Наш философ заморожен разящим мечом ислама. Такое же восхищение внушает ему Библия «зрелищем необычайных средств» для сохранения идеи единого Бога.

Он называет «более непонятливой, чем безбожной», всякую философию, приходящую в ужас от массовых избиений. Величие Моисея не в том, что он вывел народ из Египта и дал ему закон, а в том, что у него не дрогнуло сердце убить несколько человек за отступничество. Это — наиболее совершенное средство, «чтобы внести в человеческий ум необъятную идею, которая не могла родиться в нем самостоятельно».

Упрек «христианским мудрецам» — это упрек неумению проливать кровь и быть беспощадным.

Узнав о петербургском наводнении 1824 г., Петр Яковлевич в письмах к брату мог по-христиански сокрушаться о душах несчастных, погибших без покаяния. Но он тверд как камень, когда речь идет об истреблении людей во имя высшей идеи, о внедрении ее в массы железом и кровью. С грустью наблюдая удаление человечества от пути, указанного Богом, он способен мечтать о грандиозной физической катастрофе, которая бы, прокатившись по всей земной поверхности, помогла нам «переродиться в духе откровения». Какой великолепный Торквемада пропал на Новой Басманной!

«Глашатай свободы», «смелый обличитель реакции» был учеником величайшего реакционера своего времени Жозефа де Местра. Это его философия эшафота проступает в писаниях пророка Тверского бульвара. Как не узнать в них знаменитого похвального слова палачу и беспощадным расправам, причисленным де Местром к образцам высшего благочестия и служения Господу!

Мир полон праведных наказаний и заслуженных смертных приговоров. Нет кары, которая бы не очищала. Смертная казнь

подобна божественному правосудию, она благоговейное ему подражание. Злодеев нельзя предоставлять одному только загробному возмездию — здесь, на земле, им должна быть благочестивая, но лютая месть.

Казнь свята, ибо является расплатой за грехи. И это ничего, что невинные дети терпят часто за преступления родителей; их наказание — искупление вины отцов.

Все живущее — один одушевленный мир, связанный органической солидарностью; в нем отдельная биологическая особь или целая группа может нести кару за содеянное другой особью или другой группой. Нет необходимости в тщательном судебном разбирательстве. Важно, чтобы преступление было наказано. Скорые беспощадные приговоры — столь же праведны, как те, что основаны на полном доказательстве вины. Инквизиция — самое святое правосудие. Она, вместе со всей средневековой католической церковью, властной носительницей христианских вселенских начал, поставлена де Местром выше всего на свете⁸.

Люди нашего времени, знакомые с ролью свинца, проходящего через затылок в качестве проводника «необъятной идеи», лучше, чем современники Чаадаева, способны понять его историософию. В эпоху предельного обострения чуткости ко всяким проповедям массового истребления трудно смотреть без возмущения на продолжающееся возжигание курений «Периклеса» и на упорное нежелание замечать у него топора и веревки за плечами.

О чем же грустили серо-голубые глаза? О печальном ли значении слов «*dvorovoi*», «*obrok*», «*tiaglo*» или о том, что в мире растет количество «возмутившихся тварей» и нет посланцев, способных помочь человечеству в восприятии божественной идеи?

* * *

«Мыслящая Россия» сразу «заметила» и определила как реакционера Конст. Леонтьева, но оказалась необычайно жалостливой к Чаадаеву. На его реакционность не обратили внимания.

Один Р. В. Иванов-Разумник ощутил смутное беспокойство. В первое издание своей «Истории русской общественной мысли» он не включил Чаадаева, полагая, что ему «не могло быть места» в этой истории⁹. Смутила его и борьба Чаадаева с позитивными теориями прогресса, в то время как собственное чаа-

даевское решение вопроса о прогрессе представлялось Иванову-Разумнику «типично шигалевским». Но опасения его со временем прошли и во втором издании книги наш герой был приобщен к истории русской общественности.

А между тем, что такое леонтьевское «подмораживание» в сравнении с царством Великого Инквизитора, с беспощадной идеократией, со стремлением к слиянию «всех существующих на свете нравственных сил в одну мысль, в одно чувство и к постепенному установлению такой социальной системы или «церкви», которая должна водворить царство истины среди людей»!

За что прощено ему такое ультрамонтанство? Уж не за то ли, что реакционность его «западная», католическая, без малейшего упоминания о православии и самодержавии? Как ни странно, но именно это предположение многое объясняет. Уже Герцен, подыскивая извинение католическим симпатиям Чаадаева, поговаривал о большей «тягучести» католичества в сравнении с православием, о «революционном католицизме». А когда лет через пятьдесят Гершензон употребил выражение «социальный мистицизм» и подметил в «философическом письме» мысль, согласно которой Запад в поисках Царства Божия попутно обрел свободу и благосостояние, прогрессивная галерка, привыкшая падать ниц перед «социальным» и «революционным», окончательно была сражена. У нас всегда полагали, что на Западе и цари либеральнее, и полиция добрее, и реакция — не реакция. Там и церковь может сделать «революционной».

Не отзвук ли это того же учения Жозефа де Местра, утверждавшего, что римские папы в скором времени будут провозглашены верховными вождями цивилизации, охранителями наук и искусств, прирожденными покровителями гражданских свобод и благодетелями человечества.

Допусти Чаадаев хоть слово о какой-нибудь роли православия, он бы погиб безвозвратно, но о католичестве мог безнаказанно говорить дикие вещи, несовместимые с элементарным знанием истории. Откуда он, например, вычитал, будто «рабство» в Европе (он разумел крепостное право) обязано своим исчезновением Западной церкви? Или, с какой стати приписываются ей все успехи цивилизации? Как будто вовсе не был затравлен Абельяр и не был сожжен Джордано Бруно, как будто Лютер не называл Коперника дураком, а Галилей не стоял перед трибуналом инквизиции!

Не только западничество семинаристов, пришедшее на смену западничеству Грановского и Герцена, но и сами Гранов-

ский и Герцен не в состоянии оказались понять, что в писаниях Чаадаева явлено не католичество Франциска и Бернарда, а полицейское католичество эпохи Реставрации, так ненавидимое Стендалем и Виктором Гюго. Прельщенная «обличениями» революционная и либеральная общественность не поняла также, что «мстил» Чаадаев русской жизни не как человек европейского просвещения, а как католик. Ни наук, ни искусств, ни политических учений, ни Декларации прав человека и гражданина — ничего, кроме католичества, для него не существовало на Западе. В многовековой вражде империи св. Петра с империями Павла и Андрея Первозванного — корень его высказываний о России. Только этим и можно объяснить странный оборот мысли, возлагающий вину за крепостное право не на самодержавие и дворянство, а на Церковь. «Пусть православная церковь объяснит это явление. Пусть скажет, почему она не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой?» Все началось с несчастного момента, когда, «повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой этими (западными — *Н. У.*) народами Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания». Если история наша жалка и ничтожна, если мы — последний из народов, если даже на лицах у нас — печать примитивизма и умственной незрелости, причина этому одна — наше религиозное отступничество. Аракчеев, Бенкендорф, крепостное право — все оттого, что мы не католики.

* * *

Увлечение Западом началось у нас давно. В XVII веке молодой Ордын-Нащокин совершил побег в «страну святых чудес», но, попутешествовав, вернулся обратно. Не променяли Москвы на Париж и декабристы. «Обогащать Россию сокровищами гражданственности» — таков был их патриотический порыв. Совсем иную реакцию вызывавло западничество религиозное.

Как только доходило до обращения в католичество либо до преклонения перед ним, так явственно зучал мотив: «Как сладостно отчизну ненавидеть!»¹⁰

Тысячелетний комплекс вражды латинства к православному миру не допускал компромисса. Едва ли не первым образцом в этом роде был кн. И. А. Хворостинин — современник и наперник первого Лжедмитрия. В противоположность тем из людей XVII века, что понимали превосходство западного просвеще-

ния и хотели соответствующих реформ в России, он ни о каких реформах не думал, просто проникся брезгливостью к стране и народу, швырял в навоз православные иконы, смеялся над обрядами и обычаями и жаловался, что на Москве «жить не с кем». А человек он был больше наглый и высокомерный, чем просвещенный. С поразительной легкостью усвоил он «гордый взгляд иноплеменный», которым после него стали смотреть на Россию все неопиты латинства.

Когда начались католические симпатии его духовного потомка Чаадаева — трудно сказать. Может быть, в ранней юности, при запойном чтении философской литературы, может быть, в 1816—1818 гг. в ложе «соединенных друзей», управлявшейся генералом Прево де Люминаром и полковником Оде де Сионом, где состояло также несколько лиц из польской аристократии, или в ложе «Северных друзей» (1818—1819 гг.), связанной с польскими ложами в Вильно. Окрепили эти симпатии, безусловно, в 1823—1826 гг. во время путешествия по Европе. Утвердившись окончательно в мысли о Римской церкви как единственном обиталище Божиим, а о народах Запада как избранных, составляющих то «общество», где идея, которую Бог открыл людям, должна созреть и достигнуть всей своей полноты, он уже не мог не видеть божественной печати на каждом камне мира, освещенного католическим солнцем. «Все создано им, и только им: и жизнь земная, и жизнь общественная, и семейство, и отечество, и наука, и поэзия, и ум, и воображение, и воспитание, и надежды, и восторги, и горести». Именно тогда наблюдавший его в Берне Свербеев отметил его презрение ко всему русскому¹¹. Но и в этом презрении он не был оригинален.

Кто даст себе труд сравнить чаадаевское «j'accuse» * со всей суммой накопившихся в Европе веками суждений о России, тот поразится их необычайному сходству. Это как бы экстракт из политических памфлетов, подложных документов, записок авантюристов вроде Штадена, Таубе и Крузе, донесений Шлихтинга, реляций Поссевина, богословски-полемических споров времен католического наступления на Русь в XVI—XVII вв. Протограф западного происхождения проступает отчетливо во всех суждениях автора «философических писем» о России.

С давних пор отшлифовался взгляд на сомнительность русского христианства, на варварство и богопротивность его обрядов, на отступничество русских, подлость их природы, их раболепие и деспотизм, татарщину, азиатчину и на последнее место,

* «я обвиняю» (фр.). — *Примеч. сост.*

которое занимает в человеческом роде презренный народ московитов. На начало 30-х гг. XIX в. падает небывалый взрыв русофобии в Европе, растущий с тех пор крещендо до самой эпохи франко-русского союза.

Немногие из попадавших за границу сумели, подобно Герцену, понять, что «они нас ненавидят от страха»¹². Ненависть эта подавляла до того, что вызывала порой душевный кризис. В наиболее отчетливом и, так сказать, классическом виде он пережил был В. С. Печериным — самым чистым и самым экзальтированным из людей 30-х годов. Европейское «общественное мнение» просто сломало его.

Чаадаев не сделался перебежчиком и не перешел в католичество, как Печерин, но проклятие изрек.

В «Апологии сумасшедшего», написанной после «Философических писем», видим что-то похожее на раскаяние, на отход от первоначального взгляда на Россию; но это уже другой Чаадаев, не вполне, может быть, искренний.

* * *

Философствующее юношество того времени представлял редкий психологический тип людей, усвоивших исключительно высокий взгляд на свою персону. Каждый сознавал себя сосудом избранным, приносящим в мир откровение, каждый мнил себя в числе гениев человечества. Чаадаев — больше всех.

Печаль серо-голубых глаз означала печаль апостола, принесшего миру небывалое слово, но увидевшего себя в варварской стране. Это чисто русская драма — особый жанр, возникший из превращения шиллеровской высокой трагедии в комедию Гоголя: «Я не могу погубить свою жизнь с мужиками! Душа моя жаждет просвещения!»¹³ В восемнадцатом веке ее переживал фонвизинский Иванушка из комедии «Бригадир», родившийся телом в России, в то время как душа его принадлежала короне французской.

Чаадаев, безусловно, ощутил родную землю как недостойную его гения. Как крепостной мальчишка, научившийся в помещичьем доме болтать по-французски с барчатами, он устыдился своего происхождения и своих родителей — презрел и возненавидел самую душу России, выраженную в ее прошлом. С бойкостью и хлесткостью вынес приговор одной из самых многострадальных историй. Не трагическую судьбу, а род преступления увидел он в ней. Как тут не вспомнить Пушкина, принимавшего всю русскую историю такой, какова она есть! А

ведь Пушкин знал, что многое из того, что говорили про нас в Европе, — суцая правда. Но за этой частичной правдой поэт угадывал величайшую неправду — старинное зло, отравлявшее истину и несовместимое с ней. Он и сам был человеком большого гнева во всем, что касалось грехов России, но твердо знал границы такого гнева: они определялись границами любви. Там, где начиналась ненависть или равнодушие, — кончался русский и начинался иностранец. Честный Печерин так и понял свои чувства. Чаадаев, хоть и опомнился и не перестал быть русским, — в писаниях своих перешел роковую границу. Те девяносто девять процентов читателей, что произведений Чаадаева в руках не держали, а судят о них по скудным цитатам в курсах истории русской литературы, где им преподнесен образ благородного страдальца, распятого на кресте русского варварства, реакции и отсталости, должны наконец знать, что страдания его ничего общего с болью за родину не имеют. Сама мишень его обличительных стрел совсем не та, что у прочих «обличителей». К позорному столбу пригвождалась не власть, бюрократия, произвол, не временное и изменчивое, а вечное и неизменное — наша национальная субстанция.

В. Богучарский, один из историков революционного движения, уверяет, будто «своим философическим письмом Чаадаев говорил русским людям: если вы хотите быть народом историческим, то оставьте всякую надежду на возможность идти каким бы то ни было иным путем, кроме того, которым идет Европа»¹⁴. Ничего такого в философическом письме нет. Там совсем другое: вступите вы на европейский путь или не вступите — оставьте надежду стать историческим народом, эта роль не ваша; вместе с абиссинцами и готтентотами вы лишены божественной благодати, излитой на народы избранные. В крови у русских он подметил вражду ко всякому истинному прогрессу. Великий человек, захотев просветить, кинул им плащ цивилизации: «мы подняли плащ, но не дотронулись до просвещения». Само Провидение «исключило нас из своего благодетельного действия на человеческий разум... не пожелало ничему нас научить». «Именно это лишает нас могущественных стимулов, которые толкают людей по пути совершенствования».

Историософия Чаадаева — не от великого гнева, порожденного великой любовью, а от великого презрения. Не об исцелении прокаженного тут речь, а об изгнании его в пустыню.

Россия убудочна от рождения, она — унтерменш среди народов. Кто не заметил этих высказываний, тот ничего не понял в русской теме «философических писем».

Русское национальное самосознание в процессе совершенствования проходило и впредь, вероятно, будет проходить через величайшие самоотрицания, но пройти через это — не значит ли лишиться всякого самосознания?

Надо быть воистину унтерменшем, чтобы в истерично-покаянном порыве упасть перед чаадаевским евангелием. На нем печать и дыхание враждебного мира. Это духовная пятая колонна в истории русской мысли.

Если прав Бердяев, что ответственность за себя и ответственность за отечество имеют один и тот же моральный корень, то этого корня у Чаадаева не было.

Достоевский полагал, что его не было у высшего русского либерализма, чьим кумиром сделался Чаадаев. Русский либерализм, по его словам, напал «не на русские порядки, а на самую Россию». «Эту ненависть к России еще не так давно иные либералы наши принимали чуть не за истинную любовь к отечеству и хвалились тем, что видят лучше других, в чем она должна состоять!»¹⁵

* * *

И вот опять тот же вопрос: как могло произойти «чудовищное», по выражению Гершензона, заблуждение русской радикальной интеллигенции, продолжающей по сей день видеть в нем декабриста по духу и обличителя самодержавия? Каким образом остались незамеченными панегирики его царизму, столько сделавшему для успеха просвещения и для блага народа? «Всей нашей цивилизацией, всем, что мы есть, мы обязаны нашим монархам; везде правительства следовали импульсу, который им давали народы, и поныне следуют оному; между тем как у нас правительство всегда шло впереди нации и всякое движение вперед было его делом».

Как можно было не заметить отрицательной, презрительной оценки декабризма в первом философическом письме, где прямо сказано: «Вернувшись из триумфального шествия через просвещеннейшие- страны мира, мы принесли с собой лишь идеи и стремления, плодом которых было громадное несчастье, отбросившее нас на полвека назад»? И конечно, декабристы имеются в виду, когда говорится: «Если мы иногда волнуемся, то отнюдь не в надежде или в расчете на какое-нибудь общее благо, а из детского легкомыслия, с каким ребенок силится встать и протягивает руки к погремушке, которую показывает ему няня».

Конечно, всех попутал Герцен, написавший вместо портрета Чаадаева свой собственный идеальный портрет. Конечно, Бердяев в наши дни подновил его, выхватив мессианистические фразы из «Апологии сумасшедшего» и наклеив их на трафаретное изображение московского Брута¹⁶. История же с «Телескопом», с объявлением Петра Яковлевича сумасшедшим отнесла его автоматически в разряд мучеников самодержавного произвола, «борцов с реакцией».

Но все-таки сто лет — срок не маленький, можно было кое в чем разобраться. Особенно после публикаций кн. Гагарина в 1862 г. Но разбираться как раз никто и не думал. Не хотели расставаться с образом печального рыцаря свободы с иронической улыбкой, со скрещенными на груди руками, с колонной, с деревом на Тверском бульваре. Русская революция прочно зачислила его в сонм предтеч и страстотерпцев. И это не по одной только ошибке и недоразумению.

Ошибка обнаружена и исправлена еще в начале нашего века. Милюков и Гершензон прекрасно показали зависимость «басманного философа» от идей французских клерикальных кругов эпохи Реставрации. В 1911 г. в сборнике в честь С. Ф. Платонова появилась статья С. А. Адрианова, проследившая знакомства, связи и переписку его с иностранцами. Среди них не нашлось ни одного «прогрессиста», все оказались роялистами-легитимистами, боровшимися пером и шпагой с якобинством, бонапартизмом и либеральным орлеанистским режимом. Мы совсем не располагаем данными, позволяющими думать об интересе или знакомстве Чаадаева с теми французскими писателями, на изучении которых воспитывалось русское радикальное западничество. Приведенные Адриановым свидетельства рисуют прямо противоположный круг связей и интересов.

Несмотря на это, репутация Брута и Периклеса осталась непоколебимой. В СССР и в эмиграции продолжают воспринимать его по Герцену, по Богучарскому.

Можно быть уверенным, что, появившись все восемь «философических писем» при жизни автора, это не изменило бы отношения к нему, как не изменилось оно у большевиков после публикации 1935 г. Не философией же его увлекались. Ее никто не знал и знать не хотел, кроме, разве, специалистов. Популярность его зиждется на чем-то другом, на каком-то волшебном слове, которым он зачаровал «общественность». Теперь знаем, что то было слово ненависти к отчизне. Только это слово и вычитали у Чаадаева, только одним своим первым «философическим письмом» он и вошел в русскую литературу. Да и в

этом письме читали не всякое лыко. Видели либо догадывались, что половина сказанного о России — вздор и невежество, а другая половина имеет условную ценность. Привлекательный момент заключался не в истине его суждений, а в том, что стояло над суждениями, — в страсти, в музыке отрицания и «гнева», в небывалой особенности этого гнева, направленного не на традиционных тиранов и угнетателей, а на Россию. Он первый вознес на нее хулу, и только за это сам был вознесен.

Тут можно согласиться, что какая-то «мистическая» связь с русской революцией у него существует. Это только на Западе «любовь к отечеству святая» написана на революционных знаменах; там слово «Франция» могло означать республику. Русские революционеры никогда Россию во фригийском колпаке не представляли. Республика не могла быть «Россией». В глубине души они соглашались с Уваровым и Победоносцевым в том, что тогдашняя правительственная система — это и есть Россия. Существовал неписанный догмат о несовместимости понятия «Россия» с понятиями «прогресс» и «революция». В отличие от западных наша революция еще в раннем подполье была не национальной! Она замешана на грехе матереубийства. «Пальнем-ка пулей в святую Русь!» Этот лозунг звучал задолго до Октября. В орестейе русской революции Чаадаеву принадлежит роль пролога.



**В СОВЕТСКОЙ
И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ**



Д. И. ШАХОВСКОЙ

Письма и заметки

ПИСЬМА И. М. ГРЕВСУ 1921—1932 гг.

27 XI — 1929

Вторая беседа о Чаадаеве

Как я тебе писал, у меня готовы были две беседы — вторая и третья¹: обе они были посвящены подробному анализу так называемых 2 и 3-го (на самом деле 6 и 7-го) писем Чаадаева и еще не заканчивали этого анализа. Мне эти мои письма были чрезвычайно полезны, в процессе их писания я очень въелся в эти два чаадаевских письма и многое в них понял по-новому, но именно потому, что, написав их, я кое в чем посмотрел несколько иначе на то, что писал в начале, а кроме того, по крайней детальности, а вместе с тем и экспансивности моих замечаний я решил не посылать этих писем тебе, а заменить их позднейшими обобщениями, останавливаясь на более общих вопросах. — Кроме того, был очень занят работой в библиотеке, дочитывая кое-какие книги, а к вечеру очень уставал и не брался уже за письма.

Сейчас прочитал твое письмо <от> 22–23 ноября² и свою «Вторую беседу» в новой редакции поведу в связи с этим письмом, очень для меня существенным и полезным.

Книга Гершензона³ — не научный труд, а публицистика, играющая на эффектных сопоставлениях, иногда глубоко и верно схваченных благодаря замечательному таланту автора и его проникновенной любви к русской культуре и духовной культуре вообще, иногда — основанных на неверном понима-

нии фактов и *всегда* — с недостаточно *полным* и недостаточно *разносторонним* их (фактов) изучением.

Ужасающая фактическая ошибка автора, ошибка прямо непростительная — это то, что он приписал Чаадаеву мистический дневник Облеухова⁴ — и этим исказил совершенно весь процесс перерождения Ч<аадае ва и во всей первой части своей книги дал совершенно фальшивый его образ: особенно оскорбительно читать на с. 46 о чувстве, якобы руководившем Чаадаевым при его перерождении, чувстве, «могущество которого хорошо известно истории: страх смерти или, точнее, загробного возмездия». Также почти оскорбительно и начало абзаца на с. 45 и первого абзаца на с. 43.

Об этом можно бы много написать, но не стоит. Главное, что дневник, на котором все основано у Гершензона, — не чаадаевский.

Под влиянием этого своего якобы важного открытия о мистическом дневнике Гершензон совершенно искажает и всю поездку Ч<аадае ва за границу, начиная с ее мотивов (с. 51) и кончая оценкой на с. 57 — конец V главы, — «один вопрос — о Божьем гневе и загробном возмездии» и «трехлетнее заграничное лечение»⁵.

Все это — совершенный вздор и непозволительное искажение. Опять — не буду входить в подробности. Достаточно сказать, что в поездке этой Ч<аадае в продумал основы европейской культуры, сопоставил ее с русской и вынес запас впечатлений и мыслей, хвативших на всю дальнейшую тридцатилетнюю жизнь. Он пережил и какой-то нравственный переворот, о котором прямо свидетельствует в 3(=7)-м философическом письме, с. 125 I тома⁶: он увлекался «прелестью мирской внешности» еще и во время своего второго (после 1814 года) посещения Парижа — в 1824 году, и только — *lorsque est venue la pensée de vérité, je n'ai regimbé contre aucune des conséquences qui en dériveraient, je les ai toutes acceptées aussitôt sans tergiverser* *.

Когда же проникся Ч<аадае в этой «*pensée de vérité*»? ** В Париже ли, когда он, по-видимому, познакомился с Ламенне, бывшим тогда во всем блеске своего одушевления, во Флоренции ли, где он познакомился с английским методистом ***

* когда явилось понимание истины, я, «не отбрасывая ни одного из ее последствий, немедленно и без уверток все их принял» (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 421). — *Примеч. сост.*

** понимание истины (*фр.*). — *Примеч. сост.*

*** Зачеркнуто: миссионером.

Чарльзом Куком [в янв. 1825 г., см. I т., с. 153 и 154, — непременно прочти это место! — еще см. с. 377, объяснительное примечание и затем письмецо этого самого Кука — на с. 366, а также и в книге «Жизнь и мышление» — с. 62 и 63]. Или в Риме, когда его поразило значение этого города и величие вечного символа христианского единства в лице папы [см. I т., с. 172 — удивительнейшая страница, которая одна была бы достаточна, чтобы опровергнуть все истолкование Гершензоном заграничной поездки], или же после его бесед с Шеллингом в Карлсбаде летом 1825 г., когда этот философ, считавший Чаадаева одним из замечательнейших людей, каких он знал, величественно склонялся перед Weltgeist*, о котором они там беседовали (т. I, с. 183), и когда, может быть, зародилась у Чаадаева мысль, которую он считал для себя основной — о единстве философии и религии [см. его письмо Шеллингу 1832 г. т. I, с. 168: J'ai été heureux d'apprendre que le penseur le plus profond de notre temps soit arrivé à cette grande idée de la fusion de la philosophie avec la religion. Dès le premier moment où je commençais à philosopher cette idée se present à moi comme le final et le but de tout mon travail intellectuel... ** и это он называет своей unique idée***], или же в месяцы уединенных размышлений в Дрездене (сент. 1825 до июня 1826 г.), когда он должен был передумать все свои заграничные впечатления и пережить известия о 14 дек<абря> 1825 г., смерти Карамзина и под конец столкнуться с больным С. И. Тургеневым, семьей Пушкина (не поэта) и замечательной религиозной женщиной англиканского пошиба, княжной Софьей Семеновной Мещерской? Когда бы для него ни воссияла эта Pensée de vérité, — она была, конечно, не отголоском мистических идей Юнга-Штиллинга, да и вообще не отголоском чего-то внешнего, а глубоким внутренним переворотом, последствием большого**** и самостоятельного хода мысли.

Гершензон в процесс создания этой мысли совсем не вдумался.

* мировой дух (нем.). — *Примеч. сост.*

** Я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией. С первой же минуты, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной как светоч и цель всей моей умственной работы (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 76). — *Примеч. сост.*

*** единственной мыслью (фр.). — *Примеч. сост.*

**** Прочитано предположительно.

И поэтому он может написать также опять совершенно возмутительные слова о *самодовольстве*, с которым он о своей идее пишет Пушкину (с. 95 книги Гершензона).

Излагает Гершензон мысли Чаадаева на с. 74–94 хорошо, за исключением некоторых только, отдельных выражений [«свободное *онемение*» — на с. 77 сверху, «исключение нравственности из учения Чаадаева» — с. 91 сверху, «преувеличенное выражение аскетизма Ч<аадаев>а» — с. 94], а еще лучше общее его мировоззрение изложено в главе XXI — на с. 163–170. Только в последних словах не указывается, в чем именно Ч<аадаев> в усматривал высшие заветы христианства, а между тем, это ясно указано Ч<аадаев>вым. Об этом после. Вообще, самый последний тезис (все содержание главы XXI можно разбить на 12 тезисов), хотя, в общем, и правильный, формулирован Гершензоном неудачно — речь идет не о *своей особой* цивилизации и не о том, чтобы *опередить* братьев, а о том, чтобы внести свой вклад в вечно развивающуюся, *единую* христианскую цивилизацию⁷.

В этой характеристике взглядов Чаадаева интересно признание Гершензона, что мистицизм Ч<аадаев>а не личный, а социальный, особенно это ясно выражено на с. 93, сверху: «Идея личного спасения — эта основная идея практического мистицизма всех веков — совершенно чужда Чаадаеву», и т. д.

Все это совершенно опровергает концепцию самого Гершензона в начале книги: там он исходил из ложно приписанного Чаадаеву сочинения, а теперь основывается на его подлинных писаниях, Гершензон вдумался в эти писания хорошо.

Однако же, говоря о подлинных писаниях Ч<аадаев>а, Гершензон допускает две ошибки.

Во-первых, он преувеличивает *личный* характер философических писем. Повод написания был личный и форма — личных писем. Но и здесь Гершензон, эксплуатируя обнародованное им письмо Пановой⁸, переигрывает на этом инструменте (с. 69, см. еще с. 68 в конце, до нового абзаца, а особенно, с. 146): письмо будто бы писано *не для публики* — конечно, не для гласности русской, но именно для *публики* Пановой он его случайно, уже после того как раздавал направо и налево в Москве, отправил за границу, и оно читалось Балланшем в Париже (см. переписку с А. И. Тургеневым)...⁹

Во-вторых — Гершензон утверждает, будто бы третий период жизни Ч<аадаев>а, который он называет «периодом неподвижности и старчества», остался литературно бесплодным (с. 105). Этому противоречит то, что далее сообщает сам Гер-

шензон. Он говорит: «Письма Чаадаева за последние 15 лет его жизни показывают его нам всецело поглощенным борьбою со славянофильством»...¹⁰ Значит, были проявления его мысли в общественной области, *форма* писем отнюдь не исключает литературного их значения, — и сам Гершензон, отказываясь сначала *цитировать* эти письма, затем приводит длинные выписки из них, явно свидетельствующие об их литературном значении (с. 178 и след.), и наконец заканчивает, в сущности, книгу помещенным полностью письмом 1854 года¹¹. Но надо сказать, что письма последнего периода касались не одной только полемики со славянофилами, а и других тем, Гершензона ввела в заблуждение самая форма писем.

Во всяком случае, вся жизнь Чаадаева за последние 20 лет опять представлена Гершензоном неправильно, он не дал ей настоящей оценки.

Более того. Всю эволюцию мысли Чаадаева о великом будущем России Гершензон изображает неточно, усматривая в ней какой-то *новый* процесс (с. 148, внизу: Ч<аадаев> в «попал [в Москве] в атмосферу, насыщенную ист<орико-фил<ософскими идеями нового рода», и далее... с. 149: [*новая* мысль Ч<аадаева> созрела не сразу], с. 152: [такова *новая* мысль Чаадаева]... с. 153: [но *теперь* он видит в этом различии прямое проявление Божией воли].

В самом изложении Гершензона уже сквозит, что это, называемое им *новым*, в сущности и есть самое главное содержание *старого*. Гершензон даже довольно глубоко и тонко на с. 154 и 155 разбирает элементы этого якобы нового, относя две из трех посылок к *знакомым* нам, а на с. 150, непосредственно вслед за словами: «Такова *новая* мысль Чаадаева», говорит: «Очевидно, неизменным осталось не только его представление о прошлом России, но и об ее будущем», — новым он считает только «оптимистическую окраску» (с. 152), этому соответствует и третий тезис на с. 155. Но все же впечатление чего-то *нового* остается. И это очень существенно, потому что: 1) искажает самую сущность «Философических писем», в основе своей *оптимистическую*, 2) совершенно искажает взаимоотношения между Чаадаевым и славянофилами, якобы внушившими Ч<аадаев>у свой оптимизм, и 3) ведет к неправильной оценке Ч<аадаев>а вообще.

И это все тем опаснее, что ошибки Гершензона разделяются и многими другими и неотчетливое представление о Ч<аадаев>е по этим трем пунктам ведет к полному искажению его личности и его дела. Спешу сказать, что Чаадаев совсем не стоял

на одном месте и все время развивался, хотя далеко не в той мере, как это было бы желательным. А с другой стороны, он в споре допускал преувеличение, а высказаться *сполна* он только и умел в споре, все равно — с реальным собеседником или с воображаемым противником в литературных произведениях.

И это опять-таки заставляет с сугубой осторожностью относиться к полному восстановлению подлинной мысли Чаадаева.

1. *Пессимизм Ч<аадаев>а или его «Философических писем»*.

Гершензон, в сущности, конечно, понимал, что никакого пессимизма в конечном счете там нет, но он это понял, по-видимому, очень поздно, а в книге его проскальзывают оценки, с. 64: «У него хватило храбрости, чтобы прямо взглянуть в глаза истине и, увидав в ней смерть, прочитать отходную себе и России».

И что удивительнее, почти в конце книги, на с. 171:

«Чаадаев в 1829 году проклинал Россию за то, что она никогда не жила религиозной жизнью, и в 1837 году благославлял потому, что стал видеть в ней благодатную нетронутую почву для Христовой жатвы...»

Надо сказать, что большинство так и понимает дело. Герцен, глубоко ценивший Чаадаева и его мысль, Герцен, нежно его любивший, передавая мысли Чаадаева, говорит, что он отрицал прошлое, настоящее и *будущее* России¹².

И с его легкой руки так это и пошло. «Мы погибли, если не станем Европой».

Вот как *понимали* Чаадаева.

Надо ли доказывать, как это неверно и как это ниспровергает целиком всю доктрину Ч<аадаев а>.

И Гершензон все-таки, местами великолепно изобразив, в чем дело, все же как-то не до конца проникся собственным своим пониманием.

Дело в том, что Чаадаев, говоря: «Nous ne vivons que dans le présent le plus étroit sans passé et sans avenir au milieu d'un calme plat» (с. 79 I тома), в переводе «Телескопа» (II, с. 7): «Мы живем в каком-то равнодушии ко всему, в самом тесном горизонте без прошедшего и будущего»*, конечно, не думал отрицать будущность России, а только *отсутствие самосознания*, т. е. отсутствие общества. (Очень прошу тебя вдуматься в это.

* Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего среди плоского застоя (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 325; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

Это вот и есть основная мысль Чаадаева — в Европе кроме правительства и народа есть общество, у нас *его* нет. Это основной вывод из всех наблюдений Ч<аадаев а, и он имеет за себя всю силу правды и доселе. Кое в чем дело изменилось: у нас уже назрели элементы общества, но общества все еще нет¹³.)

Не буду отвлекаться на доказательство сущности мысли Ч<аадаев>а. Мое понимание можно было бы подтвердить многочисленными ссылками... Скажу только, что Ч<ааде>в ясно указал, что он считает это отсутствие у нас самосознания явлением *временным*, хотя и затяжным вследствие затянувшегося у нас *детства*. Мы пока дети (I, 80, внизу). Но и мы войдем в круг христианских народов с сознанием своего места в истории и литературе.

I, 81: «L'enseignement que nous sommes destinés à donner ne sera pas perdu assurément, mais qui sait le jour où nous retrouverons au milieu de l'humanité et que de misères nous éprouverons avant que nos destinée s'accomplissent?» * «Не переживаем ли мы этих misères?» ** Чаадаев предусмотрительно предупреждает: «Les siècles font leur education, comme les années font celles des personnes» *** (там же, с. 81, выше) (как раз мы переживаем конец первого века).

И еще Ч<аадаев> предупреждает, что одним только подражательным усилием не усвоишь сути христианства, т. е. европейской мудрости: надо понять, в чем суть их мощи и неустанного роста (см. I, с. 86, предпоследний абзац)¹⁴.

Вот потому-то он столько и говорит о европейском развитии: нам надо усвоить его сущность, а для этого надо ее хорошенько понять, а сущность эта в *построении всей жизни* на началах полного *бесконечного* слияния воедино человечества и всего мира. — Но дело не в догматах, а в том, чтобы идея истины воплотилась в жизнь и заставила все *задвигаться*. Вот почему слова Гершензона на с. 171: «Чаадаев в 1829 году проклинал Россию за то, что она *не жила* религиозной жизнью, а в 1837 году благословлял ее потому, что стал видеть в ней благодатную не-

* Конечно, не пройдет без следа и то наставление, которое нам суждено дать, но кто знает день, когда мы вновь обретем себя среди человечества и сколько бед испытаем мы до свершения наших судеб? (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 326; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

** бед, несчастий (фр.). — *Примеч. сост.*

*** Их [народы] воспитывают века, как людей воспитывают годы (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 326; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

тронутую почву для Христовой жатвы», совершенно искажают все мировоззрение Ч<аадаев а: он в 1837 г. также проклинал отсутствие христианской жизни в народе как движущемся целом (жизнь <нрзб. в обществе), и он в 1829-м благословлял Россию как поприще будущего проявления великого закона христианской, т. е. европейской, жизни. —

*Посмотри, пожалуйста, конец 86 и начало 87 с.*¹⁵, там указаны общие основания христианской идеи в действии.

Чаадаев действительно все более обращал свои взгляды на Россию. Он при этом, конечно, более жизненно усваивал себе и положительное, но пока пребывающее в неподвижности и, следовательно, еще мертвое содержание русского гения. Но главное — он разочаровывался уже начиная с 1830 года в христианском, т. е. революционном в высшем смысле этого слова, духе Европы. То, что Герцен понял в 1849 г.<оду,> Чаадаев понял в 1830-м¹⁶. Обновление католичества провалилось. Ламенне ушел в своеобразный протестантизм, Лакордер покорился застывшему в неподвижности папству. Во Франции воцарился ненавистный режим буржуазии, серединка — *juste milieu**. Вот чего не понял Герцензон: разочарования Чаадаева в Европе!

Не очарование Россией ново в Чаадаеве (повторяю, кое-что здесь, конечно, для Чаадаева выяснилось, но это мелочь), а вот это разочарование в Европе.

Я все сказанное мог бы подтвердить текстами, но пока этого не буду делать, укажу только на замечательнейшие письма Чаадаева Пушкину 1829 и 1831 гг. В них такая же исповедь — глубокая и полная — Чаадаева до катастрофы, как в письме Орлову 1837 г. — после катастрофы.

Я же сейчас привожу эти письма в доказательство того, что во время писания своих философических писем Ч<аадаев в верил в возможность полного оживления русского сознания — с этой целью он и «взывал»** к Пушкину! Это вовсе не красноречивый риторический вопль — *sursum corda****, и да поймите же, что такое Вы и что такое Россия — и что такое весь мир, — а это призыв к тому действию сообщца, о безуспешности которого с ужасом повествует Ч<аадаев>в в своем письме к Орлову. Таким

* золотая середина (фр.). — *Примеч. сост.*

** Прочитано предположительно.

*** Букв. «к вышним сердца» — слова из диалога священника и народа в начале чтения первой части Евхаристической молитвы, призыв к особому вниманию и духовной сосредоточенности. Подробнее см. примеч. 1 к статье Г. В. Плеханова «П. Я. Чаадаев» в наст. изд. — *Примеч. сост.*

образом — в Ч<аадае>ве 1829—1831 гт. более *надежды*, более упования на *близость* победы de la pensée de la vérité в России, чем в Ч<аадае>ве 1837 г., — но *любовь* к России и *вера* в осуществление ее предназначения, когда Провидению угодно будет, — одинаково сильны в Чаадаеве и 1829, и 1837 года.

Доселе — о пессимизме Ч<аадае>ва — или об оптимизме философических писем, т. е. первый пункт, почему я считаю неясность Гершензона вредной.

2. Отношение к славянофильству.

Уже Милюков весьма тонко подметил, что настоящую свою основу мирового значения православия, т. е. мирового значения христианства, без чего нельзя было найти православия место, подсказал славянофилам Ч<аадае>в¹⁷. Прибавлю к этому, что, помимо этого, удар Чаадаева, в виде статьи в «Телескопе», бичом по пустому месту, где должно было быть русское общество, в свою очередь должен был вызвать в славянофильской плазме потребность вылить свою слагавшуюся доктрину в слове. И еще прибавлю в порядке чисто житейских отношений, что Чаадаев, уже написавший свои «Философические письма», все стоит — и повивальной бабкой и крестным отцом — при родах и при крещении славянофильской доктрины. Доказательств хоть отбавляй. Пока не привожу их.

Но наряду с этим положением Милюкова в ходу другие. Будто оптимизм свой Ч<аадае>в заимствовал у славянофилов. И — вследствие недостаточно отчетливого изложения — поддается этому воззрению и Гершензон. Он вообще хорошо знает процесс созревания славянофильства. Сочинения Киреевского он редактировал значительно позже, в 1911 году¹⁸ (книга о Чаадаеве вышла в ноябре 1907-го). Но все же он знает, и не только знает, а помнит, что фундамент под свою систему славянофилы подвели гораздо позднее, чем сложилось мировоззрение Ч<аадае>ва, — и в том числе его оптимистический взгляд на будущность России, если даже не усматривать оптимизм в Чаадаеве 1829 г. На с. 172 Гершензон прямо относил сложение доктрины славянофилов к концу 40-х годов. Может быть, он тут шагнул слишком далеко. Правильнее будет обратиться к ст<атье> Киреевского «В ответ А. С. Хомякову 1839 г.» (в Собрании сочинений поставлена на с. 109 дата 1838, но в примечании, на с. 286, ошибка исправлена). На с. 63 I т. сочинений Киреевского узнаем след<ующее>.

1. В апреле 1834 г. Киреевский женился. Вскоре после этого познакомился с отцом Филаретом, схимником Новоспасского монастыря. — А, как известно, женитьба (см. 285 и 286 с.) и влияние Филарета и вызвали переворот во взглядах Киреевского.

2. В 1839 г. у Киреевского были вечера. Для них была написана статья Хомякова «О старом и новом». В ответ на нее написал свою первую славянофильскую статью Киреевский [обо всем этом, кроме с. 285 и 284, уже указанных, см. с. 63]. По-моему, здесь зарождение славянофильства, а любомудры — это подготовительная школка без всякого существенного значения. Т. е. значение она имеет только совсем внешнее, биографическое, не в глубоком значении этого слова. Для меня ясно, что славянофильство могло оформиться (или, по крайней мере, оформилось) не только после написания и прочтения будущими славянофилами, а и после напечатания, т. е. публичного оказательства с соответствующим резонансом, первого философического письма Чаадаева.

Так и должен был поставить вопрос биограф Чаадаева. Различие и сходство двух доктрин изображено у Гершензона хорошо (с. 170–178).

Не буду останавливаться на мелких дефектах изложения, но в заключение своей главы о славянофилах, на с. 179–181, в противоречие себе самому, Гершензон допускает совсем другие — хотя бы предположения. Я в этом вижу следствия недостаточности отчетливой оценки Чаадаева.

И, наконец, 3) — это ведет к неправильной оценке Чаадаева вообще.

А именно, как бы обрадовавшись, что он обнаружил совсем новую сторону личности Чаадаева — его глубокую философскую доктрину, Гершензон, переживавший в это время, как и все русское общество, оскомину от увлечения политикой как единоспасающим действием (эпоха 1905–1907 гг.), поспешил всего Чаадаева целиком окрасить в краску глубокомысленного мыслителя, аполитичного или реакционного. См. с. 96–101 его книги.

И тут масса ошибок, а еще больше преувеличений. Уже Яковенко, философ, в «Русских ведомостях» показал, что русское общество вовсе не даром «читает в Чаадаеве одного из пионеров своего освободительного движения»¹⁹. И Пушкин (тоже вовсе не пионер!) прав, когда писал, что Россия на обломках самовластья напишет имена его и Чаадаева (еще в 1818 [году] Пушкин далеко провидел!), и Пыпин — вдвойне и втройне прав (см. Гершензон, с. 96), считая Чаадаева, конечно, не родоначальником, но могучим двигателем исторического скептицизма²⁰.

И даже Герцен прав, отведя в 1851 г. место Чаадаеву в своем очерке развития революционных идей в России²¹. Из всех живых русских там назван один Чаадаев. Это в николаевское

царствование, через 2 года после петрашевцев, в момент страшного разгара реакции! Немудрено, что Чаадаев и испугался — и был польщен отведенной ему ролью (см. у Гершензона с. 189–191).

Я думаю, Гершензон просто не перечитал то, что Герцен написал о Чаадаеве.

Во всяком случае, это отрицание у Гершензона, и Бурцева, и Герцена, и Пыпина²² — и всего русского общественного мнения — самое неудачное во всей книге. Положительно, на каждом слове ошибки.

Письмо к Тургеневу 1835 года (с. 97 и 98) совсем неверно истолковано Гершензоном. На с. 97 слова Чаадаева о том, что он ведь *только* повторяет слова о пришествии царства Божия, — тонкая ирония. Ведь в этом пришествии можно видеть ниспровержение всякого правительства²³. Чаадаев ставит себя под защиту христианского учения, но отлично понимает весь радикализм его. Посмотри самое письмо Тургеневу — оно большое и в высшей степени замечательное, — место, на которое здесь ссылается Гершензон, — на с. 185 I тома, прочитав подлинный текст, ты увидишь, как его обкорнал и лишил силы Гершензон. Совершенно неправильно понимает Гершензон и другое место этого же письма, приводимое им на с. 98. Что значат слова Чаадаева о том, что правительство делает свое дело, нам надлежит делать наше? Мы — *общество*. И если мы бессильны заставить правительство с нами считаться, не наша ли это прежде всего вина? Зачем же хныкать и взваливать всю вину на правительство? Тут тонкая насмешка над Уваровым. Конечно, неудовлетворение опять тем же *juste milieu*... * Но это совсем другое дело: *радикализм*, а не примиренчество. Во всяком случае, умственная сила преодолет все, если она действительно сила...

К декабристам Ч<аадаев> относился действительно строго, но это опять особый, очень серьезный вопрос. Цитата на с. 99 опять истолкована Гершензоном неправильно, она и оборвана до конца, а конец изменяет смысл всего приведенного места (см. с. 165 I тома)²⁴. Он пишет Пушкину после своих lamentаций об июльской революции 1830 г.: «Et pour tout oui, de tout cela il ne sortira que du bien...» ** Правда, он ожидает возвращение de la raison à la raison ***. Но, в конце концов, ведь он

* золотой серединой (фр.). — *Примеч. сост.*

** И тем не менее да, из этого воследует одно только добро (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 71). — *Примеч. сост.*

*** от разума к разуму (разум образумится) (Там же). — *Примеч. сост.*

ждет, как это далее видно, более основательного, более глубокого переворота и потому недоволен переворотом *juste milieu*... Это опять очень важное место.

Да, он ждет подчинения людей гласу разума. Это очень, может быть, наивно, но это общая черта эпохи. Совершенно то же мы читаем в «Европейце» Киреевского, в основной статье № 1 «Девятнадцатый век»: «То *искусственное* равновесие противоборствующих начал, которое недавно еще почиталось в Европе единственным условием твердого общественного устройства, начинает заменяться равновесием *естественным*, основанным на просвещении общего мнения»... И далее: может быть, это только мечта, но «*вера* в эту мечту или в эту истину составляет основание господствующего характера нашего времени», и т. д. (см. с. 94 I т. соч. Киреевского).

Очень интересно, что говорит Гершензон об «отвращении Чаадаева к крепостному праву», о «порабощении церкви государством» и «о многом другом, что он осуждал и осмеивал»: по словам Гершензона — все это мелочи (см. с. 101). Хороши мелочи, особенно если вспомнить сарказм Ч<аадае>ва при критике правительства и принципиальную почву, на которую он переводил всякий разговор.

29 XI 1929 г.

Заслуги Гершензона в деле воскрешения Ч<аадае>ва в сознании русского общества неоспоримы и чрезвычайны. В сущности, ошибки его присущи всей русской науке о родном прошлом, он был только проницательнее и смелее других, и поэтому недостатки его работы более выпукло выступают наружу. К числу этих недостатков надо отнести и отсутствие научного анализа тех источников, из которых черпал свою мысль Ч<аадае>в. Гершензон вообще воздерживается от выяснения этой стороны дела, но именно потому он оставляет в силе обычные суждения о подчинении Чаадаева взглядам католических писателей Реставрации — де Местра, Бональда. Ошибка Гершензона по отношению к немецкой мистической литературе, влияния которой Чаадаев, впрочем, вероятно, в свое время не избег, но как второстепенного фактора, указана выше. О Бональде, по-видимому, на основании указаний Милюкова, по-моему ошибочных²⁵, Гершензон упоминает как о непреложном факте на с. 76. На самом деле Ч<аадае>в черпал свое понимание католичества из совсем других, гораздо более глубоких источников, хотя, конечно, знал и эти, — едва ли не сильнее всех повлиял на него Паскаль, он, несомненно, знает хорошо Боссюэ и

Фенелона, и даже таких фундаментальных католических философов, как Боннета, Палея и др. (см. «Сочинения и письма», т. I, с. 152, «Отрывки»²⁶, правда, к моменту написания своей книги 1907 года Гершензон еще не мог знать этих отрывков), но, с другой стороны, кое-чем попользовался Ч<аадаев>в и у Ламенне и других новых католиков. Не определяет Гершензон и место учения Чаадаева о философии истории в ряду других течений в этой области. На с. 78 — первый абзац — Гершензон очень верно отметил постоянную полемику Ч<аадаев>а с учением о *естественном совершенствовании человеческой природы*, это именно не дающая покоя Ч<аадаеву> *perfectibilité*, но кто эти умники, с которыми так упорно спорит Ч<аадаев>в, их не называя, остается загадочным. Я сам не скажу с полной уверенностью, с кем Ч<аадаев>в спорит. Думаю, что он очень основательно разобрался в теориях прогресса и оспаривает и Юма, и Гердера, и, вероятно, Канта, а ближе всего соглашается со схемой Боссюэ. Здесь он, мне кажется, почерпнул свои формулировки о руководительстве Провидением судьбой человечества. Но особенность Ч<аадаев>а та, что, усваивая себе схему, он не подчиняет своей мысли ее авторитету и не довольствуется никакими ссылками, — хотя бы Св. Писания. Везде видны пытливые поиски самостоятельного мышления — и в них-то и заключается самое важное и интересное. Надо, впрочем, сказать, что эту сторону дела в общем Гершензон хорошо усвоил и выразил (с. 93 и, кажется, еще где-то). Не определил Гершензон и отношения Ч<аадаев>ва к историкам своего времени, а между тем это можно было бы сделать, потому что здесь, в противность обычаю своему, Чаадаев называет, по крайней мере, одно имя — Гизо, хотя и спешит отгородиться от мысли о заимствовании у него своих исторических оценок (см. с. 115, т. I, примечание)²⁷, но Гершензон непременно должен был бы назвать другого историка, с которым Чаадаев отчаянно спорит, прямо его не называя, но под влиянием работ которого, несомненно, живет при создании своей исторической схемы. Это Гиббон. Чаадаев называет его точку зрения *vue petite et mesquine**, его труд — *production menteuse*** , но свое понимание значения христианства в деле развития человечества и в судьбах европейского просвещения он строит именно в полемике с ним и у него, вероятно, заимствует фактическую сторону своей

* мелкой и тонкой идеей (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 420; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

** лживым произведением (Там же). — *Примеч. сост.*

теории и, может быть, и низкую оценку Византии²⁸. Единственный раз, когда он недвусмысленно упоминает Гиббона (не называя его), он вскрывает свое к нему отношение на с. 123 I тома — примечание, особенно конец. *Genie historique**, о котором там говорится, конечно, не труд Гиббона, а самый Колизей²⁹.

В заключение несколько мыслей о самой философии истории Чаадаева.

У него есть несколько недоговоренностей и даже внутренних противоречий.

Главное внутреннее противоречие — как помирить вмешательство Провидения в судьбы человеческого рода со свободой человеческой воли. Это противоречие, по-моему, так и остается невыясненным. Оно, впрочем, мыслится Ч<аадае>вым не в такой наивной или, по крайней мере, не только в такой наивной форме столкновения двух воль: всемогущей — Провидения и подчиненной, а вместе с тем все же свободной — человека, но и в более философском столкновении неперменного мирового закона с независимой человеческой деятельностью. Ч<аадае>в в своих философских рассуждениях прямо ставит этот вопрос, при разрешении его примыкает к Спинозе, отрицает, по существу, свободную волю, заменяя факт ее сознания в себе теорией о том, что свобода сводится к одному голому ощущению своей свободы, которое якобы равносильно реальной свободе. Интересно очень сопоставить рассуждение Ч<аадае>ва с очень схожими, но, конечно, совершенно от него независимыми рассуждениями Толстого в эпилоге к «Войне и миру».

Другое, более кажущееся, внутреннее противоречие у Чаадаева — именно то, на которое указываешь в виде вопроса: это вопрос о самостоятельной индивидуальности. Он, конечно, связан с первым. По-моему, единственно правильное логическое примирение свободной личности с единой жизнью мира — это пантеизм особого рода. Я даже думаю, что в самой глубине души Ч<аадае>в именно принимал этот пантеизм, но на словах от него отмежевывался. Но для него живое дело было важнее чисто логических схем и сопоставлений. Так и в вопросе об индивидуальности, признавая личность орудием общей воли и подчиняя все ее действия общим мировым законам, Ч<аадае>в, несомненно, принимал и высоко ставил индивидуальность.

* Исторический гений (фр.). — *Примеч. сост.*

Только подлинную ее силу он обуславливал подчинением своей личной природы требованиям общего разума, мировым законам. Слияние личности с миром он считал путем к освобождению ее от ограничений времени, пространства и конечного числа и в таком слиянии видел самую цель мирового процесса.

Во 2 и 3-м письмах (т. е. 6 и 7-м общей серии) он формулировал эту цель в начале третьего письма словами Паскаля (т. I, с. 120): «*Tout la suite des hommes n'est qu'un seul homme qui subsiste toujours*»*.

Всю историю проникает единство прогресса, ведущего к цели, а цель эта — усвоение сознанием человечества этого единства людей и их слияние³⁰. И поэтому в истории господствует высший моральный закон, т. е. высший критерий, совершенно объективный, на основании которого мы можем и должны производить оценку всякого события и всякой части человечества, прежде всего всякого *народа*.

Народы — как и люди — отдельные нравственные личности, подлежащие оценке и самооценке. Все это — несомненное утверждение индивидуальности, и все это очень определенно, хотя не очень систематично, изложено Ч<аадае>вым. Все теоретические и фактические предпосылки, на которых основаны выводы 1-го письма, даны во 2 и 3-м. Но в последних изложение, повторяю, довольно путаное и надо много над ними поработать, для того чтобы вылущить их внутренний смысл.

Самое решительное и устраняющее спор место о законности индивидуальности в истории помещено в самом почти начале 2(=6)-го письма (т. I, с. 95), мысль Ч<аадае>ва о законности индивидуального развития выражена Ч<аадае>вым по поводу законности и необходимости существования *избранного* народа — народа еврейского.

Не выписываю всего места: важно, что свое мнение Ч<аадае>в основывает на *очевидности*, т. е. на *chose donnée*. Его вывод таков:

«Il est evident, qu'il n'y a de personnalité ni de liberté, qu'autant qu'il y a diversité d'intelligences, diversité de formes moral, diversité de connaissances»**.

* Вся последовательная смена людей — не что иное, как один и тот же постоянно сущий человек (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 416; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

** Ясно, что личность и свобода существуют лишь постольку, поскольку есть различия в умах, нравственных силах и познаниях (Там же. С. 391; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

И эта *diversité** не только не порок, а залог совершенствования. Ведь ясно, что без нее невозможно шествие вперед. Теория сильных личностей, вождей народа, через которых совершается все достижение человеческого рода, теория, которой проникнуты целиком эти письма и отголоски которой очень сильны в первом (т. I, с. 81: *où sont nos sages***), и с. 83, посл. абзац и т. д.), ясно говорит за признание значения индивидуальности. См. еще конец первого письма — II т., с. 124. Надо понять, что *индивидуальность*, именно для того чтобы стать сильной, т. е. выразительницей чего-то более общего, приближающегося к пониманию объективной истины, должна преодолеть свою обособленность, и поэтому в этом смысле Ч<аадае>в превозносит *impersonnalité****, хотя на с. 95 он восхваляет *personnalité*****.

Хотя беседа моя очень затянулась, все же еще на одну мысль я должен обратить твое внимание. Она у Чаадаева самая центральная, но ее нелегко сразу заметить, а только отчетливо себе ее усвоив, можно понять всю его систему и даже терминологию. И понять это, может быть, поучительно для нашего времени. Ты думаешь, что Чаадаев проводит начала исторического индивидуализма. Представь себе, что это вовсе не так. Ты приводишь соответственное место из цитаты Иванова-Разумника: «Общество шло вперед только силою мысли. Интересы всегда следовали за идеалами, а не предшествовали им; убеждения никогда не возникали из интересов, а всегда интересы рождались из убеждений. Все политические революции были там [ты весьма верно вставляешь вопрос: т. е., вероятно, в европейской истории?], в сущности, духовными революциями: люди искали истину и попутно нашли свободу и благосостояние»³¹.

Это из 1-го письма в I томе, с. 89, русский перевод на с. 121 первого тома. Перевод свой Иванов-Разумник (я не проверил точность твоей цитаты) взял у Гершензона, вероятно, из текста, напечатанного в «Вопросах философии» в 1905 г. Интересно, что из трех раз повторенного в гершензоновском тексте слова *там* Иванов-Разумник сохранил его только один раз (и вызвал этим сохранением твое замечание), а в переводе «Телескопа» выкинуты были все три «там» — по-французски «у». А в них все дело! Это вовсе не закон человеческой жизни вообще, а лишь

* различие (фр.). — Примеч. сост.

** где наши мудрецы (фр.). — Примеч. сост.

*** безличность (фр.). — Примеч. сост.

**** личность (фр.). — Примеч. сост.

закон христианской, т. е. европейской, цивилизации! В этом-то и состоит основная идея Чаадаева. Твое замечание в скобках совершенно правильно, и текст самого Чаадаева совершенно ясен, а контекст делает его уже вполне несомненным.

Дело в том, что *la société moderne** для Чаадаева совершенно определенный термин, означающий европейское общество, развивающееся — постепенно — в свете христианства. И общество постепенно *воспитывается* — как там и сказано — в этом направлении, и только в этом подчинении интересов идее и состоит вся его сила и даже жизненность, залог от гибели или зстоя. Все это совершенно ясно изложено во 2(=6)-м письме, особенно на с. 111 и след. I тома (= с. 144 и след. II). Выписываю из конца 145 с. П т. = I, с. 113.

«Только христианское общество поистине одушевлено духовными интересами, и именно этим обусловлена способность новых народов к совершенствованию [вот она, истинная *perfectibilité***], именно здесь вся тайна их культуры» — то же самое и на с. I, 104 (II, 137).

Вот Ч<аадае>в всюду и прослеживает результаты этого нового, по его мнению, для человечества мироощущения и думает, что только его усвоение, требующее огромной *воспитательной* работы, причем воспитание это, конечно, дается не теорией, а главным образом постепенным внедрением нового начала в жизнь, но вместе с тем ясное сознание этого *нового закона* жизни осмысливает всю деятельность человека и помогает направлению жизни по надлежащему руслу [интересно постоянное возвращение Ч<аадае>ва к мысли о воспитании человеческого рода и указание на *реальную* его основу].

Все нападки Ч<аадае>ва на древний мир, на Гомера в первую голову, на Возрождение (см. с. 142 и 147 II тома, русский перевод), на Реформацию [132?, 139, 140, 147, 149, 150, 166 — II тома, русский перевод], наносящую удар этому христианскому сознанию *действенного единства* с восхождением к *вечным* целям, залогу беспредельного развития, основаны все на этой мысли. На ней же и вся критика русской действительности.

И конечно, Чаадаев отлично знал Данте и считал его своим единомышленником, мечтой его было сделать Пушкина русским Данте, и он прямо так Пушкина и называет: «J'ai envie de me dire: voici venu notre ante enfin»*** — пишет он в пись-

* современное общество (фр.). — Примеч. сост.

** способность к совершенствованию (фр.). — Примеч. сост.

*** Мне хочется сказать: вот наконец явился наш Дант (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 73). — Примеч. сост.

ме сентября 1831 г., см. I т., с. 166, и в письме по поводу авторской исповеди Гоголя он пишет³²: «Нам понадобился писатель, которого мы бы могли поставить наряду со всеми великанами духа человеческого, с Гомером, Дантом, Шекспиром: с. 281, I т. [Интересно, что здесь, когда Чаадаев уже вышел из слишком исключительного подчинения своей идее о единоспасающем значении христианской *идеи*, он безоговорочно ставит Гомера в ряд «великанов человеческого духа».]

Интересно проследить употребление Ч<аадае вым слов *новое или современное общество*.

II письмо.

II т., с. 137, 139, 140, 140, 141: возродилось, по-франц. *monde*, 143, 143–144: *actuelle* — совр<еменное>, с. 147 — *moderne*.

Новейшая цивилизация — 143 — *moderne*, современная, 146 — *actuelle*.

II т., 155, прим.: «До появления христианства *в обществе* никогда не было ни истинного прогресса, ни настоящей устойчивости».

Это, может быть, тебя разочарует. Превосходство идей не общий закон, а лишь частный случай общего жизненного закона, но случай самый значительный, этот закон может бороться — и борется — с другим законом даже и в наше время, поскольку в *новое общество* вошли и элементы старого языческого: см. с. 141 русского текста (= I, 109): «Материалы древнего мира, конечно, пошли в дело при создании нового, так как высший разум не может уничтожить творение собственных рук и материальная основа нового порядка по необходимости должна была остаться тоже»... До христианства был в силе другой закон жизни — см. с. 112–113 и др.

Вот почему, прибавлю от себя, и теперь вполне возможны рецидивы преобладания и даже теоретического превознесения *интересов* над *идеями* (я все-таки сохраняю это слово), но во всех этих случаях мы стоим перед угрозой «китайского застоя или греческого упадка».

Теперь еще одно слово. Конечно, увлекаясь своей основной идеей, Чаадаев в 1829 году недооценивал ни русского прошлого, ни византийского наследия. Ты в этом прав. И Чаадаев сам это сознал и выразил и в «Апологии безумца» (в литературном отношении это, конечно, самое блестящее произведение Ч<аадае>ва, и, несмотря на свою усеченную форму, оно вполне за-

конченно), а еще он очень интересно выразил свой сдвиг, подтверждающий для него правоту его общей точки зрения при изменении частных — впрочем, существенных — в письме к Строганову — т. I, с. 195.

30 ноября

Беседа моя перерастает все допустимые пределы, но я вчера случайно не отослал письма и хочу закончить сегодня свои мысли о Гершензоне.

В его монографии, собственно, по существу, нет ни начала (вместо начала — эффектное вступление с письмом Н. И. Тургенева), ни конца, не указано положение Чаадаева в исторической перспективе — мировой и русской, оценка его мыслей — односторонняя и субъективная, и печальная ошибка Гершензона с дневником Облеухова наложила свою руку на всю книгу, придав ей совершенно неправильный уклон. Гершензон использовал свое, на вид сногшибательное, открытие публицистически, построил эффектную концепцию — «декабрист, ставший мистиком» — и исказил образ своего героя, многие существенные черты которого он же тонко понял и удачно воспроизвел.

При этом он остался Гершензоном, с его упорным искательством, даром воображения, незаурядной мыслью, талантом и уверенностью в себе. В сущности, грехи его — общие грехи русской науки о нашей культуре, а достоинства выше средних на этой, пока очень еще плохо обрабатываемой, ниве. Он не мог преодолеть всех чужих грехов своими личными усилиями.

Говоря, что его характеристика *без начала*, я не хочу сказать, что он не объяснил происхождения личности и мыслей Чаадаева, он его и не поместил в соответствующую общую рамку в ходе развития русской культуры³³. Понимаешь? Это и есть два тех требования от науки, на обязательности которых я настаиваю и которые стали особенно *реально* обязательными сейчас, но недостаточно жизненно ощущались наукой о русской культуре и исторической наукой вообще — не только русской, хотя и тобой, и всеми, может быть, и признаются принципиально.

И вот последнее — требование от истории, от *всякого* историка иметь определенное *представление* о мировом процессе в целом — и есть основное и, по-моему, справедливое требование Чаадаева, и он именно с такой широкой точки зрения подходит к своей теме: найти место несчастной России, заблудившейся на земле...

«Je sais convaincu que vous pouvez faire un bien infini à cette pauvre Russie égarée sur la terre» *, — пишет он Пушкину еще в самый разгар своей работы — в марте—апр<еле> 1829 г. (I, 73 с.). Ведь высший смысл истории — все же найти всякому явлению свое место в общем движении, и критика Чаадаевым истории, при всех его преувеличениях и даже несуразностях, которые он кое-где допускает, все же справедлива и глубока, и его попытка построить свою общую концепцию истории, опять-таки при всем его невежестве в той специальности, о которой судит, и при некоторой сумбурности изложения, заслуживает все же внимания историка.

Но только тут требуется, мне кажется, не подход с высоты своего величия, а очень основательная работа и полное уважение к уму Чаадаева и готовность подчас признать за ним очень большую высоту, широту и глубину понимания.

Вот именно огромный охват мысли Чаадаева, не в смысле разнообразия предметов, а в смысле признания одновременно самых различных сторон рассматриваемого предмета, особенно поразителен и легко вводит в соблазн: увлекшись какой-нибудь глубокой мыслью Чаадаева, можно подумать, что в ней высказано все его отношение к предмету, и упустить при этом другую сторону дела. Мы, по большей части, рассматриваем явления в проекции на плоскость. Ч<аадае>в всегда видит их во всех трех измерениях, да еще помнит, что ничто не пребывает неподвижным, а все вечно движется...

Мне кажется, что Чаадаев подходит к тому пониманию истории, которое вырисовывается у Петрушевского в первой главе его последней книги³⁴. Ты, кажется, считаешь ее (эту главу) неудачной и даже лишней, а я считаю, что она чрезвычайно ценное и даже необходимое в общественном смысле исповедание, имеющее громадное значение, и чисто научное и моральное. Но я в этих вопросах ничего не понимаю и очень нуждаюсь в твоём мнении. У тебя, кажется, даже что-то написано об этом — именно по поводу книги Петрушевского, может быть, к этому же относится и то, что ты написал в предисловии к недоконченной книге, о которой ты упоминаешь. Мне все это чрезвычайно важно. Думаю, что Ч<аадае>в тут не только поставил очень глубокую проблему, бывшую недоступной его современникам, но вместе с тем в попытке разрешить ее предопределил

* Я убежден, что вы можете принести бесконечное благо этой бедной России, заблудившейся на земле (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 66). — *Примеч. сост.*

на сто лет главное направление русской философской мысли, всю работу русского самосознания. Именно подход к объективной истине через субъективное ее искание — вот как мне, полному профану в этом деле, мыслится постановка вопроса у Чаадаева и в этом же мне чудится назревающее (не знаю, как широко) требование в современной исторической науке. И я думаю, что, несмотря на кажущиеся отклонения от этого пути, мысль марксизма все-таки толкает науку в конечном счете в этом же направлении.

Повторяю, я слишком мало сведущ в этих вопросах, чтобы с уверенностью судить о них, но чем более я вдумываюсь в Чаадаева, тем более укрепляется мое убеждение, что здесь он очень глубоко проникал в суть дела и что он обладал удивительно сильным и далеко хватающим чувством, или инстинктом, настоящего историка. —

Очень прошу тебя задуматься над его выражением: «L'être moral est rien que l'être fait par les temps et que les temps doivent achever» (I. III)*.

ПИСЬМО К И. М. ГРЕВСУ
от 9 февраля 1930 г.

<...> В последнее время как раз знакомился с генезисом философии религии славянофилов: Юр. Самарина, А. Н. Попова, Константина Аксакова, Хомякова, Киреевского. Это удивительно интересно и важно. Благодаря сохранившейся переписке и статьям проследить зарождение и развитие живого ядра деятельной мысли можно, но потом вдруг это движение обрывается. Это та бессвязность русской жизни, которую проклинал Чаадаев. — Вот в начале сороковых годов зарождается пытливая религиозная мысль и живое чувство у кончивших только что университет и готовящихся к магистерству друзей: Юр. Самарина и Конст. Аксакова. В общении с третьим товарищем, Александром Ник. Поповым, они ставят перед собой кардинальный вопрос — о церкви. В переписке, обнародованной в 1911 году (12-й том соч. Ю. Самарина)¹, видишь, как развивается поучительнейшая и для нашего времени мысль. Самарин начинает ее формулировку удивительно значительными, а для меня прямо потрясающе важными словами:

* А нравственное существо — не что иное, как существо, созданное временем, и время должно завершить его до конца (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 407; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

Церковь развивается.

В этих двух словах весь вопрос о будущем христианства. Труп или стимул жизни? Пока слова эти не станут общепризнанным в православии лозунгом, оно не станет живой, созидающей силой, но вдаваться в существо не буду. В трех письмах Самарина и двух Попова — вопрос разрабатывается. К этому ядру примыкают потом два замечательных человека — Хомяков, подчиняющий себе все течение, вносящий в вопрос удивительную законченность и организованность, но в конце концов — холодную неподвижность, и Киреевский, органически связавшийся с живым источником религиозного чувства и дела в виде *старчества* как *доктрины* отцов церкви и *человеческих личностей* в виде учеников и преемников Паисия Величковского, русских старцев, органически связанных с массой русского крестьянства. Написаны книги — Самарина, Хомякова, Киреевского. А затем — все это, как живое течение, куда-то проваливается. Отзвуки, конечно, мы видим — в Достоевском², очень слабо — во Влад. Соловьеве³, в живом славянофильском предании, в старцах русских монастырей. Но разве это настоящее развитие живой мысли?

К счастью, чудесная Эдита Раден сохранила нам в целости письма любимого ею друга — Самарина, зачинателя всего движения⁴. Что же мы видим, знакомясь с этой перепиской? Самарину не с кем делиться в конце 60-х и первой половине 70-х годов своей *православной* живой мыслью. В общении с решительной и последовательной протестанткой, безнадежно для обоих корреспондентов отрезанной от религиозного настроения русского православия, находит Самарин *единственную* возможность общения с кем-либо по религиозным вопросам!

Вдумайся в трагизм этой прерывистости духовной жизни! И Соловьеву приходится начинать весь путь духовного прозрения — и оставить его снова не законченным удовлетворительно, и снова без настоящих преемников и даже — без элементарных результатов в смысле пробуждения в обществе надлежащего сознания жизненной важности поставленных задач и обеспеченного продолжения работы — работы настоящим, соединяющим развитие сознания с преемством чувства — с общением веры.

Боюсь, что я не передаю тебе всего трагизма, мною ощущаемого, трагизма, конечно, весьма далекого от безнадежности.

Совсем напротив, я уверен, что концы с концами еще свяжутся и что как раз в пятом поколении, деловом и чистом от многих грехов поколений предшествующих, найдутся настоя-

щие продолжатели и осмыслители всего, — и предстоит какой-то синтез.

Чаадаев предчувствовал, что для этого должна произойти катастрофа⁵.

Но и нам надо бы по мере сил — и хотя бы в теории — приобщиться будущему делу.

Как всегда, разрешение различных сторон вопроса нахожу у Чаадаева. Он указал на яд нарушения преемственности, он выразил уверенность в наступлении (через сто лет) времени рождения среди нас настоящей последовательной *мировой* мысли, — и он же дал такую формулу религиозной жизни, которая, если бы только она была как следует продумана русскими и другими религиозными сознаниями, я уверен, помирила бы всех. — Чаадаев пишет в первом же философическом письме, в котором соответствующее место переведено недурно в напечатанном в 1836 г. тексте:

La doctrine qui se fonde sur le principe suprême de l'unité et de la transmission directe de la vérité dans une succession non interrompue de ses ministres, ne peut être que la plus conforme au véritable esprit de la religion car il est tout entier dans l'idée de la fusion de tout ce qu'il y a au monde de forces morales en une seule pensée, en un seul sentiment et dans l'établissement progressif d'un système social, ou Eglise qui doit faire régner la vérité parmi les hommes*.

Соч. и пер. I, 75 с.

Перевод Гершензона,

II, 107.

Перевод Кетчера, II, 4.

Перевод Гершензона не совсем удовлетворительный. Перевод Кетчера также. [У Гершензона неправильно переведено: в непрерывном ряду *его* служителей — надо *ее* — истины — служителей, у Кетчера недостаточно подчеркнуто существование церкви как обособленного общественного целого — сказано: *образование в обществе* духовного единства, а имеется в виду образование отдельного общественного целого.]

* Учение, основанное на высшем начале единства и непосредственной передачи истины в непрерывном преемстве ее служителей, только и может быть самым согласным с подлинным духом религии, потому что дух этот заключается в идее слияния всех, сколько их ни есть в мире, нравственных сил — в одну мысль, в одно чувство и в постепенном установлении социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 321; пер. Д. И. Шаховского). — Примеч. сост.

Не знаю, какое впечатление произведет определение Чаадаева на тебя. Я от него в полном восхищении. Оно высоко подымается над всеми вульгарными разномыслиями — и вместе с тем содержит в себе правильное их разрешение, оно и бесспорно, и содержательно, не заключает в себе ничего лишнего и, не перечисляя множества обычных слов, вмещает в себе все необходимые элементы. Не говорится ни о любви, ни об авторитете, ни о независимости, ни о вере и делах, ни о таинствах, ни о доктрине, ни о соборах, ни о признаках непогрешимости церкви, ни о Писании, ни о предании, ни о правах клира и всех верующих, ни о понимании Христа, ни о неподвижности догмата, ни о «развитии» церкви... ничего такого, к чему сводятся все разномыслия, разъединяющие вероисповедания и верующих или желающих поверить сообща с другими, — и все-таки все спорные вопросы в этой бесспорной формуле получают свое разрешение.

Чудо это совершается таким использованием слов: *union, vérité, succession des ministres de la vérité, progressif, fusion, pensée et sentiment, systeme social, faire régner la vérité**, — которое каждому дарит какой-то высший смысл. Весь мир беспрерывно и постепенно завоевывает истину (как нечто вне отдельных сознаний и чувств находящееся) и, сливаясь воедино, ей, истине, подчиняется.

Удивительная свобода и высота мысли <... Едва ли ты найдешь время заняться тем движением православной мысли, о котором я говорю, но на всякий случай сообщаю ту литературу, которую я с огромным интересом и, думаю, пользой для себя перечитал и проштудировал.

V том сочинений Самарина. Предисловие Дм. Самарина о богословских занятиях Юрия Сам<арина и соч<инении последнего — Яворский и Прокопович⁶.

XII том сочинений Юрия Самарина. Главное — центральное — несколько писем Самарина Попову 1843 года и два ответа последнего⁷.

II том сочинений Хомякова — с предисловием Самарина⁸.

Хомяков: Церковь одна (в конце концов, узкая доктрина с глубокими в ней отдельными мыслями).

3 письма по-французски — злобная защита своего.

Переписка с Пальмером. Иезуиты.

* единство, истина, преемство служителей истины, постепенный, слияние, мысль и чувство, социальная система, водворять царство мысли (фр.). — Примеч. сост.

Злоба Хомякова — до чертиков.

Сочинения Самарина, т. VI⁹.

Переписка Самарина с Эдитой Раден <... и далее прямо — Владимир Соловьев — т. IV и VIII его сочинений¹⁰. Чрезвычайно интересны его упоминания о *Самарине* и *Хомякове* в начале статьи об истории теократии в IV т. и, затем, в VIII т., *Три разговора*. Наряду с фельетонным характером их здесь чрезвычайно интересны: 1) полемика с Толстым, где Соловьев наследовал несправедливую рационалистическую придирчивость Хомякова, 2) ожидание светопреставления как признак полного крушения всего религиозного построения Соловьева и 3) последний сбор, вскрывающий слабые стороны трех исповеданий.

Затем — Сергей Трубецкой — особенно статьи о Леонтьеве и Соловьеве — в I т. Собр. сочинений¹¹;

ст. о «Трех разговорах» и несколько других, кажется, в 10-м томе и «Учение о Логосе» — в IV¹².

Евгений Трубецкой — «Миросозерцание Соловьева»¹³ — особенно интересна критика *утопизма* Соловьева — и не решенный для самого Евг. Трубецкого его собственный утопизм самого плохого пошиба: ожидание разрешения мировых противоречий по ту сторону мировой жизни — и след. примирение с роковым несовершенством системы мира¹⁴.

И *разрешение всего — формула Чаадаева*. В ней, конечно, на словах слабо отражено то из трех течений христианства, которому, я считаю, ходом истории предназначено вывести человечество на путь веры, — православие (только не русское православие, а все православие в совокупности — восточная доктрина старая, и греческое предание, и новые философские течения, растущие на фоне православного религиозного сознания, чувства и опыта, включая и религиозные переживания русского народа). Но на деле вся формула Чаадаева именно *durch und durch** возвышенно-православная, потому что, по существу, Чаадаев был коренной представитель русского духа и нес с собой или, лучше, в себе — именно русскую идею. Достаточно сопоставить его с другими русскими мыслителями и потом всех их вместе противопоставить западным, — чтобы понять, что он зачинатель именно русского философского мышления и всю свою формулу построил, исходя из русской веры и из русского *опыта*, конечно не только и не столько положительного, сколько отрицательного.

* *насквозь, совершенно (нем.)*. — *Примеч. сост.*

Формально формула Чаадаева как будто прямо католическая. Она на первый план выдвигает

единство

и иерархию*,

но ведь эти два условия — необходимые предпосылки не одного римского католичества, а всякой церкви. И ни одного грана сверх того, что необходимо для существования живой церкви, основное требование Чаадаева в себе и не заключает. И понятое так, — а понимать его иначе — значит навязывать Чаадаеву мысль, которой он совершенно не выражает, — разве оно не превращается в общее требование всех защитников церкви и вместе с тем не является выражением всего духа русского народа — с его способностью подчиниться мирскому началу (а в этом-то и заключается единство) и обуздать отдельную личность во имя духовного авторитета, свободно признаваемого, — а это и есть принятие принципа иерархии. И возможно ли без иерархии, без духовного авторитета — видимого и реального — самое единство человеческого духа?

Поэтому основной тезис Чаадаева вполне православный — католический, но не узкопапистский, он неприемлем, может быть, только для протестантизма, но и в протестантизме он отрицает только заведомую его ложь и логическое внутреннее противоречие, как нельзя лучше раскрытое и Самариным и Хомяковым и, в сущности, если не сознаваемое, то ощущаемое самим протестантством! Но в дальнейшем, в мотивировке своего первого тезиса, Чаадаев с таким, может быть, даже избытком использует то, в чем право протестантство, что и оно должно его формулой вполне удовлетвориться.

В сущности, на деле формула больше всего бьет именно по католичеству римскому. Потому что главное отличие (и грех) римского католичества вовсе не в папстве и не в высокой миссии духовенства, а в подчинении рационализму и в закостенении богословской доктрины.

Само по себе даже папское главенство и высокое положение духовенства ведь необходимые элементы церковной организации, и спорить только и можно против неправильного развития обоих этих принципов. *Формальная* (рационалистическая внешне — *юридическая*) непогрешимость, полный запрет мирянам свободно думать о вопросах веры, закостенение *учения* церкви в табу неприкосновенного *догмата*, как с удивительной чуткостью и тонкостью понял Самарин — собеседник и друг

* зачеркнуто: клир. — *Примеч. сост.*

Чаадаева 1843 года и что совсем забыл Самарин 1865—1867 годов, — римское католичество соборов — Тридентского и Ватиканского¹⁵, — вот то, с чем не может помириться христианское сознание... Вот именно *Тридентский* собор — настоящий гроб западного католицизма. Но эти же грубые черты западного католичества разве не живы в восточном православии и не мертвят его? А у Чаадаева разве есть что-либо подобное? Искание истины — вот что на первом месте, вот чему все подчинено, и конечно, искание это не может быть бросанием из стороны в сторону, а предполагает *существование* объективной истины и приближение к ней общими усилиями и организованным преемством этих усилий. И это постепенное завоевание истины предполагает не одни усилия ума, а участие всех духовных сил, даже не человечества одного, а всего мира (не определяя заранее, в чем эти силы заключаются), и объединение этих сил, приближающихся к истине, *постепенно* складывается в определенный организм, вытесняющий все другие виды человеческих союзов или, по крайней мере, подчиняющий их себе.

Это есть осуществление в разумной форме анархического идеала русского народа в таких условиях, которые устраняют возможность возражений с какой бы то ни было стороны. И если бы Соловьев принял эту формулу, он бы не стал ждать антихриста и чудес в решетке для построения религиозного идеала <...>

ЗАМЕТКИ

Tiré d'une lettre particulière¹

Мой Чаадаев приходит к концу. Я, кажется, овладел им вполне. Вы знаете, в чем его главная мысль?

1

«Единичного сознания, как и вообще всего единичного², не существует. То, что мнит быть нашим сознанием, есть продукт сознания мирового, — каждый из нас есть лишь один из ликов многоликого человечества.

2

И, сознав это, претворив это сознание, в свою очередь продукт жизни, в свою природу и преобразив свою природу этим сознанием, —

человек переходит в существо высшего порядка, причем он отнюдь вследствие своего преобразования не обезличивается (так был готов понять Чаадаева даже Гершензон), а, напротив, приобретает недоступную ему без такого перехода на высшую ступень широту и силу».

И эта простая, как Колумбово яйцо, мысль не есть индивидуальное сознание Чаадаева, она составляет отправную точку и вместе с тем высшее достижение всей русской философии, очень слабо, однако, до сих пор освоенное ею. Философия русская вертится вокруг этого центра, определенно осознанного и нашедшего словесное выражение у Чаадаева³.

Что вы на это скажете?

Решаюсь идти и дальше.

И это основная мысль русской философии, следовательно — сущность русского мироощущения, есть отличительная черта и всей русской подлинной литературы. Она и выделяет ее высшие вершины из совокупности всех мировых вершин художников слова в особую группу.

Так что Пушкин — мировой поэт со специфической основой чаадаевской мысли.

И еще один шаг — последний.

Если это так, надо безбоязненно принять логическое и историческое последствие сказанного: в осознании, утверждении и претворении в жизнь той же мысли заключается и мировая задача, и высшее предназначение русского народа.

Русская революция — осуществление этой самой мысли. И здесь еще не хватает только одного, а именно — *осознания*, — чтобы все стало ясным, бесспорным и вместе с тем — и свободным от экстравагантности.

Ответ на замечания неизвестного⁴

Для меня какими-то незнакомыми и чужими кажутся некоторые слова Чаадаева в Вашем истолковании. Очень может быть, <что в общем Вы правы и я недостаточно глубоко вникаю в смысл того круга понятий, который Вас занимает. Я как-то проще и примитивнее смотрю на мир, на царство мысли и на жизнь и, может быть, просто не додумался до той точки зрения, на которую становитесь Вы. Для меня Чаадаев, при всей силе и глубине своей мысли, все же прежде всего историческое явление, отражение своей эпохи, и мне как-то странно переносить целиком его рассуждения в область отвлеченных положений. Когда он говорит о нашем обществе, то это верно вполне

лишь по отношению к нашему обществу двадцатых и тридцатых годов XIX века, и хотя в его утверждении есть глубочайшая общая мысль, но все же он высказывает ее в определенной реальной обстановке, а Вы, мне кажется, ее из этой реальной обстановки выхватываете и лишаете подлинного бие-ния жизни.

И, с другой еще стороны, Вы упускаете, кажется мне, исторический момент в строе мыслей Чаадаева. Особенность его мироощущения — представление всего сущего, хотя и живущего в вечности, но все-таки в известном историческом развитии, в каком-то постепенном разворачивании своей сущности, едином для всего человечества, — по крайней мере, прогрессе. Может быть, Вы это и понимаете может быть, даже Вы это гораздо глубже и тоньше понимаете, чем понимаю я, но, как бы то ни было, мне как-то не хватает в Ваших набросках этого *исторического* понимания Чаадаева и понимания Чаадаевым *историзма*. Может быть, повторяю, Вы схватываете этот историзм в целом и овладеваете им, но у Вас не видно исторической перспективы во всех Ваших рассуждениях, и путь такого восприятия и такого направления мысли представляется мне, по меньшей мере, очень опасным, слишком субъективным и подверженным страшным колебаниям и случайным уклонам, при всем стремлении Вашем отрешиться от личных особенностей и старании подчинить свою индивидуальную мысль общей — все-народной или всечеловеческой мысли. Это относится, особенно, к первой половине рукописи.

Вот мои общие соображения. Повторяю, я совершенно серьезно говорю, что во многом Вы, может быть, просто глубже понимаете дело, я очень плохой философ и слишком просто смотрю на вещи. Но на слабость исторической точки зрения в Вашем рассуждении я хотел бы обратить Ваше внимание. Вот конец листика 17-го и начало 18-го. Вы спрашиваете себя, действительно ли русский народ есть уродливый, ненормальный. А я понимаю так, что Чаадаев верно воспринимал и правильно выражал то, что в его время русский народ еще не вошел в живое общение с народами человечества как личность со своим собственным лицом. Может быть, ему это еще предстоит сделать, и, может быть, то, чему мы являемся свидетелями, есть начало этого дела. Наряду с историзмом Вы, кажется, упускаете совсем особый, властно над всем господствующий *реализм* Чаадаева, не дававший ему смириться ни с какими самообманами и заставлявший его преклониться перед крупным в мировой жизни, какими бы ужасами ни сопровождалось это

крупное. Боюсь, что Вы не поймете моей мысли, очень плохо выраженной. Здесь я хотел бы сказать, что Чаадаев, так ненавидевший всякие революции, воспринял бы нашу русскую революцию как положительный факт огромного исторического значения и сказал бы, что он должен взять назад многое из того, что он говорил о русском народе, хотя сказанное им было совершенно верно, потому что сказано было до революции, и хотя, с другой стороны, и сама эта революция, и ход ее развития служит ярким подтверждением очень многого, что им о русском народе непохвального сказано.

Я, видите ли, понимаю дело так, что русский народ со своей огромной сущностью пока еще не определился, но определить-ся он не мог и не может, не усвоив себе того, до чего додумалось человечество до него в лице прежде всего западной цивилизации. И вот этот процесс усвоения сущности западной цивилизации и выявления в данной исторической обстановке своего лица — вот тот коренной вопрос, который мучительно, во всей его глубине и во всей его реальности переживал Чаадаев.

Думая над ним, живя им в грозе 12—15-го годов и в последствиях, пережитых цивилизованным человечеством и начинающим вступать в это человечество русским народом, Чаадаев попутно построил и свою философскую и историческую систему. Но суть его мысли — судьба русского народа в судьбах мира. И он каким-то высшим даром воспринял сущность того, что он наблюдал, лучше всех понял тот великий исторический процесс, участником которого он был, — но научно он не сумел выразить своего понимания, а выражал его, как пророк, в общих прорицаниях и туманных очертаниях, обличая и вещая, а вместе с тем и тая про себя многое из того, что он постигал, но не надеялся передать людям. Перечтите его письмо Мих<айлу> Орлову, <написанное в 1837 году⁵. Здесь его полная автобиография и раскрытие его душевной тайны. Здесь же и завещание, и вызов потомству: «Старайтесь понять то, что я вам сказал, и то, чего я высказать не мог»⁶.

И вспомните, что он говорил о библейском учении о сотворении мира как о начальном пункте истории, без которого истории не может быть, и то, что он говорит о Моисее как о жестоким вожде, возведшем, однако, человечество на высшую ступень, и то, как он трактует библейские сказания, — не как рассказ о фактах, а как раскрытие сущности человеческих отношений, — и Вы поймете, в каком историческом аспекте он рисовал себе окружающий мир и как он вырывался всюду из-под власти слова и единичного факта и жил сущностью всей совокупности явлений.

Святой дух для него — *дух века*. Христианство — великое слово, раздавшееся на берегах Средиземного моря в известный момент и обновившее мир, но это не мистическое рождение сына Божия, а величайшее раскрытие человечеством какой-то новой тайны, возведшей его на высшую ступень и проповеданное, между прочим, и *Магометом*, и его последователями.

Я по-земному понимаю Чаадаева. Может быть, я не прав, а Вы подходите к нему правильнее. Но Ваш подход меня как-то не удовлетворяет и кажется слишком отвлеченным и теоретичным. Может быть, потому, что я плохой философ, мне понятнее Чаадаев — неудавшийся реформатор и сокрушитель окружающего его и во всей совокупности наблюдений им испытанного зла.

В этом источник его страстных обличений, которые Вам через 100 лет кажутся несправедливыми, но все же и через 100 лет сверлят Вашу мысль и заставляют искать смысла нашего существования и могут помочь найти его. Только не надо смешивать *идею* народа со *словом*, выражающим идею. Даже у каждого человека есть свой лик, который нельзя выразить одним словом, но который есть все же совсем определенная, хотя и не передаваемая словами реальность. Еще сложнее, но столь же реальна и личность народа. Ее можно назвать и идеей, но это совсем своеобразная идея. И личность эта, конечно, переживает свои фазисы, хотя они и не тождественны с фазисами человеческой жизни. В заключение благодарю Вас за сообщение Ваших мыслей. Извините за хаотичность моего ответа.

Чаадаев Петр Яковлевич

Заметки в тетради⁷

7 IV 1935

Христианство для Чаадаева — важный исторический этап в жизни человечества. Содержание этого этапа: смена заботы о личности заботой об общем.

Смена интересов материальных интересами духовными.

Стремление к совершенству — и поэтому безостановочное движение к идеалу.

Представление о мировом единстве и представление о мире как бесконечном, вневременном и внепространственном. Смена на причинной зависимости свободой...

Первый элемент христианства — преданность истине...

9 IV 1935

Смысл царства Божия может быть, по Чаадаеву, выражен иначе — в словах «любовь к истине»,

но при этом:

во-первых, истина не есть какая-либо теория или догма, тем менее какое-либо центральное положение теории или центральный догмат, а она есть сущее, и притом все сущее целиком, так, как оно есть на самом деле;

во-вторых, любовь к истине неотделима от стремления и решимости воплотить свое понимание истины в жизнь.

А так как под истиной при таком понимании никак нельзя понимать нечто, заключающееся в ограниченном, отдельном, личном сознании, а нечто, совершенно от него независимое, то первым следствием любви к истине должно быть *самоотречение*, в смысле признания закона жизни, независимого от моего произвола и моей ограниченности, и в смысле согласования всех моих волевых, чувственных и мыслительных актов с жизнью целого.

Самоотречение, отнюдь не только нравственное, в смысле подчинения своих интересов более широким интересам, а и логическое, в смысле признания вне меня существующей мировой силы, определяющей мое бытие и такой, которой я подвластен, — являются, таким образом, другим общим выражением основной философской мысли Чаадаева.

Но вместе с тем непреложное свидетельство нашего личного сознания требует признания, что самоотречение отнюдь не означает подавления личности или отрицания ее самостоятельной ценности и силы: <нрзб> в ней заключается свой источник бытия, допускающий и требующий полнейшего напряжения и самого широкого развития индивидуальности.

К этим простым, пожалуй слишком простым, самоочевидным на достигнутом человечеством уровне развития, положениям можно свести все построения Чаадаева. Но он, конечно, делает из них важные выводы.

Надлежащим образом понятое самоотречение делает безусловно неприемлемым и никакой застой, остановку движения, и никакую ограниченность, обособление. Между мной и миром, между настоящим и вечностью нет границы. Мир необъятен, стремление к совершенству не знает предела. И в ясном сознании этого залог непрерывности и стойкости европейской цивилизации.

При этом Ч<аадае>в, конечно, мыслит в сфере философских учений его времени, главным образом в свете философских до-

стижений Канта и Шеллинга, но он самые эти их достижения считает возможными лишь благодаря перевороту в человеческом сознании, который вызван христианством, а с другой стороны, полагает, что вносит существенные поправки в их философские построения, опять-таки связывая свою систему с основными положениями христианства. Целью своего изложения он и ставит: указать не то, что *есть в философии*, а именно то, чего *нет в ней*.

14 IV 1935

По Чаадаеву, вся история человечества есть постепенное приближение его к возможному для него совершенству, причем процесс этого приближения протекает закономерно, но отнюдь не всюду одинаково быстро и отнюдь не одним и тем же путем, так что, с одной стороны, для отдельных частей человечества возможны остановки и падения, а с другой — индивидуальные черты развития, но в движении этом имеется основной стержень, от которого затем оно распространяется по всему миру; движение это не имеет конца, значит, самое совершенство недостижимо, в этом заключается даже залог его жизненной силы. Однако движение неравномерно, в нем имеются огромные основные завоевания, без использования которых все побочные движения не имеют, с точки зрения этой основной линии, самостоятельной ценности и жизненной силы; самым значительным из таких достижений человечества Чаадаев считает христианство, причем ценит он в нем вовсе не догматическую и не мистическую его сторону, а именно то новое содержание исторического развития, которое внесено в жизнь мира с его появлением; Чаадаев определяет сущность этого нового: оно заключается в подчинении всего личного общему, в признании истины как чего-то стоящего вне всякого субъективного ее восприятия отдельным сознанием или ограниченной совокупностью сознаний, в добровольном подчинении своего понимания, своего чувства и своей воли этой истине и в полном преображении вследствие этого самой сущности человеческой души и всех человеческих отношений, а также и всех отношений человека к миру; этим определяется и конечная, в полной мере недостижимая цель мировой жизни: она замечается в слиянии воедино всех сознаний; этот идеал покоится и на самой сущности нашей духовной жизни, которая заключается отнюдь не в обособленном существовании отдельных сознаний, а в общей их жизни как единого целого, которого отдельные сознания составляют лишь отражения, причем это следует понимать не в высшем,

философском, отвлеченном смысле, а как реальную действительность; наше знание передается нам окружающей средой и составляет результат не наших личных постижений, а также не заложенных в каждом из нас прирожденных идей — оно составляет простое следствие передаваемых нам совокупных духовных усилий всего человечества.

При таком воззрении на сущность духовной жизни и на исторический процесс становится понятным, что, по мнению Чаадаева, изучение этого процесса должно прежде всего раскрыть нам истинную основу жизни, т. е. общие цели, которые стоят перед человечеством как единым целым, и те обязанности, которые в соответствии с этим лежат на каждом в отдельности и на каждой совокупности людей, так или иначе организованных. Чаадаеву кажется, что, став на эту точку зрения, и весь мировой процесс, и закон мировой жизни, и наши обязанности сами собой бросаются в глаза.

При этом самыми ударными положениями для него являются следующие, они выделяются в главенствующую над всем, сложную идею: мир идет к слиянию всех имеющихся в нем духовных сил в единое целое, это не есть навязанная формула, а основной закон жизни. Новая история европейских народов складывается под влиянием этой идеи, осознанной в христианстве; вследствие того все прочие интересы в европейском движении подчинены интересу мысли, на первом плане любовь к истине. Но при таком отношении к делу оказывается, что и материальные нужды общества находят наиболее полное удовлетворение. <...>

17 V 1935

Настоящие учителя Чаадаева, помимо Священного Писания, несомненно, следующие:

Шеллинг,

Кант,

Ламенне,

Спиноза,

— и это все... Этого, во всяком случае, совершенно достаточно, чтобы объяснить всю его философскую систему. Конечно, сильно на него подействовала *m-me de Stäel*, но это только подсобное влияние. Он испытал обаяние Платона, но серьезно ничего у него не воспринял. Он очень впечатлился Ньютоном, но, во-первых, он вовсе не знал его, а во-вторых — тут действовало не самое учение Ньютона, а представление о нем как о личности и представление о его системе как последнем слове науки,

устанавливающим общий закон мировой вещественной жизни. Дал ему, конечно, известный толчок и де Местр. Но это скорее эпизод из его биографии, чем настоящий источник его мысли. Был период, когда он увлекался Монтенем, но и это только эпизодическое увлечение. Паскаль, формулу которого о человечестве как едином, вечно пребывающем человеке он кладет как будто в основу своей философской теории⁸, на самом деле никакого влияния на него не оказал: он просто воспользовался как-то попавшей ему под руку формулой как удобной для себя, иллюстрирующей его мысли. Бэкон, Лейбниц и Декарт учителями его совсем не были. Он должен был знать их и до некоторой степени знал их. Но скорее отталкивался от них, чем вбирал в себя их основную мысль. Если говорить о предварительной школе его мышления, то тут надо, конечно, указать прежде всего на Вольтера и Руссо, но он ко времени сложения его доктрины совершенно преодолел <их и от них отрекся, сохранив, однако, в себе во всем размахе свободной и широко охватывающей мир мысли печать их гения. <...>

17 V 1935

Человек,
народ,
человечество,
Вселенная,
Бог.

Человек — только песчинка, которую нельзя рассматривать вне жизни той горы, частицу которой песчинка составляет; а эта гора для Чаадаева не семья, не класс, а народ. Но и народ непонятен ни как существующий факт, ни как стремящаяся куда-то сила без представления о человечестве, из которого народ исходит и к слиянию с которым идет. Человечество, в свою очередь, имеет смысл и бытие лишь как мировое сознание и поэтому может быть понято только как часть и отражение Вселенной.

А последняя является не совокупностью частей, а чем-то единым и целым, и без этого постижения единства Вселенной, единства, связанного у Чаадаева с представлением о Боге как причине и двигателе всего, как об абсолютном бытии, совершенстве и истине, невозможно ни понять, ни оценить ни одного частного явления в жизни, а тем менее — всех явлений в совокупности.

24 VI 1935

1. Бог есть единое единственное (*без запятой*) абсолютное, ничем не обусловленное и ничем не ограниченное совершенное бытие, творец и двигатель мира.

2. Вселенная есть все сотворенное, живущее по непреложному закону, основное начало которого — движение, и представляющееся нам как мир физический, единство которого определяется силой притяжения, и мир сознаний, единство которого, при свободе отдельных его частей, определяется общностью пережитого всей его совокупностью опыта, передаваемого от поколения в поколение как общая традиция, имеющая в основе своей божественное откровение.

3. Человечество есть доступная нашему сознанию совокупность существ, способных воспринимать мир как целое и живущая общей жизнью, основанной на заложенном в само создание мира знании истины через божественное откровение.

4. Народность — собирательное нравственное существо, органическое целое и органическая часть человечества, частично в известном отношении дополняющая общее всему человечеству дело осознания и претворения в жизнь истины.

5. Человеческая личность есть неделимая, способная осознать все сущее частица Вселенной, подчиненная общему закону жизни мира, но вместе с тем, по какому-то непонятному нам, но несомненному закону, обладающая свободой выбора путей своего бытия и имеющая целью возможное приближение к истине и совершенству и имеющая заложенные для этого способности. Она ограничена и никогда не может вполне достигнуть совершенства. В ней заключена жизнь телесная и жизнь духовная, не связанные неразрывно, так что телесная смерть не означает непременно смерти духовного существа, но длится бесконечно и духовная жизнь личности не может, так как такое беспредельное бытие ограничивало бы бытие Бога.

14 VIII 1935

Двупланность Чаадаева.

Перед ним всегда одна властная задача: разрешить загадку смысла России, но для ее разрешения ему необходимо разрешить общую загадку смысла всей мировой жизни, и он одновременно стучится в двери обеих этих областей, перебивая одну работу другой и взаимно одну другой подпирая, проверяя свое понимание общей проблемы на конкретном примере переживаемого им мучительного искания <путей> для несчастной, за-

блудившейся (égarée) России и пути эти рассматривая с точки зрения мировых проблем.

Чаадаев пребывает на земле. Он не отрывается от нее, он не может воспринять Шеллинга, пока он не спустится на землю из своих заоблачных рассуждений, вся мировая драма разрешается для него на земле, и только земная жизнь его волнует, но к этой земной жизни он предъявляет мировые запросы (задачи).





В. АСМУС

О новых «Философических письмах»

П. Я. Чаадаева

В истории русской общественной мысли имеются две концепции философско-исторического мировоззрения Чаадаева. Первая концепция принадлежит Герцену. Герцен усмотрел «мрачный обвинительный акт против николаевской России, протест личности, которая за все вынесенное хочет высказать часть накопившегося на сердце», «безжалостный крик боли и упрека петровской России». В самом мистицизме Чаадаева Герцен видел «*революционный католицизм*»; по Герцену, к католицизму Чаадаева привлекли «строгий чин и гордая независимость западной церкви, ее оконченная ограниченность, ее практические приложения, ее безвозвратная уверенность и мнимое снятие всех противоречий своим высшим единством, своей вечной фата-морганой, своим *urbi et orbi*, своим презрением к светской власти». Революционным происхождением чаадаевского католицизма Герцен объяснял поразительное впечатление, произведенное появлением «письма» Чаадаева, а также значение всей последующей деятельности Чаадаева в московском обществе. «Письмо» Чаадаева было, по словам Герцена, «своего рода последнее слово, рубеж. Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь... на минуту все, даже сонные и забытые, отпрянули, испугавшись зловещего голоса». В самом признании интеллектуального авторитета Чаадаева людьми, далекими от науки и философии, в поклонении, какое оказывали Чаадаеву — хотя бы по внешности — тузы Английского клуба, патриции Тверского бульвара, модные дамы и генералы, не понимавшие ничего штатского, Герцен видел не столько доказательство личного обаяния «печальной» и «самобытно резкой» фигуры Чаадаева, сколько факт *революционного* значения его проповеди и деятельности: «Насколько власть “безумного”

ротмистра Чаадаева была признана, настолько «безумная» власть Николая Павловича была уменьшена» (Герцен А. И. Былое и думы, т. I).

Другая концепция философско-исторического мировоззрения Чаадаева принадлежит М. О. Гершензону, издателю сочинений Чаадаева и исследователю его литературного наследства. Исследование Гершензона (см.: *Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев*. СПб., 1908), вышедшее в годы реакции после 1905 г. и принадлежащее перу одного из виднейших «веховцев», было направлено против герценовской интерпретации. «По чудовищному, хотя и очень понятному недоразумению, — писал Гершензон, — русское образованное общество искони чтит в Чаадаеве одного из пионеров своего освободительного движения. Историки русской общественности бестрепетной рукой занесли его имя на скрижали нашего политического подвижничества...» Мнение это Гершензон считал заведомо ошибочным; он даже не находил нужным опровергать «чаадаевскую легенду» по частям, полагая, что это было бы «и скучно, и бесполезно» и что «главным доводом против нее является дух, проникающий учение Чаадаева в целом».

Согласно концепции самого Гершензона, мировоззрение Чаадаева — «*социальный мистицизм*», т. е. учение, сложившееся на сочетании «напряженного общественного интереса людей 14 декабря» и увлечения «христианской мистикой». Мировоззрение Чаадаева — «это мировоззрение декабриста, ставшего мистиком» (*Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев*. СПб., 1908).

Открытие пяти неизвестных философических писем Чаадаева, несомненно, привлечет внимание и широкого круга читателей, и специалистов истории русской литературы и истории философии. Публикация новых текстов дает возможность пересмотреть сложившиеся в литературе толкования и реконструкции философско-исторического наследия Чаадаева.

Уже предыдущие исследователи знали, что в опубликованных Гагариным философических письмах Чаадаева «второе» и «третье» письма представляют *продолжение* целой серии предшествовавших им, но, как полагали, не сохранившихся писем: второму и третьему — утверждал Гершензон — «должно было предшествовать изложение его (т. е. Чаадаева. — В. А.) исходных принципов... Таким образом, — писал далее М. Гершензон, — учение Чаадаева дошло до нас, так сказать, обезглавленным — обстоятельство первостепенной важности, оставшееся донныне не замеченным...»

Не только было известно, что в опубликованных письмах недостает целой серии их: были сделаны попытки установить —

на основании содержания дошедших писем, а также на основании имеющихся свидетельств, вроде показаний Надеждина, — *состав развивавшихся* в этих — не дошедших — письмах *идей*.

Тот же Гершензон утверждал, что тематика не дошедших до нас писем должна была обнимать «основные вопросы всякого религиозного мировоззрения — об отношении человека к Богу, о загробной жизни, о благодати, грехе и искуплении». По словам Гершензона, Чаадаев должен был, наконец, «дать там религиозную космогонию...»

Реконструкция Гершензона не ограничивалась установлением предполагаемой *тематике* утраченных философических писем, но распространялась и на их предполагаемое *содержание*. По соображениям Гершензона выходило, будто в этих — предшествовавших «второму» и «третьему» — философических письмах Чаадаев устанавливал следующие положения: «1) первые свои идеи и знания человеческий разум получил непосредственно от Бога; 2) Божий промысел продолжает влиять на человеческий разум и во все продолжение истории; 3) по своей природе это постоянное действие высшего разума на человека вполне однородно с первоначальным внушением; 4) наконец, оно должно осуществляться таким образом, чтобы человеческий разум тем не менее оставался совершенно свободным и мог развивать всю свою деятельность».

Публикация новых философических писем Чаадаева, восполняющая крупнейший пробел литературного наследия Чаадаева, показывает всю шаткость гершензоновских догадок.

Публикуемые новые письма Чаадаева доказывают прежде всего, что Гершензон был не прав в своем огульном отрицании общественно-политической направленности чаадаевской мысли: утверждение Гершензона, будто у Чаадаева «общество, так же как и личность, служит религиозной цели, понятой абсолютно», опровергается текстом впервые публикуемого — второго по истинной нумерации — письма, которое содержит страстный и сильный выпад против крепостнического рабства.

Кто, живя в России, — рассуждает Чаадаев, — захотел бы подняться в высшую сферу духовной жизни, тому пришлось бы вскоре убедиться, что его намерение неосуществимо *без коренных перемен в условиях общественной жизни*, без создания новой физической почвы под ногами: «...всякий, кто отдался бы с жаром своим верованиям, — писал Чаадаев, — наткнется среди той толпы, которую никогда ничего не потрясало, на препятствия и возражения. Вам придется себе все создавать, сударыня, вплоть до воздуха для дыхания, вплоть до почвы

под ногами (*jusqu'au soi que vous devez fouler*). И это буквально. Эти рабы, которые вам прислуживают, *разве не они составляют окружающий вас воздух?* Эти борозды, которые в поте лица взрыли другие рабы, *разве это не та почва, которая вас носит* (*n'est ce point la la terre qui vous porte*)? И сколько различных сторон, столько ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся. Вот что превращает у нас в ничто самые благородные усилия, самые великодушные порывы. Вот что парализует волю всех нас, вот что пятнает все наши добродетели... *Где человек, столь сильный, чтобы в вечном противоречии с самим собою постоянно думая одно и поступая по-другому, он не опротивел самому себе?*» (*Quel est l'homme, si fort, qui toujours en contradiction avec lui-même, toujours pensant d'une façon et agissant d'une autre, ne finisse par se dégouter de soi-même?*).

Но Чаадаев не только возвышает голос против крепостнического рабства. Свой протест против крепостничества он направляет в первую очередь по адресу православной церкви. Политическое значение этих тирад Чаадаева несомненно. Вопреки утверждениям Гершензона, католицизм Чаадаева имеет не только мистическое и аскетическое основание, но также основание *политическое*. В католицизме Чаадаев ценит — в этом он, разумеется, ошибался — политическую систему, будто бы несовместимую с рабством. Напротив, православие отталкивает его от себя прежде всего своей связью с той «почвой» рабства, которая сделала для Чаадаева столь мучительным хождение по российской земле. «Почему, — спрашивает Чаадаев, — русский народ подвергся рабству *лишь после того, как он стал христианским* (*Pourquoi... le peuple Russe ne tombe-t-il dans l'esclavage qu'après qu'il fut devenu chrétien?*)?.. Пусть православная церковь объяснит это явление. Пусть скажет, *почему она не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой* (*contre cette détestable usurpation d'une partie de la nation sur l'autre*)». Откуда у нас — спрашивает Чаадаев — это действие религии наоборот? — «Не знаю, — отвечает он сам себе, — но мне кажется, одно это могло бы заставить усомниться в православии, которым мы кичимся (*Il me semble que cela seul pourrait faire douter de l'orthodoxie dont nous nous parons*)».

Положения эти проливают новый свет на мировоззрение Чаадаева. Они доказывают, что в глазах Чаадаева католицизм был не только религиозным *credo* и не только философско-ис-

торической концепцией, но также и определенной *политической* системой, привлекательной для Чаадаева в силу своей несовместимости — так ошибочно думал Чаадаев — с системой «насилия одной части народа над другой».

В свете новых текстов существенно иначе решается и вопрос об аскетизме чаадаевского учения. Мировоззрение Чаадаева — писал Гершензон — «аскетично по существу; оно предает проклятию все утехи жизни... оно требует беззаветного служения идее, суля в награду не довольство народное, не личное счастье, даже не личное спасение, этот загробный гедонизм, — а только сознание исполненного долга».

Характеристика эта, однако, далека от действительности. Своеобразная черта философского и исторического идеализма Чаадаева состоит как раз в том, что, сводя все интересы исторического развития общества и народов к интересу религиозному, Чаадаев самый этот религиозный интерес понимал отнюдь не в духе аскетической идеи. «Царство мысли, — писал он в шестом письме (известном Гершензону в качестве «второго»), — могло водвориться в мире не иначе как путем сообщения самому элементу мысли всей его реальности» (Il est clair que le règne de la pensée ne pouvait pas s'établir autrement dans le monde, qu'en donnant au principe même de la pensée toute sa réalité. — Чаадаев П. Я. Сочинения и письма).

Для Чаадаева в католичестве самое главное было — вовсе не созерцание, не аскетический идеал, но его социальное, историческое действие. «Начало католичества, — писал Чаадаев А. И. Тургеневу, — есть начало деятельное, начало социальное прежде всего (Le principe du catholicisme est un principe d'action, un principe social avant tout)». «Одно оно восприняло Царство Божие *не только как идею, но еще и как факт...*» Именно в этом пункте, как понимал сам Чаадаев, его учение отклонялось от обычной религии. «Как видите, — писал Чаадаев Тургеневу, — моя религия не совсем совпадает с религией теологов (n'est pas précisément celle des théologiens)... *это религия вещей, а не религия форм (c'est la religion des choses, et non pas celle des formes)*». «В христианском мире, — писал Чаадаев в первом философическом письме, — все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — *установлению совершенного строя на земле...* (tout doit nécessairement concourir à l'établissement d'un ordre parfait sur la terre)».

Только в свете этих мыслей может быть понято характерное для Чаадаева отрицание православия и предпочтение, отдаваемое им католичеству. Православие — утверждал Чаадаев — «не

было собственно-социальное развитие: то был интимный факт... нечто такое, что неминуемо должно было исчезнуть по мере политического роста страны (с'était un fait intime, une chose... qui devait nécessairement s'effacer à mesure que le pays grandissait politiquement)». «У нас идет сейчас речь, — разъяснял он Сиркуру, — только о нашем социальном развитии (il ne s'agit ici que de notre développement social), и вы согласитесь, что западный религиозный строй гораздо более благоприятствовал такого рода развитию, нежели тот, который выпал на нашу долю».

Рассыпанные в различных местах, известных по предыдущим публикациям писем Чаадаева, эти мысли выступают с гораздо большей отчетливостью во вновь найденном — втором — письме. Одной из отрицательнейших черт всего исторического развития России Чаадаев признает пренебрежение к *жизненным* благам, к материальной основе духовной деятельности и духовных наслаждений. «Одна из самых поразительных особенностей нашей своеобразной цивилизации, — читаем во втором письме, — заключается в пренебрежении всеми удобствами и радостями жизни (C'est un des traits les plus frappants de notre singulière civilisation que la négligence des commodités et des argements de la vie)». «В этом безразличии к жизненным благам, которое иные из нас вменяют себе в заслугу, есть поистине нечто циничное (Il y a un véritable cynisme dans cette indifférence pour les douceurs de la vie, dont quelques uns, de nous se font un mérite)».

Прямым опровержением утверждений Гершензона об аскетизме Чаадаева звучат поучения второго письма, в которых Чаадаев доказывает своему условному адресату недопустимость пренебрежения этой стороной жизни. При этом Чаадаев ссылается не только на историю античной культуры, но — что всего удивительнее — на историю культуры христианской. «Святые мужи, — пишет он, — не думали, что они унижают свое достоинство, отдаваясь заботам о... предметах, наполняющих значительную часть жизни». «Речь идет, — поясняет он ниже, — лишь о трезвом и осмысленном существовании, а оно *не имеет ничего общего с мрачной суровостью аскетической морали* (n'a rien de commun avec la rigueur triste de la moral ascétique)... Такое существование прекрасно мирится со всеми законными благами жизни: оно даже их требует (elle les exige même)».

Вообще Гершензон совершенно не понял *социально-исторической* мотивировки чаадаевского мистицизма, его *философско-исторической и политической* тенденции. Вопреки предполо-

жениям и догадкам Гершензона, во вновь найденных письмах Чаадаева трактуются не столько вопросы «о загробной жизни», о благодати, грехе и искуплении, сколько *философские и философско-исторические* — о параллелизме материального и духовного миров, о закономерности мирового развития и о средствах познания этой закономерности, о необходимости, о свободе и о возможности совмещения свободы с необходимостью, о подчинении культурной традиции и об индивидуальном почине, о пространстве и времени как условиях опытного познания, о границах эмпиризма и т. д.

Во всех этих вопросах мысль Чаадаева обращается не столько к авторитетам католической философии — к Бональдду, Балланшу, — сколько к учениям подлинных философов: к Бэкону, Спинозе, Ньютону, Лейбницу, к шотландской школе, к Канту, Фихте, Шеллингу.

Уже из сказанного видно, что публикация новых чаадаевских писем станет крупным событием для истории русской литературы и философии, вызовет ряд исследований, потребует пересмотра существующих концепций. Не предваряя результатов этих будущих исследований — довольно сложных ввиду наличия ряда противоречий в системе мыслей самого Чаадаева, — можно уже наперед сказать, что в итоге этих будущих работ концепция Гершензона, боровшегося против созданной Герценом «чаадаевской легенды», сама окажется в значительной части «гершензоновской легендой». Советская общественность будет с нетерпением ждать этих исследований.





А. ЛЕБЕДЕВ

Мудрость чудака

(глава из книги «Чаадаев»)

К чему это отчаянное стремление преуспеть, и притом в таких отчаянных предприятиях? Если человек не шагает в ногу со своими спутниками, может быть, это оттого, что ему слышны звуки иного марша? Пусть же он шагает под ту музыку, которая ему слышится, хотя бы... и отдаленную.

...Я живу в углублении свинцовой стены, в которую примешано немного кольчатого металла. Часто в минуты полднего отдыха до меня доносится извне смутный перезвон. Это шумят мои современники... Мне нравится точно знать, где я нахожусь, — не шагать в торжественной процессии на видном месте, но идти, если можно, рядом со Строителем Вселенной; не жить в беспокойном, нервном и пошлом, суетливом Деятнадцатом веке, а спокойно размышлять... идти единственным путем, каким я могу идти, тем, который никакая сила не может мне преградить.

*Генри Дэвид Торо, «Уолден,
или Жизнь в лесу»*

Этот эпиграф выписан нами из книги знаменитого, хотя и далекого, современника Чаадаева — американца Торо. Торо тоже был чудачком. Он, как свидетельствовал один его друг, «с редкой решимостью отказался идти по проторенной дороге... он следовал более важному призыву, стремился к тому, чтобы овладеть искусством *правильной жизни*. Главная его забота была в том, чтобы согласовать свои поступки со своими убеждениями... Он не имел специальности, не был женат, предпочитал одиночество, никогда не ходил в церковь, никогда не подавал голоса на выборах, отказывался платить налоги... К приобрете-

нию богатства у него не было никакого таланта... Ему ничего не стоило сказать *нет*; гораздо легче для него было сказать *нет*, чем *да*. Он не чувствовал ни капельки почтения к мнениям людей или каких-нибудь корпораций и воздавал должное только истине».

Таков был этот американский чудак. Через десять лет после того, как было опубликовано в России «Философическое письмо» «сумасшедшего» Чаадаева, Торо выпустил свою странную книгу, которая потом обошла почти весь мир. В идеях, которые высказывал Торо в своей книге, есть много сходного с идеями Чаадаева, хотя много в ней и совершенно отличного от чаадаевских мыслей. Да и созданы два эти произведения на совершенно разной социальной почве. Кое-что есть общего в жизненной судьбе этих двух людей. Но главное, что их роднит, — это то, что оба они были неисправимыми чудаками в глазах своих современников.

XIX век подарил миру целую вереницу чудаков — этих «рыцарей печального образа». О чудаках этого века существует целая литература. У столь любопытного явления есть, конечно, свои любопытные причины. Отчасти мы их еще коснемся в дальнейшем. Но в общем-то такое обилие чудаков есть всегда свидетельство того, что в обществе произошло какое-то расслоение основных норм и принципов общественного бытия, общепринятой морали. Чудаки — это люди, которые по каким-то причинам выбились из наезженной колеи расхожих правил и пошли своей, непонятной современникам, тропой. Порой такое выбивание из колеи обретает социально-патологический характер, тогда чудак превращается в сумасшедшего. Ведь сумасшествие тоже может быть рассмотрено как какая-то очень большая степень чудачества, как чудачество, продолженное до бесконечности. При этом остается, правда, выяснить, здорово ли с точки зрения социальной то общество, которое имеет таких чудаков и сумасшедших.

Герцен любил приводить слова какого-то человека, будто бы сказавшего некогда: «Весь свет меня считает поврежденным, а я весь свет считаю таким же. Беда моя в том, что *большинство* со стороны всего света».

Социальная патология николаевской России была очевидна.

Однако и ранее русский царизм уже неоднократно, оказывается, прибегал к «чаадаевскому варианту» для расправы с инакомыслящими, демонстрируя патологизм утверждаемого таким способом общественного строя.

Еще при Александре I был официально, например, объявлен сумасшедшим за сочинение каких-то вольнолюбивых сти-

хов юнкер Жуков. Власти грозились объявить сумасшедшими и некоторых свободомысленных университетских профессоров. Совсем незадолго уже до «чаадаевской истории» Сенат рассмотрел дело М. Кологривова, участвовавшего в Июльской революции во Франции в 1830 году. Решено было, что Кологривов «поступал, как безумный, и, как безумный, должен быть наказан». Исследователь М. В. Нечкина, собравшая эти и другие факты подобного же рода, основательно полагает, что и с этой точки зрения грибоедовский Чацкий, скажем, был весьма типической фигурой: по-настоящему умный человек в потенции вообще представлялся помешанным. От ума было одно горе.

В 1847 году Герцен написал своего знаменитого «Доктор Крупова». Доктор Крупов считал, что окружающее общество — общество сумасшедших. «Люди, — писал он, — окружены целой атмосферой, прозрачной и одуряющей, всякий человек... с малых лет, при содействии родителей и семьи, приобщается мало-помалу к эпидемическому сумасшествию окружающей среды... вся жизнь наша, все действия так и рассчитаны по этой атмосфере, в том роде, как нелепые формы ихтиосауров, мастодонтов были рассчитаны и сообразны первобытной атмосфере земного шара».

Вот и Трезинский из «Записок одного молодого человека» — первого художественного произведения Герцена, герой, которого кое-что и во внешнем облике сближает с Чаадаевым, — в представлении людей, его окружающих, «не в себе».

Чаадаев подарил Герцену экземпляр «Телескопа» с «Философическим письмом». На оттиске «Отечественных записок», где в 1845 году была опубликована первая часть романа «Кто виноват?», Герцен написал: «Петру Яковлевичу Чаадаеву от глубокоуважающего А. Герцена».

Для Герцена Чаадаев уже не был чудаком.

В России нарождалась какая-то новая нравственность, нарождались новые нормы общественного, хотя и далеко не общепринятого «поведения». И вот с точки зрения этих норм Чаадаев чудаком не был. С точки зрения *этих* норм странным, неестественным, неразумным было уже поведение, весь жизненный стиль *большинства*.

Вот почему «Философическое письмо» Чаадаева при своем появлении именно *большинству* русской читающей публики показалось какой-то дикостью, чем-то ни с чем совершенно не сообразным. Этим своим выступлением Чаадаев явно как-то «выламывался» из сферы привычных понятий и представлений даже самого близкого своего круга. Общественная атмосфера, созда-

вавшаяся в России вокруг чаадаевского «Письма», сразу после его появления была близка к атмосфере общественного скандала. <...

Короче говоря, как вспоминает Жихарев, «большинство без дальних околичностей называло статью антинациональной, невежественною и вздорною, не стоящею никакого внимания, а между тем, непрерывающимися про нее бранивыми толками и суждениями само озабочивалось об окончательном опровержении и уничтожении своего мнения. Просвещенное меньшинство находило статью высокозамечательною, но вконец ложною, чему, по его мнениям, причиною был принятый за точку отправления и в основание положенный чрезвычайно затейливый и специфически обманчивый софизм... Безусловно сочувствующих и совершенно согласных не было ни одного человека».

Это последнее чудачество Чаадаева в глазах уже большинства было скандальным чудачеством, чудачеством святотатственным. <...

Чаадаев в своем «Философическом письме», конечно же, не изменял России ни идейно, ни нравственно, ни психологически. Только патриотизм чаадаевский в этом случае был такой, какого на Руси до тех пор еще не видывали.

Потом, после Чаадаева, и — в известной мере — от Чаадаева повелась в русской прогрессивной общественной мысли известная традиция и лермонтовского «отрицательства», и «нигилизма» революционно-демократического различия... Родилась та любовь к родине, которую, имея в виду уже Чернышевского, Ленин потом назвал «любовью тоскующей»*.

«Жалкая нация, — говорил Чернышевский, — жалкая нация! — Нация рабов — снизу доверху все сплошь рабы». И, вспоминая эти слова, Ленин писал в 1914 году: «Мы помним, как полвека тому назад великорусский демократ Чернышевский, отдавая свою жизнь делу революции, сказал: “Жалкая нация, нация рабов, сверху донизу — все рабы”. Откровенные и прикровенные рабы-великороссы (рабы по отношению к царской монархии) не любят вспоминать об этих словах. А, по-нашему, это были слова настоящей любви к родине...»**. <...

...Люблю отчизну я, но странною любовью!

Не победит ее рассудок мой,

Ни слава, купленная кровью,

Ни полный гордого доверия покой,

* В. И. Ленин. Сочинения. Т. 21. С. 85.

** Там же.

Ни темной старины заветные преданья,
Не шевелят во мне отрадного мечтанья...

Вот и чаадаевская любовь к родине была «странной» по тем временам любовью. Совсем не такой «тоскующей любовью» любили Россию, скажем, те же декабристы. Чаадаев этой любовью рвал со своим обществом, со своим классом, Этой любовью Чаадаев переходил в разночинцы. И во времена Чаадаева такая любовь к родине, такого рода патриотизм были совершеннейшей идеологической новостью, делом невиданным и неслыханным среди даже самых передовых, самых свободомысленных русских людей.

То есть было, конечно же, и раньше достаточно русских людей, которых (если вспомнить тут того же молодого Ордын-Нащокина) время от времени «тошнило» при виде отечественных порядков. И до Чаадаева Российское государство — «чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лайя» — порой уже оказывалось в представлении некоторых свободных умов объектом ненависти и страха. Чаадаев первым соединил тут ненависть с презрением. Но столь цельной концепции такого полного «отрицательства» всякого отечественного не возникало еще до Чаадаева ни у кого. Даже социально-политический протест Радищева, память о подвиге которого, кстати сказать, все более и более волновала Пушкина к концу его жизни, — даже этот протест не поднимался все-таки до уровня философского обоснования отрицания социальной действительности и до утверждения необходимости выработки новой нравственной системы.

<...
У Чаадаева его своеобразный «негативный патриотизм» представлял уже не некое «социальное настроение», не мгновенную «ужасную догадку» и не плод старческого «разочарования», а вполне стойкое *убеждение, философию*, проверенный логический *вывод* из всех тех наблюдений, которые автор «Философических писем» накопил в течение всей своей жизни, честно испытав в ней самые разные «поприща» для проявлений «истинного честолюбия» своего.

Неудивительно, что даже люди, достаточно в ту пору близкие Чаадаеву, достаточно хорошо понимавшие его прежде, даже отчасти шедшие одним с ним общественным путем, не нашли в себе сил уразуметь, что же, собственно, такое произошло с выходом в свет «Философического письма» перед их глазами. Они просто, как говорится, не знали, что тут и подумать. Они были шокированы чаадаевским патриотизмом.

Даже Пушкин, присоединяя оскорбленное царизмом чувство человеческого достоинства, чувство унижения за свой талант к холодной злости чаадаевского протеста, все-таки не вполне готов был разделять меру чаадаевского отчуждения от судеб официальной России. «И (положа руку на сердце), — писал он Чаадаеву, — разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы? Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь тем, что вижу вокруг себя; как литератора меня раздражают, как человека с предрассудками — я оскорблен, — но, клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал». А в черновом варианте своего письма к Чаадаеву Пушкин добавлял к этому следующее: «Надо было прибавить (не в качестве уступки, но как правду), что правительство все еще единственный европеец в России. И сколь бы грубо и цинично оно ни было, от него зависело бы стать сто крат хуже».

Не надо думать, что все эти слова вызваны лишь мыслью о возможной перлюстрации послания. Многие в них отражает и самую сущность тогдашнего пушкинского отношения к родине.

Герцен в статье «Новая фаза в русской литературе», прямо поставив Лермонтова с его знаменитой «Думой» «рядом с суровым стариком», то есть с Чаадаевым, писал: «Пушкин, часто недовольный и печальный, оскорбленный и полный негодования, все же готов заключить мир. Он желает его, он не теряет на него надежды; в его сердце не переставала звучать струна воспоминаний о временах императора Александра. Лермонтов же так свыкся с отчаянием и враждебностью, что не только не искал выхода, но и не видел возможности ни для борьбы, ни для соглашения. Лермонтов никогда не знал надежды, он не жертвовал собой, ибо ничто не требовало этого самопожертвования. Он не шел, гордо неся голову навстречу палачу, как Пестель или Рылеев, он не мог верить в действительность жертвы».

Ни Герцена, ни Лермонтова чаадаевский патриотизм не мог, конечно, шокировать. Это был уже их патриотизм, их взгляд на мир или, по крайней мере, нечто очень и очень их взгляду на мир родственное. Так же в принципе отнесся к чаадаевскому «отрицательству», по свидетельству Герцена, и Белинский. <...

«После мрачной статьи Чаадаева, — писал Герцен в «Былом и думах», — является выстраданное, желчное отрицание и страстное вмешательство во все вопросы Белинского».

Мы здесь не беремся толковать о влиянии Чаадаева на Белинского — в частности, при выходе последнего из кризиса его «примирительного отношения» к русской действительности, — вопрос этот сложный и специальный. Но, думается, что такое влияние было, это-то несомненно.

Конечно, в чаадаевском же «негативном патриотизме», в его принципиальном противопоставлении личности самодержавно-государственному началу берет на русской почве свой исток (пусть и по боковой линии) и анархистский антиавторитаризм М. А. Бакунина. В этом смысле Чаадаев отнюдь не обмолвился, когда как-то назвал Бакунина своим «воспитанником». Это было сказано в беседе, пусть частной, с шефом жандармов, во время, когда Бакунин, уже хорошо известный жандармам всей Европы, выданный австрийским правительством царизму, сидел в Петропавловской крепости. Слова Чаадаева о Бакунине в этих обстоятельствах обретали характер акта, имеющего принципиальное значение, вместе с тем свидетельствуя о немалом гражданском мужестве Чаадаева. Думается, впрочем, что подтверждение этого чаадаевского заявления в большой мере следует искать не в идеях одного из виднейших теоретиков и организаторов международного анархизма, а в содержании тех бесед, которые Чаадаев часто вел с Бакуниным в то время, когда последний жил по соседству с Чаадаевым — в одном из флигелей левашовского особняка.

Принятие чаадаевского «нигилизма» не могло оставаться актом чисто лишь политическим. Оно вело к существенной перестройке всего нравственного комплекса передового тогдашнего русского человека.

Впрочем, в этом случае сам Чаадаев лишь выразил тот вполне объективный процесс, который разворачивался тогда в русской общественной жизни, определяя собой своеобразие нового этапа в развитии освободительной мысли в стране, «новую фазу», по герценовскому выражению, в развитии русского искусства.

Отступление со сцены русской общественной жизни дворянской революционности знаменовало собой коренное изменение положения мыслящего человека в тогдашнем русском обществе. Менялось отношение личности ко всей махине русской государственности, ко всей общественно-политической *системе*. И это изменение вызывало к жизни совершенно новый тип *личности*.

«В головах декабристов, — справедливо писал Луначарский, — в самых различных комбинациях уживалось аристократическое стремление обуздать самодержавие и подчинить

его своей более просвещенной диктатуре с более или менее ясным пониманием, что сделать это без поддержки народных масс невозможно, и с разной степенью демократических уступок по отношению к союзнику».

Таким образом, у передового человека декабристских времен могли быть и были на самом деле определенные надежды на возможность какого-то соглашения с передовой группой правящих верхов (вспомним в этой связи надежды декабристов на блок с Ермоловым, Мордвиновым, Сперанским, вспомним еще раз поиски тем же Чаадаевым официальных путей для проявления своего «истинного честолюбия») и сам этот человек осознал себя представителем отнюдь не угнетенной части тогдашнего русского общества. Декабристы постоянно испытывали как бы укоры социальной совести за бесчинства правящей верхушки своего класса. Они чувствовали некую социальную ответственность за общественное «поведение» русской монархии. И хотели, чтобы их собственная «социальная совесть» была чиста.

К тридцатым — и тем паче — к сороковым годам дело коренным образом переменялось. Теперь революционный и вообще всякий политически радикальный протест уже не связывался фатально с дворянством — правящим классом России. Протестующая личность теперь уже не несет ни малейшей социальной ответственности за «поведение» «верхов». Протестующая личность теперь *отчуждает* себя от всей системы официальной государственности, и патриотизм этой личности отчуждается, таким образом, от традиционного понимания «родины», «отечества». У этой личности уже нет прежнего отечества, у нее нет прежней родины. И атрофия бывшего патриотизма оставляет на сердце человека лишь холодную тоску, как чувство умершей любви. Это гонимое уже чувство, ибо и сам человек на своей родине — человек уже гонимый, а не припадающий к ней в поисках исцеления от всех своих скорбей и обид.

...Кто же вас гонит: судьбы ли решение?
Зависть ли тайная? злоба ль открытая?
Или на вас тяготит преступление?
Или друзей клевета ядовитая?

Нет, вам наскучили нивы бесплодные...
Чужды вам страсти и чужды страдания;
Вечно холодные, вечно свободные,
Нет у вас родины, нет вам изгнания.

Но глухая тоска этой элегии сменяется у Лермонтова проклятьем:

Прощай, немытая Россия,
Страна рабов, страна господ,
И вы, мундиры голубые,
И ты, им преданный народ.

Так писал Лермонтов, уезжая в 1841 году на Кавказ. Это был год гибели поэта. В холодной горечи стихов звучит прощание с родиной человека, уходящего из жизни.

Когда в России после поражения декабристов «порвалась связь времен», социальный протест стал «гласом вопиющего в пустыне». Мыслящий человек сделался действительно лишним и даже чуждым окружающему его обществу. «Лишнему человеку» не на что стало опереться. Он стал, как лермоновский Печорин, исходить лишь из потребностей своей собственной «натуры» — он сделался эгоцентристом. Он сделал самого себя мерой всех вещей, точкой начала отсчета для измерения всех социальных и моральных ценностей. Он обособился от общества. Он, как говорилось тогда, *отложился* от России. С точки зрения традиционных норм окружающего его общества он сделался аморален.

Лермонтов в глазах современников был страшным скандалистом. Чаадаевская «выходка» расценивалась как поступок, во всяком случае уж недостойный.

Передовой человек тогдашней России сделался вдруг индивидуалистом. С точки зрения социально-исторической это, впрочем, был «индивидуализм поневоле». Он шел от социального нигилизма передовых людей той поры.

И действительно, явившись родоначальником русского общественно-политического нигилизма, Чаадаев уже тем самым не мог не явиться и родоначальником русского *индивидуализма*.

Но тут следует сказать несколько совершенно необходимых слов об отношении к индивидуализму вообще и к индивидуализму чаадаевского типа в частности.

Как всякое общественное понятие, индивидуализм — понятие конкретно-историческое. Поэтому, говоря об индивидуализме, нельзя останавливаться лишь на противопоставлении его «коллективизму», подразумевая при этом, как нечто само собой разумеющееся, что «коллективизм — это хорошо», а «индивидуализм — это плохо». Стоило бы все-таки, как и предлагал в свое время Антонио Грамши, наконец «проанализировать предрассудки против индивидуализма, вплоть до повторения более чем критических иеремиад католиков и ретроградов»*.

* Антонио Грамши. Избранные произведения: В 3 т. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. Т. 3. С. 54.

Так вот, «несколько слов по поводу так называемого «индивидуализма», то есть по поводу взглядов каждого исторического периода на позицию индивидуума в мире и исторической жизни. «То, — писал Грамши, — что ныне называется “индивидуализмом”, ведет начало от культурной революции, последовавшей за средневековьем (Возрождение и Реформация)...» * Ибо именно в ту эпоху возрождалось представление о ценности личности, освобождавшейся от уз средневековых тоталитарных режимов.

По первому взгляду чаадаевский индивидуализм уж никак не связывается с этой традицией, идущей от Возрождения и Реформации. Ведь и сам Чаадаев проклинает в своем «Философическом письме» и Возрождение и Реформацию, противопоставляя им религиозное изуверство и «умерщвление плоти» во имя «торжества духа» в эпоху средневековья.

Но только одно дело, как известно, то, что люди думают о своих воззрениях, в том числе и исторических, другое — чем эти их воззрения являются на самом деле, какую *реальную* общественную действительность они отражают. Сказанное, конечно же, относится и к религиозным воззрениям, ведь и они отражают — пусть в извращенном и превратном виде — вполне «земную» действительность.

Противопоставляя современному «упадку нравов», их ужасающему «повреждению» «строгость нравов» во времена так называемых средних веков, Чаадаев, конечно, придумывал при этом *свое собственное* «средневековье». Как ранее, положим, Рылеев, критикуя неволю крепостнической России, противопоставлял ей вечевые вольности *своего* «древнего Новгорода», так теперь и Чаадаев сочинил в укор и в пример для подражания современной России *свои* «средние века», как бы «опрокинув», таким образом, в прошлое свои идеалы. «Средневековье» чаадаевское не действительное историческое средневековье с его духовной затхлостью и властью грубой силы, с его узурпацией всякой интеллектуальной жизни и принудительной религиозностью для масс. Чаадаевское «средневековье» как явление идейной жизни тяготеет к определенным идеалам христианского социализма, это образ, идущий от социальной утопии Чаадаева, а не от его исторических воззрений. В настоящем средневековье — с его религиозным тоталитаризмом — вольнодумцу и индивидуалисту Чаадаеву (не затрагивая уж его политических воззрений) пришлось бы ох как плохо!

* Там же.

Чаадаевский индивидуализм может быть по-настоящему понят лишь в свете той общественной ситуации, которая сложилась тогда в России. И чаадаевский религиозный канон не вмещает в себя этот индивидуализм и часто звучит в религиозных построениях «басманного философа» (как часто современники Чаадаева называли его в последний период его жизни) явным диссонансом, в котором слышится нечто слишком уж «земное» и «греховное», «светское».

Время «басманного философа» — эпоха общественного разочарования в былых надеждах и обольщениях, пора массового отказа от массовых путей и общих идей, общепринятых в недалеком прошлом принципов. В такую пору каждый ищет свою дорогу — так именно человечество в подобные моменты нащупывает новый путь, выводящий в конце концов его из очередного тупика. Отсюда и неукротимое стремление Чаадаева идти *своей* единственной дорогой, отстаивать *свой* образ жизни как самое драгоценное в этой жизни, утверждать свое «я», ибо у людей в этом случае нет больше никаких резонансов это «я» приносить в жертву. Он не хочет жить больше во имя абстракций, потому что все былые абстракции оказались утопией. И потому, кстати сказать, время утраченных надежд — время новых утопий. Но это последнее обстоятельство выясняется лишь в дальнейшем.

Тогда-то, разуверившись в былых своих принципах, люди вдруг приходят к мысли: «Не проще ли понять, что человек живет не для *совершения судеб*, не для воплощения идеи... а единственно потому, что родился, и родился для (как ни дурно это слово)... для настоящего, что вовсе не мешает ему ни получать наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по завещанию... Все великое значение наше, при нашей ничтожности, при едва уловимом мелькании личной жизни, в том-то и состоит, — как писал Герцен, — что пока мы живы, пока не развязался на стихии завязанный нами узел, мы *все-таки сами*, а не куклы, назначенные выстрадать прогресс или воплотить какую-то бездомную идею. Гордиться должны мы тем, что мы не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего петрую ткань истории...»

Тогда-то люди начинают вдруг чувствовать, что, как писал тот же Герцен, «не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих, и, если он звучен, он останется его стихом, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будет бродить в ее крови и памяти».

Если попытаться понять социально-историческую природу индивидуализма, возникающего в подобных обстоятельствах, то придется, как видно, согласиться с тем, что этот индивидуализм оказывается явлением естественным и исторически необходимым.

Чаадаевский индивидуализм оказался естественным и исторически необходимым явлением в общественной жизни именно тогда, когда традиционные или освященные традицией нормы общественного бытия утратили необходимую меру историзма, отделились от человека, стали внешними. И чаадаевский индивидуализм в этом случае сам сделался выражением протеста человека против отчуждения его человеческой сущности в мертвой всеобщности предписанных норм бытия, стал, таким образом, естественной формой присвоения человеком его собственной человеческой сущности, естественной и необходимой формой преодоления человеком его одиночества в мире вещных отношений, в мире, предписанная обязательность которого всегда обратно пропорциональна его истинной общественной необходимости.

Николаевская Россия исчерпала всякие надежды на возможность какого-либо прогресса общества при сохранении данного режима. Мораль и политика оказались разорванными, разъединенными друг от друга. На общество надели мундир, все сделалось регламентированным, места для «влечения сердца» не оставалось. Оставалось «спасать душу». «Общество» было ненавистно. Но жить в обществе и быть свободным от общества невозможно. Оставалось или смириться с обществом и «потерять себя», потерять свое лицо. Или противопоставить этому обществу себя. И поискать какие-то ценности вне этого общества. И вот в этом как раз случае выключение себя из их обыденных, «суетных» страстей, стремлений и дел и оказалось единственной дорогой к людям. Ибо если толпа потеряла дорогу, то надо поискать ее по сторонам — в гуще людей ее не найдешь. <...>

Никогда Чаадаев не оказывался столь нужен людям, как тогда, когда он засадил себя в свой покосившийся флигелечек на Новой Басманной, в котором и просидел после кар, последовавших вслед за опубликованием «Философического письма», уже безвылазно до конца своей жизни. Басманный отшельник стал всероссийской знаменитостью. Путь в одиночество неожиданно вернул его людям.

«Чем же объяснить его известность? — спрашивал один из его современников и близких ему людей. — Он не был ни дея-

телем-литератором, ни двигателем политической жизни, ни финансовою силой, а между тем имя Чаадаева известно было и в Петербурге, и в большей части губерний русских почти всем образованным людям, не имевшим с ним даже никакого прямого столкновения».

«Лишний человек» вдруг вновь стал очень нужным человеком.

Проходит полстолетия, и Осип Манделъштам вновь задается тем же самым вопросом. «След, — пишет он, — оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли проведен он про стеклу? Это, — замечает Манделъштам, — тем более замечательно, что Чаадаев не был деятелем: профессиональным писателем или трибуном. По всему складу он был частный человек».

Чаадаев отмел от себя жизнь окружавшего его общества как суету, недостойную человека. <...

«Люди воображают, — писал Чаадаев, — что живут в обществе, когда стесняются в города, в села. Как будто собраться в кучу, вместе пастись, как бараны, называется жить в обществе!

Пять лет тому, как во Франции я встретился с человеком, который очень мне понравился. Я провел с ним несколько часов; часов, не больше, но приятных, сладких часов, и тогда еще не сумел извлечь из него всю пользу, которую мог извлечь... И что же? — теперь я наслаждаюсь его обществом чаще, чем обществом прочих людей. Каждый день воспоминание о нем посещает меня; оно приносит с собою такое волнение, такую сердечную думу, что укрепляет против печалей, меня окружающих, защищает от частых нападений уныния. — Вот общество, приличное существам разумным! Вот как души действуют взаимно одна на другую: ни время, ни пространство препоною быть не могут».

«Как, — пишет Чаадаев в 1837 году А. И. Тургеневу, — можно искать разума в толпе? Где видно, чтоб толпа была разумна?» И Чаадаев с насмешкой отмахивается от мнений толпы — у нее нет своих мнений. Чаадаеву принадлежит знаменательная фраза: «покорный энтузиазм толпы».

Толпа толпой, но ведь и во времена Чаадаева, помимо России официальной, была и другая еще Россия — Россия крестьянская, был народ... Но дело в том, что, в отличие от славянофилов скажем, Чаадаев в народ русский — тогдашний русский народ — как в силу непосредственно исторически прогрессивную не верил. И не без оснований. Еще долгие и долгие годы

русский народ — крепостное крестьянство — останется достаточно инертной социальной силой, не способной, по ленинскому выражению, «ни на что, кроме раздробленных, единичных восстаний, скорее даже «бунтов», не освещенных никаким политическим сознанием»*. Русское крестьянство еще долго будет находиться в таком состоянии, когда оно не сможет, используя выражение Маркса, «защищать свои классовые интересы от своего собственного имени», когда оно не сможет «представлять себя» и его должны будут «представлять другие». При этом социальная группа, представляющая в таких условиях крестьянство, должна «вместе с тем являться их господином, авторитетом, стоящим над ними, неограниченной правительственной властью, защищающей их от других классов и ниспосылающей им свыше дождь и солнечный свет»**.

В таких условиях всякие выступления «от имени и по поручению» народа не могли объективно быть ничем иным, как некоей социально-политической метафорой, которая еще должна была быть раскрыта в ее конкретном содержании. Вот и славянофилы припадали к народу и клялись им, абстрагируя в этом понятии свою собственную социально-политическую программу. Программа эта, вне сомнения, отличалась — и у некоторых славянофилов весьма и весьма резко — от принципа официальной «народности» русского самодержавия, но к народу, в собственном смысле этого слова, конечно же, отношение имела весьма малое.

Итак, вокруг, как видел Чаадаев, опереться личности было совершенно тогда не на что. Что же оставалось делать?

Оставалось, как он считал, создать в этом царстве духовного разврата и девальвации всех нравственных ценностей свой собственный моральный «микроклимат».

При этом, говорил Чаадаев, обращаясь к своим современникам, «вам придется себе все создать... вплоть до воздуха для дыхания, вплоть до почвы под ногами. И это буквально так. Эти рабы, которые вам прислуживают, разве не они составляют окружающий вас воздух? Эти борозды, которые в поте лица взрыли рабы, разве это не почва, которая вас носит? И сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее все мы разбиваемся. Вот, что превращает у нас в ничто самые бла-

* В. И. Ленин. Сочинения. Т. 17. С. 64–65.

** К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 8. С. 208.

городные усилия, самые великодушные порывы. Вот, что парализует волю всех нас, вот, что пятнает все наши добродетели. Отягченная роковым грехом, где она, та прекрасная душа, которая бы не заглохла под этим невыносимым бременем? Где человек, столь сильный, чтобы в вечном противоречии с самим собой, постоянно думая одно и поступая по-другому, он не опротивел самому себе?».

Таким образом, и по мнению самого Чаадаева, создание какого-то нравственного микроклимата среди заколдованного круга проклятой крепостнической действительности — дело почти что безнадежное, дело дьявольски трудное, доступное очень и очень немногим, возможное, в лучшем случае, как некий индивидуальный эксперимент, но не как массовый путь в новую жизнь, не как дорога для нравственного обновления всего общества.

И тем не менее Чаадаев считает, что подобный нравственный эксперимент должен все-таки состояться, более того — что он совершенно исторически необходим.

«Надо, — говорит Чаадаев, — заняться... выработкой домашней нравственности народов, отличной от их политической нравственности».

Вот в чем, собственно говоря, ключ к пониманию всей этической теории Чаадаева, всей его философии, всего его взгляда на свою роль и свой долг в русской жизни.

Шел великий исторический процесс демократизации русского освободительного движения, русской прогрессивной мысли. Соответственно в русской литературе, русском искусстве это, если иметь здесь в виду наиболее значительные имена, был путь от государственной одописи и поэтической официальности Державина (хотя, как писал Луначарский, «сам Державин уже разбавлял торжественное вино теплыми ароматами несравненно большей интимности») — к Пушкину и Лермонтову. По выражению одного старого русского литератора, это был путь «от поэзии безличной — к исповеди сердца» или, согласно Луначарскому, «переход от показного к интимному, вернее, постепенное развитие за маской показного величия европееобразного утончающегося личного».

Шел процесс своего рода «расказенивания» личности.

И вот то, что Пушкин и Лермонтов сделали в этом отношении для России в области искусства, в области эстетической, то Чаадаев пытался сделать и начал уже делать в сфере теории общественной нравственности, в сфере этики.

Чаадаев «сочинял» частную этику, как он говорил, «правоту сердца».

Николай повесил наиболее опасных противников самодержавия, разогнал в разные концы страны и сослал наиболее недовольных самодержавной политикой, натянул на Россию мундир и застегнул его на все пуговицы. Но Чаадаев потянулся к душам людей — к сердцу, спрятанному под форменным мундиром. Потянулся невидимыми, неосязаемыми идейными щупальцами, сам почти уже раздавленный и опрокинутый, и замундиренное сердце вдруг отозвалось на это прикосновение редкими глухими ударами: Чаадаев будил совесть общества.

Совесть Чаадаев обожествил — она была уже отчуждена от людей.

«Одна лишь *гражданская смерть*, — писал Фейербах, — может оказаться теперь той ценой, за которую ты имеешь возможность приобрести *бессмертие духа*».

Действительно, самый полный, самый решительный, бескомпромиссный и бесповоротный отказ от официальной гражданственности, от всяческой житейской «суеты» оказался, по мнению Чаадаева, теперь непременно и первым условием духовного возрождения личности.

Но это не было призывом к отказу от участия в общественной жизни вообще, от вмешательства в действительность вообще. Вместе с Фейербахом Чаадаев мог бы воскликнуть, обращаясь к своим современникам, печалившимся о его затворничестве: «Оставьте меня в покое! Я только до тех пор *ничто*, покуда я — *ничто!*»

Гражданское самоотрицание личности в этом смысле, согласно Чаадаеву, должно было явиться не общественной смертью этой личности, а ее нравственным самоутверждением, утверждением ее истинно человеческой жизни и ее истинно человеческой активности.

«После сказанного о желательном, на мой взгляд... образе жизни, — писал Чаадаев в одном из своих «Философических писем», — вы, пожалуй, могли бы подумать, что я требую от вас монашеской замкнутости. Но речь идет лишь о трезвом и осмысленном существовании, а оно не имеет ничего общего с мрачной суровостью аскетической морали. Я говорю о жизни, отличной от жизни толпы, с такой положительной идеей и таким чувством, преисполненным убеждения, к которому сводились бы все остальные мысли, все остальные чувства. Такое существование прекрасно мирится со всеми законными благами жизни: оно даже их требует, и общение с людьми — необходимое его условие».

В стране бушевала реакция. Душилось все живое, все думающее или даже испытывающее потребность призадуматься над происходящим.

А Чаадаев, сидя в своем флигельке-развалюхе на Новой Басманной, плел и плел, как тихий паук, свою особую, «частную» философию, которая тут же с десятками и сотнями людей расползалась, растекалась во все стороны и, как кислота, точила и точила невидно и неслышно каменную глыбу замороженной казенщиной страны. Чаадаев расслаивал Россию в сознании ее передовых людей, разбивая страну на официальную и неофициальную, готовил новый раскол общества. И всемогущий Николай ничего не мог с ним поделаться: это был такой идейный «вирус», против которого у официальной России еще не было противоядия, который неуязвимо проскальзывал сквозь все фильтры и все препоны казенного тоталитаризма. Это для официальной России была новая, неведомая ей «болезнь», и официальная Россия еще даже и не знала, что она ею уже больна.

Чаадаев готовил почву для формирования «социального эгоизма» нового поколения русских передовых людей, готовил почву для их нравственного самоопределения, он готовил почву для появления в России *новой личности*, в которой *частный индивидуализм* вырастает уже до масштабов индивидуализма *классового*. Чаадаев нащупывал путь к эгоизму социально осмысленному, к разумному, как назовет потом его Чернышевский, эгоизму «новых людей».

В значительной мере эти поиски имели еще достаточно абстрактный характер — еще не созрели в самой жизни достаточные основания для появления новой личности и новой нравственности, — отсюда и религиозный характер этических «откровений» Чаадаева. Во многом эти поиски имели еще характер своеобразного экспериментаторства — теоретической утопии. Но вели они в итоге своем и в своем рациональном, жизненном начале от этики политического индифферентизма к этике гражданской активности, хотя, конечно, и совершенно особого толка.

Конечно, эта линия — не прямая. Конечно, воздействие чаадаевских идей на позднейшее становление революционно-демократической этики не непосредственно. Никакого прямого воздействия тут не проследишь. Линия, которая связывает чаадаевские этические идеалы с нравственностью революционно-демократического толка, включает в себя не только преемственность, но и разрыв, не только связь, но и отказ. В дальнейшем мы еще вернемся к этому вопросу. Но совершенно очевидно, что объективная логика развития мысли, впервые — пусть еще

и туманно и отрывочно — сформулированная Чаадаевым в его «Философических письмах», подводит нас к положениям, из которых выводы, сделанные позднее революционными деятелями нового этапа отечественного освободительного движения, уже «напрашиваются».

Призывая отрешиться от всякой «земной суетности», отрицая за этой суетностью право на какой бы то ни было уже нравственный диктат человеку, Чаадаев вместе с тем не бросает своего «частного» человека с его «частной моралью» на произвол эгоцентрических страстей и прихотей. Он не заменяет суетности объективной суетностью субъективной. Нет, он полагает, что и в том случае, когда человек в своем стремлении к самосовершенствованию считается, по видимости, лишь с самим собой, он все-таки с неизбежностью подпадает под власть некоего абсолютного нравственного закона, столь же непреложного, как и «закон физический».

Этот «закон духовной жизни, — говорит Чаадаев, — обнаруживается в жизни поздно и неясно, но... его вовсе не приходится измышлять (он не зависит от нас), как и закон физический. Все, что от нас требуется, это иметь душу, раскрытую для этого познания, куда оно предстанет перед нашим умственным взором. В обычном ходе жизни, в повседневных заботах нашего ума, в привычной дремоте души нравственный закон проявляется гораздо менее явственно, чем закон физический. Правда, он над нами безраздельно господствует, определяет каждое наше чувство, каждое наше действие, каждое движение разума, но вместе с тем сохраняет в нас, посредством какого-то дивного сочетания, через непрерывно длящееся чудо, сознание нашей самостоятельности, он налагает на нас грозную ответственность за все, что мы делаем, за каждое биение нашего сердца, даже за каждую мимолетную мысль, едва затронувшую наш ум; и, несмотря на это, он ускользает от нашего разумения в глубочайшем мраке. Что же происходит? Не зная истинного двигателя, бессознательным орудием которого он служит, человек создает себе свой собственный закон, и этот-то закон, который он по своему же почину себе предписывает, и есть то, что он называет *нравственный закон*, иначе — мудрость, высшее благо... И этому-то хрупкому произведению собственных рук, произведению, которое он сам может по произволу разрушить и действительно ежечасно разрушает, человек приписывает в своем жалком ослеплении все положительное, безусловное, все непреложное, присущее настоящему закону его бытия, а между тем при помощи одного только своего разума он, очевидно, мог бы постиг-

нуть относительно этого сокровенного начала одну только его неизбежную необходимость — ничего более.

Впрочем, — заключает свою мысль Чаадаев, — хотя нравственный закон пребывает вне нас и независимо от нашего знания его совершенно так, как и закон физический, есть все же существенное различие между этими двумя законами. Бесчисленное множество людей жило и живет теперь еще без малейшего понятия о вещественных движущих силах природы... Но как бы низко ни стояло разумное существо, как бы ни были жалки его способности, оно всегда имеет некоторое понятие о начале, побуждающем его действовать. Чтобы размышлять, чтобы судить о вещах, необходимо иметь понятие о добре и зле. Отнимите у человека это понятие, и он не будет ни размышлять, ни судить, он не будет существом разумным. Без этого понятия Бог не мог оставить нас жить хотя бы мгновенно; он нас и создал с ним».

Таким образом, «понятие о добре и зле», своего рода «простые законы человеческой нравственности» врождены человеку, они имеют внесубъективную, абсолютную, согласно Чаадаеву, божественную природу. Человек же в своей повседневной жизни с ее суетой и ее «земными страстями» и треволениями способен лишь «смутно чувствовать», «угадывать» веление этого нравственного закона — человека «мучает совесть». Абсолютный нравственный закон в этом случае вступает в противоречие с «земными вожделениями» человека, и человек испытывает при этом чувство какого-то душевного разлада, какой-то внутренней несвободы.

Всякий раз, говорит Чаадаев, когда мы отступаем от этого абсолютного нравственного закона, «действия наши определяются не нами, а тем, что нас окружает. Подчиняясь этим чуждым влияниям, выходя из пределов закона, мы себя уничтожаем». Иными словами, в этом случае мы действуем уже не в меру своих собственных *человеческих* потребностей, а в меру чужих потребностей, и, подчиняясь, мы ведем себя, как животные.

Таким образом, свою высшую свободу человек, согласно Чаадаеву, может найти только и именно в наивозможно более полном своем подчинении велениям своей собственной совести, ибо в этом велении и проявляется высший нравственный закон.

«Так вот, — говорит Чаадаев, — та высшая жизнь, к которой должен стремиться человек, жизнь совершенства, достоверности, ясности, беспредельного познания, но прежде всего — жизнь совершенной подчиненности... А знаете ли вы, что это за жизнь? Это Небо: и другого неба помимо этого нет. Вступить

же в него мы можем отныне же, сомнений тут быть не должно. Ведь это не что иное, как полное обновление нашей природы в данных условиях, последняя грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире. Я не знаю, — замечает тут Чаадаев, — призван ли каждый из нас пройти этот огромный путь, достигнет ли он его славной конечной цели», но то, что только этот путь ведет к человеческому совершенству, — это для Чаадаева, во всяком случае, совершенно бесспорно.

«Мы, — говорит Чаадаев, — являемся в мир со смутным инстинктом нравственного блага, но вполне осознать его мы можем лишь в более полной идее, которая из этого инстинкта развивается в течение всей жизни. Этой внутренней работе надо все приносить в жертву, применительно к ней надо устраивать весь порядок нашей жизни. Но все это должно протекать в сердечном молчании, потому что мир не сочувствует ничему глубокому. Он отвращает глаза от великих убеждений, глубокая идея его утомляет. Вам же должны быть свойственны верное чувство и сосредоточенная мысль, не зависимые от различных людских мнений, а уверенно ведущие вас к цели».

Итак, чтобы быть «внутренне свободным», чтобы остаться самим собой — человеком, человек должен следовать своему собственному внутреннему нравственному побуждению и отринуть от себя «мирские» волнения «суетных» стремлений. Человек должен поступать «по совести» — в этом его высочайшее призвание и в этом единственная возможность его — человеческого — самоутверждения в мире сем. Человек *должен*, если хочет остаться человеком, делать «добро» и противодействовать «злу», то есть опять-таки «творить добро».

Но мир безнравствен. И нравственный человек не может, таким образом, даже, если б и захотел, не вступить в глубочайший конфликт с этим миром. Но это уже не будет «суетное» стремление к «суетным» целям. Это будет *человеческий* конфликт, конфликт высшего прорядка.

Конечно, безнравственный мир может при этом оказаться, и даже, вероятно, окажется, сильнее протестующей против него «нравственной личности». И вполне возможно, эта самая протестующая личность погибнет в столкновении с этим миром. Но тут уже, согласно Чаадаеву, каждый волен *выбирать* — «спассти» ли ему свою «душу», жертвуя жизнью, или, по крайней мере, «хорошей», согласно «суетным» о ней понятиям, жизнью, или «погубить» ему свою «душу» — себя, человека, подчинившись безнравственному миру, чтобы преуспеть в своих «житейских» делах.

Так, согласно Чаадаеву, уже в «этом» мире, среди его беспорядка, в условиях, когда, казалось бы, никакое нравственное действие совершенно невозможно, когда на долю человека, казалось бы, остается лишь прозябание, на самом деле открывается возможность для нравственного подвига, для того, что сам Чаадаев называет «идейным героизмом». И вот почему, согласно тому же Чаадаеву, «ничто не может быть понятнее огромной славы Сократа, единственного в древнем мире человека, умершего за свои убеждения».

Но, согласно логике чаадаевской мысли, человек, идущий на нравственный подвиг, губящий себя своим «идейным героизмом», по существу, даже не приносит тут никакой жертвы. Напротив, он таким образом «спасает себя», и в этом спасении места для какой бы то ни было «жертвы» просто не остается. С этой точки зрения человек, идущий на «идейный подвиг», поступает, согласно Чаадаеву, вполне «эгоистически». Важно тут лишь, чтобы люди верно понимали свои настоящие выгоды, умели бы отделять потребности «ложные» от своих истинных потребностей и стремлений. Ведь, говорит Чаадаев, «единственная действительная основа деятельности, исходящей от нас самих, связана с представлением о нашей выгоде в пределах того отрезка времени, который мы зовем жизнью». Надо, чтобы человек смог сам *воспитать* в себе тот «инстинкт правды», который и позволит ему отличить в себе самом «искусственные потребности» от потребностей истинных. И тогда нравственный человек в самом себе, в своем человеческом возрождении найдет необходимую моральную компенсацию за урон, понесенный им в его схватке с безнравственным миром, тогда как человек, отдавший себя этому миру, найдет расплату в потере себя. Первый путь — путь «смирения» перед абсолютным и божественным нравственным законом и путь внутренней свободы. Второй путь — путь «гордыни», идущей от стремления к «суетному» успеху в «мире сем», путь подчинения порядкам этого мира и уничтожения личности.

Так, к примеру, считает Чаадаев, нравственно и погиб великий Гоголь, поддавшись этой мирской «гордыне».

«Как вы хотите, — писал Чаадаев в 1847 году Вяземскому о «Выбранных местах из переписки с друзьями», того же самого произведения Гоголя, которое, как помним, послужило причиной появления знаменитого письма Белинского, — чтобы в наше надменное время, напыщенное народной спесью, писатель даровитый, закуренный ладаном с ног до головы, не зазнался, чтоб голова у него не закружилась? Это просто невозможно.

...Недостатки книги Гоголя принадлежат не ему, а тем, которые превозносят его до безумия... которые, наконец, навязали на него тот гордый, несродный ему патриотизм, которым сами заражены, и таким образом задали задачу невозможного примирения добра со злом; достоинства же ее принадлежат ему самому».

Говоря о «новых друзьях» Гоголя, совративших писателя к «гордыне», Чаадаев имел в виду тогдашних славянофилов с их «народной спесью». Но есть в приведенных здесь словах Чаадаева и более общий смысл: великий писатель не должен, если хочет остаться верен своему призванию и таланту, предаваться «житейской суете», делаться рупором каких-либо суетных кружковых или групповых страстей. Весьма показательно стремление Чаадаева как-то, хотя бы даже и в чисто декларативной форме, снять вопрос о возможности пагубного воздействия на Гоголя религиозно-мистических идей, которым, как известно, он «предался» в последний период своей жизни. Нет, не они, согласно Чаадаеву, повинны в гоголевском грехопадении, а лишь влияние житейской суетности и кружковых страстей его нового дружеского окружения.

Самоочевидно, что письма Белинского и Чаадаева по поводу гоголевских «Выбранных мест из переписки с друзьями» исходят из идейно весьма несхожих отправных точек. Сам факт появления этого гоголевского произведения, который Белинский, как известно, рассматривает преимущественно с точки зрения идейно-политической, Чаадаевым рассматривается почти исключительно с абстрактно-моралистических позиций. Но есть, как это ни странно, и нечто общее в этих двух письмах. И прежде всего, конечно, то именно, что оба автора рассматривают названное произведение как несомненное падение Гоголя — как глубочайший его творческий срыв и как его гражданскую катастрофу.

Стоит сопоставить мнение Чаадаева со взглядами Белинского по некоторым из тех вопросов, которые рассматривались в связи с «Выбранными местами» и тем и другим.

«Смирение, — пишет Белинский Гоголю, — проповедуемое Вами, во-первых, не ново, а во-вторых, отзывается, с одной стороны, страшною гордостью, а с другой — самым позорным унижением своего человеческого достоинства. Мысль сделаться каким-то абстрактным совершенством, стать выше всех смирением может быть плодом только или гордости, или слабоумия и в обоих случаях ведет неизбежно к лицемерию, ханжеству, китаизму. И при этом Вы позволили себе цинически грязно выра-

жаться не только о других (это было бы только невежливо), но и о самом себе — это уже гадко, потому что если человек, бьющий своего ближнего по щекам, возбуждает негодование, то человек, бьющий по щекам самого себя, возбуждает презрение. Нет! Вы только омрачены, а не просветлены; Вы не поняли ни духа, ни формы христианства нашего времени. Не истиной христианского учения, а болезненной боязнью смерти, черта и ада веет от Вашей книги».

Надо сказать, что упоминания Белинского об «истине христианского учения» и о необходимости понять смысл «христианства нашего времени» звучат несколько неожиданно в устах признанного зачинателя русской революционно-демократической идеологии.

«Проповедник кнута, апостол невежества, поборник обскурантизма и мракобесия, панегирист татарских нравов, — пишет Белинский, обращаясь к Гоголю, — что Вы делаете?.. Взгляните себе под ноги: ведь Вы стоите над бездною... Что Вы подобное учение опираете на православную церковь — это я еще понимаю: она всегда была опорой кнута и угодницею деспотизма; но, — восклицает Белинский, — Христа-то зачем Вы примешали тут? Что Вы нашли общего между ним и какою-нибудь, а тем более православною, церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения. И оно только до тех пор и было, — подчеркивает Белинский, — спасением людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принципа ортодоксии. Церковь же явилась иерархией, стало быть поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонителем братства между людьми, — чем и продолжает быть до сих пор».

Но в чем же, согласно Белинскому, заключается смысл «учения Христова»?

«Смысл учения Христова, — говорит Белинский в том же письме к Гоголю, — открыт философским движением прошлого века. И вот почему какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки потушивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, больше сын Христа, плоть от плоти его и кость от костей его, нежели все ваши папы, архиереи, митрополиты и патриархи, восточные и западные».

Таким образом, согласно концепции Белинского, истинный смысл «современного христианского учения» заключается в утверждении некоей идейной традиции, объединяющей в себе принципы своеобразного христианского социализма с буржу-

азно-демократическими требованиями политических свобод. Все это, конечно же, достаточно далеко от чаадаевского понимания дела. Но интересно, что при всем том и чаадаевскому истолкованию роли религиозно мыслящей личности у Белинского остается вполне определенное место.

«Когда европейцем, — говорит Белинский, — особенно католиком, овладевает религиозный дух, — он делается обличителем неправой власти, подобно европейским пророкам, обличавшим в беззаконии сильных мира сего. У нас же, наоборот, постигает человека (даже порядочного) болезнь, известная у врачей-психиатров под именем *religiosa mania*, он тотчас же земному богу подкурит больше, чем небесному, да еще так хватит через край, что тот и хотел бы наградить его за рабское усердие, да видит, что этим скомпрометировал бы себя в глазах общества».

Таким образом, согласно Белинскому, религиозность, религиозная идея в принципе сами по себе еще не противостоят стремлению человека к общественному прогрессу и политическим свободам. Белинский даже склонен отделить религиозность как таковую от «суеверия» как проявления, очевидно, косности мышления вообще, то есть от предрассудка. И это у него тоже общая с Чаадаевым черта. «Суеверие, — пишет Белинский в том же самом своем письме к Гоголю, — проходит с успехами цивилизации; но религиозность часто уживается с ними: живой пример Франция, где и теперь много искренних, фанатических католиков между людьми просвещенными и образованными и где многие, отложившись от христианства, все еще упорно стоят за какого-то бога».

Но вот в оценке перспектив распространения религиозной идеи в России Белинский коренным образом с Чаадаевым расходится. Воззрения Белинского на этот счет находят себе несомненную аналогию с приводившимся здесь выше высказыванием Пушкина, порой почти даже текстуально с ними совпадая.

«По-вашему, — говорит Белинский, обращаясь к Гоголю, — русский народ — самый религиозный в мире: ложь! Основа религиозности есть пиетизм, благоговение, страх Божий. А русский человек произносит имя божие, почесывая себе задницу. Он говорит об образе: *годится — молиться, не годится — горшки покрывать*. Приглядитесь пристальнее, и Вы увидите, что по натуре своей это глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности».

Более того, если Чаадаев именно в возможности приобщения масс к религиозной идее видел основу для какого-то обще-

ственно-исторического прогресса страны в целом, то Белинский именно в отсутствии сколько-нибудь серьезной религиозности в русском народе усматривает обнадеживающий в этом смысле знак и хорошее предзнаменование. Отводя гоголевские рассуждения о приверженности русского крестьянства к идее Бога, Белинский говорит: «Русский народ не таков; мистическая экзальтация вовсе не в его натуре: у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме; и вот, — добавляет Белинский, — в этом-то, может быть, и заключается огромность исторических судеб его в будущем».

За этим различием стоит уже очень многое.

Когда человек не видит вокруг себя никакой реальной силы, на которую он мог бы опереть свой протест, то он порой, чтобы, может быть, самому себе уже не показаться жалким, придумывает некий «закон сохранения справедливости», согласно которому неправые в итоге все-таки будут с несомненностью показаны, а их жертвы будут отомщены.

Имея в виду как раз один из подобных периодов в русской истории, Плеханов некогда писал: «Герцен прямо говорит в своем “Дневнике”: “Чаадаев превосходно заметил однажды, что один из величайших характеров христианского воззрения есть поднятие надежды в добродетель и постановление ее с верою и любовью. Я с ним совершенно согласен. Эту сторону упования в горести, твердой надежды в, по-видимому, безвыходном положении должны по преимуществу осуществить мы”. Почему же, — говорит Плеханов, — люди, подобные Герцену, чувствовали себя в безвыходном положении? Потому, что им не удалось выработать в себе сколько-нибудь *конкретный идеал*, т. е. такой идеал, который подсказывался бы историческим развитием неприятной им действительности; а не добравшись до такого идеала, они испытывали то же тяжелое сознание, которое пережил Белинский еще в эпоху своих юношеских увлечений *абстрактным* идеалом: они чувствовали себя совершенно бессильными. “Мы вне народных потребностей”, — жалуется Герцен. Он, — замечает Плеханов, — не сказал бы этого, если бы видел, что свойственная ему “идея отрицания” составляет результат внутреннего развития народной жизни. Тогда он не мог бы чувствовать себя вне народных потребностей. Совершенно подобно Герцену Белинский восклицает: “Мы несчастные анахореты новой Скифии; мы люди без отечества, — нет, хуже, чем без отечества, мы люди, которых отечество — призрак, и диво ли, что сами мы призраки, что наша дружба, наша любовь, наши стремления, наша деятельность призрак?”»

Вот такая-то ситуация, такое-то «социальное настроение» и рождает у людей мыслящих склонность воззвать к чему-то «существующему» «по ту сторону» той жизни, которая *вся, сплошь* уже враждебна и презираема и, однако, сильна и всеобъемлюща в своей наглой самоуверенности и издевательском социальном самодовольстве. Вот это самое чувство бессилия праведного гнева и испытал Лермонтов, узнав о гибели Пушкина:

...Вы, жадною толпой стоящие у трона,
Свободы, Гения и Славы палачи!
Таитесь вы под сению закона,
Пред вами суд и правда — все молчи!..
Но есть и божий суд, наперсники разврата!
Есть грозный суд: он ждет;
Он не доступен звону злата,
И мысли и дела он знает наперед.
Тогда напрасно вы прибегнете к злословью:
Оно вам не поможет вновь,
И вы не смоее всей вашей черной кровью
Поэта праведную кровь!

А в год появления первого «Философического письма» Лермонтов написал стихотворение, вполне, вероятно, обращенное к самому Чаадаеву:

Великий муж! Здесь нет награды,
Достойной доблести твоей!
Ее на небе сыщут взгляды
И не найдут среди людей.
Но беспристрастное преданье
Твой славный подвиг сохранит,

И, услышав твое названье,
Твой сын душою закипит.
Свершит блистательную тризну
Потомок поздний над тобой
И с непритворною слезой
Промолвит: «Он любил отчизну!»

Между временем, когда были написаны оба эти стихотворения, и временем, когда Белинский написал свое знаменитое письмо к Гоголю, а Чаадаев к Вяземскому, прошло чуть более десяти лет. Но «мертвая точка» в развитии русской общественной мысли к тому времени была уже перейдена. Помочь русской мысли преодолеть эту мертвую точку смог тот же Чаадаев, но сам он, как бы пригвожденный свинцовой дланью Николая, так и остался на этой точке, под самый конец своей жизни в почти инстинктивной конвульсии сделав было какое-то движе-

ние вперед, но тут же и остановившись в тяжком раздумье, смертельно усталый, умирающий.

Белинский, больно споткнувшись о ту же «мертвую точку» в своем «примирительном периоде», перестрадал эту пору в своем духовном развитии и через некоторое время двинулся дальше. Вот тогда-то и были им сказаны слова, произведшие такое сильное впечатление на Герцена: «Вы хотите меня уверить, что цель человека — привести абсолютный дух к самосознанию, и довольствуетесь этой ролью; ну, а я не настолько глуп, чтобы служить невольным орудием кому бы то ни было. Если я мыслю, если я страдаю, то для самого себя. Ваш абсолютный дух, если он и существует, то чужд для меня. Мне незачем его знать, ибо ничего общего у меня с ним нет».

Не надо, конечно, представлять дело таким образом, что выход русской общественной мысли, русского передового общества той поры из идейного кризиса и «духовной драмы», разразившихся вслед за поражением на Сенатской площади, был обусловлен лишь «идейным героизмом». Без этих усилий и этого героизма выход, конечно, в ту пору не нашелся бы. Но кое-что изменилось и в глубинах национального сознания страны, в ее крестьянских «низах», в ее социальных недрах.

Вспоминая позднее о настроениях и мыслях, которые занимали передовых русских людей примерно в тот самый период, когда и выступил со своим «Письмом» Чаадаев, Герцен писал: «Долгое рабство — факт не случайный, оно, конечно, отвечает какой-то особенности национального характера. Эта особенность может быть поглощена, побеждена другими, но может победить и она. Если Россия способна примириться с существующим порядком вещей, то нет у нее впереди будущего, на которое мы возлагаем надежды. Если она и дальше будет следовать петербургскому курсу или вернется к московской традиции, то у нее не окажется иного пути, как ринуться на Европу, подобно орде, полуварварской, полуразвращенной, опустошить цивилизованные страны и погибнуть среди всеобщего разрушения».

Вот какие мысли о будущем России приходили тогда в головы лучшей части русских людей. И не без основания. Чаадаев подобный трагический исход считал, как помним, более чем вероятным.

«Народ, — писал Герцен, — остался безучастным зрителем 14 декабря. Каждый сознательный человек видел страшные последствия полного разрыва между Россией национальной и Россией европеизированной. Всякая живая связь между обоими лагерьями была разорвана, ее надлежало восстановить, но

каким образом? В том-то, — замечает Герцен, — и состоял великий вопрос». И вопрос этот навел трагические мысли тогдашнему образованному человеку: «Что же это, наконец, — писал тот же Герцен, — за чудовище, называемое Россией, которому нужно столько жертв и которое представляет детям своим лишь печальный выбор — погибнуть нравственно в среде, враждебной всему человечеству, или умереть на заре своей жизни? Это бездонная пучина, где тонут лучшие пловцы, где величайшие усилия, величайшие таланты, величайшие способности исчезают прежде, чем успевают чего-либо достигнуть».

«Страшно далеки они от народа» — эти хорошо известные всякому русскому читателю ленинские слова, обращенные к декабристам, в нашем сознании звучат почему-то чаще всего как некое порицание декабристов, их «исторической вины» перед Россией, ее будущим. Но, пожалуй, подобное осмысление этих слов односторонне. Ведь если уж говорить об «исторической вине» тогдашних русских людей, так и не сумевших повернуть свою страну на иной путь, избавивший бы ее от многих и многих лет деспотизма и т. д., то ведь и о самом народе, прежде всего о тогдашнем русском крестьянстве, следует сказать, что оно оставалось в ту пору еще «страшно далеко» от всякого осознанного общественного протеста, от наиболее передовых идей своего времени. Это еще была почва, на которой не могли прорасти семена каких-либо радикальных прогрессистских идей. Медленно, очень медленно совершалось движение в «низах» России, изменялась социальная психика народных масс. Но чем дальше, тем больше становились изменения, происходившие среди по-прежнему «безмолвствовавшего» народа. Медленно, но верно Россия подтягивалась к своей первой *революционной ситуации* шестидесятых годов. Ко времени, когда было написано знаменитое письмо Белинского к Гоголю, эти изменения в «низах» сделались уже достаточно ощутимы. Даже «верхами» России они начали вдруг восприниматься как предвестие серьезной *политической* угрозы строю.

«Простой народ ныне не тот, что был за 25 лет перед тем. Весь дух народа направлен к одной цели — к освобождению... Вообще, крепостное состояние есть пороховой погреб под государством, и тем опаснее, что войско составлено из крестьян же». Это писал в ту пору Бенкендорф в секретном отчете Николаю.

Социальный протест передовых образованных людей обретал новую социальную почву. Романтическое утешительство социально-этических утопий отживало свое время.

Чаадаев отмирал.

Чаадаев перевоплощался.

Ибо процесс «конкретизации» идеала, о котором говорит Плеханов, отнюдь, конечно же, не завершился в Белинском. И шестидесятые годы в итоге принесли передовому русскому обществу отнюдь не меньшую, если не большую только трагедию, нежели двадцатые. И снова обманутые надежды грозили отчаянием и разрушением личности, и снова люди «уходили в себя» <...>

И, погибая, многие из этих людей готовы были бросить своей стране, погубившей их, своему народу, хладнокровно взиравшему на их мученичество и их гибель, слова последнего безнадежного проклятья, как бы говоря вместе с Пушкиным:

Паситесь, мирные народы!
Вас не разбудит чести клич.
К чему стадам дары свободы?
Их должно резать или стричь.
Наследство их из рода в роды
Ярмо с гремушками да бич.

Только «патриот», уже насквозь пропахший квасом, попрекнет великого поэта этими строками. Это были строки «настоящей любви к родине, любви тоскующей».

«В письме к Я. И. Булгакову из Монпелье от 25 января... 1778 г., — замечает Плеханов в одной из своих статей о Белинском, — Фонвизин говорит: “Не скучаю вам описанием нашего вояжа, скажу только, что он доказал мне истину пословицы: *Славны бубны за горами*. Право, умные люди везде редки. Если здесь прежде нас жить начали, то, по крайней мере, мы, начиная жить, можем дать себе такую форму, какую хотим, и избегнуть тех неудобств и зол, которые здесь вкоренились... Я думаю, что тот, кто рождается, посчастливее того, кто умирает”».

И, приведя этот действительно любопытный с точки зрения истории русской общественной мысли отрывок из письма старинного русского писателя, Плеханов так говорит далее: «Насколько я знаю, это самая первая из наших “формул прогресса”, основывающаяся на историческом идеализме и сводящаяся к отрадному убеждению, что “мы” можем дать себе любую “форму”... И ту же самую, — продолжает Плеханов свою мысль, — “формулу” мы встречаем... у Чаадаева, поскольку он в самом деле занимался подобными выкладками, у Герцена и у Чернышевского. В каждой разновидности этой основной формулы “мы” означает не народную массу, а ту часть населения, которая предполагается руководительницей народа. Вот что говорит, например, Белинский об исторической роли Петра Великого: “Рус-

ская поэзия, как и русская жизнь... до Петра Великого была только телом, но телом, полным избытка органической жизни, крепким, здоровым, могучим, великим, вполне способным, вполне достойным стать сосудом необъятно великой души, — но телом, лишенным этой души и только ожидающим, ищущим ее... Петр вдул в него душу живую — и замирает дух при мысли о необъятно великой судьбе, ожидающей народ Петра..." В "формуле" Герцена роль тела играл уже народ с его общинным бытом, а роль Петра — образованное дворянство, преимущественно среднее и мелкое, которому рекомендовалось проникнуться социалистическим идеалом. У субъективистов дворянство заменялось разночинцами и т. д. Дело, — заключает свою мысль Плеханов, — не в этих видоизменениях, а в том, что в каждом из них двигателем исторического развития является не народ, а кто-то, расположенный к народу и выбирающий за него ту или другую "форму"».

И опять-таки к сказанному тут хочется и следует добавить, что этот разрыв идеи исторического прогресса с реальностью, выразившийся в указанном Плехановым разрыве передовых людей старой России и народа, — этот разрыв не может быть объяснен лишь «незрелостью» мыслящих «верхов», «недоработками» в их теориях и идеалах.

Ведь, в конце-то концов, если уж быть вполне последовательным в изложении точки зрения, выраженной здесь Плехановым, то следует все-таки признать, что и эта незрелость и эти недоработки, в конце концов, в итоге связаны с уровнем общественного развития тех же народных масс, с их собственной незрелостью и их собственными историческими «недоработками». Утверждая связь передовых идей той или иной эпохи с общественными «настроениями», уровнем развития народных масс, не следует, очевидно, проявлять странную непоследовательность, указывая на эту связь, поскольку речь идет об «идейных достижениях» данной эпохи, и умалчивая об этой связи, поскольку речь заходит об ограниченности передовых идей и принципов того же самого времени. Степень «исторической виновности», если только прибегать к этому поэтическому термину, просвещенных передовых «верхов», которые в каком-то случае так и не смогли прийти со своими идеями к народу, и темных, забытых «низов», которые так и не поднялись в данном случае до понимания этих идей, очевидно, все-таки и не может не быть совершенно равна, по крайней мере.

«Оттого, — писал Герцен, — что мы глубоко, непримиримо распались с существующим, оттого ни у кого нет, собственно,

практического дела, которое было бы принимаемо за дело истинное, вовлекающее в себя все силы души. Отсюда небрежность, беспечность, долею эгоизм, лень и бездействие. Вот среда, благоприятная для развития! Чем больше, тем внимательнее всматриваешься в лучших, благороднейших людей, тем яснее видишь, что это неестественное распадение с жизнью ведет к идиосинкразиям, к всяким субъективным болезням. Блажен, кто в стороне от дел может с головою погрузиться в частную жизнь или в теорию. Не всякий может. И эти-то немогущие вянут в монотонной, длинной агонии, плачевной и, главное, убийственно скучной. В юности все кажется еще, что будущее принесет удовлетворение всему, лишь бы скорее добраться до него, но на середине нашего жизненного пути нельзя себя тешить — будущее нам лично ничего не предвещает, разве гонения усугубленные и опять скуку бездействия. Будут ли наши дети счастливее? Всякий раз, — говорит Герцен, — когда я вижу Чаадаева, например, я содрогаюсь».

Так Герцен писал в 1844 году. А через 13 лет после этого, говоря о письме П. Л. Лаврова, опубликованном в одном из герценовских заграничных неподцензурных сборников, Герцен замечал: «Автор письма винит уже не правительство, он идет далее и обрушивает всю ответственность на народ. Не соглашаясь с автором, мы, — пишет Герцен, — и не думали порицать этот гнев, мы сами знакомы с ним. Это та же любовь, только опрокинутая. Мы вполне понимаем страстную логику, по которой автор дошел до чаадаевского раздражительного отчаяния».

Лавров впадал в крайность, противоположную той, в которую впадал в приведенных выше строках Плеханов. Но пройдет немного времени, и сам Герцен, столь спокойно в этом случае отметивший «раздражительное отчаяние» Лаврова, махнет рукой на русское крестьянство. Уже не в первый раз.

Тот разрыв передовых людей России и ее народа, о котором говорил Плеханов и который он пытался объяснить лишь «недоработками» в теориях передовых людей, — роковое следствие фатального для всякого классово-антагонистического общества отрыва духовных потребностей передовой части данного общества от потребностей экономического развития страны, разрыва, объективно такому обществу присущего и не зависящего, стало быть, от данной личности. Это следствие отчуждения в этом обществе культуры от политики и морали — от практики общественной деятельности, проявление уродливости самого исторического прогресса в условиях этого общества, когда человек, с наибольшей активностью выступающий «за

прогресс», с наибольшей вероятностью оказывается его жертвой.

Стоит очень внимательно вдуматься в этой связи в смысл Марксовых слов: «Лишь после того, как великая социальная революция овладеет достижениями буржуазной эпохи, мировым рынком и современными производительными силами и подчинит их общему контролю наиболее прогрессивных народов, — писал Маркс, — лишь тогда человеческий прогресс перестанет уподобляться тому отвратительному языческому идолу, который не хотел пить нектар иначе как из черепа убитого»*.

До тех пор уже сама даже идея прогресса с неизбежностью будет отчуждаться от человека, будет противостоять ему как нечто «должное», как некий внешний или внутренний категорический императив, обращенный к его совести или его разуму (в данном случае это совершенно все равно) со стороны каких-то «высших» принципов. Прогресс будет требовать жертв, оставляя взамен лишь новые надежды.

Еще до свершения Великой Октябрьской социалистической революции Луначарский писал: «Человек должного («то — нельзя, а это — можно») — это мещанин, он человек обычаев, приличий, угрызений совести и прочих этических прелестей. Буржуа по существу своему этичен, то есть главная масса буржуазии — мещанство; и то, что мещанин всегда, когда можно, нарушает мораль свою — вполне этично, ибо этика, как и Христос, существует в мире для грешных, а не для праведных. Сознательный пролетарий, — продолжает Луначарский, — человек безусловной свободы, для него нет ничего должного. Если он поступает определенным образом, то не потому, что он *должен* так поступать, а потому, что он *хочет* так поступать, потому, что находит это целесообразным».

Так старый чаадаевский индивидуализм, подготовивший кое-что в нравственном сознании передовой части русского общества к приятию «разумного эгоизма» Чернышевского, получает новое и столь энергичное свое переосмысление. Но эти строки были написаны еще молодым Луначарским. Придет время, и сам он уже с некоторой оторопью остановится перед такими нравственными проблемами, над которыми не имели повода размышлять его предшественники.

«Научную основу морали исторического материализма, — писал Антонио Грамши в своих знаменитых «Тюремных тетра-

* К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. М.: Искусство, 1957. Т. 2. С. 215.

дах», — мне кажется, следует искать в утверждении, что общество никогда не ставит перед собой задач, для разрешения которых еще не созрели условия. При наличии условий “разрешение” задач *становится* “долгом”, “воля” *становится* “свободой”. Мораль, — заключает свою мысль Грамши, — должна была бы представлять собой исследование условий, необходимых для осуществления свободы воли в определенном смысле, по направлению к определенной цели, и одновременно доказательством, что эти условия существуют*.

Так, очевидно, в общих хотя бы чертах может быть поставлена проблема «политика и мораль», «долг и чувство», иными словами — проблема нравственной активности и духовной свободы личности.

Нет слов, Чаадаев был крайне далек от подобного исторического истолкования подобных проблем. Но именно им эти проблемы в России были впервые поставлены с такой энергией и такой серьезностью. И именно его проповедь решительного разрыва с моралью общепринятой, его индивидуализм стал первым шагом в истории русской общественной мысли *к осознанию* того самого разрыва между «политикой» и «моралью», между «чувством» и «долгом», между «человеческим» и «гражданским», из которого только в дальнейшем и могло, конечно, вырасти, хотя бы и на других социальных основах, понимание необходимости *новой нравственности*. И в этом смысле обращение Чаадаева «к самому себе», его «уход в себя» не был, конечно же, никаким «уходом». Он не ушел и не собирался уйти от того, от чего уходить не следует и невозможно. Просто он решил начать пробиваться через ту же самую скалу, только с другой стороны, с той стороны, с которой еще никто до него не копал. Он рыл без всякого плана и не так, как нужно, но он рыл все-таки там, где тоже нужно рыть, если только ты решил пробиться к людям. В заблуждениях его не было «злого умысла» — он шел тогда совершенно один.

В пути он утешал себя сказками. Кое-кто заслушался этими его сказками и не обратил внимания на то, что он *делает*.

«Верхи» почувствовали какое-то неприятное движение в самой глубине окончательно задавленного ими, казалось, общества. Император, обеспокоенный возможностью нового подкопа под свой трон, топнул ногой. Чаадаева придавило. Но первые пласты он все-таки успел отвалить. И сделанного им уже нель-

* *Антонио Грамши*. Избранные произведения: В 3-х т. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. Т. 3. С. 101.

зя было «исправить» никакими внешними мерами: он ведь пробивался к себе и царь не смог залезть в его душу.

Между тем Чаадаев поступал, может быть, не так уж нерасчетливо, начав с себя ликвидировать тот разрыв в интеллектуальной и нравственной жизни тогдашнего русского общества, который уже многие до него пытались преодолеть, исправляя других. По крайней мере, и ту работу, которую он «с Божьей помощью», как ему казалось, начал делать, тоже ведь надо было когда-то начинать...

«Что означает, — писал Торо, — Африка — и что означает Запад? Разве в глубь нашей собственной души не тянутся земли, обозначенные на карте белыми пятнами, хотя, если исследовать их, они могут оказаться черными, как и побережье?»

Если улучшение мира посредством исправления других оказывается удручающе безнадежным в какое-то время делом, то не значит ли это, что следует заглянуть в конце концов и в самого себя?

«Каждый из нас, — продолжает Торо свою мысль, — владеет страной, рядом с которой земные владения русского императора кажутся карликовым государством, бугорком, оставленным льдами... Не стоит ехать вокруг света ради того, чтобы сосчитать кошек в Занзибаре. Но пока вы не умеете ничего иного, делайте хотя бы это, и вы, может быть, отыщете, наконец... дыру, через которую можно проникнуть внутрь себя... Если хочешь выучиться всем языкам, узнать обычаи всех народов, поехать дальше всех путешественников, освоиться со всеми климатами и заставить Сфинкса разбить себе голову о камень, послушайся совета древнего философа и Познай Самого Себя. Вот где нужны зоркость и отвага».

Чаадаев мечтал о создании мирового духовного единства, всемирного нравственного братства людей, и возлагал в этой связи большие надежды на неокатолицизм. Он взывал к Шеллингу, присматривался к другим западным философам современного ему мира. Романтик-утопист, он прошел мимо Гегеля, хотя и познакомился с его учением. Гегель испугал его возможностью такого его истолкования, которое обернется утверждением сущего. Гегелевская философия, писал Чаадаев в одном из своих писем, — это «учение, толкующее о динамическом движении человеческого духа и сводящее к нулю значение разума отдельной личности», это «система всеобщего примирения».

О Торо Чаадаев, по всей видимости, конечно, даже и не слышал. Меж тем и Торо «копал» в том же направлении, что и Чаадаев. Этическая робинзонада двух этих столь во многом не-

сходных между собою мыслителей-гуманистов смыкалась в одном — в утверждении духовного суверенитета личности перед угрозой гражданского деспотизма общества, в котором со стремительностью кошмара нарастало, по пушкинскому выражению, «равнодушие ко всему, что не является необходимостью».

Мечта о таком суверенитете как о последнем прибежище основных нравственных ценностей была, естественно, как мы знаем, утопией. Но эта утопия имела огромный социально-исторический смысл.

«Я живу в углублении свинцовой стены, к которой примешано немного колокольного металла», — писал Торо. В таком же углублении жил и Чаадаев.

В то время стало ясно, что Россия, пройдя мимо декабря 1825 года, двинулась дальше по страшному пути гражданского единовластия самодержавных диктатур.

В это время стало ясно, что «молодая» Америка не минует в своем развитии бед и несчастий «проклятой Европы», что она уже вступила на страшный путь «старого мира», что надежды на какой-то «особый», «свой» путь для этой страны уже обмануты.

И вот именно в этот момент, почти одновременно в разных концах планеты, ударили два колокола. Это был погребальный звон: надежды умерли. «Погребальная проповедь Чаадаева», — скажет потом Герцен. Это был сигнал бедствия — человек в опасности.

И в том и в другом случаях лишь очень немногие из современников поняли, что означает этот странный звук, долетевший вдруг до их сознания. И даже тогда, когда смысл этого звука для них прояснился, большинство из них лишь пожали плечами: какое им было дело до того, что еще одну чью-то душу пронесли на погост, что еще одной душой человеческой стало меньше на этом свете!

Лишь позднее до большинства людей дошел истинный смысл происшедшего: если ты слышишь этот звук, не спрашивай, по ком звонит колокол, — он звонит по тебе.





И. М. ЕФИМОВ

Впечатления от прочтения «Философических писем» Чаадаева *

Письмо Я. А. Гордину

Яша, милый друг, я был долгое время сердит на тебя за бессовестную легкость, с которой ты скинул с себя наш договор, надо было отказаться сразу, в начале лета, я бы сговорился с кем-нибудь другим, но теперь выяснилось, что все к лучшему, на студии Горького прочли «Таврический сад» и прислали мне вежливый отказ, так что с этим все кончено. Только не говори «вот видишь», не торжествуй, не серди меня снова. Все равно ни мне, ни тебе во всю жизнь не обойтись без сухого хлеба инсценировок, потому что семья, дети — и никуда не денешься. Сразу по приезде мне придется инсценировать для Ленинградского телевидения «Я хочу в Сиверскую», так что сейчас я спешу сделать как можно больше для себя и для вечности, здесь есть удобная банька, где можно спрятаться от детского гвалта, в ней и работаю, из нее и пишу тебе.

В перерывах почитываю все того же Чаадаева и Гершензона, а также Герцена, все страшные пророческие книжки, веселее от них не делается.

Ты говоришь о Чаадаеве, что это был в XIX веке единственный русский философ, но, кажется, не чувствуешь, какая насмешка скрыта в сем неоспоримом факте, что это был за философ, какой жуткой поучительностью проникнута его фигура и сам факт его единственности. Что он написал?! Четыре письма, из которых только первое, прогремевшее, можно назвать значительным, там все пережито, оплачено собственным терзанием от жизни в этой стране, два следующих — воздушные по-

* Заголовок дан архивариусом.

строения, досужая болтовня на темы Бога и истории, четвертое же — попросту дилетантское эссе об архитектуре, контрольная работа для поступающего в экскурсоводы — вот все его наследство. Не замечая, он сам несет в себе все пороки российской духовности, на которые обрушивается с такой желчью. Вот он жалуется на русское чванство, на нежелание чему-нибудь учиться и тут же, через несколько страниц, с тем же чванством говорит, что плевать ему на науку историю, на ее факты и события, он ее дух гениально уловил, высший смысл, он в архивной пыли не рылся, он ее шапками закидал, все на место поставил — Возрождение в угол, средневековье на трон, Аристотеля по соплям, полный порядок. Вот он страдает, что у нас всякая новая идея обязательно до смерти убивает предыдущую, никогда они не могут ужиться, и тут же сам начинает этим заниматься, передергивая обожаемого им Штиллинга, прилаживает его мысль о неизбежной полярности всего живущего, о правомерной борьбе двух начал к своим местническим теориям о католицизме, разделяет мир на католицизм и язычество и чисто по-русски хочет расстрелять язычество, зачем оно не католицизм, не понимая, что в такой борьбе побед не бывает, если кто-то победил, то тотчас гибнут оба, то есть прекращается жизнь. Какой он, к черту, философ, если даже чужую мысль не может воспринять в чистоте, не передернуть под свои затеи. И с Богом у него прегадкие отношения, чисто русские, Бог для него — просто очень большое начальство, и все, о чем он мечтает, это стать очень хорошим приказчиком, угодить, он все время оглядывается на него, ловит знаки, Евангелие наугад раскрывает, к подсознанию прислушивается, и тут же мимоходом лупит апостольской палкой прочее человечество, старается угадать, кого нужно лупить, кого нельзя, как Они к этому отнесутся, протестантов, наверное, Они не жалуется, ух эти протестанты! и православных тоже, и греков, мерзких язычников, уж наверняка, а я вот сейчас поймаю, я угрожу — и после смерти мне будет награда, такая большая медаль, а вы, безбожники, все изойдете в страшных муках. Какая же это мерзость, какой крохотный, по уши в людских дрызгах божишка, как это не похоже на величественное ощущение Божества, надличного, Верховного привратника, которым проникнуты Спиноза, Кант, Эйнштейн, Кафка, Гете, Достоевский. И эта мелочь — наш единственный философ? Боже, как грустно, какая тоска. И как показательно, что все потенциальные русские философы, люди гораздо большей мощи ума, воли и энергии, Герцен,

Чернышевский и Ульянов*, так и не стали ими; не смогли оторваться от прикладного материализма, от политики, но всегда сознавали это, понимали свою ограниченность и не тщились стать тем, чем им было стать невозможно. Одна осталась надежда на Бердяева, а если не он, то, значит, не было на Руси своей философии, придется либо тебе, либо мне, либо Грачеву.

Только отчего это так? Почему могло не быть ее? И что это за страна такая, что за загадка в двести миллионов населения? У тебя-то, небось, полно разгадок, ты мне потом расскажешь, но вчера я прочел у Герцена не ответ и не панацею, но кое-что удивительно про то. Он пишет статью о русских для европейцев, ты наверняка помнишь — там, где он поминает Кюстина и Гакстгаузена, их книги о России, и особенно то место, где он говорит об основной ячейке в укладе русской жизни, о земельной общине. Можешь позорить меня сколько вздумается, но я действительно ничего не знал об этом, слово «община» всегда было для меня пустым звуком, какой-то параграф в школьной истории, не больше. Я и понятия не имел, что это за поразительная штука — этот сохранившийся в низинах, первобытный, ячеечный коммунизм, выживший и под князьями, и под татарами, и под петровскими реформами, и под немцами в XVIII веке, и под Аракчеевым в XIX. Прости, что я выпишу оттуда два куска, это я больше для себя, чем для тебя. Гакстгаузен пишет об общине: «Каждая сельская община представляет в России маленькую республику, которая самостоятельно управляет своими внутренними делами, не знает ни личной земельной собственности, ни пролетариата и уже давно довела до степени свершившегося факта часть социалистических учений. Иначе здесь жить не умеют, иначе никогда даже здесь и не жили». И Герцен, во многом соглашаясь с ним, пишет дальше: «...деревенская жизнь, как всякий коммунизм, полностью поглощала личность. Человек, привыкший во всем полагаться на общину, погибает, едва лишь отделится от нее; он слабеет, он не находит в себе ни силы, ни побуждений к деятельности; при малейшей опасности он спешит укрыться под защиту этой матери, которая держит, таким образом, своих детей в состоянии постоянного несовершеннолетия и требует от них пассивного послушания. В общине слишком мало движения, она не получает извне никакого толчка, который побуждал бы ее к развитию, — в ней нет конкуренции, нет внутренней борьбы,

* Слово «Ульянов» тщательно замазано шариковой ручкой, вверху шариковой ручкой написано «Плеханов».

создающей разнообразие и движение, предоставляя человеку его долю земли, она избавляет его от всяких забот».

Все это поразило меня необычайно.

Я не знаю, что здесь причина, что следствие, заложена ли в национальном характере черта, толкающая его к жизни в «миру, в обществе», или, наоборот, суровая природа заставляла его столько веков держаться за общину и тем самым слепила в нем такую черту, но эта черта, эта неспособность и нежелание жить отдельно, самостоятельной и свободной личностью, эта подозрительная, до убийства доходящая ненависть ко всякому, кто пытается так жить, существует в характере нации безусловно, это не временный заскок, на наше несчастье, не случайное впечатление, не набор примеров, но жуткая и затаенная истина, которая складывалась веками и не разрушится за пару десятилетий. Чем дальше я думаю, тем больше убеждаюсь, что именно в этой черте лежат многие ключи и отгадки — тут и загадочная славянская душа, и неожиданная, не объяснимая логикой мощь государства, и тысячи, тысячи других ответов. Отчего ни в одной стране не набрать такого списка писателей, которых государство ссылало, вешало, сажало в тюрьму, на каторгу, предавало анафеме, — и все это как само собой разумеющееся? Отчего эти самые писатели так рвались уехать за границу, а многие и жили там долгие годы? Отчего они, эти странные русские, так терзая лучших среди себя, создали в девятнадцатом веке величайшую в мире литературу и не создали никакой философии, которая не растет без той же самой личности и ее свободы? Отчего капитализм, требующий людей с инициативой и предпринимательством*, не привился здесь, хоть его втаскивали с 1861 года в открытые двери, а социализм, который в теории похож на очень большую общину, прижился как свой, проломившись сквозь революцию и гражданскую войну? Отчего мы знаем, что стоит убрать сейчас из Германии и Венгрии наши войска, и тотчас там все станет по-старому, а нас хоть Америка завоюй — и никакой капитализм здесь не получится? И отчего стали возможны здесь миллионные убийства всего, что пыталось жить само по себе, сперва тех, кто хозяйствовал отдельно, как кулаки, потом тех, кто думал отдельно, как оппозиция, а потом и всех остальных, кто не так разговаривал, не так аплодировал, не так писал, вообще, хоть чем-нибудь торчал наружу? И наконец, отчего нам не нужна ни свобода слова, ни свобода собраний, и отчего мы первые начали судить

* Так в тексте.

за литературу, и отчего бьем за длинные волосы и узкие брюки, и отчего достоинство не уважаем, и зачем терзаем друг друга, и отчего никогда и никуда не уедем отсюда? Отчего?

Вот случайно вырванные из огромного списка вопросов, на которые даже ты, при всем своем упрямстве и духе противоречия, не сможешь ответить, не помянув национальный характер и стойкую земельную общину.

*Обнимаю тебя, твой Игорь.
8.09.66.*

Забыл оговориться, что, как всякий мысливший и духовно страдавший человек, Петр Яковлевич Чаадаев заслуживает всяческого нашего уважения и почитания. Аминь.





3. А. КАМЕНСКИЙ

Урок Чаадаева

(П. Я. Чаадаев в 40—50-х годах XIX в.)

Петр Яковлевич Чаадаев. Кто не знает этого имени? Со школьных лет мы читаем и заучиваем слова Пушкина, обращенные к Чаадаеву — другу юного поэта, в некоторой мере наставнику его молодости. Их дружбу одушевляли вольнолюбивые мечты и устремления, приведшие Пушкина к конфликтам с царем, его окружением — «светом» в ссылку, а Чаадаева — в лагерь декабристов.

Но уже менее известно, что Чаадаев стал крупнейшим русским мыслителем, автором самобытного философского трактата, в котором тесно переплетались глубокие философские размышления с протестом против русского крепостничества и отсталости, что изучением его философских идей до сих пор занимаются многие ученые, как отечественные, так и зарубежные, что вокруг истолкования этих идей до сих пор — вот уже полтора века! — не утихают споры...

Прямо из Московского университета восемнадцатилетний Чаадаев отправился в армию — воевать с Наполеоном. Он прошел с русской армией всю французскую кампанию, участвовал во многих сражениях, в том числе и в Бородинском, дошел до Парижа, был отмечен многими наградами за храбрость в боях.

Вернувшись домой, Чаадаев продолжал военную службу, и ему предстояла блестящая карьера (его прочили в адъютанты к царю). Однако он пренебрег ею, вышел в отставку, вступил при содействии своего давнего товарища И. Д. Якушкина в тайное общество декабристов, но в восстании не участвовал, так как в 1823 г. уехал в заграничное путешествие. П. Я. Чаадаев внимательно изучал историю и культуру Запада, приобретал книги,

завязывал знакомства (в 1825 г. он познакомился с Шеллингом и затем состоял с ним в переписке). Главной его целью было понять историю, состояние и перспективы развития своей родины, опираясь при этом на решения важных философских проблем.

Вернувшись в 1826 г. на родину, он погрузился в чтение, в философские, исторические, политические изыскания и в 1829—1831 годах создал философский трактат, который назвал «Философические письма».

Выйдя из затворничества, Чаадаев предпринял попытки напечатать свое сочинение, давал читать его друзьям, пропагандировал свои идеи в московских салонах и в переписке. Но его усилия завершились трагедией: после напечатания в журнале «Телескоп» первого из «Философических писем» Чаадаев по высочайшему повелению был объявлен умалишенным, взят под домашний арест, принудительное лечение и ему было запрещено печататься. И хотя арест и медицинский надзор вскоре были сняты, а в разъяснение своей позиции он вскоре написал «Апологию сумасшедшего», запрет действовал в течение всей жизни мыслителя, и это обстоятельство не могло не сказаться на судьбе его литературного наследства, а следовательно, и на наших представлениях о нем. <...

Еще в XIX в. сложилось мнение, что после написания основного философского трактата — «Философических писем» (1829—1831), публикации первого из них (1836) и создания «Апологии сумасшедшего» (1837) Чаадаев впал в духовную прострацию, идейно не развивался, хотя и участвовал в интеллектуальной жизни Москвы 40—50-х годов. Это мнение сформировалось в работах консервативных историков русской общественной мысли — П. К. Щербальского *, П. Н. Милюкова **, М. О. Гершензона, который писал, что период жизни Чаадаева после 1837 г. был «литературно бесплодным», временем «неподвижности и старчества» ***.

Формула Гершензона — наиболее острое выражение этого мнения. В более ослабленном виде подобный взгляд на духовную жизнь «басманного философа» можно встретить у многих, в том числе и советских, авторов.

* *Щербальский П. К.* Глава из истории нашей литературы // Русский вестник. 1884. № 11.

** *Милюков П. Н.* Главные течения русской исторической мысли. М., 1897. Т. I.

*** *Гершензон М. О.* П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908. С. 105.

Следует признать, что для формирования такого мнения были не только субъективные основания (например, тенденциозность интерпретаций воззрений Чаадаева), но и объективные, из которых укажем на два, пожалуй, самых существенных.

Во-первых, напечатанное (первое) «Философическое письмо» и ходившая по рукам «Апология сумасшедшего» имели несравненно большее общественное значение, нежели то, что было сделано Чаадаевым позднее. И поэтому авторы, ставившие себе задачу выявить то главное, что сделал Чаадаев за свою жизнь, имели определенное основание ограничить себя выяснением его взглядов в период до написания «Апологии сумасшедшего» включительно и почти или даже совсем не интересоваться тем, как жил и что делал Чаадаев в последующие 20 лет жизни.

Во-вторых, нарисовать адекватную картину развития взглядов Чаадаева и их эволюции было невозможно на той источниковедческой базе, которая сформировалась в дореволюционную эпоху, включая сюда и то значительное, что сделал М. О. Гершензон в наиболее полном Собрании сочинений и писем Чаадаева (Т. I—II. М., 1913—1914), подготовленном совместно с Г. А. Рачинским. Дело в том, что до 30-х годов нашего века были известны лишь 3 из 8 «Философических писем». Остальные, как и некоторые другие работы Чаадаева, были впервые напечатаны лишь в советское время, а многие, в том числе весьма существенные и созданные в 40—50-х годах XIX в., не напечатаны и до сих пор.

Таковы были эти два обстоятельства, объективно препятствовавшие адекватному анализу взглядов и изображению духовного облика Чаадаева, эволюции его идей. Но, после того как источниковедческая база расширилась, такое адекватное изображение стало не только необходимым, но и возможным.

Для того чтобы обрисовать вкратце открывшиеся еще полвека тому назад и все еще не использованные в полной мере возможности в этой области, я позволю себе небольшое историческое и источниковедческое отступление.

В 1939—1940 годах автор этих строк под руководством В. Ф. Асмуса работал над диссертацией о философских идеях Чаадаева. Эта работа привела автора в личный архив Д. И. Шаховского, хранившийся в то время в Институте мировой литературы (ИМЛИ) АН СССР в Москве. Д. И. Шаховской посвятил последние годы своей жизни разысканию и публикации литературного наследия П. Я. Чаадаева. Именно Шаховской впервые напечатал (со вступительной статьей В. Ф. Асмуса) пять ранее никогда не публиковавшихся «Философических пи-

сем»*. Архив этот оказался собранием поразительно ценных по богатству и неожиданности материалов. Он отражал напряженную деятельность исследователя жизни и теоретической работы Чаадаева. Тут были ранее неизвестные философские и исторические эссе Чаадаева — заметки, мысли, афоризмы, статьи, письма к разным лицам, письма к нему, разнообразные документы, касающиеся жизни и деятельности Чаадаева; дневники, в которых Шаховской фиксировал свои планы, намерения и результаты биографических, библиографических и архивных изысканий, планы издания сочинений Чаадаева и т. д. и т. п. Был, впрочем, один очень существенный недостаток этого архива. Его материалы были лишь копиями, оригиналы которых либо рассеяны по разным архивам, либо также являлись копиями. Местонахождение рукописей Чаадаева тогда, как и теперь, неизвестно. Недостаток этот оказался, однако, преимуществом, и притом в двух отношениях. Во-первых, здесь были сконцентрированы материалы, рассеянные по многим местам хранения и их обозрение без концентрации потребовало бы от исследователя многих лет жизни. Во-вторых, Шаховской провел чрезвычайно трудную работу по переводу на русский язык тех сочинений Чаадаева и документов, которые были написаны на французском языке, а таковых было подавляющее большинство.

Здесь нет возможности охарактеризовать материалы архива Д. И. Шаховского полностью. Скажу лишь о главном. Главными были, конечно, неопубликованные сочинения П. Я. Чаадаева. Среди них первое место занимают записки Чаадаева по философским, историческим и политическим вопросам. В переводе Д. И. Шаховского три их раздела соответственно названы: «Отрывки и мысли» (1828—1830 годы), «Афоризмы и разные заметки» (30—40-е годы) и «Отрывки и разные мысли» (50-е годы). Далее следует отметить такие статьи Чаадаева, как «Статья без заглавия» (относящаяся, по-видимому, к 1843 г.), «Письмо из Ардатова в Париж» (предположительно 1845 г.), «К статье Киреевского в “Московском сборнике”» (1852 г.) и «Несколько слов о польском вопросе» (1848 г.), вклеенная в хранившуюся в библиотеке Чаадаева книгу Симона де Сисмонди «История Франции» (т. V). Эта статья сохранилась как автограф Чаадаева**.

* См.: *Асмус В. Ф.* О новых «Философических письмах» П. Я. Чаадаева // *Литературное наследство.* 1935. № 22—24.

** См.: *Шереметева О. Г.* Надписи и отметки на книгах библиотеки Чаадаева // *Каталог библиотеки П. Я. Чаадаева.* М., 1980. С. 126.

Представляют значительный интерес письма Чаадаева к разным лицам. Среди них отметим отрывки из писем к его близкому знакомому Д. А. Облеухову, автору того самого мистического «Дневника на полях книги Юнга-Штиллинга», который М. О. Гершензон (вслед за А. И. Кирпичниковым) ошибочно приписал Чаадаеву*; письма к А. И. Тургеневу, из которых письмо, по-видимому 1843 г., представляет собой целую статью, посвященную в основном вопросу об особенностях истории России; письмо к графу А. де Сиркуру. Здесь же хранился чрезвычайно интересный и важный для изучения взглядов Чаадаева документ, недавно опубликованный, — вышеназванная статья О. Г. Шереметевой, в которой собраны расшифровки многочисленных маргиналий Чаадаева на полях книг его «второй библиотеки»**.

Большую ценность представляли собой копии документов и писем из различных архивов, среди которых отметим документы из архива тогдашнего министра народного просвещения графа С. С. Уварова, письма шефа III отделения А. Х. Бенкендорфа и других официальных лиц, связанные с расследованием дела о публикации первого «Философического письма» в «Телескопе» (1836); и документы из пакета III отделения по тому же делу, где собраны различные отклики на «Философическое письмо» Чаадаева — официальная рецензия на письмо Э. П. Мещерского, отклик проф. Московской Духовной академии Ф. А. Голубинского, «донесения московского осведомителя Капшинцева». Наконец, нельзя обойти молчанием письма к Чаадаеву адресата, к которому обращены «Философические письма», — Е. Д. Пановой.

Я перечислил далеко не все, что хранилось в этом архиве, но из сказанного видно, каково было богатство этого собрания материалов о жизни и творчестве Чаадаева. Если же говорить о нем в целом, то это собрание характеризуется следующим сопоставлением: в наиболее полном из Собраний сочинений и писем Чаадаева, изданном М. О. Гершензоном, значится 185 номеров (кроме Приложений, куда включены письма к Чаадаеву и некоторые документы). В списке же работ и документов Чаадаева, который был составлен автором этих строк по материалам архива Д. И. Шаховского, зафиксировано 434 номера (в этот спи-

* См. об этом: *Шаховской Д. И.* Якушкин и Чаадаев // Декабристы и их время. М., 1932. Т. 2.

** См. о ней: *Каменский З. А.* Вторая библиотека П. Я. Чаадаева // Каталог библиотеки П. Я. Чаадаева. М., 1980.

сок внесены также и документы, местонахождение которых неизвестно, хотя факт их существования установлен)*.

Теперь мы можем вернуться к прерванному рассмотрению вопроса о том, впал ли Чаадаев в духовную прострацию после 1837 г. Думается, что в свете сказанного очевидно, что Гершензон был не только тенденциозен, но и неосведомлен: Чаадаев и после 1837 г. жил интенсивной духовной жизнью, продолжал работать и его пропаганда в московских салонах в 40—50-х годах, о которой мы знали и по мемуарной литературе, была отнюдь не светской болтовней, не «голосом из гроба» и не непониманием «живого голоса современности», как ее (правда, в самом начале 40-х годов) характеризовал даже такой симпатизировавший Чаадаеву и первым высоко оценивший значение его выступлений 1830-х годов автор, как А. И. Герцен**.

В 1930-х годах на основании своих разысканий Шаховской и начал доказывать несомненность духовной активности Чаадаева в 1840—1850-х годах и опровергать концепцию Щебальского—Милюкова—Гершензона. Он опубликовал не только пять «Философических писем», но и ряд других материалов и документов, тем самым дав толчок дальнейшим поискам и исследованиям***. Многие советские историки философии и общественной мысли обратились к изучению эволюции Чаадаева. С использованием материалов архива Шаховского написал и защитил в июне 1941 г. свою диссертацию о Чаадаеве автор этих строк. В ней содержался большой раздел — «Развитие идей Чаадаева после написания “Философических писем” (1831—1856)». К диссертации, ныне хранящейся в Научной библиотеке МГУ, были приложены машинописные копии всех названных выше документов и Список (экземпляр этих Приложений сохранился в моем личном архиве, его нет в библиотеке МГУ). Краткое изложение диссертации и этого раздела ее было дано в брошюре автора «П. Я. Чаадаев» (М., 1946) и в статье в «Философской энциклопедии» (М., 1970. Т. 5). Появились также работы М. М. Григорьяна (Чаадаев и его философская система //

* Описанный архив был передан из Института мировой литературы в Институт русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР, образован фонд 334 его Рукописного отдела. Однако публикуемые переводы Шаховского в этом фонде не обнаружены.

** См.: Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. 2. С. 226.

*** Д. И. Шаховской еще в 30-е годы подготовил к печати сочинения Чаадаева (под редакцией и со вступительной статьей М. Т. Иовчука). Автор этих строк видел в конце 40-х годов в Госполитиздате верстку этого издания, которое так и не появилось.

Из истории философии. М., 1958. Вып. 2, представляющей собой часть докторской диссертации автора) и З. В. Смирновой (П. Я. Чаадаев // История философии в СССР. М., 1968. Т. 2), где авторы, рассматривая эволюцию воззрений Чаадаева в 1840—1850-х годах, цитировали неопубликованные афоризмы, ссылаясь на готовящееся собрание сочинений Чаадаева.

З. В. Смирнова указывала на то, что это собрание подготовил М. О. Чечановский (ныне покойный), который предоставлял в распоряжение и других научных работников, изучавших воззрения Чаадаева, неполные комплекты афоризмов в переводах Шаховского так, что эти материалы (хотя и в неполном объеме) «ходили по рукам». Отдельные из публикуемых афоризмов были напечатаны автором этих строк в антологии «Русские эстетические трактаты первой трети XIX века» (М., 1974. Т. 2. С. 636—637).

Так сложилась несколько необычная ситуация: в исследовательской литературе использовались сочинения Чаадаева, еще не опубликованные и даже в этом переводе отсутствующие в архивах.

Сейчас вновь ведется работа по подготовке издания сочинений Чаадаева. Надо надеяться, что это издание будет успешно завершено. Однако это дело более или менее отдаленного будущего, и поэтому мы предложили редакции журнала «Вопросы философии», уже публиковавшего работы Чаадаева (см. № 12 за 1983 г.), дать возможность советскому читателю еще до выхода намечающегося собрания сочинений познакомиться с не опубликованными на русском языке афоризмами Чаадаева последних лет его жизни, в которых отразилась эволюция его теоретических и исторических воззрений.

Чаадаев начал записывать свои мысли, вероятно, в конце 1820-х — начале 1830-х годов. Еще до публикации в «Телескопе» первого «Философического письма» (1836) Чаадаев напечатал в том же журнале (1832. № 11), хотя и без подписи, шесть отрывков*.

О том, что Чаадаев писал афоризмы и что они собраны в некое единое сочинение, было известно давно. Об этом сообщал в своих воспоминаниях о Чаадаеве М. И. Жихарев**. Еще ра-

* Впоследствии М. О. Гершензон напечатал еще серию заметок под заголовком «Отрывки», называя их в примечаниях «афоризмы» и датируя 1830 годом (см.: Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. М., 1913. Т. I. С. 143—160, 377).

** Жихарев М. И. Петр Яковлевич Чаадаев // Вестник Европы. 1871. Кн. 9. С. 38.

нее, в письме к одному из редакторов «Вестника Европы», М. М. Стасюлевичу, от 28 XI 1870 г., он писал, что располагает неопубликованными работами Чаадаева, среди которых имелась «толстая тетрадь», озаглавленная «Fragments et pensées diverses» («Фрагменты и разные мысли»)*. Из этой переписки видно, что журнал напечатал лишь часть работ Чаадаева, присланных Жихаревым. «Отрывки и разные мысли», которые мы для краткости будем называть в дальнейшем афоризмами, напечатаны не были и не были использованы А. Н. Пыпиным, который в 70-х годах печатал в «Вестнике Европы» свою (вышедшую затем несколькими отдельными изданиями) книгу «Характеристика литературных мнений...», где он говорил и о Чаадаеве.

Сообщение Жихарева в «Вестнике Европы» было, разумеется, известно М. О. Гершензону, который, однако, предпочел бесплодный скепсис по их поводу** кропотливым разысканиям. С тех пор, по-видимому, об этих сообщениях и об этих собраниях фрагментов забыли, пока они не были в конце 1920-х годов отысканы Шаховским в Рукописном отделе ИРЛИ, где они и хранятся в копиях, сделанных рукой Жихарева на французском языке и в его переводе на русский (РО ИРЛИ. Ф. 250. Оп. 1. № 292 и 293). Автографы этих записок до сих пор не найдены, а из цитированного письма Жихарева к Стасюлевичу мы знаем, что племянник раздаривал рукописи своего дяди различным людям...

Д. И. Шаховской, готовя афоризмы к печати, не только заново перевел их, но и осуществил их систематизацию, состоявшую в том, что он более полно, чем Жихарев, объединил все известные ему афоризмы в единое целое и попытался расположить их хронологически, а для удобства пользования также и пронумеровал. <...>

* * *

Закончив наше историческое и источниковедческое отступление, вернемся к оценке концепции Щебальского — Милюкова — Гершензона. Как уже видит читатель, мы не соглашаемся с этой концепцией и поэтому попытаемся ответить на вопрос о

* Цитируется по копии этого письма: РО ИРЛИ. Ф. 334. № 166. Л. 8.

** Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. М., 1913. Т. I. С. 379. См. комментарий к публикации названных отрывков.

том, каковы же были идеи Чаадаева в поздний период его жизни, какова была эволюция его взглядов?

В публикуемом материале можно выделить несколько основных тем, занимавших Чаадаева. Это — рассмотрение и оценка им немецкого классического идеализма конца XVIII—начала XIX в., проблемы отношения веры и знания, истинного патриотизма, отношения к славянофильству, главным образом к его философии истории, интерпретация русского исторического процесса и в этой связи — проблемы философии истории вообще.

Нелегко бывает генерализовать идеи мыслителя, даже если он сам изложил их систематически. Тем сложнее сделать это относительно идей, изложенных афористически и высказанных в течение более чем десятилетия по разным вопросам и в процессе эволюции. Еще сложнее сделать это относительно мыслителя, о котором отнюдь нельзя сказать, что он последовательно отстаивал свои взгляды и что он был мыслителем непротиворечивым. Попытаемся, однако, преодолеть эти трудности хотя бы для выяснения основного содержания и высказать соображения о направлении эволюции взглядов Чаадаева в 1840—1850-х годах.

Что касается отношения Чаадаева к главным представителям немецкого идеализма, то в 20—30-е годы он еще не знал философии Гегеля, хотя был знаком со взглядами Канта, Фихте, Шеллинга. С Шеллингом он лично познакомился в Карлсбаде в 1825 г. и состоял в переписке еще в первой половине 1830-х годов*. В ранний период деятельности Чаадаева немецкий классический идеализм не стал объектом его анализа, хотя Чаадаев активно использовал идеи трех классиков немецкого идеализма при создании «Философических писем». В 1840—1850-х годах, как видно из публикуемых «Афоризмов», Чаадаев уже знал Гегеля и специально занимался анализом идей всех четырех главных представителей школы как некоторой философской целостности. Но в этот период анализ немецкой философии имеет существенно отличную от прежней цель. Чаадаев занимается этой стадией развития философии с целью выявить, каков был генеральный путь развития философии вообще, а

* См. известные письма Чаадаева к Шеллингу 1832 или 1833 г. и Шеллинга к Чаадаеву от 21 IX 1833 г. (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 75–78 и 450–451). В публикуемой статье З. А. Каменского ссылки даны по гершензонскому изд. «Сочинений и писем П. Я. Чаадаева» (М., 1913). — *Примеч. сост.*

также выяснить проблематику современной философии. И тот самый Чаадаев, который в «Философических письмах» был поглощен религиозной идеей и стремился понять философию из религии, теперь пытается раскрыть собственную природу философии и ее действительную центральную проблему — проблему субъект-объектного отношения: «Вы имеете факт субъективный и факт объективный; Я и не-Я; приходится согласовать все это. Все философские системы пытались этого достигнуть... философия наших дней действует с полным сознанием поставленной перед собой цели» (афоризм 143)*. Подходя здесь к адекватной оценке основного вопроса философии (ср. также афоризм 138), Чаадаев рассматривает с этой точки зрения и ход развития немецкой философии конца XVIII—начала XIX в., и задачи философии будущего.

Философия Гегеля, по мнению Чаадаева, является завершением немецкой философии, хотя теперь уже и Гегель «подлежит преодолению».

Как должно осуществиться это «преодоление», Чаадаеву не очень-то ясно, но его представления об этом вопросе напоминают нам в известном отношении то, что предлагала гегелевская левая**. Философия должна преодолеть свою абстрактность, сблизиться с жизнью, с практикой (афоризм 207), осознать необходимость активности индивида, его освобождения от внешней принудительности (афоризм 197). Чаадаев критикует Гегеля за то, что своей диалектике он придал средневековую, абстрактную, схоластическую форму, что Гегель «не понял своего века, века, столь поглощенного идеей практической, нетерпеливо стремящегося добиться цели, дойти до реальности...» (афоризм 217).

В соответствии с этим ходом мысли и таким пониманием философии, ее основной проблематики и ее современных задач решал Чаадаев и столь интересовавшую его еще в «Философических письмах» проблему соотношения веры и знания.

Здесь мы подошли к одной из важных и сложных проблем чаадаевоведения — проблеме религиозности философии русского мыслителя.

* Все указанные здесь афоризмы см. по: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 441–511. — *Примеч. сост.*

** Чаадаев следил за развитием послегегелевской философии на Западе. Это видно не только из содержания афоризмов, но, например, и из того факта, что он перевел изложение сочинений известного левогегельянца Цешковского, сделанное проф. Берлинского университета Михелетом (афоризмы 208, 209 и 210).

Несомненно, что Чаадаев был религиозным философом. Он был им в «Философических письмах», он в известном смысле оставался им и в афоризмах (можно указать в этой связи на такие, например, афоризмы, как 122, 123, 126).

При всем при этом мы не можем не отметить, что религиозность Чаадаева была особой. Он не был католиком или католическим философом. Он критиковал и православие, обвиняя его в том, что оно совлекло Россию с общечеловеческого пути развития, поставило ее на путь изоляции от западноевропейских народов. Об этой неординарности своей религиозности писал сам Чаадаев, о ней писали передовые его современники.

В связи с критикой Чаадаевым православия и тем, что он высоко ценил историческую миссию католицизма, в 1830-х годах говорили о том, что он является католическим философом, и даже ходили слухи, что он перешел в католическую веру. Чаадаев сам опроверг эти домыслы. Он писал, что его религиозность вообще не является канонической, ортодоксальной, ни православной, ни католической, а некоей особой, философской религией. «Моя религия, — писал он своему другу А. И. Тургеневу в 1835 г., — не совсем совпадает с религией богословов... эта та религия, которая скрыта в умах, а не та, которая у всех на языке... Если бы в те времена, когда я искал религии, я встретил бы в окружающей меня среде готовую, я, наверное, принял бы ее; но не найдя таковой, я принужден был принять исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Бэконов. Вы, между прочим, были не правы, когда определили меня как истинного католика»*. Говоря о месте религии в своей философской системе, он писал в III «Философическом письме»: «Мы религией лишь завершаем вопрос философский»; «как бы ни была сильна вера, разум должен уметь опираться на силы, заключенные в нем самом»**. Герцен, который под непосредственным влиянием «спора с Чаадаевым о католицизме и современности» с раздражением записывал в своем «Дневнике» 10 сентября 1842 г., что голос Чаадаева кажется ему «голосом из гроба», в более поздней (в конце 50-х годов, в 4-й части «Былого и дум»), спокойной, опирающейся на анализ всего русского освободительного движения и осознание значения и места в нем Чаадаева, обобщенной характеристике религиозности

* Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 2. С. 100. — *Примеч. сост.*

** См.: Асмус В. Ф. О новых «Философических письмах» П. Я. Чаадаева // Литературное наследство. М., 1935. Т. 22–24. С. 30.

Чаадаева скажет, что «мистическая философия» последнего «развилась в революционный католицизм, которому он оставался верен на всю жизнь»*.

Определеннее и точнее о значении религиозности в системе идей Чаадаева высказывался Н. Г. Чернышевский. Готовя к публикации в «Современнике» (публикация эта не состоялась) «Апологию сумасшедшего» Чаадаева, признавая, что «Чаадаев был человек глубоко религиозный» и что некоторые страницы «Письма» посвящены «собственно-религиозным размышлениям», он так высказывался о первом «Философическом письме»: «Мы обратим внимание только на общественную и историческую сторону этого интересного произведения. Мы ограничиваем наш обзор этой частью его идей тем охотнее, что в ней, собственно, заключается сущность взгляда, а религиозность составляет единственно облачение его»**.

В направлении такого осмысления религиозности философии Чаадаева пошло изучение его философского наследия и в Советском Союзе***.

Мы же в рамках нашей вступительной статьи хотели бы отметить, что и в этой области афоризмы обнаруживают эволюцию во взглядах Чаадаева.

В 1830 г. он считал, что веру и знание надо слить, и притом на основе религиозной веры. Позднее же, как это видно из публикуемых афоризмов, в этом воззрении произошло существенное изменение, которое можно было назвать процессом дерелигизации философии.

Утверждая, что верования человека не могут быть введены в «единую сферу религиозного чувства» (афоризм 173), он лиша-

* Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 2. С. 226; Т. 9. С. 144; выделено мной. — З. К.

** Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. М., 1950. Т. VII. С. 595.

*** См.: Каменский З. А. П. Я. Чаадаев. М., 1946. С. 37–40; Григорьян М. М. Чаадаев и его философская система // Из истории философии. М., 1958. С. 139–141; Смирнова З. В. П. Я. Чаадаев // История философии в СССР. М., 1968. Т. 2. С. 265–269. Специально вопрос о религиозности Чаадаева рассмотрел в статье «Религиозная утопия П. Я. Чаадаева и современные теологии» (История СССР. 1961. № 6) Л. А. Филиппов, который дал критику трактовки этого вопроса буржуазными исследователями русской философии. См., например: Falk H. as Weltbild Peter J. Tschadaeaus nach seinen acht «Philosophischen Briefen». München, 1954; Schultze B. Russische enker in ihrer Stellung zu Christus, Kirche und Papstum. Wien, 1950.

ет религию, религиозную веру ее приоритета и, говоря об отношении веры и знания, приходит к мысли о *нерелигиозной* вере. Вера для него теперь есть лишь некоторый начальный момент познания, нечто вроде гипотезы (афоризмы 171–173), и его завершающий пункт. Считать веру только религиозной — «это точка зрения совершенно не философская» (афоризм 171, ср. 172), вера — «момент или период человеческого знания» (афоризм 171): «Не совершаете ли вы двадцать раз в день акт веры, хотя религия тут ни при чем? Как же вы хотите ввести многообразные верования человеческого разума в единую сферу религиозного чувства? Это невозможно» (афоризм 173).

Чаадаев отнюдь не отказывается от признания божественного происхождения законов физического и духовного миров (афоризмы 174–175), он обсуждает, как мы уже указали, догматические проблемы христианства, его происхождения и судеб (афоризм 134), роли религии в дальнейших судьбах человечества. Он даже истолковывает это будущее как реализацию христианских принципов, но рассматривает эти принципы как идею, предваряющую результат «великой эволюции духа, безостановочно шествующего вперед на протяжении веков», как одну из составляющих некоего великого синтеза «действительности» и «идеи», синтеза, имя которому «жизнь» (афоризм 169). На этом пути принципы христианства должны будут со временем принять некую «новую форму» (афоризм 169, ср. также афоризм 142). Что же касается современной религии, то, по мнению Чаадаева, «религиозные чувства... более не могут овладеть массами», а их роль в прошлом, по его теперешним представлениям, заключалась в воспитательной функции (афоризм 221).

При всей противоречивости этой дерелигизации и удержании ряда моментов религиозной философии, нельзя не признать, что его философия сильно развилась, изменилась по сравнению с 1830-ми годами, так сказать рационализировалась и существенно видоизменилась по сравнению с концепцией, изложенной в «Философических письмах», хотя и там его религиозность не была ортодоксальной ни в православном, ни в католическом смысле.

Что касается двух связанных между собой проблем — истинного патриотизма и критики славянофильства, то они решены в афоризмах ясно и однозначно. «Истинный патриотизм» для Чаадаева — это служение истине, как бы ни казалась она горька. Патриотизм именно и состоит в служении истине, в том, чтобы осознать действительность в ее истинном свете, а не иллюзорно, в том, чтобы работать в соответствии с тем, что эта

истина показывает. Патриотизм состоит в том, чтобы искоренять пороки своего отечества, от которых ни один народ не может быть гарантирован, и в том, чтобы способствовать развитию истинных достоинств нации. Эти соображения, как и принципы интернационалистской философии истории, и определили отношение Чаадаева к славянофильству.

Чаадаев был одним из первых и наиболее принципиальных критиков славянофильства начиная со времени, когда это течение еще только формировалось (в середине 1830-х годов). Публикуемые тексты показывают, что Чаадаев вовсе не склонялся в поздние годы к славянофильству, как это пытаются доказать некоторые авторы. Напротив, он все более углубленно критикует славянофильство как по существу расистскую концепцию (хотя понятие «раса» Чаадаев употребляет не строго — часто в понятии «нация» или какой-либо другой этнической общности меньшего, чем раса, масштаба). Считая учение славянофилов «философией своей колокольни» (афоризм 141), философией истории, которая производит «физиологическую классификацию великих семейств человечества» (афоризм 140), разделяющей «народы на расы привилегированные» и «расы отверженные» (афоризм 159), он заявляет, что такое деление рас «бессмысленно» (афоризм 159). Славянофильской философии истории он противопоставляет свою, пронизанную идеей интернационального единства народов, осознавших свою национальную самобытность. Он хочет, чтобы человеческий род стал единым «народом братьев» (афоризм 141).

Свою полемику со славянофильством он ведет и в связи с истолкованием особенностей русской истории (афоризмы 160, 192, 193 и др.). Эта проблема по-прежнему активно занимает Чаадаева, он все время возвращается к ней в афоризмах и в других сочинениях 40–50-х годов (в том числе и в неопубликованных). Мы не можем останавливаться на этой проблеме как таковой. Она требует специального и внимательного изучения. Отметим лишь, что эволюция воззрений Чаадаева на русский исторический процесс связана не только с изучением русской истории (которую он плохо знал в 1830-е годы), но и с весьма существенными изменениями основных принципов его собственной философии истории. Если в 30-х годах при всех противоречиях философия истории Чаадаева все-таки должна быть охарактеризована как религиозный провиденциализм, то в 1840—1850-е годы — наоборот — при всех противоречиях, возникающих в связи с сохранением религиозной точки зрения на историю, которая и сама-то становится более рационалистич-

ной (см., например, афоризм 181, где проблема воздействия христианства на историю России рассматривается с некоей своеобразной логико-исторической точки зрения), он объясняет ход истории вообще, и русской в частности, факторами социальными, географическими, политическими. Теперь он думает, что характер и история народа формируются не столько религией и даже не некоторым издревле присущим ему «характером» или типом «мудрости». Особенности народов, как, например, английского, создаются их «историей» (афоризм 159) или, как, скажем, русского, — географией (афоризм 160). В этом смысле можно сказать, что дерелигизация, присущая эволюции общепhilosophических идей, характерна и для его философии истории и концепции русского исторического процесса.

Для уяснения общей направленности эволюции взглядов Чаадаева в 40—50-е годы следует отметить отчасти прослеживаемую по афоризмам *демократизацию* его идей и обострение критики русского правительства и официальной идеологии. Если в «Философических письмах» он говорил о народах как темных бездуховных массах, которые «не думают сами» и которые «подчинены известным силам, стоящим вверху общества»*, то теперь он утверждает, что «великие умы», которые «укажут» народам «путь», выйдут из «лона» самого народа, «весь народ озарится тогда ярким светом и выйдет из-под власти бездарных вождей, возомнивших о себе, праздных умников, упоенных успехами в салонах и кружках» (афоризм 147).

В этой связи характерен афоризм 213, который гласит, что «социализм победит», хотя и «не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники». Из этих слов ясно видно, что Чаадаев не стал социалистом, но его былой интерес к социализму (Сен-Симону и, особенно, к сенсимонистам и христианскому социализму) развился теперь в прямое противостояние его противникам на Западе и у себя на родине — либерально-помещичьей реакции. Теперь он уверен в неправоте противников социализма, и это, конечно же, означает не только интерес к демократической идеологии, но и сближение с ней. О том же свидетельствуют как многие известные ранее, так и еще не учтенные факты. Из числа известных напомним его стилизованную под народный говор прокламацию к русским крестьянам (около 1849 г.), в которой он, не призывая русских крепостных к восстанию прямо, делает это косвенно, ставя им в

* Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 329. — *Примеч. сост.*

пример «земли далекие», в которых «народы крестьянские взволновались» и «на своих царей-государей поднялись все, восстали все до одного человека» и заявили: «Не хотим царя другого окромя царя небесного»*. Укажем также на «Воскресную беседу сельского священника» (1848), где Чаадаев требует отказа от богатства**. Из неопубликованных укажем на «Письма из Ардатова в Париж», где в качестве средства преобразования жизни народа допускается «насильственное разрушение общественного состава», что составляет разительное отличие от осуждения революции в «Философических письмах». Обратим внимание и на публикуемый афоризм 190, в котором Чаадаев не менее страстно, чем в «Письмах», осуждает русское крепостничество; 219, в котором проведена апология «бедняков» и порицаются «феодалы бароны». Он осуждает официальных и славянофильских идеологов (афоризмы 145, 146, 158 и др.) и резко отрицательно отзываясь о политике «жестокого и упорного» правительства Николая I (афоризм 157 и др.).

В нашей краткой заметке об афоризмах Чаадаева мы не имели возможности равномерно затронуть все те проблемы, которые привлекали его внимание в течение 1840—1850-х годов и нашли свое отражение в этом документе его позднего творчества. Мы выделили лишь позитивную сторону его эволюции в области философии. Рассмотреть эту эволюцию во всей ее полноте — задача монографического исследования, которое будет опираться на всю совокупность имеющихся документов, и в том числе, конечно же, на публикуемые теперь афоризмы.

Но в контексте поставленной в нашем кратком сообщении задачи — в характеристике идей Чаадаева в 1840—1850-е годы и рассмотрении концепции отсутствия всякой идейной эволюции после 1837 года — мы приходим к выводу, что и эти годы были для Чаадаева годами глубоких и разносторонних размышлений, годами творчества и что, следовательно, концепция Щербальского—Милюкова—Гершензона тенденциозна, не имеет под собой фактической основы. Более того, она противоречит тому, что мы извлекаем из анализа поздних работ Чаадаева, в том числе из публикуемых афоризмов. Но ознакомление с ними приводит нас и к еще одному существенному выводу, также противостоящему буржуазным концепциям воззрений Чаадае-

* Там же. С. 550. У Каменского ссыла дана на первую публикацию в «Литературном наследстве» (№ 22–24. М., 1935). — *Примеч. сост.*

** Там же. С. 546–549. У Каменского ссыла дана на первую публикацию в кн. 1–4 «Вестника Европы» за 1918 г. — *Примеч. сост.*

ва. Та позитивная тенденция, наличие которой мы стремились выявить в эволюции Чаадаева, дает основание утверждать, что эта эволюция вписывает Чаадаева в контекст тех теоретических поисков и идеалов, которые характеризуют лучших представителей передовой русской общественной мысли середины XIX в.

Мы умышленно формулируем это утверждение в несколько неопределенной форме — «вписывает в контекст». Ибо мы вовсе не хотим сказать, что идеи Чаадаева 1840—1850-х годов те же, что у Белинского, Герцена, Ограева. Отнюдь нет! Чаадаев не стал ни материалистом, ни диалектиком, ни революционным демократом, ни социалистом. Но, в отличие от славянофилов и подобно другим русским деятелям того времени (каков был, например, Т. Н. Грановский), он стремился идти в ногу со временем, прислушивался к таким тенденциям западной мысли, как младогегельянство, как новейшие тенденции в философии истории и исторической мысли.

Но если эти теоретические поиски и достижения Чаадаева теперь уже имеют лишь исторический характер, то остается жизненным тот *нравственный урок*, который он хотел преподать грядущим поколениям, обращаясь к ним в афоризмах.

Урок этот стремились преподать человечеству многие великие люди. Еще античная мудрость формулировала его в словах: «Сократ мне друг, но истина дороже». Как и другие такого рода мудрецы, Чаадаев был *рыцарем истины*: «Прежде всего ты обязан своей родине, как и своим друзьям, правдой» (афоризм 184).

Но Чаадаев не просто повторял этот вселенский нравственный урок. Особые условия его личной судьбы, условия его времени и жизни в России заставляли Чаадаева существенно модифицировать эту заповедь *за счет антидогматического истолкования истины*. Надо следовать истине, и только истине, но это не значит, что теоретик может застывать в некоторой раз постигнутой ее ипостаси, любоваться и кичиться своей негибаемой ортодоксией относительно раз найденной теоретической позиции. Жизнь, наука, теория идут вперед, и теоретик должен двигаться в ногу с ними, даже если это обязывает его отказаться от найденных решений, от того, что он считал истиной.

Эту свою жизненную позицию Чаадаев сформулировал в неопубликованном письме к А. И. Тургеневу (по-видимому, 1843 года): «...я не из тех, кто добровольно застывает в одной идее, кто подводит все — историю, философию, религию — под свою тео-

рию; я несколько раз менял свою точку зрения на многое, и уверяю Вас, что всякий раз изменяю ее, когда осознаю свою ошибку... я горжусь тем, что сохранил всю независимость своего ума и характера в том трудном положении, которое было создано для меня, и я смею надеяться, что мое отечество оценит, кто я».

Итак, служить истине, но не закоснеть в ней, — таков идеал. Но к нему прибавляется еще один штрих, тоже связанный с особенностями личной судьбы Чаадаева и условиями жизни в России, — *подвижничество*. Ибо в условиях России, господства бенкендорфовой цензуры и уваровского триединства — «православие, самодержавие, народность» — не так-то просто было следовать истине. Чаадаев хорошо знал это. Его объявили сумасшедшим, ему запретили печататься, имя его нельзя было упоминать в печати. Герцен вставлял его в «мартиролог» русской мысли, сам Чаадаев с трагизмом величайшей напряженности осознавал свое положение. «Неужели вы воображаете, — писал он в афоризме 198, — будто такой пустяк — вырвать пытливый ум из сферы его мышления и втиснуть его в тот узкий и мелочный мир, в котором вращается людская пошлость? <... Вы думаете, что лишь невинная шутка — бросать камни под ноги мыслящего человека, чтобы он споткнулся, чтобы он грохнулся на мостовой во весь рост и мог подняться лишь облитый грязью, с разбитым лицом, одеждой в лохмотьях... не вам понять, сколько задатков, какие силы задушены миром и жизнью, среди которых он, задыхаясь, влачит свое существование... как дерзнули вы заткнуть ему рот, посадить его на цепь, а кто знает, что бы вышло, если вы не преградили его пути».

Нужно было обладать огромным запасом нравственной энергии, нужно было быть подвижником, чтобы в существовавших тогда условиях, и понимая их, не сложить оружия и продолжать свое дело.

Итак, подвижничество служение истине, но истине живой, недогматической. Не так уж ново по мысли, но всегда жизненно, всегда трудно для осуществления и очень злободневно для России 40—50-х годов XIX в.

Чаадаев сформулировал нравственный кодекс, которому были привержены его великие современники и почитатели — Герцен, Белинский, Чернышевский. И не просто привержены. Думается, что нравственный урок, преподанный Чаадаевым, был воспринят ими непосредственно и в определенной мере формировал их сознание. Нетрудно убедиться в этом. Прочитайте в XXV главе «Былого и дум» рассказ Герцена о том, как реагиро-

вал Белинский на обвинение Чаадаева в антипатриотизме, ознакомьтесь с тем, что хотел сказать Чернышевский в статье об «Апологии сумасшедшего» Чаадаева, наконец, что многократно писал о «басманном философе» Герцен*, — прочитайте все это и вы согласитесь с тем, что нравственный урок Чаадаева вошел в передовую русскую мысль, в русское общественное сознание.

И действительно, подобно Чаадаеву, Белинский, Герцен, Чернышевский не останавливались ни перед чем, если того требовала их научная совесть. Белинский вначале был идеалистом, потом материалистом. Он то обвинял, то оправдывал действительность. Для него были авторитетами то Шеллинг, то Гегель, то противоположный им по своим философским воззрениям Фейербах. Немало блуждал по лабиринтам теории и Герцен. Белинский и Герцен преподали миру урок независимости мысли, противостояния официальной идеологии, урок подвижничества. Тем же идеалам следовал Чернышевский. И именно эту нравственную негибаемость и ответственность русских мыслителей перед наукой и народом имел в виду Ленин, когда говорил, что «правильную революционную теорию Россия по истине *выстрадала* полувековой историей неслыханных мук и жертв невиданного революционного героизма, невероятной энергии и беззаветности исканий, обучения, испытания на практике разочарования, проверки, сопоставления опыта Европы»**.



* Так, он сообщал в Москву друзьям по эмиграции, посылая им свои статьи, в которых речь шла о Чаадаеве: «Покажите Петру Яковлевичу, что написано о нем, он скажет: “Да, я его формировал, мой ставленник”». См.: *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1961. Т. 23. С. 190.

** *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 41. С. 8.



Б. Н. ТАРАСОВ

Рождение мыслителя

<...> В деревню он приехал не только для свидания с родственниками и из-за отсутствия своего угла, но и по «философским» соображениям. Здесь он надеялся найти необходимое уединение, чтобы погрузиться в чтение приобретенных за границей книг и переварить полученные там впечатления. Немалую роль играли и «физиологические» мотивы. Один день, проведенный в деревне, помечает он особым знаком слова в книге «Искусство продлевать жизнь», ценнее любых эликсиров. А «эликсиры» ему сейчас очень нужны. Позванивание в ушах, боли во лбу и в затылке, головокружение, учащенное сердцебиение, предчувствие обморока — все эти симптомы вызывают у него тревогу за собственное здоровье и усиливают тоску до такой степени, что никого, даже тетку, не хочется видеть.

Особенно ему тяжело пробуждаться от сна и начинать новый день, когда без всякой видимой причины тяготит любая мелочь и кажется немилым весь белый свет. По утрам он подолгу лежит в постели, ожидая большего прилива тепла от затопленной дворовым человеком печи, и смотрит в узкое окно, где в холодном сыром тумане поздней осени едва различимы соломенные крыши домишек крепостных Анны Михайловны. Соломенная кровля после красивой черепицы европейских деревень (и тут в его памяти на мгновение мелькнули английские коттеджи) почему-то особенно раздражает его. А это бесконечное, с весны до осени, ковыряние в земле допотопными орудиями, постоянная возня в грязи хлева? Нет для него в таком унылом и печальном однообразии ни красоты быта, ни одухотворенности традиций, ни нравственной целесообразности. И не может быть их у рабов, не имеющих чувства собственного достоинства и живущих для утех своих господ. В самих лицах крестьян ему видится, как он запишет, «какая-то странная неопределен-

ность, что-то холодное и неуверенное, напоминающее отчасти физиономию тех народов, которые стоят на низких ступенях социальной лестницы. В чужих странах, особенно на юге, где физиономии так выразительны и так оживленны, не раз, сравнивая лица моих соотечественников с лицами туземцев, я поражался этой немотой наших лиц».

Соломенные крыши вдруг снова приковывают к себе его внимание: ему начинает казаться, что за ними в мгlistом тумане разверзается какая-то гигантская пустота, готовая вот-вот втянуть в себя и домишки с их обитателями, и помещицу с ее племянником. Но он знает, что дальше леса, леса, леса, лишь изредка прерываемые открытыми холмами, полями и водоемами, а потом степи, степи, степи, и снова леса на необъятном огромном пространстве. Есть, конечно, там и другие села, и большие города, и Москва, и Петербург. Но и обе столицы представляются ему большой деревней, проглоченной серым туманом беспредельного небытия, и в них он видит ту же тоскливую неопределенность, и немоту лиц, только гладко выбритых, а не бородатых, только прозябающих в казармах и департаментах, а не на пашнях и огородах. То же «мимолетное существование особи», забывшей свое прошлое, не думающей о своем будущем и рядящейся в модные одежды европейской цивилизации.

Однако было ли что забывать, мысленно спрашивает себя Петр Яковлевич, была ли у России последовательная история и прочная нить культуры, на основании которых позволительно заглядывать вперед? «Весь мир перестраивался заново, а у нас ничего не созидалось; мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. Слава, новые судьбы человеческие совершались помимо нас». Такими словами он выразит вскоре свое теперешнее настроение, а сейчас, похоже, отвечает на возникшие вопросы, породившие и другие. Но почему же так происходит, думал Чаадаев, неужели мы всего-навсего «любопытная страница географии земли», «человеческий продукт больших пространств», равно поглощающих и историческую память, и не связанные с ней свежие идеи, как поглотили они и его друзей декабристов? Неужели в мертвящих просторах заключается неоспоримая сила России, ее высокое предназначение?

Не находя решения тоскливых вопросов, Чаадаев дает волю отошедшим было в сторону заграничным воспоминаниям. Подскажут ли они правильный ответ? Когда он думает о Европе, ему чудится, будто узкое окно расширилось и в него вставили цветные стекла с обратным увеличением, сквозь которые за-

глянули в уже согревшуюся избу яркие лучи жгучего солнца и кусок голубого итальянского неба. Малое пространство занимают страны Запада, размышляет Петр Яковлевич, но как оно разработано, ухожено и окультурено на каждом клочке. Какая четкость контуров и красочность взаимообусловленных обычаев, законов, искусства, науки, философии, политики, религии на всем своем историческом протяжении! Святые, императоры, трубадуры, скальды, схоласты, готические соборы, университеты, крестовые походы, революции, Платон, Христос, Данте, Ньютон, Гете и многое другое и многие другие теснятся сейчас в его голове. Но ведь должна же быть во всем этом, задает он себе очередной вопрос, и общая цель: «Разве всеобщая история может быть случайной?»

Цепляющиеся друг за друга проблемы наконец отвлекают взор Чаадаева от соломенных крыш, несколько развеивают его мрачное настроение и вытягивают из постели. После тщательного туалета, столь же строго соблюдаемого и в сельском уединении, он завтракает и идет к своим книгам.

Священное писание и его толкования, решения вселенских соборов и катехизисы, теологические словари и истории католических орденов, античные комедии и сочинения греческих мыслителей, древняя, средневековая и новейшая история, «Божественная комедия» и «Потерянный рай», «Илиада» и «Фауст», физиология и анатомия, математика и логика, физика и химия, астрономия и геология, риторика и право, лютеранство и кальвинизм, сектантство и ислам, Монтень, Спиноза, Лейбниц, Сведенборг, Фихте, Кант, Шеллинг, библиографические справочники, энциклопедии по искусству, каталоги выставок — все эти произведения, предметы, авторы, как и многие иные, привлекаются в помощники, внимательно читаются и изучаются Петром Яковлевичем с карандашом в руках.

Владея основными европейскими языками, читая по-латыни и по-гречески, Петр Яковлевич погружался в отличные друг от друга области знания, отражающие разные грани бытия, и пытался найти в них нить внутренней взаимосвязи и целесообразности, что требовалось ему для решения вопроса о неслучайности мирового исторического процесса.

Вместе с тем озабоченность философско-исторической метафизикой неразрывно срослась в его душе с личными проблемами. Изучая научный труд Шпурцгейма о сумасшествии, он находит у себя многие признаки опасного заболевания. Сам больной, отчеркивает Петр Яковлевич слова ученого, не способен заметить расстройств в своих умственных действиях, иног-

да его интеллектуальные возможности могут даже увеличиваться. Не сделав никаких замечаний в абзацах о маньяках, он с большим вниманием читает раздел о меланхоликах, которых их раздражительность и печаль могут привести к нарушениям не только мозговой, но и пищеварительной деятельности. К причинам меланхолии Шпурцгейм относит влияние солнечного жара, продолжительного поста, злоупотребления алкоголем, сидячей жизни и т. д. Но Чаадаева заинтересовывают другие причины, когда речь заходит о гордости и тщеславии, ненасыщаемость которых вызывает у человека беспокойство и подозрительность, капризы и эксцентризмы, высокомерие и наглость — вплоть до потери всякого стыда и самоубийства. <...

Уже в течение нескольких лет в его душе происходила основательная и незаметная для окружающих перестройка, порожденная, как известно, открывшейся перед ним смысловой пропастью между конечностью (смертностью) его отдельного существования и бесконечностью (вечностью) бытия. Чтобы преодолеть эту пропасть, он стал, по собственному выражению, «искать религию», о чем свидетельствуют и формирование новой библиотеки, и замечания в письмах к брату о природном величии, и своеобразии проявленных интересов во время европейского путешествия, и, наконец, «озарившая» его встреча с Куком, ускорившая решительный выбор. Однако, несмотря на подспудно расширявшийся и целеустремленно накапливавшийся религиозный опыт, зияющая пропасть заполнялась с трудом, что и создавало у него внутреннее напряжение, болезненное состояние, беспросветный меланхолический настрой,

Петр Яковлевич чувствует, что отрава, беспрестанно подмигивающаяся в его существование, заключается во «внутренней силе», в свободной воле, ощущение которой отделяет его от целого, неумолимо влечет любить самого себя, свое отличие и обособленность от других людей. И развитие личного начала, «жизни в себе», показывает ему, что его свободная воля оказывается на поверку прикованной к «земному интересу».

Вот он стремился когда-то к благополучию и счастью, к почестям и славе, и, наверное, хорошо, что не добился их. Ведь даже обыкновенное повышение по службе, вспоминает отставной ротмистр, почему-то возвышало его в собственных глазах, и он вдруг казался себе еще умнее, чем прежде, и вместе с тем делался, еще более нечувствительным к происходящему рядом с ним. Если и соболезнавал чужому горю, то как-то отчужденно, совсем не ощущая его в себе, сострадание же к ближним иной раз походило на презрение к ним. Когда же ранее не замечае-

мые слабости этих самых ближних задевали его самолюбие, он не умел их терпеливо сносить.

Перелистывая сейчас страницы книги «Подражание Иисусу Христу», Петр Яковлевич наткнулся на сделанную еще за границей запись на полях, лишней раз напоминавшую ему о том, что он, говоря словами Пушкина, лишь для себя хочет воли: «Брат, бедный брат!» Испытывая сложное чувство жалости к Михаилу и вины перед ним, он написал тогда грустные слова рядом с подчеркнутыми в тексте и относимыми к себе: «Мы крайне чувствительны к страданиям, причиняемым другими, и не замечаем, как другие страдают от нас».

Выделяя задевшую внимание фразу, Чаадаев подумал, что одна из главных причин такой несправедливости в его отношении к людям заключается в стремлении постоянно находиться в счастливом покое, доставлявшемся ему недавно блестящей карьерой, видным положением в обществе и лестными репутациями. Теперь он видит признаки явной глупости в этом «безумном самодовольстве» и «еще более безумном равнодушии ко всему окружающему», которое находит, пусть и совсем на другой лад выраженное, и в проповедях перечитываемых им в долгие осенние вечера античных философов. Несколько же лет назад он сам постоянно искал подобного состояния, поскольку ощущения от успехов быстро проходили, что вносило в душу Петра Яковлевича сильное раздражение, рождая в ней помыслы о новых достижениях. Но и их осуществление, происходило ли оно в «карьерной», «светской» или «идейной» форме, лишь на время успокаивало непрерывно возбуждавшееся тщеславие, искавшее утешения, когда оно лишалось настоящей питательной среды, в самых незначительных предметах — в старинной мебели, элегантно одежде, изысканных безделушках и малейших знаках внимания, особенно для него важных, со стороны окружающих.

Разворачивая перед своим умственным взором духовную картину прожитых лет, Чаадаев обнаруживает, как часто случилось ему чрезмерно заботиться о мнении других людей, невольно цепляться за пустые привязанности, от чего зависело его душевное равновесие. Для благоприятных же отзывов со стороны окружающих необходимо было отчасти жить воображаемой жизнью в их глазах и неосознанно приукрашивать свое подлинное существо, что все вместе искажало его отношения с ними. Он кажется сейчас самому себе каким-то актером на светской сцене, играющим чужую роль и испытывающим огромное нервное напряжение для имитации естественности создаваемого

образа. Подобное напряжение, замечает автор «Искусства долгой жизни», не только вызывает нарушения в пищеварении и кровообращении, но и сокращает жизнь.

Петр Яковлевич видит и другие, принципиальные для него последствия. В таком состоянии, размышляет он, сознание как бы «сокращает» всякое явление действительности за счет проекции на него своих индивидуальных особенностей и потребностей, поиска в нем собственных отражений и тем самым искажает его подлинность. Причем ненасытный молох самолюбия, словно вампир, питающийся чужими жизнями, неизбежно требует умаления и обесценивания всего окружающего, ибо без соответствующего приниженного фона незаметны его отличительные и выделяющие черты.

Но это, так сказать, пределы. В реальной же действительности, размышляет Петр Яковлевич, он старался распространять «сокровища гражданственности», сеять мысли об освобождении крестьян от крепостного права и заботиться о благе всего человечества. Но теперь он понимает, что в основе его благих устремлений лежала скрытая эгоистическая выгода усиленного самосохранения, любовь к людям «в своем интересе», а не в их. «Что бы мы ни делали, — обобщает он чуть позднее, — какую бы незаинтересованность ни стремились вложить в свои чувства и поступки, руководит нами всегда одна только эта выгода, более или менее правильно понятая, близкая или отдаленная. Как бы ни было пламенно наше стремление действовать для общего блага, это воображаемое нами отвлеченное благо есть лишь то, чего мы желаем для самих себя; в желаемое нами для других мы всегда подставляем нечто свое».

Вот и его незабвенные друзья декабристы, думает Чаадаев, подставили, не сознавая того, «нечто свое» в страстную проповедь свободы. Ну а дальше-то, дальше, восклицает он мысленно, что стали бы с ней делать эти благородные страдальцы, если бы получили возможность «раздать» ее людям? Не пошли бы «свободные люди» дорогой «дикого осленка», подчиняющегося любому прихотливому желанию для своего «счастья», пли путем уклонившегося от правильного движения атома, принимающего возможность такую уклонения за самую правильность, за последнюю стадию прогресса? «Предположим, — станет он рассуждать в философических письмах, — что одна-единственная молекула один только раз приняла движение произвольное, что она, например, вместо стремления к центру своей системы сколько-нибудь отклонилась в сторону от радиуса, на котором находится. Что же при этом произойдет? Не сдвинется ли с места

всякий атом в бесконечном пространстве? Мало того, все тела стали бы по произволу в беспорядке сталкиваться и взаимно разрушать друг друга. Но что же? Понимаете ли вы, что это самое делает каждый из нас в каждое мгновение? Мы то и дело вовлекаемся в произвольные действия, и всякий раз мы потрясаем все мироздание. И эти ужасные опустошения в недрах творения мы производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением, каждой из сокровеннейших ваших мыслей. Таково зрелище, которое мы представляем Всевышнему. Почему же он терпит все это? Почему не выметет из пространства этот мир возмущившихся тварей? И еще удивительнее — зачем наделил он их этой страшной силой?»

Страдая в поисках ответов на подобные вопросы. Чаадаев воображает себя одним из таких блуждающих атомов, участвующим вместе с мириадами и мириадами других в «раздергивании» Вселенной на части. Когда он в очередной раз углубляется в испещренное карандашом Священное писание, то почти физически слышит описанный в Апокалипсисе «треск мироздания», раздающийся, как ему кажется, в каждую минуту истории и увлекающий в пропасть взбунтовавшиеся своевольные и «счастливые» атомы.

Да, смерть и небытие на конце того пути, по которому он так уверенно шел и по которому продолжают «победно» идти тысячи людей, увлекая за собой другие тысячи. Но почему он так боится смерти? Ведь он еще в юности видел проливающуюся кровь и не терял бодрости духа. Читая в книге Дроза «Искусство быть счастливым» о человеке, одолевшем благодаря мужеству гибельную ситуацию, Петр Яковлевич вспомнил похожий случай из собственной жизни, поставил на полях специальный знак и дату 1812. Да, в те военные годы, отодвинувшиеся теперь так далеко, будто и вовсе не существовали, он был мужественным, а потом вдруг появился страх, даже ужас, перед последним выпадением своего родного и неповторимого «я» из потока жизни в какую-то бездонную пропасть. «Страшно подумать, что настанет день, когда я не смогу сказать: я! — писал восемнадцатилетний Лермонтов М. А. Лопухиной. — При этой мысли весь мир есть не что иное, как ком грязи».

Испытывая подобные чувства, Чаадаев одновременно спрашивал себя: постигает ли он причину своего ужаса перед смертью? Вот Марк Аврелий советует спокойно ожидать конца и думать о нем как о простом распаде элементов тела, без боли переходящих друг в друга. А ему, подчеркивавшему в книге античного философа рассуждения о самоубийстве, невыносима

мысль (почему-то еще более страшная, чем исчезновение «я») о длительных физических страданиях и о медленном разложении тела, лишенного привычных элегантных покровов, на которое будут смотреть некогда восхищавшиеся им люди (именно мгновенность агонии, всплывает вдруг в памяти Петра Яковлевича, манила его броситься в пропасть со швейцарской скалы). Однако он не знает, какая смерть и какие страдания ожидают его в будущем, а сам факт уничтожения волнует его менее. Тогда в чем же более существенная причина страха? Не в том ли, предполагает он, что смерть есть лишь момент в целостном бытии человека, когда тот перестает ощущать себя в своем теле и начинает жить другой, новой жизнью, неизвестность которой и страшит его?

И не мертвы ли мы тогда, переключается мысль Чаадаева на более понятные вопросы, когда считаем, что живем? Часто по утрам, пробуждаясь и глядя по привычке в заиндевевшее окно на уже засыпанные снегом соломенные крыши, он думал, что сон не подобие смерти, а настоящая смерть, ибо нельзя назвать жизнью часы, проведенные без сознания. И не спят ли люди, а стало быть и мертвы, не гиперболически-фигурально, а буквально мертвы, когда отдаются течению обстоятельств, а не созидают их каждое мгновение по законам высшего знания? И сам он долго спал, и жизнь постоянно ускользала от него, пока наконец он не пробудился. «Был мертв и ожил, пропадал и нашелся», — подчеркивает Петр Яковлевич евангельские слова.

6

Однако это пробуждение причиняло острую боль от сознания огромной «внутренней силы», пошедшей по узкому кругу жалкой «жизни в себе». Но именно отчаяние и тоска, которые, как он недавно прочитал, Ламенне называет «особым видом идиотизма», породили в Чаадаеве острое ощущение ничтожества мнящего себя богом независимого и «пагубного Я», не только безумно движущегося к небытию, но и на мир смотрящего сквозь призму своего «злого разума». А предельность этого ощущения вдруг неожиданно заставила его почувствовать над собой какую-то «внешнюю силу», требующую «блуждающий» атом подчиниться «всеобщему распорядку» и двигаться по своему радиусу к центру системы. «Я семь Альфа и Омега, начало и конец», — день и ночь звучал в его ушах глас этой силы, говорившей, что не может быть богом конечное и уничтожимое существо. По-

началу ум Петра Яковлевича не принимал и даже сопротивлялся воздействию этой силы, но непривычные душевные движения, никак не связанные со всем его прошлым опытом, властно напоминали ему, задышающемуся в чисто человеческих пределах, о ней. Он вдруг чувствовал себя лишенным «нам принадлежащей силы», и тогда в его сознание вторгалось «внеземное озарение, которое опрокидывает целиком ваше существование и ставит выше вас самих и всего, что вас окружает», но вместе с тем укрепляет потребность «подчиниться тому, что зависит не от нашей преходящей природы, не от волнений нашей изменчивой воли, не от увлечений наших тревожных желаний».

Самой настойчивой и покоряющей среди новых истин, пробужденных ощущений и внушенных чувств была для Чаадаева мысль о беспредельном всемогуществе бога, являющегося для него теперь единственно абсолютной и благой реальностью. В черновых записях он замечает, что все его существо восстает против идеи вменить этому всемогуществу какое-либо несовершенство. Ужас же перед таким возможным ограничением он называет путеводной звездой своей философской деятельности.

Теперь вопросы о том, почему всевышний терпит человеческую свободу и не сметет с лица земли «мир возмутившихся тварей», кажутся ему нелепыми, ибо их ставит «искусственный разум», ищущий везде стесняющей логической закругленности и требующий у всеустроющей и непостижимой божьей воли отчета в ее «непоследовательности». Но почему бог должен соответствовать меркам нашей слабой разумной способности, рассуждает Петр Яковлевич, мучаясь особенно большим для него вопросом о попустительстве творца в выборе человеком зла? В том-то и дело, набрасывает он в записной книжке, что «великий закон противоречия» растворяется в божественном всемогуществе, «невозможное человеком возможно Богу». Бог «так восхотел» — этот ответ сейчас вполне удовлетворяет Чаадаева.

И для него теперь нет задачи главнее (ее на полях читаемых книг он нередко обозначает восклицанием — *O altitudo!**), как проникнуться расширяющим границы мышления и очищающим душу «созерцанием божественной воли, властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечным целям». А для этого, считает Петр Яковлевич, необходимо повернуться на 180 градусов — полностью освободиться из плена эгоцентрической свободы и автономного самосознания, признать главенство подчиненности над свободой и зависимость устанавливаемого

* *O высота (итал.)*.

нами для себя закона от общего закона мирового. Тогда, «потерявшись» и «слившись» с «верховой волей», вместо обособленного индивидуалистического сознания человек может усвоить всеобщее и почувствовать себя частью «великого духовного целого». И Чаадаев не устает повторять помеченные особым знаком слова Иисуса Христа («...не чего Я хочу, а чего Ты») и его молитвы («да будет воля Твоя и на земле, как на небе»). Не моя, а твоя, твоя, твоя, твердит он над слабо освещенным догорающей свечой Евангелием, между тем как тетка Анна Михайловна давно уже спит под завывание зимнего ветра в соседней комнате. В одну из таких минут, когда ему кажется, что заветная твердыня вот-вот будет обретена, он записывает на полях сочинения англичанина Доддриджа «Возвышение и развитие в душе религиозных чувств»: «Да, Боже мой, я вошел в себя, заглянул в сокровенную глубину своего сердца и увидел, что хочу покоя лишь для Тебя... дай мне этот покой». <...>

Чаадаев сильно терзается от того, что хорошо понимает высоту и справедливость евангельских требований, однако не исполняет их, думает одно, а поступает по-другому, ненавидит крепостное право и не перестает пользоваться его плодами. Ведь он, например, не только не способен раздать свое имение нищим, с горечью признается себе Петр Яковлевич, но ему, как помнится, и в юности, все так же не хватает «покоев с мебелью», необходимы слуги, нужны деньги. Именно поэтому его притягивают компромиссные и казуистические наставления Сенеки, отмеченные специальным знаком: мудрец не любит богатства, а предпочитает его, открывает ему не сердце, а дом, умеренно пользуется им, а не отбрасывает. Да и как же иначе, решает Чаадаев, когда опять долги, непрерывные долги незримо преследуют его через сотни заснеженных верст и здесь. <...>

Избыток самых разных и противоречивых «вещей» не только мешают Чаадаеву взяться за послание к друзьям, но и вносят в его душу сначала какое-то непонятное, а потом привычное чувство, порожденное чтением книг. «Доказательством неизбежной связи мыслей, — замечает он на втором томе «Опыта об индифферентизме» Ламенне, — являются странные совпадения. Иногда умы, исходившие из того же принципа, как и Вы, встречаются с Вами в своих заключениях». Самое же странное в таких совпадениях было то, что он начинал ощущать большую интимную родственность с авторами рассуждений и сочинений, созвучных его мыслям, нежели с ближайшими людьми. Подтверждением обнаруженного господства идейных уз над кровными служит для него беспрестанно возникающий в со-

знании образ английского миссионера Кука: «С этим человеком провел я несколько часов, скоро протекших, почти мгновение, и с тех пор не имел о нем никакого известия. И что же? — теперь я наслаждаюсь его обществом чаще, нежели обществом прочих людей. Каждый день воспоминание о нем посещает меня; оно приносит с собою такое волнение, такую сердечную думу, что укрепляет против печалей, меня окружающих, защищает от частых нападений уныния. — Вот общество, приличное существам разумным! Вот как души действуют взаимно одна на другую: но ни время, ни пространство препоною быть не может».

В пространстве же и во времени наблюдается несколько иная — «неразумная» картина. <...>

В минуты особенной раздражительности и угнетенности духа Чаадаев подумывает покинуть Алексеевское. Но где жить? Из сохранившихся друзей интимно и «идейно» понять его надлежащим образом мог только Д. А. Облеухов, с которым он часто встречался, наезжая в Москву, после выхода в отставку до отъезда в Европу. Петр Яковлевич оказался тогда свидетелем неполного «обращения» в христианство своего товарища, в чьей душе радость и покой чередовались с печалью и даже отчаянием. Что же теперь происходит с ним, спрашивал себя деревенский отшельник, преодолел ли он кризис, и если да, то как? И нельзя ли побыть у него какое-то время? <...>

Беседа двух друзей состоялась осенью в Москве. В ней Чаадаев мог узнать о духовных метаморфозах энциклопедически образованного математика за истекшие с последнего свидания четыре года. Когда они в тот раз расставались, Петр Яковлевич подарил ему несколько книг немецкого мистика Юнга-Штиллинга, явившегося, по собственному признанию Облеухова, «наиболее действительным орудием, которым Богу благоугодно было воспользоваться для моего спасения». Наиболее интересные и важные для себя рассуждения последний переносит в специальный дневник, где преобладает стремление «согласовать разум с откровенными истинами» в подробном описании посмертных «приключений души», пребывающей в зависимости от привязанности к земным страстям либо при своем теле во гробе, либо в туманной оболочке вокруг Земли, либо в чистых областях света и испытывающей соответственно месту разную степень страдания и блаженства.

Вскоре после первого свидания Петр Яковлевич получил от своего постоянно болевшего университетского приятеля последнюю записку: «Любезный друг, я уже четвертый день слег в постель и очень бы желал Вас видеть; если можно, посетите меня...»

Консилиум врачей на сей раз признал положение больного безнадежным, и он хотел проститься с другом и, видимо, передал ему свой «мистический дневник» (до графологической экспертизы Д. И. Шаховского приписываемый исследователями архива Чаадаева автору «Философических писем»). Однако, как увидим дальше, основная тональность творчества Петра Яковлевича была противоположна умонастроению Облеухова, чья метафизика казалась первому слишком «высокой». Идя вместе до определенного момента, они резко расходились в стороны, и образ мысли друга послужит Чаадаеву своеобразным отрицательным фоном для развития собственной идейной логики.

Смерть Облеухова в декабре 1827 года и кончина шестью месяцами ранее Сергея Тургенева, за которым Петр Яковлевич ухаживал в Дрездене, усилили тоску в его душе. Вместе с тем после годичного пребывания в Алексеевском Чаадаев почти переселился в Москву и часто бывал вместе с братом в семье другого университетского приятеля, сосланного декабриста Якушкина. «К грустным, тяжелым воспоминаниям о самых близких людях, в нем (восстании 14 декабря. — *Б. Т.*) безвозвратно погибших, — пишет М. И. Жихарев об угнетающих Чаадаева впечатлениях, — присоединилось еще печальное, унылое зрелище их осиротелых и огорченных семейств».

Михаил Чаадаев вместе с женой Ивана Дмитриевича Анастасией Васильевной и ее малолетними детьми в напрасном ожидании провел почти месяц в Ярославле, куда должны были этапировать ссыльного. Много лет спустя Якушкин с теплым чувством вспоминал об этом, как он выражался, «прекрасном подвиге» друга, с родственной теплотой заботившегося о его семье. Когда наконец Анастасия Васильевна после третьего приезда в Ярославль осенью 1827 года повидалась с мужем, в первые по возвращении дни все ее помыслы были направлены на то, чтобы любыми путями разделить суровую участь Ивана Дмитриевича. Ее душили слезы, сердце разрывалось от отчаяния, и в таком состоянии понимающим помощником оказался Михаил Яковлевич Чаадаев, на попечении которого она даже собралась было оставить детей и броситься к мужу в Сибирь. «Я люблю говорить о тебе только с Мишелем Ч[аадаевым], — вела она мысленный разговор с Якушкиным на страницах своего дневника, — это единственный человек, который знает тебя так, как тебя нужно знать... он видит тебя таким же, как я вижу тебя, и мне так хорошо от этого, что я не могу сказать тебе...»

Что касается Петра Чаадаева, так же вполне разделявшего горе жены опального друга, то его отношения с ней носили бо-

лее «философический» характер. «Петр Ч[аадаев], — записывает Анастасия Васильевна в конце октября 1827 года, — сказал мне, что я говорю только глупости, что слово “счастье” должно быть вычеркнуто из лексикона людей, которые думают и размышляют. Я тоже сказала ему, что он говорит глупости, не так прямо, как он мне изволил указать, но вполне вежливо». Петр Яковлевич пытается, исходя из своего опыта и исследовательских штудий, убедить Анастасию Васильевну в тщете земных устремлений и в необходимости найти опору в более высокой точке отсчета, рекомендует ей соответствующие книги. «Мне кажется, — замечает она в дневнике, — что он хочет меня обратить. Я нахожу его весьма странным, и, подобно всем тем, кто только недавно ударился в набожность, он чрезвычайно экзальтирован и весь пропитан духом святости... Ежеминутно он закрывает себе лицо, выпрямляется, не слышит того, что ему говорят, а потом, как бы по вдохновению, начинает говорить. Маменька слушает его с раскрытым ртом и повторяет вслед за Мольером: “О великий человек” *, а я говорю потихоньку “Бедный человек”... Он мне говорит только дерзости и этим забавляет меня. Все это вытекает, как говорит маменька, из необыкновенно чистого источника набожности, простоты и всего, что с этим связано...»

7

Маменька, Надежда Николаевна Шереметева, и ее дочь уловили разные грани умонастроения Чаадаева, в чьей душе причудливо для окружающих и мучительно для него самого соединились амбициозность и смирение. Неисчислимы разнообразные отметки и подчеркивания в тех местах прочитанных Петром Яковлевичем книг, где речь идет об умалении претензий «пагубного Я». Для ясного видения истины, пишет он, надо «не смотреть сквозь себя», что представляет для него большую трудность: «Как я ни бьюсь, между мною и истиной вечно становится что-то постороннее; и это постороннее — я сам: истина от меня скрыта только мной. Следовательно, есть лишь одно средство ее открыть — отстранить мое “я”. Хорошо бы делали, думаю, если бы почаще повторяли известные слова Диогена, сказанные Александру: посторонись, мой друг, ты заслоняешь мне солнце».

* Цитата из «Тартюфа» Мольера.

Для самоустранения же, прислушивается Петр Яковлевич к наставлениям опытных авторов, необходимо душиТЬ в себе малейшие желания, направленные на удовлетворение тщеславия, меркантильных интересов и чувственных наслаждений; давить природную жадность, которая всегда боится упустить имеющееся и беспрестанно зовет к новым обладаниям. Тогда постепенно начнут отступать стремление нравиться, искание похвалы, естественная страсть господствовать и предпочитать свои цели намерениям других людей. Для искоренения амбициозных требований и испорченных удовольствий, встречается Петр Яковлевич не совсем приятную для него рекомендацию, полезны и болезни, и жизненные огорчения; надо только правильно их понимать. А вот советы о необходимости удалиться от светского шума, постигнуть очарование одиночества в непритязательном быту, молчать, если нечего сказать, ему сейчас более по душе.

Есть прямая связь, прослеживает Чаадаев логику авторов религиозных сочинений, между исполнением подобных наставлений, очищающим душу от устремлений к господству, и появлением совершенно особого, непонятного рассудку сердечного чувства, которое, записывает Петр Яковлевич на полях книги Эрскина «Заметки о внутренней очевидности истины откровенной религии», «хотя не объясняет необъяснимое, но дает возможность его почувствовать, и этого достаточно». Чувство «высшей истины» позволяет проникнуться страданиями Иисуса Христа, производящими, замечает он на полях той же книги, «сверхъестественное умиление, которое ничто другое не могло бы вызвать» и которое рождает в душе подлинную любовь. Только любовь реально изменяет сердце, подрубает корни духовного эгоизма, обновляет нравственную жизнь и совершенно изменяет всего человека, давая ему как бы новое существование. Любое же другое чувство действует лишь в границах «пагубного Я» и не пересоздает его естество.

Встречая подобные мысли, Чаадаев ставит многочисленные плюсы и с особенным вниманием просматривает страницы, где говорится об обратном действии «высшей истины» и любви на природу такого «я».

Однако, прекрасно понимая умом обратную симметрию развития мыслей и чувств, Чаадаев в сердце своем не ощущает достаточного сдвига в единственную спасительную для себя, по его мнению, сторону той достоверности высшего чувства, которой, как он писал на полях книги Эрскина, достаточно для объяснения необъяснимого. И вот уже в сочинении Сенеки он замечает: «...философия достоверностей. — Необходима доброта

Иисуса Христа. — Все имеет начало в совершенной мысли Бога. — Неизбежная недостаточность сил человека — следствие ограниченности его природы. — Отсюда вытекает необходимость помощи Бога. — Как ее получить. — Она для всех. она всеобща и не требует от человека большего, чем могут дать его силы. Она не предполагает сил, она их дает...»

8

Однако Чаадаев замечает, что молитвы и размышления над Евангелием, внося временами твердую уверенность в «высшем чувстве», не растворяют до конца в себе его сердце и даже в сокровенные моменты церковной службы рождают в уме все новые вопросы, властно требующие ответа и расширяющие круг «философии достоверностей». До сих пор его религиозное развитие напоминало опыт обращавшихся к христианству, во многих отношениях отличных друг от друга представителей разных эпох и народов. И именно расширение названного круга составляет своеобразие духовно-психологической основы, из которой вырастают особенности философского творчества Чаадаева. Не в силах отказаться от рассудочных доводов, он испытывает настоятельную потребность не только прочувствовать, чем пытался ограничиться ранее, по и объяснить необъяснимое, увидеть невидимое, согласовать притязания разума с «покорной верой», глобально и неопровержимо свести в своем уме все начала и концы.

На обложке «Опыта о безразличии в делах веры» Ламенне, религиозного писателя, существенно повлиявшего на автора «Философических писем», последний вопрошает: «Спасение? как?.. когда, когда оно будет... Заслуга? Как оно происходит, как зарождается?..» А в том же Сенеки Петр Яковлевич несколько зло уточняет направленность метафизического вопроса, обращаясь к каким-то современникам: «А Вы, порождения ехидны, воскреснете ли Вы?» Ответа на подобные вопросы он ищет в многочисленных сочинениях, но, не находя его, сердито записывает в одной из книг Гердера: «...этот человек все время твердит нам о воскресении, но так и не говорит, как он его понимает». В ней же, на титульном листе, он перечисляет не решенные для себя проблемы, показывающие, как занимает и волнует его загадка передачи «божественного действия» в реальной истории и в ее конечном завершении: «Дух Бога? Вдохновение? Благодать? Дети Божии? Пророчество? Сверхъестественное? Бо-

жественное? Духовное? Ум? Чудеса? Дары Божии? Глас Бога? Святой Дух?»

Евангелие же своей глубочайшей парадоксальностью, неоощаемыми чудесами, многозначными символами и притчами буквально раздирает ум Чаадаева, стремящегося в наиболее важном для него вопросе о воскресении и «царствии божием» логически разрешить волнующую его загадку. Он пытается и не может представить себе (то же бессилие испытывал Петр Яковлевич и при знакомстве с «тонкими метафизическими исследованиями» Облеухова), как трубит последняя труба и низвергается со своего престола дьявол, как скопцы, мытари и одноглазые блудники, вырвавшие другой, соблазнявший их, вместе с детьми и праведниками возносятся на небо, чтобы преобразиться и пить «новое вино в Царстве Отца Моего». Потустороннее спасение через божественное поправление смерти «позорной» смертью же и начертанный господом путь к нему через созидание «царства божия внутри нас», через всевозможные унижения, страдания и крестную муку неподступно отделяют его ум от всех концов и начал абсолютно непроницаемой тайной и угнетают его дух. «Мрачность христианской философии», — записывает он на одной из страниц сочинения Гердера о философии истории, думая, что английские сектанты более радушно смотрели на земные дела.

Вновь и вновь повторяя любезные его сердцу евангельские слова: «Поглощена смерть победою», Чаадаев не может не задавать себе вопрос о том, правильно ли понимают их, когда умопомрачительно соединяют последнее торжество с предельной немощью и относят его в столь непостижимую область. Ведь уже сам факт сотворения мира, думает он, нащупывая главный нерв своей «философии достоверностей», заполнил бездну менаду «небом» и «землей», а боговоплощение укрепило их неразрывную целостность повсеместным распространением христианства, сила которого наглядно видна в посюстороннем, в отличие от «неотмирного» православия, могуществе католичества, органично вошедшего в «философию достоверностей» русского мыслителя. Позднее, отвергая несправедливые обвинения в переходе в католическую веру, Петр Яковлевич будет объяснять свое пристрастие к «исповеданию Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Бэконов» тем, что оно лучше других «достигает своим здравым практическим смыслом человеческую природу и необходимую в ней связь наружного с внутренним, вещественного с духовным, формы с существом». По его мнению, без такого «реалистического» погружения «горнего» в «дольнее», пря-

мо выводимого из «обогащения тела человеческого в теле Христовом, таинственно с ним совокупаемым», христианство погубило бы посреди «великой борьбы всякого рода сил и понятий, на почве Европы собравшихся, которые составляют новейшую историю мыслящего человечества».

Именно посюсторонняя сила католической церкви, рассуждает Чаадаев, сумела одержать победу в этой борьбе, согласовать разнородные силы и понятия и объединить отличные друг от друга западные народы в одно целое. «Различные страны Европы, — пишет он в первом томе «Новой истории Франции» Гизо, — кажутся мне провинциями одной страны. В умственном мире Запада нет ни Франции, ни Германии, ни Англии, ни Италии. Есть одна Европа, и только». И это единство, считает он, увеличивая круг «философии достоверностей», цементирует «христианская идея», из которой, осознанно или подспудно, развиваются многие сферы общественной жизни, культуры и просвещения на Западе. Таким образом, европейские достижения (их нет в принявшей православие «неотмирной» России) являются, по его представлению, важнейшим промежуточным звеном в той огромной и могучей исторической цепи, начало которой теряется в «верховной воле». И поэтому, думает Петр Яковлевич, трансцендентно завязавшийся узел может и должен развязаться благополучно здесь, на земле, надо только уметь открывать во всей полноте реальной действительности действие изначальной божественной силы, пронизывающей всю мировую ткань и ведущей человеческий род к его конечному предназначению. Но не только открывать, но и отделять ее от своеволия чисто человеческой силы для безошибочности и эффективности дальнейшего продвижения к «земному царству».

Взять, например, науку, эту, как ее называет Чаадаев, «верховную владычицу нашего века», достижения которой он тщательно обобщает в кругу своей «философии достоверностей» и представители которой, по его мнению, необдуманно и неосторожно отрицают христианство на основе неизменяемости законов природы. Но ведь законы природы, возражает он мысленно, являются лишь человеческими понятиями об изученной области бытия и ничего не говорят нам о всем бытии и его грядущем состоянии. Например, если обыкновенно не наблюдается воскресение мертвых, то это не значит, что оно вообще никогда невозможно. Впрочем, сами законы природы, спорит он с отдельными учеными, представляют собой не отражение слепого механизма физико-химических процессов, а выражение определенного этапа во взаимопросвечивающемся развитии духов-

ного и материального миров. «Всякое движение, — записывает Петр Яковлевич в книге Био «Элементарный очерк экспериментальной физики», — бывает вызвано — движение интеллектуальное, как и материальное. В этом смысле и мысль передается. Ясность — не что иное, как развитие впервые вызванного Богом движения в неподвижном разуме. Поэтому мыслящие индивидуумы неизбежно должны быть приспособлены для восприятия сообщаемого движения, то есть они должны быть эластичны и сжимаемы — одни тела больше, другие меньше».

По мысли Чаадаева, наука должна осмысленным взором проследить в обратной перспективе свой путь до первого звена в цепи этого «вызванного» непрерывного движения, откуда прояснится природа ее достижений и станут понятными ее богостроительные, а не богоборческие задачи. «Нельзя сделать открытия, не предполагая заранее, — замечает он на полях сочинения госпожи де Сталь «О Германии», — затем оно доказывается и подтверждается наблюдением, опытом или рассуждением, но всегда необходимо предположение. Открытия, сделанные случайно, не принадлежат ни философии, ни даже человеческому уму, животные их тоже, без сомнения, делают, пусть же люди довольствуются этим предчувствием, пусть выражают его, ведь это божественная, пророческая способность человека».

Точно так же, ищет Чаадаев достоверности уже в новой области, обстоит дело и с философией, занятие которой он начинает считать главным делом своей жизни и результаты переоценки которой отразились позднее в его творчестве. Для большинства представителей современной школьной мудрости, забывших «возвышенные наставления» христианства, пишет он, имеется лишь «разум во времени или разум субъективный», созданный свободной человеческой волей. Однако, как и везде, «ничто в мире сознаний не может быть постигнуто совершенно обособленным, существующим самим собою», и «в объективной действительности разум человеческий на самом деле есть лишь постоянное воспроизведение мысли Бога».

Этой «печати абсолютного разума» Чаадаев не находит ни у сенсуалистов, опирающихся на ощущение, ни у Декарта, доверяющего интеллекту. Несмотря на противоположность исходных посылок, они имеют дело не с «дарованным изначала» разумом, а с непосредственно необходимым «здесь» и «теперь» и, стало быть, исследуют не подлинное духовное начало, а искаженное и извращенное человеческим произволом. Насколько далеко может заходить такой произвол, показывают подобные изречения Фихте: «Ты не нуждаешься ни в какой вещи вне себя, ты не

нуждаешься даже и в Боге, ты сам — бог для себя, сам ты и спаситель и избавитель твой». Произведения немецкого мыслителя Петр Яковлевич называет «самонадеянной философией всемогущества человеческого Я» и в одном из его сочинений раздраженно пишет по-латыни: «Наглость».

Особое значение в свете различий двух типов разума приобретают для него системы Канта и Шеллинга. Кантом он, как известно, интересовался еще в университете и в последующие годы. Но сейчас, в деревенской глуши, он в совершенно ином повороте внимательно проштудировал приобретенные в Дрездене «Критику практического разума» и «Критику чистого разума», своеобразно отразив свои выводы и двойственное отношение. На форзаце первой «Критики...» Чаадаев написал по-немецки, используя евангельские слова об Иоанне Крестителе как предтече Христа: «Он не был светом, но свидетельствовал о свете». Над названием же второй отметил: «Апологет адамова разума». Кант является для него апологетом этого ограниченного, греховного разума и неприемлем в той степени, в какой выдвигает принцип самодовлеемости человека и утверждает: «Что есть человек в нравственном отношении, или чем он должен быть, добрым или злым, как он сам себя сделал или должен сделать». Такие убеждения, по мнению Чаадаева, заставили философа впасть «в ложное учение об автономии человеческого разума, о каком-то императивном законе, находящемся внутри самого нашего разума и дающем ему способность собственным порывом возвышаться до всей полноты доступного ему совершенства».

Но вместе с тем, пишет Чаадаев, этот глубокий мыслитель, изучив досконально и добросовестно отвлеченный «искусственный разум», осадил его самоуверенные претензии и показал его предельные границы, чем и приоткрыл путь к свету. «Он выяснил, что разум этот принужден принять два самых глубоких своих убеждения, а именно: существование бога и неограниченное свое бытие, не имея возможности их доказать; он научил нас тому, что существует верховная логика, которая не подходит под нашу мерку и которая вне зависимости от нашей воли над нами тяготеет, и что имеется мир, отличный от нашего, а вместо с тем пребывающий одновременно с тем, в котором мы мечемся, и мир этот наш разум вынужден признать под опасением в противном случае самому свергнуться в небытие, и, наконец, что именно отсюда мы должны почерпнуть все наши познания, чтобы затем применить их к миру реальному. И все же в конце концов приходится признать и то, что ему было предназначено

только проложить свой путь философии и что если он оказал великие услуги человеческому духу, то лишь в том смысле, что заставил его вернуться вспять».

Скромно называя свои размышления лишь логическим следствием кантовских выводов, Петр Яковлевич, однако, уверен, что они и являются подлинным развитием нового пути к тому свету (бог, православный, библейский, намечает он только ему понятное сочетание пунктиров на «Критике практического разума»; единство, бог — на «Критике чистого разума»), свидетельствовать о котором был призван кенигсбергский мудрец. Свет этот, полагает он, воистину воссияет лишь тогда, когда сломаются непереходимые перегородки между «верховой логикой» и «нашими мерками», между миром «вещей в себе» и миром познаваемых явлений через восхождение к источнику духовного начала, в лоне которого зарождается «высший разум». Если бы Кант, замечает Чаадаев, избрал такую дорогу, то он пришел бы «к идее разума воистину чистого, потому что разум этот был бы простым отражением абсолютного разума и анализ этого разума привел бы его, без сомнения, к последствиям огромной важности». О том, каковы эти последствия и об их важности, Петр Яковлевич будет много говорить и «Философических письмах».

Сейчас же он погружается в творения Шеллинга, посоветовавшего ему, как известно, в Карлсбаде подождать выхода нового сочинения, отражающего его религиозную эволюцию. В ожидании свершения важного события, напишет Чаадаев через несколько лет автору «Системы трансцендентального идеализма», «я прочел, милостивый государь, все ваши произведения. Сказать, что я поднялся по вашим стопам на те высоты, куда в таком прекрасном порыве вознес вас ваш гений, было бы, может быть, самонадеянностью с моей стороны... но мне будет дозволено, думаю я, сказать вам, что изучение ваших произведений открыло мне новый мир; что при свете вашего разума мне приоткрылись в царстве мыслей такие области, которые дотоле были для меня совершенно закрытыми; что это изучение было для меня источником плодотворных и чарующих размышлений...»

Шеллинг привлек очередного русского почитателя прежде всего всеобъемлющим характером творческой деятельности, в развитии которой от самопознания через миропознание к богопознанию тот находил черты родственных устремлений. В отличие от Канта, рассуждает Петр Яковлевич морозным солнечным утром, укутавшись в швейцарский плед, Шеллинг гораздо

смелее и последовательнее выходил из сферы «пагубного Я» в своих попытках построить абсолютную теорию, которая в универсальном знании на основе частных наук должна раскрыть всеобщие начала природы и духа, «Счастливы государства, — читает он очень близкие и ему наставления немецкого мыслителя, — где люди, зрелые и богатые положительными знаниями, постоянно возвращаются к философии, чтобы освещать и обновлять дух свой и пребывать в постоянной связи с теми всеобщими началами, которые действительно управляют миром и связуют как бы в неразрывных узах все явления природы и мысли человеческой. Только от частого обращения души к этим общим началам образуются мужи, в полном смысле слова способные всегда остановиться перед проломом и не пугаться никакого явления, как бы грозно оно ни казалось, и вовсе не способные положить оружие перед мелочностью и невежеством даже тогда, когда, как нередко бывает, многолетняя общественная вялость позволила крайне посредственным людям возвыситься и крайне невежественным сделаться вожаками общества».

Идея мирового единства, в которой натурфилософия и трансцендентальная философия, «реализм» и «идеализм» не исключают, а дополняют друг друга в «высшем синтезе» и в которой провиденциально обосновывается исторический прогресс, показывала Чаадаеву, что из системы Шеллинга естественно должна проистечь религиозная философия (идея бога есть самая единичная из всех, записывает он в черновиках), а также стимулировала развитие его собственной мысли.

Однако «тонкий платонизм» этой системы, чей свет пробивается сквозь тьму созданных искусственным разумом «философских предрассудков», заставляет Петра Яковлевича написать в своем главном труде такие слова: «Но новое направление пребывает пока на таких эфирных высотах, на которых захватывает дыхание. Оно как бы витает в прозрачном воздухе, порою светясь каким-то мягким и неясным отблеском, порою теряясь в неясных или мрачных сумерках, так что можно принять его за одно из фантастических видений, которые подчас появляются на южном небе, а через мгновение исчезают, не оставляя следа ни в воздухе, ни в памяти. Будем надеяться, что прекрасная и величественная мысль эта вскоре опустится в обитаемые пространства: мы будем ее приветствовать с живейшим участием. А пока предоставим ей шествовать по ее извилистому пути, а сами пойдем намеченной себе дорогой, более надежной». И в упомянутом письме к Шеллингу отставной ротмистр прямо скажет ему: «...следуя за вами по вашим возвышенным

путям, мне часто доводилось приходить в конце концов не туда, куда приходили вы».

9

Испытывая необычное наслаждение от «беспредельных путешествий» по «океану абстракта», Чаадаев вместе с тем ищет, как и в Евангелии, необходимого (эту необходимость он особенно остро почувствовал, читая «мистический дневник» Облеухова) ему заземляющего корректива в отчасти знакомых еще с заграничного путешествия трудах социально ориентированных католических мыслителей Франции, существенно дополняющих его «философию достоверностей». У представителя «глубокой и мечтательной Германии» оставался в тени важнейший срез современной действительности — небывалая устремленность людей к общественной справедливости. И в этом вопросе, как и во всех прочих, необходимо, считает Петр Яковлевич, отличать «божественное действие» от человеческого произвола, ведущего к кровопролитию и чреватого, подобно декабристскому восстанию, неизбежными поражениями. По его мнению, революционные проповедники «забыли» христианское происхождение пропагандируемого ими социального братства. «Обратите внимание на слово “брат”, неизвестное древним, — обращается он к ним на полях одной из книг. — Могущество слова — очевидное действие христианства». И кровь будет бесполезно литься до тех пор, заключает Чаадаев, пока люди не обратятся в своих устремлениях к их истокам и традициям, на прочном фундаменте которых только и можно успешно строить заветное здание чаемого братства.

Подтверждение таким мыслям он находит в сочинениях Балланша (позднее он скажет, что на его симпатиях построил свою философию), духовное развитие которого отчасти напоминает ему собственное. В его книге «Человек без имени» Петр Яковлевич подчеркивает слова о крайнем смешении гнусных страстей и благих намерений в событиях Великой французской революции, когда необразованные ремесленники взялись за созидание судеб человеческого рода, как будто до них не существовало никакого общества. В этом хаосе человеческих мечтаний, оставивших в забвении совокупный опыт прошлого и сломя голову устремившихся в будущее, он видит последствия проявления в политической сфере кантовского «искусственного разума». Видимо, думая о своем сходном поведении в кругу дру-

зей декабристов, Чаадаев особо выделяет то место, где автор говорит о невозможности для него перейти барьер преступления и о собственных попытках умиротворить жаждущих испить из кровавой чаши.

В двухтомном сочинении «Опыт социальной палингенезии» Балланш, повествуя о личных метаморфозах, замечает, что «христианская муза» почти насильно увела его из среды революционеров и заставила обратиться к вековым традициям, через соответствующее преломление которых в различных эпохах до него доносится голос «первоначального откровения». Европа, читает Петр Яковлевич его призывы, не должна отказываться от старых католических устоев и воспоминаний, ибо только с помощью их непрерывной преемственности в новейшей цивилизации возможно ее дальнейшее поступательное движение. Общество, потерявшее свое прошлое, выпадает из цепи совершенствования и не имеет перспективного будущего. Такова воля Провидения, через своих избранников ведущая человеческий род к бесконечному прогрессу. Когда бог открылся человеку во времени, отмечает Чаадаев авторское рассуждение, то стал говорить на их языке. И в современную эпоху, когда затухают старые социальные верования и зарождаются новые, нужно уметь находить в этих изменениях единую нить замысла творца, обнаруживающуюся теперь в науке и либерализме, как некогда в Священном писании, требующем сейчас в соответствии с духом времени иных толкований. По убеждению Балланша, внявшего, как считает Петр Яковлевич, «высшему разуму», только «прогрессивный традиционализм», причудливо сочетающий в себе ультрамонтанство и свободолюбие, способен глобально и оптимистически обосновать социальную эволюцию, в которой полнота раскрытия человеческих способностей и станет конечным осуществлением религиозных начал: «Я надеюсь дать синтетическое изложение истории человечества. Я надеюсь показать историю общества от его темного зарождения и таинственной колыбели вплоть до высшего развития его силы и могущества... Осмелюсь сказать, что более широкий исторический синтез невозможен».

Такие задачи французского философа глубоко впечатляли Чаадаева, как волновали его и мысли соотечественника Балланша Ламенне. «Московский Ламенне» (так называл Петра Яковлевича А. И. Тургенев) находит у «французского» столь необходимое ему различие (и не в отвлеченных категориях, а в приложении к социальной действительности) между автономным и покорным «верховой воле» разумом. Главная ошибка

современного человека, замечает автор «Опыта о безразличии в делах веры», заключается в том, что ответы на вопросы о своем происхождении, долге и судьбе он ищет в собственном единичном сознании, а не в совокупности с другими людьми и с магистральными традициями, восходящими к началу всех времен. Замена связующего «божественного закона» разделяющим человеческим разумом является, по его мнению, основным принципом любой революции, обуславливающим остальные, производные и губительные, последствия — распад отделенных друг от друга сознаний и самоуничтожение человечества. В книге Ламенне Чаадаев отмечает любые примеры, подтверждающие этот вывод. В частности, его заинтересовывают наблюдения итальянских врачей, подсчитавших, что в прошлом веке католики, подчинявшиеся освященному традицией авторитету, с ума сошли в восемнадцать раз меньше, нежели протестанты, предпочитавшие опираться на свой «свободный» рассудок.

И чтобы не свихнуться всему человечеству, в сомнениях и колебаниях пребывающему сейчас между развалинами прошлого и сумерками будущего, необходимо, считает французский философ, отказаться от «частного разума» и восстановить, пока не поздно, преемственное развитие «первых истин», вложенных в души людей самим богом. Именно это развитие представляет собой память человеческого рода, с помощью которой, по его мнению, приобретается и постоянно сохраняется его единство, предопределяющее и эволюцию науки, искусства, законодательства, политики, всего общества в целом в гармонизирующем направлении: «Человеческий род един, как и отдельный человек, хотя различным образом, и даже его прогресс состоит отчасти в постоянном приближении к полному единству, к которому он тяготеет, следуя общему закону бытия».

Петру Яковлевичу нравится стремление Ламенне свести «на больших расстояниях» прошлое и будущее, найти точки соприкосновения и связи между христианством и новейшими проявлениями социально-культурной жизни и установить прочный союз религии и разума.

«Примирающие», «синтезирующие» мотивы еще во Франции привлекли внимание Чаадаева к произведениям Сен-Симона и его учеников, отвергавших личное спасение души и проповедовавших в «новом христианстве» сведение «неба» на «землю», соединение религии со всеми проявлениями бытия и эволюции «рода людского как органического целого»: «Вселенная — это и есть Бог, ибо все, что заключено в нем — небеса, земля, человечество, — все связано, все едино, все предназначе-

но для общей судьбы, все выражает любовь, вечное Провидение». Провидение же, обращается Сен-Симон к папе римскому, «имеет целью делать людей счастливыми не только на небе, но и на земле. Ваша миссия должна заключаться в том, чтобы организовать человеческий род по основному началу божественной морали...» А вследствие такой организации, как бы продолжает рассуждение учителя его последователь-соотечественник, «закон прогресса любви и надежды станет священным заветом, ибо христианская догма кары и воздаяния, основанная на представлении о царстве Сатаны, негодна Богу. Человек не проклят, он неуклонно поднимается с низших ступеней на высшие; люди не обречены на одиночество — они могут жить в самом тесном единении, нет отверженных — все избраны».

Подобное умонастроение прочно отложилось в сознании Петра Яковлевича. И когда он вскоре выступит с проповедью своей собственной философии, П. А. Вяземский скажет о нем, что он «сенсимонствует». Чаадаев же не сенсимонствовал, а по мере духовного развития, накопления исследовательских выводов и выработки собственной позиции как бы вытягивал христианство своей расширяющейся «философией достоверностей» из запредельной области и упорно продолжал искать его проявления во всей совокупности бытия, прежде всего, повторим, в ведущих тенденциях текущей социально-культурной и научной жизни.

10

Постепенно у Петра Яковлевича созревает решение доказать маловеерам, как он убеждал себя, «полную разумность» этого учения, для чего необходимо, замечает он на полях читаемых сочинений, «сочетаться с доктринами дня», использовать «рациональную манеру», применить физический, математический и биологический «маневр». Надо показать, думает Чаадаев, что христианство заключает в своем лоне не только науку, философию, историю, социологию, но и самую жизнь в единстве ее таинственной непрерывности и беспредельной преемственности. И только в таком религиозно обусловленном единстве, возражает он, с одной стороны, декабристам, а с другой — сторонникам «чисто человеческого» совершенствования, возможен прогресс, долженствующий, если он подлинный, основываться на христианской идее бесконечности. Готовясь сказать миру свое слово, Петр Яковлевич записывает на полях книги Ремера

«Очерк общественной жизни в Европе до начала шестнадцатого столетия»: «Христианство, кроме своего абсолютного значения, обладает еще способностью всегда согласовываться с потребностями своей эпохи, это результат совершенной истины самого его принципа. Бережно и нерушимо сохраняя основное своего учения, оно бесконечно изменяется в своей внешности. Только остается чувство подчиненности единству, принципу всей нравственной и прочей жизни. Это неперенное следствие истины, которая всегда царила в христианстве и которой христианский ум должен всем пожертвовать, вплоть до своих самых глубоких убеждений».

Подчинение единству, в котором все области человеческой жизнедеятельности сводятся к религиозному началу, соответственно «жертвенно» освещаемому и предопределяющему дальнейший путь должной общественно-духовной эволюции, составляет основную тональность творческих устремлений Чаадаева, его «одну мысль», называемую им в упоминавшемся письме к Шеллингу «великой мыслью о слиянии философии с религией»: «С первой же минуты, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной, как светоч и цель всей моей умственной работы. Весь интерес моего существования, вся любознательность моего разума были поглощены этой единственной мыслью; и по мере того, как я подвигался в моем размышлении, я убеждался, что в ней лежит и главный интерес человечества. Каждая новая мысль, примыкавшая в моем уме к этой основной мысли, казалась мне камнем, который я приносил для построения храма, где все люди должны будут когда-нибудь сойтись для поклонения, в совершенном знании, явному Богу».

Многие страницы обдумываемых философических писем будут подчинены главной цели — доказательству наличия «первотолчка», «божественного откровения», «вмешательства Божьего промысла» в бытие природы и духа, без чего, по убеждению их автора, невозможно предположить закругленность мировой жизни, единство ее начала и конца. По логике Чаадаева, только признав божественное откровение в начале мировой жизни и его «покровительство» в ее процессе, можно обосновать царство божие в ее конце, поступательное движение социального прогресса на протяжении всего исторического пути.

Таким образом, наряду и в органической связи со слиянием философии с религией на монопольное право «одной мысли» в рассуждениях Петра Яковлевича претендует и то, что он называл «моей страстью к прогрессу человеческого разума», «предчувствием нового мира», «верой в будущее счастье человечества».

Хотя обретение этого счастья и обусловлено самостоятельным творчеством человека, оно возможно, по его мнению, лишь при прямом и постоянном воздействии «христианской истины», которая через непрерывное взаимодействие сознаний разных поколений образует канву социально-исторического развития, основу «всемирно-исторической традиции», способствующей «воспитанию человеческого рода» и поступательному, объективно целенаправленному прогрессу общества. Именно эта истина и является, как он полагал, действительным источником по-настоящему абсолютного прогресса. Потому «учение, основанное на верховном принципе *единства* и прямой передачи истины в непрерывном ряду его служителей, конечно, всего более отвечает истинному духу религии; ибо он всецело сводится к идее слияния всех существующих на свете нравственных сил в одну мысль, в одно чувство и к постепенному установлению социальной системы или *церкви*, которая должна водворить царство истины среди людей».

Такие общеметафизические мысли о всеединстве, социально-историческом прогрессе и всеобщем спасении на земле овладевают умом Петра Яковлевича и вскоре получают относительную конкретизацию в его основном труде — в философических письмах. «Да приидет Царствие Твое» — эти слова становятся отныне его девизом, нередко выступающим как своеобразный эпиграф и в частной переписке. Ему кажется, что он нашел ответ на терзавший его вопрос о времени, месте и характере воскресения. «Всегда, везде, для всех», — записывает он на полях одной из книг Ламенне и ощущает себя проводником идеи такого воскресения. Чаадаеву представляется также, что это ощущение, как бы примиряющее истину и заслоняющее ее «я», завершает многоуровневый поиск достоверности нового мировоззрения и преодолевает колебания между эгоизмом и любовью, счастьем и совершенством, смертью и вечной жизнью. Теперь он может «доказанно» и «разумно» подчиниться «верховой воле» и «законно» вести к свету заблудившихся в тупиках собственной свободы непокорных людей.

В восьмом философическом письме Петр Яковлевич станет вопрошать: «Не должен ли раздаться в мире новый голос, связанный с ходом истории, такой, чтобы его призывы не были никому чужды, чтобы они одинаково гремели во всех концах земли и чтобы отзвуки и в нынешнем веке наперебой его охватывали и разносили из края в край вселенной». Он слышал в себе такой голос. Гениальные люди в настоящее время, тщательно подчеркивает он в читаемом сочинении, являются не

созидателями, ибо христианский закон освободил их от ненужных изобретений, а соединителями прерванной связи идей и эпох. Особыми знаками он выделяет в просматриваемых книгах рассуждения об «универсальных личностях», «вкусивших дара небесного» и обладающих «способностью будущего», пожертвовавших бессмертию интересами обыденного существования и занятых «вселенскими судьбами». В подобном ряду, состав которого он станет раскрывать в философических письмах, и видит себя Чаадаев, ибо считает, что верно понял христианский закон и пророчества.

Однако подобная самооценка и уверенность в правильном видении высшей истины приоткрывали окошко для постоянно изгоняемых самолюбия и «земного интереса», готовых в любую минуту практической жизни более изощренными путями подтачивать изнутри душевный покой и благородные теоретические устремления, противоположно направленные к единению в любви и к совершенству. Чаадаев ощущал в себе, говоря его собственными словами (в них слышатся отзвуки выучки «вольных каменщиков», хотя в устремлениях Петра Яковлевича лицо полемика с масонской идеей «внутренней церкви»), «верования высшего порядка», которые могут освободить от внешней обрядности, чтобы не мешать духу возноситься «к источнику всякой достоверности». А «косные громады» масс, замечает он, «движутся слепо, не зная сил, которые приводят их в движение, и не предвидя цели, к которой они влекутся». Соединить разрыв между «слепыми массами» и «новым пророком» и призвана, по мнению Чаадаева, его пережитая и продуманная философия, отрывочно изливающаяся на бумагу, но не находящая пока соответствующей формы.

Нужен был внешний толчок, не заставивший себя долго ждать.





Ю. М. ЛОТМАН

Отставка Чаадаева

<...> Отношение различных типов искусства к поведению человека строится по-разному. Если оправданием реалистического сюжета служит утверждение, что именно так ведут себя люди в действительности, а классицизм полагал, что таким образом люди должны себя вести в идеальном мире, то романтизм предписывал читателю поведение, в том числе и бытовое. При кажущемся сходстве второго и третьего принципов разница между ними весьма существенна: идеальное поведение героя классицизма реализуется в идеальном же пространстве литературного текста. Попытаться перенести его в жизнь может лишь исключительный человек, возвысившийся до идеала. Для большинства же читателей и зрителей поведение литературных персонажей — возвышенный идеал, долженствующий облагородить их практическое поведение, но отнюдь не воплотиться в нем.

Романтическое поведение в этом отношении более доступно, поскольку включает в себя не только литературные добродетели, но и литературные пороки (например, эгоизм, преувеличенная демонстрация которого входила в норму «бытового байронизма»):

Лорд Байрон прихотью удачной
Облек в унылый романтизм
И безнадежный эгоизм).

Уже то, что литературным героем романтизма был современник, существенно облегчало подход к тексту как программе реального будущего поведения читателя. Герои Байрона и Пушкина-романтика, Марлинского и Лермонтова порождали целую фалангу подражателей из числа молодых офицеров и чиновников, которые перенимали жесты, мимику, манеру поведения литературных персонажей. Если реалистическое произведение подражает действительности, то в случае с романтизмом сама

действительность спешила подражать литературе. Для реализма характерно, что определенный тип поведения рождается в жизни, а потом проникает на страницы литературных текстов (умением подметить в самой жизни зарождение новых норм сознания и поведения славился, например, Тургенев). В романтическом произведении новый тип человеческого поведения зарождается на страницах текста и оттуда переносится в жизнь.

Поведение декабриста было отмечено печатью романтизма: поступки и поведенческие тексты определялись сюжетами литературных произведений, типовыми литературными ситуациями вроде «прощания Гектора и Андромахи», «клятвы Горациев» и пр. или же именами, суггестировавшими в себе сюжеты. В этом смысле восклицание Пушкина: «Вот Кесарь — где же Брут?» — легко расшифровывалось как программа будущего поступка.

Характерно, что только обращение к некоторым литературным образцам позволяет нам в ряде случаев расшифровать загадочные с иной точки зрения поступки людей той эпохи. Так, например, современников, а затем и историков неоднократно ставил в тупик поступок П. Я. Чаадаева, вышедшего в отставку в самый разгар служебных успехов после свидания с царем в Тропшау в 1820 году. Как известно, Чаадаев был адъютантом командира гвардейского корпуса генерал-адъютанта Васильчикова. После «семеновской истории» он вызвался отвезти Александру I, находившемуся на конгрессе в Тропшау, донесение о бунте в гвардии. Современники увидели в этом желание выдвинуться за счет несчастья товарищей и бывших однополчан (в 1812 г. Чаадаев служил в Семеновском полку).

Если такой поступок со стороны известного своим благородством Чаадаева показался необъяснимым, то неожиданный выход его в отставку вскоре после свидания с императором вообще поставил всех в тупик. Сам Чаадаев в письме к своей тетке А. М. Щербатовой от 2 января 1821 г. так объяснял свой поступок: «На этот раз, дорогая тетушка, пишу вам, чтобы сообщить положительным образом, что я подал в отставку. <... Моя просьба вызвала среди некоторых настоящую сенсацию. Сначала не хотели верить, что я прошу о ней серьезно, затем пришлось поверить, но до сих пор никак не могут понять, как я мог решиться на это в ту минуту, когда я должен был получать то, чего, казалось, я желал, чего так желает весь свет и что получить молодому человеку в моем чине считается самым лестным. <... Дело в том, что я действительно должен был получить флигель-адъютанта по возвращении Императора, по крайней мере по словам Васильчикова. Я нашел более забавным

пренебречь этой милостью, чем получить ее. Меня забавляло выказать мое презрение людям, которые всех презирают».

А. Лебедев считает, что этим письмом Чаадаев стремился «успокоить тетушку»*, якобы весьма заинтересованную в придворных успехах племянника. Это представляется весьма сомнительным**: родной сестре известного фрондера князя М. Щербатова не нужно было объяснять смысл аристократического презрения к придворному карьеризму. Если бы Чаадаев вышел в отставку и поселился в Москве большим барином, фрондирующим членом Английского клуба, поведение его не казалось бы современникам загадочным, а тетушке — предосудительным. Но в том-то и дело, что его заинтересованность в службе была известна, что он явно домогался личного свидания с государем, форсируя свою карьеру, шел на конфликт с общественным мнением и вызывал зависть и злобу тех сотоварищей по службе, которых он «обходил» вопреки старшинству. (Следует помнить, что порядок служебных повышений по старшинству службы был неписанным, но исключительно строго соблюдавшимся законом продвижения по лестнице чинов. Обходить его противоречило кодексу товарищества и воспринималось в офицерской среде как нарушение правил чести.) Именно соединение явной заинтересованности в карьере — быстрой и обращающей на себя внимание — с добровольной отставкой перед тем, как усилия должны были блистательно увенчаться, составляет загадку поступка Чаадаева***.

* *Лебедев А.* Чаадаев. М., 1965. С. 54.

** Очень интересная книга А. Лебедева, к сожалению, не свободна от произвольного толкования документов и известной модернизации.

*** Племянник Чаадаева М. Жихарев позже вспоминал: «Васильчиков с донесением к государю отправил... Чаадаева, несмотря на то, что Чаадаев был младший адъютант и что ехать следовало бы старшему». И далее: «По возвращении (Чаадаева. — Ю. Л.) в Петербург чуть ли не по всему гвардейскому корпусу последовал против него всеобщий мгновенный взрыв неудовольствия, для чего он принял на себя поездку в Троппау и донесение государю о “семеновской истории”. Ему, говорили, не только не следовало ехать, не только не следовало на поездку набиваться, но должно было ее всячески от себя отклонять». И далее: «Что вместо того чтобы от поездки отказываться, он ее искал и добивался, для меня также не подлежит сомнению. В этом несчастном случае он уступил природной слабости непомерного тщеславия; я не думаю, чтобы при отъезде его из Петербурга перед его воображением блистали флигель-адъютантские вензеля на эполетах столько, сколько сверкало очарование близкого отношения, короткого разговора, тесно-

Ю. Н. Тынянов считает, что во время свидания в Троппау Чаадаев пытался объяснить императору связь «семеновской истории» с крепостным правом и склонить Александра на путь реформ. Идеи Чаадаева, по мнению Тынянова, не встретили сочувствия у царя, и это повлекло разрыв. «Неприятность встречи с царем и доклада ему была слишком очевидна». Далее Тынянов называет эту встречу «катастрофой»*. К этой гипотезе присоединяется и А. Лебедев**.

Догадка Тынянова, хотя и убедительнее всех других предлагавшихся до сих пор объяснений, имеет уязвимое звено: ведь разрыв между императором и Чаадаевым последовал не сразу после встречи и доклада в Троппау. Напротив того, значительное повышение по службе, которое должно было стать следствием свидания, равно как и то, что после повышения Чаадаев оказался бы в свите императора, т. е. был бы к нему приближен, свидетельствует о том, что разговор императора и Чаадаева не был причиной разрыва и взаимного охлаждения. Доклад Чаадаева в Троппау трудно истолковать как служебную катастрофу. «Падение» Чаадаева, видимо, началось позже: царь, вероятно, был неприятно изумлен неожиданным прошением об отставке, а затем раздражение его было дополнено упомянутым выше письмом Чаадаева к тетушке, перехваченным на почте. Хотя слова Чаадаева о его презрении к людям, которые всех презирают, метили в начальника Чаадаева, Васильчикова, император мог их принять на свой счет. Да и весь тон письма ему, вероятно, показался недопустимым. Видимо, это и были те «весьма» для Чаадаева «невыгодные» сведения о нем, о которых писал князь Волконский Васильчикову 4 февраля 1821 г. и в результате которых Александр I распорядился отставить Чаадаева без производства в следующий чин. Тогда же император «изволил отзываться о сем офицере с весьма невыгодной стороны», как позже доносил великий князь Константин Павлович Николаю I.

Таким образом, нельзя рассматривать отставку как результат конфликта с императором, поскольку самый конфликт был результатом отставки.

го сближения с императором» (*Жихарев М.* К биографии П. Я. Чаадаева // Вестник Европы. 1871. № 7. С. 203). Жихареву, конечно, был недоступен внутренний мир Чаадаева, но многое он знал лучше других современников, и слова его заслуживают внимания.

* Тынянов Ю. Н. Сюжет «Горя от ума» // Литературное наследство. М., 1946. Т. 47–48. С. 168–171.

** Лебедев А. Указ. соч. С. 68–69.

Думается, что сопоставление с некоторыми литературными сюжетами способно прояснить загадочное поведение Чаадаева.

А. И. Герцен посвятил свою статью «Император Александр I и В. Н. Каразин» Н. А. Серно-Соловьевичу — «последнему нашему маркизу Позе». Поза, таким образом, был для Герцена определенным типом и русской жизни. Думается, что сопоставление с шиллеровским сюжетом может многое прояснить в загадочном эпизоде биографии Чаадаева. Прежде всего, вне всяких сомнений знакомство Чаадаева с трагедией Шиллера: Каразин, посетив в 1789 г. Берлин, смотрел на сцене «Дон Карлоса» и дал о нем краткий, но весьма сочувственный отзыв в «Письмах русского путешественника», выделив именно роль маркиза Позы. В Московском университете, куда Чаадаев вступил в 1808 г., в начале XIX в. царил настоящий культ Шиллера*. Через пламенное поклонение Шиллеру прошли и университетский профессор Чаадаева А. Ф. Мерзляков и его близкий друг Н. Тургенев. Другой друг Чаадаева — Грибоедов — в наброске трагедии «Родамист и Зенобия» вольно процитировал знаменитый монолог маркиза Позы. Говоря об участии республиканцев «в самовластной империи», он писал: «Опасен правительству и сам себе бремя, ибо *иного века гражданин*».

Выделенные курсивом слова — перефразировка автохарактеристики Позы: «Я гражданин грядущего века» (Дон Карлос, III действие, явл. 9).

Предположение, что Чаадаев своим поведением хотел разыграть вариант «русского маркиза Позы» (как в беседах с Пушкиным он примерял роль «русского Брута» и «русского Перикла»), проясняет «загадочные» стороны его поведения. Прежде всего оно позволяет оспорить утверждение А. Лебедева о расчете Чаадаева в 1820 г. на правительственный либерализм: «Надежды на “добрые намерения” царя вообще были, как известно, весьма сильны среди декабристов и продекабристски настроенного русского дворянства той поры»**. Здесь известная неточ-

* См.: Лотман Ю. М. Андрей Сергеевич Кайсаров и литературно-общественная борьба его времени // Учен. зап. Тартуского ун-та. 1958. Вып. 63. С. 71–76; Лотман Ю. М. Стихотворение Андрея Тургенева «К Отечеству» и его речь в «Дружеском литературном обществе» // Литературное наследство. М., 1956. Т. 60. Кн. 1. С. 323–333.

** Правда, тут же говорится, что Чаадаев «вряд ли уж слишком надеялся на добрые намерения императора». В этом случае автор видит цель разговора в том, чтобы «окончательно и бесповоротно прояснить истинные намерения и планы Александра I» (Лебедев А. С. 67–69). Последнее совсем непонятно: почему именно разговор с Чаада-

ность: говорить о наличии какого-то постоянного отношения декабристов к Александру I, не опираясь на точные даты и конкретные высказывания, весьма опасно. Известно, что к 1820 г. обещаниям царя практически не верил уже никто. Но важнее другое: по весьма убедительному предположению М. А. Цявловского*, поддержанному другими авторитетными исследователями, Чаадаев в беседах с Пушкиным до своей поездки в Тропау обсуждал проекты тираноубийства, а это трудно увязывается с утверждением, что вера в «добрые намерения» царя побудила его скакать на конгресс.

Филипп у Шиллера — не царь-либерал. Это тиран. Именно к деспоту, а не к «добродетели на престоле» обращается со своей проповедью шиллеровский Поза. Подозрительный двуличный тиран опирается на кровавого Альбу, который мог вызывать в памяти Аракчеева**. Но именно тиран нуждается в друге, ибо он бесконечно одинок. Первые слова Позы Филиппу — слова о его одиночестве. Именно они потрясают шиллеровского деспота.

Современникам — по крайней мере тем, кто мог, как Чаадаев, беседовать с Карамзиным, — было известно, как страдал Александр Павлович от одиночества в том вакууме, который создавали вокруг него система политического самодержавия и его собственная подозрительность. Современники знали и то, что, подобно шиллеровскому Филиппу, Александр I глубоко презирал людей и остро страдал от этого презрения. Александр не стеснялся восклицать вслух: «Люди — мерзавцы! <...> о подлецы! вот кто окружает нас, несчастных государей!»***

Чаадаев прекрасно рассчитал время: выбрав минуту, когда царь не мог не испытывать сильнейшего потрясения****, он

евым должен был внести такую ясность, когда она не была достигнута десятками бесед царя с разными лицами и многочисленными его заявлениями?

* Цявловский М. А. Статьи о Пушкине. М., 1962 (в дальнейшем: Цявловский). С. 28–58.

** Образ Альбы, обогренившего кровью Фландрии, получал особый смысл после кровавого подавления чугуевского бунта. О чугуевском бунте см.: Цявловский. С. 33 и след.

*** Шильдер Н. К. Император Александр Первый, его жизнь и царствование. СПб., 1897. Т. III. С. 48.

**** Вяземский в эти дни писал: «Не могу при том без ужаса и уныния думать об одиночестве государя в такую важную минуту. Кто отзовется на голос его? Раздраженное самолюбие, бедственный советник или ничтожные холопы, еще бедственнее и того».

явился к нему возвестить о страданиях русского народа, так же как Поза — о бедствиях Фландрии. Если представить себе Александра, потрясенного бунтом в первом гвардейском полку, восклицающего словами Филиппа:

Теперь мне нужен человек. О, Боже,
Ты много дал мне, подари теперь
Мне человека! * —

то слова: «Сир, дайте нам свободу мысли!» — сами приходили на язык. Можно себе представить, что Чаадаев по пути в Троппау не раз вспоминал монолог Позы.

Но свободолюбивая проповедь Позы могла увлечь Филиппа лишь в одном случае — король должен быть уверен в личном бескорыстии своего друга. Не случайно маркиз Поза отказывается от всяких наград и не хочет служить королю. Всякая награда превратит его из бескорыстного друга истины в наемника самовластия.

Добиться аудиенции и изложить царю свое кредо было лишь половиной дела — теперь следовало доказать личное бескорыстие, отказавшись от заслуженных наград. Слова Позы становились для Чаадаева буквальным программой. Следуя им, он отказался от флигель-адъютантства. Таким образом, между стремлением к беседе с императором и требованием отставки не было противоречий — это звенья одного замысла.

Как же отнесся к этому Александр I? Прежде всего — понял ли он смысл поведения Чаадаева? Для ответа на этот вопрос уместно вспомнить эпизод, может быть и легендарный, но и в этом случае весьма характерный, сохранный для нас Герценом:

«В первые годы царствования Александра I <...> у императора Александра I бывали литературные вечера. <...> В один из этих вечеров чтение длилось долго: читали новую трагедию Шиллера.

Чтец кончил и остановился.

Государь молчал, потупя взор. Может, он думал о своей судьбе, которая так близко прошла к судьбе Дон Карлоса, может, о судьбе своего Филиппа? Несколько минут продолжалась совершенная тишина; первый прервал ее князь Александр Николаевич Голицын; наклоня голову к уху графа Виктора Павловича Кочубея, он сказал ему вполслуха, но так, чтобы все слышали:

* Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. М., 1955. Т. II. С. 35.

— У нас есть свой маркиз Поза!»*.

Голицын имел в виду В. Н. Каразина. Однако нас в этом отрывке интересует не только свидетельство интереса Александра I к трагедии Шиллера, но и другое: по мнению Герцена, Голицын, называя Каразина Позой, закидывал хитрую петлю придворной интриги, имеющей целью «свалить» соперника, — он знал, что император не потерпит никакого претендента на роль руководителя.

Александр I был деспот, но не шиллеровского толка: добрый от природы, джентльмен по воспитанию, он был русским самодержцем — следовательно, человеком, который не мог поступиться ничем из своих реальных прерогатив. Он остро нуждался в друге, причем в друге абсолютно бескорыстном (известно, что даже тень подозрения в «личных видах» переводила для Александра очередного фаворита из разряда друзей в презираемую им категорию царедворцев). Шиллеровского тирана пленило бескорыстие, соединенное с благородством мнений и личной независимостью. Друг Александра должен был соединить бескорыстие с бесконечной личной преданностью, равной раболепию. Известно, что от Аракчеева император снес и несогласие принять орден, и дерзкое возвращение орденовских знаков, которые Александр при особом рескрипте повелел своему другу на себя возложить. Демонстрируя неподкупное раболепие, Аракчеев отказался выполнить царскую волю, а в ответ на настоятельные просьбы императора согласился принять лишь портрет царя — не награду императора, а подарок друга.

Однако стоило искренней любви к императору соединиться с независимостью мнений (важен был не их политический характер, а именно независимость), как дружбе наступал конец. Такова история охлаждения Александра к политически консервативному, лично его любящему и абсолютно бескорыстному, никогда для себя ничего не просившему Карамзину**. Тем

* Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1959. Т. XVI. С. 38–39. Чтение, видимо, имело место в 1803 г., когда Шиллер через Вольцогена направил «Дон Карлоса» в Петербург к Марии Федоровне. 27 сентября 1803 г. Вольцоген подтвердил получение.

** Пример Карамзина в этом отношении особенно примечателен. Охлаждение к нему царя началось с подачи в 1811 г. в Твери «Записки о древней и новой России». Второй, еще более острый, эпизод произошел в 1819 г., когда Карамзин прочел царю «Мнение русского гражданина». Позже он записал слова, которые он при этом сказал Александру: «Государь, в Вас слишком много самолюбия. <...> Я не боюсь ничего. Мы все равны перед Богом. То, что я сказал

более Александр не мог потерпеть жеста независимости от Чаадаева, сближение с которым только что началось. Тот жест, который окончательно привлек сердце Филиппа к маркизу Позе, столь же бесповоротно оттолкнул царя от Чаадаева. Чаадаеву не было суждено сделаться русским Позой, так же как и русским Брутом или Периклесом.

На этом примере мы видим, как реальное поведение человека декабристского круга выступает перед нами в виде некоторого зашифрованного текста, а литературный сюжет — как код, позволяющий проникнуть в скрытый его смысл.



Вам, я сказал бы и Вашему отцу. <...> Государь, я презираю либералистов на день, мне дорога лишь та свобода, которую никакой тиран не сможет у меня отнять. <...> Я более не прошу Вашего благоволения. Быть может, я говорю Вам в последний раз» (Неизданные сочинения и переписка Н. М. Карамзина. СПб., 1862. Ч. 1. С. 9. Оригинал по-французски). В данном случае критика раздавалась с позиций более консервативных, чем те, на которых стоял царь. Это делает особенно очевидным то, что не прогрессивность или реакционность высказываемых идей, а именно независимость мнения была ненавистна императору. В этих условиях деятельность любого русского претендента на роль маркиза Позы была заранее обречена на провал. После смерти Александра I Карамзин в записке, адресованной потомству, снова подчеркнул свою любовь к покойному («Я любил его искренно и нежно. Иногда негодовал, досадовал на монарха и все любил человека»), должен был признать полный провал миссии советника при престоле: «Я всегда был чистосердечен, он всегда терпелив, кроток, любезен неизъяснимо; не требовал моих советов, однако ж слушал их, хотя им, большею частию, и не следовал, так что ныне, вместе с Россиею оплакивая кончину его, не могу утешать себя мыслию о десятилетней милости и доверенности ко мне столь знаменитого венценосца, ибо милость и доверенность остались бесплодны для любезного Отечества» (Там же. С. 11–12).



В. БОЙКОВ

П. Я. Чаадаев

Уже стало своеобразной традицией рассматривать мирозерцание П. Я. Чаадаева (1794—1856) в качестве одного из главных истоков национального самосознания России начала XIX века. Естественно допустить, что размышления о России занимают в философии Чаадаева центральное место. Однако это предположение не так безусловно, как может показаться на первый взгляд.

Мысль Чаадаева фундаментальна, вся устремлена к первоосновам: ни одно частное явление истории, даже если это и родное отечество, не становится чем-то исключительным и абсолютно поглощающим внимание философа. Философия Чаадаева лишь постольку «философия России», поскольку она есть философия всемирной истории.

Россия не является сокровенным предметом его философствования, но выступает злободневным поводом и отправной точкой. В загадке всеобщей судьбы человечества разгадка особенного пути России, ибо для Чаадаева «окончательное просветление должно вытечь из общего смысла истории».

Начала человеческой истории и Божественный промысел — вот главный предмет Чаадаева. Библейско-христианский универсализм делает философа чрезвычайно чутким ко всей ойкумене мирового духа, где России вовсе не отводится роль метрополии. Правда, сразу нужно заметить, что о старых религиозных истинах «басманный философ» пытается говорить «языком века, а не устарелым языком догмата». Но модернизм терминологии лишь оболочка архаизма идей. Бог внедряется в хаос Вселенной и ведет человечество к торжеству вечного порядка Царствия Божьего на земле. Однако восхождение к горным замыслам истории Чаадаев начинает с оценки роли и места России во всемирной культуре. И вдохновляет его здесь «нечто более пре-

красное», чем любовь к отечеству, — любовь к истине: «Не чрез родину, а чрез истину ведет путь на небо».

Хотя Чаадаев озабочен поиском объективных законов развития общества, его суждения о России — не продукт анализа данных явлений, но результат душевно-разумного видения, основанного на нравственном впечатлении от современной ему действительности и перенесенного на всю совокупность фактов прошлого. В этих оценках есть боль и скрытое отчаяние; но нет и тени академического исследования, да и вообще нет «научной» доказательности, как бы мы ее ни понимали.

Настолько ли безумно было обвинение Чаадаева в «сумасшествии», как это представляется всепонимающим потомкам? Посмотрим, что же непосредственно открылось читателям «Философских писем». Прежде всего, какова основная точка зрения Чаадаева на «христианский мир» и на роль в нем России; какова общая перспектива человечества, которую он изображает?

Взгляд Чаадаева не терпит никакой слепоты, а «национальный предрассудок является худшим видом ее, так как он всего более разъединяет людей». Для русского философа эта пронизательная универсальность есть свойство христианского сознания. Все свои надежды, все утешения и «сладкую веру в будущее счастье человечества» он связывает с христианской идеей. Для Чаадаева христианская религия имеет безусловно божественное происхождение, объективно проникая в души, овладевая умами, подчиняя сознание и пробуждая чувства. Пророчеству Христа философ сообщает характер «осязательной истины». Воздействие христианской идеи у Чаадаева поистине тотально: она охватывает общество в целом, претворяя интересы людей в свои собственные, превращая всю жизнь народов в одно великое движение, которое «сообщил миру сам Бог».

Именно эта картина единого человечества, ведомого Богом к Царствию Божьему на земле, и служит для русского философа убежищем, когда, «удрученный жалкой действительностью», он чувствует «потребность подышать более чистым воздухом, взглянуть на более ясное небо».

Историософия Чаадаева религиозна и христианоцентрична, а христианство в ней является провиденциальной силой истории. Но русского мыслителя в христианстве интересует преимущественно различный характер его влияния на развитие общества и культуры. Богословие истории и метафизика у Чаадаева разработаны недостаточно, они почти полностью заменяются интуитивно-религиозным «историзмом». Поскольку соци-

альная ориентация философа определена религиозной идеей, постольку неопределенность религиозной идеи обуславливает неопределенность общественного идеала, который понимается как «социальная система или церковь» и отождествляется с Царствием Божиим на земле.

Решающий аргумент Чаадаева — аргумент «от истории»: она — «ключ к пониманию народов». Но что такое «история»? Что такое «народы»? И что такое это «понимание»? По Чаадаеву, история есть прямая передача истины в непрерывном ряду поколений посредством взаимодействия сознаний, или всемирный процесс воспитания рода человеческого. Народы — «в такой же мере существа нравственные, как и отдельные личности». Для правильного понимания народов «следует изучать общий дух, составляющий их жизненное начало». Во всем этом легко обнаруживаются признаки романтической историософии. Несомненно, философия истории Чаадаева движется в русле европейского романтизма. И вот с таких теоретических позиций «басманный философ» определяет место и оценивает роль России в «христианском мире».

В изображении Чаадаева «своеобразная цивилизация» России идет вне магистрального пути народов и асинхронно с ними. Более того, Россия находится вообще вне осевого времени, вне рода человеческого, вне культурного пространства. Она не принадлежит ни к Западу, ни к Востоку, ей нет места в топике культуры. Россия Чаадаева не утопична, но атопична. Атопия и ахрония — «печальные черты» этого «нулевого» исторического типа. Здесь мы имеем дело с совершенно уникальным случаем национального самосознания, которое не разворачивается в утопию или антиутопию, но сворачивается в атопию. К этим характеристикам у Чаадаева добавляется бытовой аморфизм — отсутствие условий, составляющих в других странах «необходимую рамку жизни». Иначе говоря, речь идет «просто о благоустроенной жизни», об упорядочении привычек и привычек упорядочения. Н. Бердяев писал о Чаадаеве: «У него была тоска по форме, он восстал против русской неоформленности».

Культурный атопизм выражается еще в одной черте «русского типа», которую отмечает Чаадаев, — в отсутствии устойчивости, прочности, привязанности, в бездомности. Так, «эмпирическая действительность» России роковым образом лишена самих «основ общежития» и уже на фундаментальном уровне быта проваливается в бездну небытия.

Социальная жизнь России, по Чаадаеву, также имеет лишь крайне отрицательные достоинства. У России нет творческой,

героической юности, эпохи, в которую способности народов «развиваются всего сильнее и память о которой составляет радость и поучение их зрелого возраста».

Единственный путь вхождения России в семью «цивилизированных народов» Чаадаев видит в том, чтобы «некоторым образом повторить у себя все воспитание человеческого рода». Что это значит? Прежде всего необходимо уяснить свое место «в общем строе» и узнать, что представляет собой дело воспитания.

Чаадаев предельно заостряет мотив внекультурности и исторической лишенности России. Русские пришли в мир подобно незаконным детям, без наследства, без связей с предшествующими народами. Все в России основано на заимствовании и подражании, нет ничего самостоятельного. «Мы растем, но не созреваем, движемся вперед, но по кривой линии, т. е. по таковой, которая не ведет к цели».

У Чаадаева Россия предстает глубоко отчужденной от мировой культуры и от самой себя в этой культуре. Но в чем смысл существования нации, вынесенной «за скобки» истории и исключенной из состава человечества? Чаадаев отвечает на сокровенный вопрос о смысле существования России весьма туманным намеком: предназначение наше в том, чтобы «дать миру какой-нибудь важный урок». Видимо, Россия должна когда-нибудь превратиться из заброшенного и безнадежно оставшего ученика в наставника народов. Но это — в каком-то неопределенном будущем. В настоящем — «беспечность жизни, лишенной опыта и предвидения», полное равнодушие к добру и злу, к истине и ко лжи, к бесполезности и бездарности пребывания вне общего закона человечества. Россия Чаадаева в прошлом и настоящем — серая, безликая, огромная страна, раскинувшаяся в географическом пространстве от Берингова пролива до Одера, составляющая «пробел в нравственном миропорядке» и кровно враждебная «всякому истинному прогрессу».

Завершить эту мрачную и уничтожающую характеристику вполне могло бы такое признание:

Как сладостно отчизну ненавидеть!
И жадно ждать ее уничтоженья...

Эти строки принадлежат Владимиру Печерину. Не случайно Н. Бердяев поставит его рядом с Чаадаевым. За словами Печерина Н. Бердяев видит только русского, и притом русского, который, «конечно, страстно любит свою родину».

Но вернемся к чаадаевскому образу России. Взятый сам по себе, вне социокультурного контекста, он производит впечатление какой-то национал-фантазмагии, порожденной помраченным сознанием. Романтический национализм здесь окрашивается глубоким пессимизмом, наполняясь негативистским и даже нигилистическим содержанием. Судьба России у Чаадаева не трагична, не драматична, но просто ничтожна. Здесь та же романтическая идеализация своего народа, своей истории, что и у славянофилов, но только со знаком минус. Разочарование Чаадаева в современной ему российской действительности, невозможность социально значимой самореализации выражаются в гиперкритическом отношении ко всей русской истории. Скрытая полемическая заостренность делает критику открыто тенденциозной. В подходе к истории России у Чаадаева над интеллектуально-аналитическим всюду преобладает эмоционально-оценочный элемент. Отчуждая Россию от себя, философ сам отчуждается от России. В его России жить нельзя, можно только умирать или покинуть ее. Русский философ, чужой среди своих, ищет свое среди чужих.

Как объясняет Чаадаев столь печальную судьбу России? Причину «необычайной пустоты и обособленности нашего социального существования» философ видит отчасти в самом «неисповедимом роке». У Чаадаева русский народ не народ богоизбранный, богоносный, но народ богооставленный, исключенный из общего хода истории самим Провидением. Однако провиденциализм русского мыслителя имеет этический характер, а в том, что совершается в нравственном мире, «виноват отчасти и сам человек». В чем же виновата Россия?

Согласно Чаадаеву, в том, что в борьбе варварства северных народов с «высокой мыслью христианства» она обратилась к «жалкой, глубоко презираемой этими народами» Византии. Религиозное отделение Византии от Запада предопределило замкнутость и обособленность России. Византийские истоки русской культуры обусловили ее отчуждение от Европы. Но именно Европа у Чаадаева оказывается хранителем и носителем «животворного принципа единства». Этот принцип для философа неотторжим от христианства и является христианским по преимуществу. Западное христианство Чаадаев отождествляет с самой идеей, принципом христианства, следовательно, отдает предпочтение римско-католической церкви. Таким образом, превосходство западноевропейской цивилизации над русской основано на превосходстве католицизма над православием вообще и над русским православием в особенности. Мотив этого предпочте-

ния коренится, во-первых, в чаадаевском понимании сущности и роли христианства, во-вторых, в том влиянии, которое оказали на философа апологеты католической церкви. Есть еще одно обстоятельство. Отрицательное отношение Чаадаева к Византии и его слабое знакомство с православием объясняются тем, что он, подобно многим аристократам того времени, был отдален от русской церкви и от клира.

Чаадаев утверждает: «Совершенно не понимает христианства тот, кто не видит, что в нем есть чисто историческая сторона, которая является одним из самых существенных элементов догмата и которая заключает в себе, можно сказать, всю философию христианства...» Речь идет о христианстве как социальной силе, действующей объективно и универсально. По Чаадаеву, церковь выступает учредительницей и устроительницей совершенного строя на земле, или Царствия Божия. Для русского философа «церковь», «совершенный строй» и «Царство Божие» — тождественные понятия. Христианство и церковь не выполняют своей задачи, если не преобразуют общество и не способствуют установлению совершенного строя. По Чаадаеву, превосходство католической церкви над православной доказывается степенью их цивилизующего влияния. Религия создает особый круг идей, особую нравственную сферу, в которой идея, открытая людям Богом, должна «созреть и достигнуть всей своей полноты». Эта нравственная сфера определяет строй жизни и мировоззрение народа. Для Чаадаева Европа является тем историческим местом, где христианство сформировало бытовой уклад и социальную почву, наиболее благоприятные для достижения цели, поставленной всему человечеству. Максимальный успех христианского, а значит, и общечеловеческого дела на Западе русский мыслитель объясняет особенностями именно католической церкви. Ей принадлежит заслуга создания европейской цивилизации, в которой «в одной человеческий род может исполнить свое конечное предназначение». Чаадаев признает и незападное христианство, допускает и неевропейскую цивилизацию. «Но неужто вы думаете, что тот порядок вещей... который является конечным предназначением человечества, может быть осуществлен абиссинским христианством и японской культурой?» Такого рода европохристианоцентризм обусловлен тем, что для Чаадаева религия и культура органично связаны между собой, а их общий организм питает божественная истина, наиболее полно открытая в христианстве. Достоинство религии познается по плодам ее. Плод религии — культура. У русского философа высокий уровень цивилизации

Европы свидетельствует о силе ее религии; христианское же содержание религии — о всечеловеческом значении ее цивилизации.

Чаадаев утверждает определяющую роль религии в истории, отождествляет общечеловеческое и христианское, христианское и социальное и о степени совершенства религиозного заключает по степени совершенства социального. Поэтому, говоря словами Н. Бердяева, он был «потрясен и пленен универсализмом католичества и его активной ролью в истории», в отличие от православия, которое «представлялось ему слишком пассивным и не историчным».

Не ко всем западным церквям русский мыслитель имел явные симпатии. Протестантство притягивало его мало. В какой-то мере здесь сказалось влияние католических апологетов, и прежде всего либерально-религиозного романтизма Ламенне. Увлечение католичеством во времена Чаадаева не было исключительным явлением. С европейским романтизмом в Россию проникла тенденция усматривать в католической церкви несокрушимую крепость традиционной западной культуры, основы которой были подорваны рационалистической критикой и революцией во Франции. Эта интеллектуальная склонность во многом сформировала у Чаадаева идеал церкви и породила недооценку исторической роли Возрождения, Реформации и Просвещения в развитии европейской цивилизации, на которую русский мыслитель, по верному замечанию Р. Макнелли, смотрит сквозь «розовые очки романтического средневековья».

Чаадаевское отношение к католической церкви прямо противоположно славянофильскому. То, что для Чаадаева является достоинством католицизма, для славянофилов имеет отрицательную ценность. Соответственно противоположны и оценки православия. По мнению Чаадаева, католическая церковь создала оптимальные условия для вызревания «социальной идеи» христианства в силу своей мирской заинтересованности. Русское православие не оказало такого влияния на жизнь общества. Русская церковь замкнулась в себе, хотя и сохранила ретроградную чистоту византийской догмы. Но для славянофилов это как раз и подтверждает их убеждение в извращенном характере католической церкви, которая превратилась из органа любви и свободы в институт власти и принуждения. Следует заметить, что разногласия Чаадаева и славянофилов в оценке католичества и православия больше указывают на общую основу их понимания истории, чем на принципиальную альтернативность их подходов. «Католическое западничество» Чаадаев

ва по существу ближе к славянофильству относительно политического западничества, например, Белинского или Грановского. Для Чаадаева материальные и социальные достижения Запада есть побочный продукт религиозного движения. «Все политические революции были там, в сущности, духовными революциями: люди искали истину и попутно нашли свободу и благосостояние». Европа нашего философа не имеет иной истории, кроме религиозной. У Чаадаева и у славянофилов религиозный интерес мотивирует интерес социальный, а в основании учения об обществе лежит единое учение о церкви. Другое дело, что учение о церкви Чаадаева тесно вплетено в историософию и не развернуто богословски. Славянофилы продвинулись на этом пути дальше: в лице А. С. Хомякова они попытались дать чисто богословское обоснование своим культуросоциологическим оценкам католической и православной церкви.

Вообще, нужно согласиться с Н. Бердяевым: «Западничество Чаадаева, его католические симпатии остаются характерно русским явлением». Здесь, как и во многом другом, «басманный философ» предвосхищает Вл. Соловьева.

«Католическое западничество» Чаадаева в целом — это не апология европейской цивилизации и католической церкви, а косвенная критика русского православия и российского национализма. Причину несоответствия и несообразности русской культуры христианской идее философ видит в «слабости нашей веры или несовершенстве наших догматов», которые держали Россию в стороне от общего движения, где развивалась и формулировалась эта идея.

Плоды цивилизации Европы свидетельствуют у Чаадаева о мощности религиозного корня и жизненности духовных соков, питающих ее. С другой стороны, «немоцность религии и безжизненность веры» объясняют культурную бесплодность России. По мнению философа, хотя мы и называемся христианами, «плод христианства для нас не созрел». Чтобы воспользоваться всеми социальными достижениями христианства, «нам следует прежде всего оживить свою веру всеми возможными способами и дать себе истинно христианский импульс, так как на Западе все создано христианством». Именно это подразумевает Чаадаев, когда говорит, что «мы должны от начала повторить на себе все воспитание человеческого рода».

Дальнейшую судьбу России русский мыслитель связывает не с политическими преобразованиями и революциями, а с культурной активизацией православной церкви. Было бы неверно считать, что Чаадаев хотел обратить Россию в католичество.

Нет, его замысел — пробудить те общехристианские начала, которые являются душой социального тела любого из европейских народов. Чаадаев более «реформатор православия», чем «католический революционер». Точнее говоря, он пророк идеи сближения России с Европой на почве универсальной идеи христианства.

В Россию нельзя пересадить европейскую цивилизацию с ее государственными учреждениями, идеологией и технологией; Россия ничего не может заимствовать прямо у Запада. Она не может механически повторить основные этапы развития цивилизации Запада или сразу воспринять его результаты. С точки зрения Чаадаева, никакая вестернизация России невозможна; предполагается, что нужно изменить саму нравственную сферу, сам этос России.

Мы обозначили исходные принципы и общее воззрение Чаадаева на историю России. Однако он не останавливается на этом, не замуровывает себя в принципах. Он ищет положительный смысл отрицательных особенностей, достоинство недостатков русской культуры и находит в ее отсталости от западноевропейских народов преимущество. Тем самым Чаадаев открывает в «национальной идее» оптимистическую перспективу и даже прокладывает путь к мессианизму. Из старых посылок он делает новые выводы: «Нам назначено бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое; выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед и пойдем скорее других, потому что пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам». Россия призвана стать «умственным средоточием Европы», как она уже сейчас является ее политическим.

По словам Н. Бердяева, «оказалось возможным перевернуть чаадаевский тезис о потенциальном состоянии, неактуализированности сил русского народа в истории. Глубокое разочарование в прошлом и настоящем русской культуры философ восполняет надеждой на ее будущее. Прошлое уже от нас не зависит, но будущее нам подвластно. За Россией остается право свободного выбора судьбы. В противоположность ретроспективной утопии и в отличие от своей актуальной атопии Чаадаев здесь тяготеет к утопии перспективной. Такая устремленность в будущее стала вообще характерной для русских мыслителей после Чаадаева.

Философ прочно зафиксировал в национальном самосознании факт экономической, социальной, политической и культурной отсталости России. И этот факт различными направлениями русской общественной мысли истолковывался по-разному. В

принципе, возможны два подхода: отсталость как временное препятствие, которое нужно просто преодолеть; отсталость как залог будущего величия. В первом случае Россия идет по тому же пути, что и Запад, но лишь с некоторой задержкой. Россия должна пройти основные этапы исторического развития Запада. Во втором случае путь русской культуры уникален, она имеет особое предназначение. Чаадаев стоит у истоков второго направления, преимущество отсталости он обосновывает возможностью избежать ошибок других народов отсутствием косных традиций прошлого.

Исключительное положение России сильнее подчеркивается тем, что Чаадаев уже сравнивает ее не только с Западом, но и с Востоком. Жизнь восточных народов замкнута, завершена; русская культура свободно открыта новым мыслям. Однако философ достаточно осторожен, чтобы провозглашать Россию каким-то «третьим миром»: «Говорят про Россию, что она не принадлежит ни к Европе, ни к Азии, что это особый мир. Пусть будет так. Но надо еще доказать, что человечество, помимо двух своих сторон, определяемых словами “запад” и “восток”, обладает еще третьей стороной».

Наконец, даже такая черта русского народа, как покорность и слабость общественной воли, объявляется Чаадаевым «высокой мудростью». Сразу нужно заметить, что это столь «славянофильское» утверждение должно быть воспринято в широком контексте постоянной чаадаевской критики русского рабства. Для философа рабство в России — явление роковое, коренящееся в самом этосе народа. Русского человека в рабство обратило «не насилие завоевателя, а естественный ход вещей, раскрывающийся в глубине внутренней жизни, его религиозных чувств, его характера». В России влияние рабства неизмеримо шире, чем в древности или в Соединенных Штатах Америки, ибо оно охватывает все слои общества, проникает в душу каждого и все развращает.

По мере погружения Чаадаева в русскую историю и уточнения своих идей все более определенно и величественно вырисовывается образ православной церкви. Теперь философ признает особый путь православия, отличный от пути католичества. Церковь восточная должна была «явить силу христианства, представленного единственно своими силами; она в совершенстве выполняла это высокое призвание». Ее культурная уединенность, аскетизм и созерцательность предохраняли от честолюбия и довели покорность до крайности. Но, по мнению Чаадаева, иной эта церковь и быть не могла, так как «она изменила бы

своему призванию, если бы попыталась облечься в иную одежду». Провиденциальный смысл России, ее всемирный урок русский мыслитель существенно связывает с особенностями православия: «Как бы то ни было, этой церкви, столь смиренной, столь покорной, столь униженной, наша страна обязана не только самыми прекрасными страницами своей истории, но и своим сохранением. Вот урок, который она была призвана явить миру: великий народ, образовавшийся всецело под влиянием религии Христа, поучительное зрелище, которое мы представляем на размышление серьезных умов».

Такая переоценка православной церкви привела к тому, что Чаадаев стал искать главные причины отсталости России не в византийском влиянии, а в наследии татаро-монгольского ига. Кроме того, философ признал важность киевского периода русской истории и по-новому характеризовал роль Петра I.

«Зрелый» Чаадаев 1840—1859 гг., неизвестный современникам, сближается более, чем кто-либо из философствующих в России, со взглядами Карамзина. «Среди причин, затормозивших наше умственное развитие и наложивших на него особый отпечаток», философ отмечает: «Во-первых, отсутствие тех центров, тех очагов, в которых сосредоточивались бы живые силы страны... а во-вторых, отсутствие тех знамен, вокруг которых могли бы объединяться тесно сплоченные и внушительные массы умов». Для Чаадаева «вся наша история — продукт природы того необъятного края, который достался нам в удел». Созвучны Чаадаеву мысли Карамзина об открытости молодого русского народа, о смирении и чистоте русского православия.

Один из главных выводов «зрелого» Чаадаева заключается в том, что Россия находится «накануне если не разрешения, то, во всяком случае, попытки разрешения» своей социальной задачи, «накануне такого социального эксперимента, о котором никогда еще не решались мечтать самые смелые утописты в дерзновеннейших своих фантазиях». Но не революция «на манер западноевропейских» угрожает России философа. Чаадаев твердо убежден в большом различии исходных точек русской культуры и Западного мира, поэтому и в невозможности одинаковых результатов их развития. Русский народ у Чаадаева обречен на пассивность перед лицом власти в силу понимания самой ее природы: «Несть власти, аще не от Бога».

Как бы мы ни оценивали противоречивые, иногда несправедливые, но всегда глубокие суждения Чаадаева о русской истории, необходимо признать, что он самым решительным образом способствовал пробуждению национальной совести.

Многое ведет к Чаадаеву, многие, даже в своем отрицании, из него исходят. Но Чаадаев одинок и печален, как печальна и одинока его Россия — пустынный остров в безбрежной стихии истории.





З. А. КАМЕНСКИЙ

О современных прочтениях

П. Я. Чаадаева

В «Литературной газете» от 11 марта 1992 г. была напечатана статья Б. Тарасова «Пространство мысли Петра Чаадаева», в которой автор, в частности, подвергает критике мою вступительную статью к Полному собранию сочинений и избранным письмам П. Я. Чаадаева (Т. I—II. М., 1991), а также статью В. К. Кантора «Имя роковое» (Вопросы литературы. 1988. № 3). Можно было бы пройти мимо этих критических замечаний, если бы они не вытекали из сформулированной в этой статье общей концепции Б. Тарасова относительно мировоззрения Чаадаева.

«Исследовательская оптика, сочетающая либерально-демократические и революционно-социалистические элементы, — пишет Б. Тарасов, — используется в ряде комментариев и во вступительной статье З. А. Каменского к двухтомнику Чаадаева, выпущенному наконец в свет “Наукой”»; в статье и комментариях «приходится сталкиваться со все той же проблематикой превратно укороченного истолкования творчества Чаадаева».

В чем состоит эта «превратность»? Понять это можно только из всего контекста критических замечаний Б. Тарасова в адрес авторов других статей о Чаадаеве и из его концепции «пространства мысли Петра Чаадаева». По его мнению, пространство это является гомогенным, мономорфным, а именно христианским («христианская истина становится в философии Чаадаева упорядочивающим, направляющим императивом»), не связанным ни с русским освободительным движением, ни с просветительно-рационалистической традицией.

Концепция эта не нова. Как и многие другие современные высказывания о русской философии, общественной мысли и художественной литературе, она является реставрацией оце-

нок Чаадаева, данных в конце прошлого — начале нынешнего века.

Верно ли, что Чаадаев был религиозным христианским мыслителем? Верно, но, по меньшей мере, с тремя уточнениями. Во-первых, он стал таковым в середине 20-х годов, в возрасте 30 лет, уже духовно сформировавшись как типичный представитель «большинства развитой молодежи» декабристского круга (М. Гершензон) с ее свободомыслием, демократическими симпатиями и «оледеняющим деизмом» (Чаадаев). Во-вторых, его сугубая религиозность периода написания и публикации «Философических писем» (конец 20-х—30-е годы) изрядно охладилась в 40—50-х годах. И, в-третьих, даже и в период «Писем» его религиозность была весьма своеобразной, неординарной по существу, обременена идейным наследством предшествующего периода его духовного развития, что создавало даже в «Письмах» атмосферу противоречивости. Она усиливалась со временем благодаря тому, что Чаадаев продолжал следить за развитием западноевропейской общественно-политической жизни, культуры, включая и ту ее традицию, к которой примыкал в первый период своей духовной жизни.

Если принять эти поправки, то можно согласиться с Б. Тарасовым в том, что «духовное пространство мысли Петра Чаадаева» составляет христианство. Я не только признал это в своей вступительной статье (см. с. 44), но и провел полемику с Н. Г. Чернышевским и советским исследователем Л. Филипповым, которые стремились представить этот лейтмотив философствования Чаадаева более приглушенным, нежели он звучал у самого философа (там же, с. 44—46). Но предложенные поправки делают мою концепцию существенно отличной от концепции Б. Тарасова. Для него редукция мировоззрения Чаадаева к христианству является завершением интерпретации (этой редукцией он и занимается на протяжении всей статьи), доказательством мономорфности искомого «пространства». Для меня же признание христианского характера мировоззрения с тремя предложенными усложнениями означает, что пространство мысли Чаадаева вовсе не гомогенно, но гетерогенно, полиморфно, а потому там, где Б. Тарасов заканчивает, я только начинаю исследование. Ход мысли Б. Тарасова закрывает путь к изучению реальных воззрений Чаадаева в их многообразии, эволюции и противоречивости. Вместо живого, обремененного проблемами, поисками и страстями мыслителя мы получаем некую христианскую схему духовной гармонии и удовлетворенности, пространство мысли, чрезвычайно обедненной.

Насколько далека эта характеристика от подлинной атмосферы, в какой пребывал Чаадаев, насколько его духовность была дисгармонична, видно из его итоговых самооценок. В одном из поздних своих высказываний Чаадаев так характеризовал эту подлинную атмосферу: «Неужели вы воображаете, будто такой пустяк — вырвать пылливый ум из сферы его мышления и втиснуть его в мелочный мир, в котором вращается людская пошлость... Препградить ему путь — значит восстать против мыслящего человека, чтоб он споткнулся, чтобы он грохнулся на мостовой во весь рост и мог бы подняться, лишь облитый грязью, с разбитым лицом, с изодранной одеждой? Конечно, не вам понять этого человека. Уязвленный, искалеченный, измученный окружающей его пустотой — он тайна для самого себя, а тем более для вас... не вам понять, сколько задатков, какие задушены силы миром и жизнью, среди которых он, задыхаясь, влачит свое существование... А кто знает, кем бы он стал, если бы вы не препрадили ему пути?» Не правда ли, эта исповедь мало походит на выражение христианской моноубежденности? Именно стремление Б. Тарасова свести воззрения Чаадаева к одному знаменателю и есть «адаптация» его реальных воззрений к некоему заранее избранному взгляду на «духовное пространство» Чаадаева, в чем Б. Тарасов обвиняет названных авторов.

В отличие от него, передо мною вставал вопрос: как же осознать ситуацию, при которой на христианском базисе возникают многочисленные секуляризованные идеи и построения Чаадаева, отторгающие его религиозность, вступающие в противоречие с ней? Как эволюционировали его идеи? Как образовывалась полифония его философствования, оказывающегося трагически разорванным, противоречивым, парадоксальным? Исследованию этой ситуации и была посвящена моя вступительная статья.

Ответы на поставленные вопросы следует искать прежде всего посредством выяснения характера христианской религиозности Чаадаева. Он сам подчеркивал ее неординарность, непричастность ни к какой конфессии. «Моя религиозность не совсем совпадает с религией богословов... это та религия, которая скрыта в умах, а не та, которая у всех на языке... Если бы в те времена, когда я искал религии, я встретил бы в окружающей меня среде готовую, я, наверное, принял бы ее; но, не найдя таковой, я принужден был принять исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Бэконов. Вы, между прочим, были не правы, когда определили меня как истинного католика». Что же это такое? Почему в 20-х годах XIX в. Чаадаев не находит

религии, которая бы его удовлетворила? Разве не существовало христианства, и притом не в одной, а в нескольких ипостасях? Почему он принимает не ту религию, которую обрел в Оптиной пустыни И. Киреевский? Почему не становится католиком, как В. С. Печерин или кн. И. С. Гагарин? Почему его не привлек ни Лютер, ни Кальвин? Почему на том месте, где у христианина обычно стоят отцы Западной или Восточной церкви, у Чаадаева стоят европейские философы и среди них — сомнительной репутации опальный квиетист Фенелон, прославившие себя в области положительной науки великие философы Паскаль и Лейбниц и даже эмпирик и материалист Ф. Бэкон? Нет, это очень непростое, очень неординарное христианство Чаадаева в середине 30-х годов (я цитировал его письмо к А. Тургеневу 1835 г.).

А что найдет читатель, когда захочет выяснить отношение Чаадаева к православию? Ответ надо искать, только учитывая эволюцию взглядов «басманного философа», чего Б. Тарасов не делает. Он пишет, что среди «положительных оценок» Чаадаевым «нравственных элементов русской культуры» следует отметить православие. И это верно. Но когда он давал такую оценку? Не всегда, а много позже написания «Философических писем». А вот что он писал во втором из них: «Почему... русский народ попал в рабство лишь после того, как он стал христианским?.. Пусть православная церковь объяснит это явление. Пусть скажет, почему она не возвысила своего материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой». И что подумает читатель о мономорфности христианского пространства мысли Чаадаева, когда ознакомится с более поздними, чем «Философические письма», работами Чаадаева 40—50-х годов: «Политическое христианство отжило свой век, оно в наше время не имеет смысла»; «Как же вы хотите заключить многообразные верования человеческого разума в единую сферу религиозного чувства? Это невозможно»; «Религиозные верования, наивные чаяния... более не могут овладеть массами» и т. п. При сопоставлении с его религиозными сентенциями и монологами, подчас звучащими прямо-таки фанатически, ясно вырисовывается противоречивость этой части «пространства мысли» Чаадаева, дезавуирующее утверждения Б. Тарасова, будто «христианская истина становится упорядочивающим и направляющим императивом». Гомогенности не было даже и на «христианском участке» пространства мысли Чаадаева. И хотя проблема воздействия его религиозных идей и стоит перед исследователем, но при ее решении не следует

забывать ни отмеченной им противоречивости и неустойчивости, ни того, что они не встречали одобрения большинства русских религиозных мыслителей, в частности славянофилов, с которыми Чаадаев был в тесном общении и не без воздействия которых произошло отмеченное выше изменение его отношения к православию. Что же касается более широкой русской общественности, то она если и подпадала под воздействие его религиозных идей, то в меньшей степени, чем под воздействие секулярных — исторических, историософских и других.

Нет, не в христианстве, не в религиозности следует искать реальное воздействие Чаадаева на современников. Его надо искать в пространстве социально-политическом, во влиянии на последователей — декабристов и им подобных русских людей, в просветительской, рационалистической тенденции его воззрений. Нельзя согласиться с тем, как решает эту проблему Б. Тарасов, как характеризует он первое «Философическое письмо» и его воздействие на современников. Он возражает против того, что В. К. Кантор провозглашает Чаадаева одним из родоначальников демократического движения и идейным наследником декабристов, а основным направлением его деятельности считает непримиримую борьбу с крепостным правом. Б. Тарасов утверждает, что «Чаадаев оценивал декабристские идеи как губительные заблуждения». Думаю, что В. К. Кантор здесь более прав, чем Б. Тарасов.

Считая, что Чаадаев осуждал декабризм, Б. Тарасов излагает этот вопрос односторонне. Неверно его утверждение о том, будто «Чаадаев оценивал декабристские идеи как губительные заблуждения». Чаадаев осуждал методы действий декабристов, восстание 14 декабря, а не вообще (и опять-таки, не всегда) идеи декабристов. Во-первых, нельзя забывать и игнорировать тот факт, что сам Чаадаев был декабристом — членом Союза Благоденствия, а затем согласился войти и в Северное общество, куда после роспуска Союза Благоденствия привлекали лишь тех, в ком были уверены. Во-вторых, нельзя не признать, что «Философические письма» и многие последующие сочинения Чаадаева содержали в себе «декабристские» идеи — антикрепостничество, антиабсолютизм, развивающиеся демократические симпатии, протест против подражательности и требование выработки национальной культуры и т. п. И здесь Б. Тарасов не заметил эволюции Чаадаева. Следует быть более корректным при характеристике отношения Чаадаева к русскому освободительному движению и иметь в виду, что здесь не могут действовать интенции, по которым, что бы ни утверждал рево-

люционный демократ Герцен и — о ужас! — марксист Ленин, уже само по себе несостоятельно. Такая метода доказательства ничем не лучше подобных же интенций сталинских времен относительно высказываний инакомыслящих, особенно зарубежных. Тут необходимо лишь кропотливое научное исследование.





Борис ТАРАСОВ

В плену короткомыслия

Творчество Чаадаева и Достоевского
в современном контексте

Еще более полутора столетия назад И. Киреевский предупреждал одного из своих приятелей, чтобы тот из-за схематизирующей предвзятости остерегался «обрубить ноги великану» и «вытянуть карлу» тощего смысла из великих философских систем прошлого. Это предупреждение приобретает дополнительную значимость именно сейчас, когда в обществе и культуре происходят коренные изменения, а при смене старых стереотипов остаются неизменными навыки укороченного сознания. Вот и либерально-атеистические установки «нового мышления» обрезают проблематическую полноту и сложность отечественной мысли, сознательно или бессознательно выносят смертный приговор ее христианским началам, сокращая их или адаптируя к сиюминутным потребностям текущего момента.

Рационалистическая модернизация и идеализированная актуализация религиозно-философского наследия, подчиняющие христианское прочтение социологическому или даже заменяющие первое вторым, представляющие главное и второстепенное, причину и следствие, с особенной отчетливостью прослеживаются в истолкованиях творчества Чаадаева, чье имя все чаще мелькает на газетно-журнальных полосах, звучит по радио и телевидению и чьи произведения выходят сейчас в многочисленных изданиях. Афористические формулировки «нашего первого философа» нередко используются для решения противоположных идеологических задач, цитируются с разными знаками «прогрессистами» и «консерваторами». Как правило, Чаадаева берут в «союзники» для обоснования обновленческих процессов, построения правового государства, подражания за-

падным странам, отбирая отдельные высказывания, изъятые, однако, из глубинного и всепронизывающего религиозно-нравственного контекста его мысли.

Например, В. Кантор в статье «Имя роковое (духовное наследие П. Я. Чаадаева и русская культура)» (Вопросы литературы. 1988. № 3) пытается учесть уроки «главного русского инакомысла» в сегодняшних условиях «революционной перестройки России». Вслед за Герценом он провозглашает Чаадаева одним из родоначальников демократического насилия и идейным последователем декабристов, а основным направлением деятельности «рыцаря абсолютной свободы» и глашатая «нормальной цивилизованной жизни» считает непримиримую борьбу с крепостным правом.

Следует сразу же сказать, что такая укороченная логика, вырастающая из слишком хорошо известной схемы трех этапов освободительного движения в России, отторгает от себя многие вопросы. Почему, скажем, Чаадаев оценивал декабристские идеи как губительные заблуждения, а их носителей осуждал за то, что они осмелились разыграть судьбу великого народа в кости между трубкой и стаканом вина? Как разрешить крайне болезненные для его сознания противоречия «нормальной цивилизованной жизни», плоды которой, как он замечал, вместе с достижениями в области промышленности, науки, законодательства, быта несут с собой торжествующее господство «узких эгоизмов» и «ребяческих тщеславий»? И как понимать призывы вольнолюбивого «рыцаря» признать «главенство подчиненности над свободой», дабы в полной покорности достичь максимально возможного для человека совершенства? Кому подчиниться и от кого зависеть?

Ответа на подобные, важнейшие для самого «инакомысла», вопросы нельзя найти и в рецензии С. Яковлева «Право отречения» (Новый мир. 1988. № 5) на первое издание «Статей и писем» Чаадаева. Он искренне убежден, что лучшие произведения отечественных мыслителей и художников пропитаны отрицанием, а Чаадаев среди них — самый яркий и последовательный отрицатель России, где «всё несет на себе печать рабства», а большинство населения пребывает в «полудиком состоянии». Журналист совершенно серьезно полагает, что Чаадаев, как и Пушкин, выражал тем самым свою главную цель — протест «молчащего забитого народа» в поисках путей к освобождению и материальному благосостоянию.

Любой непредубежденный читатель легко заметит, что новомодная негативистская риторика, походя разделяющаяся с

тысячелетней историей и культурой, существенно искажает реальное положение вещей. Ведь лучшие произведения русской философии и литературы тем и отличаются, что в них, напротив, преобладает определяемый Идеалом высший жизнеутверждающий пафос, а дух отрицания и сомнения выражает лишь одну из сторон целостного Бытия — выступает как момент всеобщей Истины. Что же касается состава и содержания идей Чаадаева, то система ценностных координат рецензента, естественно, не улавливает и искажает все ей противоречащее. В этой системе нечего делать с нетривиальным убеждением мыслителя (приобретающим сейчас новую и оригинальную актуальность), что после удовлетворения материальных принципов своего существования люди перестают развиваться духовно и нравственно. В ней нельзя найти места для обсуждения аргументов Чаадаева, касающихся высокого предназначения России в мировой истории. Из нее бесследно исчезла христианская основа размышлений философа, с учетом которой только и получают соответствующее освещение и верную перспективу всевозможные «протесты» и вне которой всяческие «свободы» и «права человека» теряют для него подлинно разумный смысл.

Сходная исследовательская оптика, причудливо сочетающая либерально-демократические и революционно-социалистические элементы, проявляется и во вступительной статье З. А. Каменского к сочинениям Чаадаева, издание которых, безусловно, заслуживает читательской благодарности. И хотя многие названные в нем новыми архивные материалы уже были опубликованы ранее, долголетние кропотливые усилия большого коллектива специалистов позволили представить произведения мыслителя в наиболее полном на сегодняшний день виде.

Вместе с тем в ряде комментариев, и особенно во вступительной статье, приходится сталкиваться со все той же проблемой превратно укороченного, ограниченного мировоззрением исследователя, истолкования творчества Чаадаева. Автор вступительной статьи оставляет опять-таки без внимания христианские «корешки» его философии, а социологические «вершки» встраивает в лучшие, как он их называет, традиции русской общественной мысли, «пробудившие» через декабристов и Герцена практические силы для освоения социалистических и коммунистических теорий. Само парадоксальное напряжение этой философии, ее драматическая пульсация между религией и наукой, христианским преданием и социальным новаторством механически снимаются З. А. Каменским в «прогрессивном» духе: Чаадаев, дескать, постепенно осознал «предрасудочность»

веры, рассматривал ее как вариант гипотетической гносеологии, «футурологии, дающей основание наукообразного понимания будущего». Тем самым, читаем далее в статье, он якобы неуклонно шел «по пути преодоления религиозных пут», отягощавших и сковывающих его духовное развитие. А мы «можем отвергнуть утверждение противников коммунистического учения о том, что коммунизм — это тоже религия, ибо оно основано на вере в сверхъестественное, в то время как вера в коммунистическое будущее основана на научном предвидении».

Оставим в стороне «научность» обоснования социалистического выбора, коммунистической перспективы и места в ней Чаадаева, поскольку здесь снова возникают гораздо более серьезные вопросы. Как, например, согласовать приведенные утверждения с резкой критикой философом материализма, атеизма и социализма или с постоянно высокой оценкой им христианства, неизменно остававшегося альфой и омегой его социально-исторических раздумий?

Чаадаев совсем не вписывается в маргинальный ряд секуляризованно-демократического направления отечественной философии и литературы, а принадлежит к ее *основному стволу, для деятелей которого христианство составляло не только культурно-исторический, но и жизненно-практический стержень*. Так, Пушкин оценивал христианство как величайший духовный переворот на нашей планете. Гоголь полагал, что без Бога из истории можно вывести только мелкие и ничтожные выводы, ограниченные «современной близорукостью» сиюминутных целей и задач. Достоевский же был убежден, что, «раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов» и что, «начав возводить свою «вавилонскую башню» без всякой религии, человек кончит антропофагией». Опыт глубинного и пророческого человековедения показывал автору «Бесов», что без религиозной веры и соответственно без полноценного, полнокровного смысла жизни связи человека с землей становятся тоньше и гнилее, а любая его деятельность теряет истинную разумность и приобретает комический оттенок. Как говорит один из персонажей романа, «если Бога нет, то какой же я после того капитан?».

Буква и дух приведенных высказываний окрашивают весь строй размышлений, образуют питательную почву и неизменную канву философской логики Чаадаева, еще в молодости столкнувшегося с проблемой утраты смысла в военной карьере, движении декабристов и в самой жизни с ее перспективой неминуемого небытия. Неразрывная связь историософской ме-

тафизики, общественной практики и личностного самоопределения в решении этой проблемы расширяет и углубляет духовное пространство его мысли, в котором христианство не является неким культурным или эзоповым языком для борьбы с самодержавием и пропаганды демократии, а составляет фундаментальную смыслообразующую основу существования как отдельных людей, так и всего человечества, определяет все плюсы и минусы в характеристике судеб России и Европы.

Многие страницы статей и писем Чаадаева, рассматривающих, казалось бы, специальные вопросы о параллелизме материального и духовного миров, о закономерности мирового развития, о путях и средствах познания, о пространстве и времени, не самозначимы и подчинены одной-единственной цели — доказательству наличия «первотолчка», «божественного откровения», «вмешательства Божьего Промысла», вне которого всякая идея прогресса и просто разумного движения обесмысливается, а всеобщая история превращается в дьявольский фарс. Главная задача всех его философских построений заключается в выявлении того, что человек как нравственное существо связан многими невидимыми нитями и очевидными традициями с «абсолютным разумом», «верховой волей», «Богом», а не представляет собою «существо обособленное и личное, ограниченное в данном моменте», то есть «насекомое-поденка, в один и тот же день появляющееся на свет и умирающее, связанное с совокупностью всего одним только законом рождения и тления». По логике мыслителя, только при прямом и постоянном воздействии «христианской истины» создается органический примат духовного над материальным и соответственно происходит подлинное «воспитание человеческого рода», делается возможным истинное приращение общественного благоустройства.

И напротив, Чаадаев не находил никаких разумных доводов для обоснования прогресса и вообще достойного нравственного исхода любой деятельности в так называемой научной истории, в которой со своей абсолютно автономной волей «действует только человек и ничего более» и которая в беспрестанно накапливаемых, подобно снежному кому, событиях и фактах способна увидеть либо постоянные повторения в «жалкой комедии мира», либо беспричинное и необъяснимое «механическое совершенствование» бытия. По его убеждению, такое «чисто человеческое» понимание истории и свободы неотвратимо склоняет волю к зависимости от природного эгоцентризма, временного интереса, дурных страстей, от сталкивания и противобор-

ства которых не спасают ни науки, ни законы, ни «нормальная цивилизованная жизнь». Тогда «свободные» люди идут дорогой «дикого осленка», подчиняющегося прихотливым желаниям натуры для своего «счастья» и принимающего за «прогресс» неизбежное в будущем (дело лишь в сроках) падение в пропасть. Именно в господстве материально-эгоистических начал над духовно-нравственными в результате злоупотребления не укорененной в высшем бытии индивидуалистической псевдосвободы видел философ принципиальную причину непрочности и недолговечности старых языческих цивилизаций, изнутри своей внешней мощи и материального процветания никак не подзревавших о подспудном гниении и грядущем распаде.

По логике Чаадаева, свобода как величайшее достояние человека есть и самый крупный камень преткновения, если она не связана с Богом и, следовательно, отделена от целого, замкнута в натуралистическом самоутверждении. Поэтому умаление претензий «пагубного Я», преобразование призрачной свободы «дикого осленка» в подчиненную свободу богоответственной личности, направляющей свою волю к христианскому всеединству, нравственной солидарности, духовному сотворчеству, он считал важнейшей задачей в совершенствовании и спасении и отдельного человека, и целых народов.

Христианская истина становится в философии Чаадаева своеобразным упорядочивающим и направляющим императивом при оценке значения тех или иных периодов мировой истории и национальных культур. Она же предполагает выявление жизнеспособных нравственных элементов в особенных формах жизни каждого народа. Успехи европейской цивилизации дороги ему как закономерные плоды христианства. Но эти же «успехи» в построениях мыслителя перестают играть свою созидательную роль, как только «забывают» о своем происхождении, впитывают в себя господствующие индивидуалистические и атеистические тенденции Возрождения, Реформации, Просвещения. Когда достижения демократии отслаиваются от своего духовного источника, воспринимаются не как нужнейший прожиточный минимум социально-интеллектуальной жизни, а повышаются в ранге или даже превращаются в некий гуманистический абсолютизм, — тогда они теряют для Чаадаева духовно-нравственную основательность и высшую смысловую наполненность, приобретают непропорциональную и ложную многозначительность. Тогда прогресс в области законодательства, науки, быта создает внешние предпосылки для независимого существования людей, а не предпосылки для преображе-

ния их внутреннего мира. Такой прогресс открывает, по его наблюдению, простор как для «наглых притязаний капитала», так и для социалистической «демагогии».

Думается, сама логика Чаадаева содержит и ответ на новую статью З. А. Каменского «О современных прочтениях П. Я. Чаадаева» (Вопросы философии. 1992. № 12), которая посвящена возражениям на мою заметку «Пространство мысли Петра Чаадаева» (Литературная газета. 1992. 11 марта). Он снова пытается адаптировать религиозного философа к «прогрессивному» мировоззрению, хотя на сей раз и заметно смягчает ортодоксальность своих цитированных выше суждений. В какой-то степени противореча собственным прежним выводам, З. А. Каменский вынужден согласиться с тем, что именно христианство составляет «духовное пространство мысли Петра Чаадаева», но только с тремя поправками. Во-первых, пишет он, Чаадаев стал религиозным философом где-то в середине 20-х годов и в возрасте 30 лет, уже сформировавшись как типичный свободомыслящий декабрист с демократическими симпатиями и «оледеняющим деизмом». Однако совершенно непонятно, какое отношение это уточнение имеет к сути разбираемых вопросов. Достоевский, например, тоже формировался под влиянием уже социалистических идей, что не помешало ему глубоко раскрыть их оборотную сторону, нигилистичность и разрушительность и перейти на принципиально иные позиции. А духовный кризис и внутренний переворот Л. Толстого, происшедший с ним на пятом десятке лет? Так что ни возраст, ни «среда» ничего в данном случае не говорят по существу.

Вторая оговорка З. А. Каменского заключается в том, что религиозность Чаадаева будто бы «изрядно охладилась» в 40—50-х годах. Однако достаточно только обратиться к его афористическим заметкам этого периода (не говоря уже о статьях и письмах), чтобы убедиться в обратном. Приведу лишь несколько фрагментов, затрагивающих разные сферы христианского опыта. «Христианство существует. Оно существует не только как религия, но и как наука, как религиозная философия; оно было признано не только невежественными народными массами, но и самыми просвещенными, самыми глубокими умами. Вот чего не могут отрицать его злейшие враги». Предметом философии для Чаадаева является «дело христианства, перенесенное или продолженное на почве чистой мысли». Для правильного понимания национального сознания — затрагивает он и другую плоскость — необходимо уяснить, что православной церкви «наша страна обязана не только самыми прекрасными

страницами своей истории, но и своим сохранением. Вот народ, образовавшийся всецело под влиянием религии Христа, поучительное зрелище, которое мы предоставляем на размышление серьезных умов». Что же касается будущего всего человечества, Чаадаев надеется, что «должен еще совершиться поворот в сторону основного начала христианства, и это начало должно явиться в новом блеске и новой силе». А по отношению к личной жизни для него «есть только три способа быть счастливым: думать только о Боге, думать только о ближнем, думать только об одной идее».

Вряд ли можно усмотреть в приведенных высказываниях свидетелства религиозного охлаждения, для доказательства которого З. А. Каменский пользуется методом усеченного цитирования. Так, он приводит слова Чаадаева о том, что «религиозные верования, наивные чаяния... более не могут овладеть массами». Однако эти слова Чаадаева имеют продолжение, смысл которого противоположен искомому исследователем. Божественная мудрость, рассуждает мыслитель, не хотела упразднить свободу духа и предоставила человечеству возможность развиваться вполне самостоятельно, вложив в сердце людей лишь задатки добра и блага: «Посмеете ли вы сказать, что этот росток погиб среди современных бурь или что он стал бесплодным, это было бы богохульством более преступным, чем все зло, принесенное миру революциями, ибо это значило бы лишить мир надежды, той силы, которую Евангелие осмелилось признать добродетелью».

Сказанное выше относится и к третьей поправке З. А. Каменского, заключающейся в утверждении противоречивости и дисгармоничности философии Чаадаева, «обремененного проблемами, поисками и страстями...». Да ведь никто и не утверждает, что в христианском пространстве его мысли существовали гармония и удовлетворенность. Его проблемам, поискам и страстям посвящена вся моя книга «Чаадаев» в серии «Жизнь замечательных людей» (М.: Молодая гвардия, 1986, 1990), а драматический возвратно-поступательный, пульсирующий характер его мысли особо подчеркнут в статьях и комментариях к таким изданиям его сочинений, как «Статьи и письма» (М.: Современник, 1987, 1989), «Цена веков» (М.: Молодая гвардия, 1991).

В конечном итоге получается, что дело все не в полиморфности и гетерогенности, если воспользоваться терминами З. А. Каменского, философского пространства Чаадаева, а в его сокращении до одной из составных частей, в растворении христианского

фундамента в социально-политическом ответвлении. Вопреки, отчасти, и собственным заявлениям и уточнениям исследователь в конце статьи опять утверждает, что главное в мысли Чаадаева — это развитие идейного наследия декабристов, борьба с крепостным правом и вклад в освободительное движение.

Приведенные примеры наглядно показывают, сколь трудно, часто невозможно, религиозным философам прошлого пробиться сквозь устоявшиеся мировоззренческие стереотипы и новые идеологические пристрастия. С определенного уровня и в целом контексте Чаадаев объективно перестает быть союзником наших либералов, демократов, западников (не говоря уж о социалистах и коммунистах), которые, вполне естественно, из-за тоталитарного деспотизма и беззакония минувших десятилетий несколько завышенно принимают «минимальные» социальные учреждения и правила за максимум и панацею. Вне христианского смысла демократия теряет для Чаадаева большую часть своего положительного содержания, ибо не препятствует, а, напротив, созидает благоприятные условия для понижения идеалов и нивелировки личности, для безумного роста искусственных потребностей и расцвета «плачевной золотой посредственности». И в такой оценке он солидарен (отчасти стоит даже у истоков) с «корневыми» деятелями отечественной культуры, соответствующее понимание которых может оказаться запоздалым, подобно несвоевременному освоению предостережений и пророчеств в «Бесах». Стоит, очень стоит внятно уяснить, что, например, Пушкин понимал под «неумолимым эгоизмом» и «нестерпимым тиранством демократии», подавляющим «страстию к довольству» бескорыстные и возвышенные движения души, Гоголь — под «пустым призраком» цивилизации, Розанов — под «космологическим переворотом» обмельчания личности в современном обществе, под пустотой души, лишившейся «древнего содержания». Полезно было бы задуматься и над размышлениями Леонтьева о «либерально-эгалитарном прогрессе», приводящем самобытные культуры к примитивному по сути однообразию, когда гигантские научные и технические усилия оказываются на поверку лишь исполнителской толчеей, а за обманчивым фасадом постоянно усложняющейся внешней жизни все явственнее обнаруживается нигилистическое упрощение бытия. «Под громким вращением общественных колес таится неслышное движение нравственной пружины, от которой зависит все», — подчеркивал И. Киреевский.

Опыт философии Чаадаева, как и других русских мыслителей и писателей, показывает, что без «благодати» нравственная

пружина демократии, науки и культуры слабеет и в конце концов перестает работать, а безразличный к борениям добра и зла «закон» таит в себе возможность оборотнического перерастания равенства в неравенство, справедливости в несправедливость, мира в войну, материального процветания в духовную нищету. Без наполнения «закона» «благодатью», а повседневной жизни отблеском абсолютного смысла невозможен и плодотворный поиск так называемого третьего спасительного пути между Сциллой кровавого тоталитаризма и Харибдой потребительской демократической деспотии, которые, несмотря на видимую и по контрасту утверждаемую противоположность, в ситуации геополитического, нравственного, психологического, демографического кризиса все очевиднее представляются одинаково тупиковыми и внутренне зависимыми вариантами истории. И без сосредоточения всего духовного внимания и всех умственных сил на таких парадоксах, когда, например, высшие достижения культуры уживаются с самыми низменными проявлениями фашизма и расизма, а научно-техническая революция сопровождается духовно-нравственным распадом, невозможно не только хоть сколько-нибудь внятное прогрессивное развитие, но в конечном итоге и само человеческое существование.

Именно в таком злободневно-вечном контексте необходимо рассматривать сегодня философию Чаадаева, убедительно доказывавшего, что богоотступничество, господство материального над духовным, языческий выбор в любом (европейском или русском, благообразном или неприглядном) варианте таят в себе разрушительный потенциал. И вся глубина проблемы заключается не в каких-либо изменениях и обновлениях внутри этого выбора, а в принципиальном отказе от него, обретении высшей подчиненности, дающей и высшую свободу.

И здесь будет уместно отметить положительные оценки Чаадаевым нравственных элементов русской культуры, способных играть в истории положительную роль. В упомянутых и многих других современных статьях акцентируются, как правило, его отрицательные умозаключения, высказанные в знаменитом первом философическом письме. Рассуждая на страницах журнала «Телескоп» о своеобразии судьбы России и ее роли в движении мировой истории, автор письма вынес суровый и безысходный приговор: «Тусклое и мрачное существование, лишённое силы и энергии, которое ничто не оживляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства. Ни пленительных воспоминаний, ни грациозных образов в памяти народа, ни мощных

поучений в его предании... Мы живем одним настоящим в его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя».

Такой вывод единственной напечатанной при жизни Чаадаева крупной работы стал источником всевозможных искажающих его личность легенд, в которых он предстал ненавистником России, перешедшим в католичество апологетом римской церкви, безусловным поклонником Запада. Но стоит только привести одно высказывание из «Апологии сумасшедшего» (а подобных высказываний в его произведениях предостаточно), чтобы убедиться в односторонности утверждаемых репутаций: «У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великим трибуналом человеческого духа и человеческого общества».

У внимательного и не отягощенного любой идеологической предвзятостью читателя само сосуществование в сознании Чаадаева проблем, связанных с разгадкой «сфинкса русской жизни» (выражение Герцена), оставляет впечатление сокровенного и незавершенного драматического диспута. Мысль философа, как уже подчеркивалось выше, не эволюционировала, а пульсировала между разными полюсами, в зависимости от того, какие стороны обнаруживались в изменяющейся действительности и какие начала открывались в «христианской истине». Говоря о борьбе западников и славянофилов, целью которой было по-разному понимаемое ими благо России, Герцен писал: «И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как *сердце билось одно*». Сложность и необычность фигуры Чаадаева состоит в том, что он, будучи внутренне таким «двуглавым орлом», избрал в свое творчество неоднородные проблемы, волновавшие и славянофилов, и западников. Одна голова «орла» смотрела на Запад, ожидая от всеобъемлющей внешней деятельности людей благотворного преобразования их душевно-духовного мира. Отсюда его симпатии к католицизму как «политической религии», которая как бы вдвинута в историю, тесно связана с общественными и культурными преобразованиями и прямыми и косвенными плодами которой являются успехи в области науки, юриспруденции, материального благополучия. Однако само глубоко противоречивое и революционное развитие современной Европы во многом

изменяло его взгляд на западную социальную систему как промежуточную станцию на пути к совершенному строю на земле и все яснее показывало, что ни благоустроенная жизнь, ни научные открытия, ни формальное право не ведут к чаемому «высшему синтезу» и не предотвращают разрушительных последствий свободы «дикого осленка». И одну из причин губительного в рамках его философии движения к примату материального над духовным он открывает в «человеческих, слишком человеческих» методах «политической религии», в которых языческие и светские элементы постепенно теснили христианские и церковные и которые предопределяли затем господство рационализма над верой, внешней образованности над внутренним духовным развитием, создавали атмосферу разнонаправленных, враждебных интересов.

И тогда голова «орла» поворачивалась к «духовному христианству», которое осталось в России «не затронутым людскими страстями и земными интересами, ибо в ней оно, подобно своему божественному основателю, лишь молилось и смирялось, а потому мне представлялось вероятным, что ему здесь дарована будет милость последних и чудеснейших вдохновений». Речь идет о православии, сохранившем, по словам Чаадаева, в простодушном и добром народе первоначальную чистоту «высоких евангельских учений», смиряющем антропологическую гордыню и способствующем более трезвому различению в истории действия «божественных», подчиненных» и «человеческих», «свободных» начал. И именно на традициях православия создается «внутреннее» просвещение, воспитывается особое духовное и душевное расположение человека — бескорыстие сердца и скромность ума, праведность и самоотречение, терпение и надежда. Эти качества, свидетельствующие о психологической свободе от денежной и имущественной похоти, от обожествления эгоистических интересов, Чаадаев теперь обнаруживал там, где раньше видел только «немоту лиц» и «беспечность жизни», и стал оценивать их как плодотворный залог особого развития России.

«Мы искони были люди смиренные и умы смиренные, так воспитала нас церковь наша. Горе нам, если мы изменим ее мудрому учению! Ему мы обязаны всеми лучшими свойствами, своим величием, всем тем, что отливает нас от прочих народов и творит “судьбы наши”», — писал он Вяземскому.

Мудрость смирения, сила «слабости» так называемых «маленьких», «простых», «незаметных» людей, твердо различающих добро и зло и самим своим существованием задерживаю-

щих распространение в мире всяческих нестроений, «невидимая красота Христа, что «сквозит и тайно светит» в совести и сострадании, бескорыстии и любви, не только вносят в культуру подлинно жизнеспособные начала, но и реально предохраняют бытие от распада. И без активного, хотя и кажущегося фантастическим, выдвижения подобных сил на передний план жизни невозможно разрешение так называемых глобальных проблем и эффективное влияние на действительность той же этики самоограничения, о необходимости которой все чаще говорят в связи с невыносимым потребительским давлением на нашу планету при одновременном увеличении нищеты на ней.

Пора, давно пора отказаться от некорректного приспособления отечественного философского наследия, в том числе и чаадаевского, к поиску очередного, обусловленного лишь узким практицизмом вопрошающих ответа на неизбывные вопросы: «Что с нами происходит?», «Кто виноват?», «Что делать?» Ведь для самого Чаадаева подлинно человеческое, духовно-нравственное и, следовательно, по-настоящему результативное решение подобных вопросов зависит от правильного понимания их смысловой иерархии.

По большому счету прагматическое решение производно от глубинного осознания: кто мы, собственно, такие на нашей земле и для чего существуем на ней? Каково значение культуры, цивилизации, истории и самой жизни перед неумолимым «жестом вечности»?

Именно такой порядок вопросов не позволяет принимать часть за целое, второстепенное за главное, менять местами «вершки» и «корешки», причины и следствия, определяя жизненный объем, истинную логику и неуничтожимое временем качество чаадаевской мысли.





И. ВОЛГИН

Человек, не имевший страстей

Почти ни с кем из современников Чаадаев не был на «ты». Исключение делалось разве для родного брата да, пожалуй, еще для И. Д. Якушкина и (в последние годы) Александра Тургенева. Со всеми прочими лицами — как близкими, так и далекими — Петр Яковлевич предпочитал сохранять те условные формы вежливости, которые в русском ли, во французском ли варианте гарантировали некоторую дистанцию между беседующими.

С Пушкиным, несмотря на права, даруемые долгим приятельством, они также оставались на «вы». («Ты был целителем моих душевных сил...» *Ты* — эта узаконенная вольность не должна вводить нас в заблуждение.) В их переписке нет и тени того изящно-небрежного, чуть нарочитого амикошонства, которое Пушкин иногда позволял себе по отношению к добрым друзьям и знакомцам. Каждое слово в их взаимной эпистолярной тщательно обдуманно, взвешено и не случайно поставлено. И дело не только в известной (хотя и сравнительно малой) разнице лет, а в том, что Чаадаев старше Пушкина «на Отечественную войну» (*ты* Отечественную войну). Просто один из корреспондентов (а именно Чаадаев) исподволь дает почувствовать своему легкомысленному другу сверхличную, «общемировую» важность их, по-видимому, случайных бесед. И благодарный друг немедленно готов признать эту *педагогическую* заслугу: «Твой жар воспламенял к высокому любовь...»

«Любовь к высокому» (иными словами, ко всему, что имеет касательство к основам человеческого духа) — суть явление, которое объемлется «невеселым именем» Чаадаев. Чтобы не угасить это хрупкое чувство (для многих из нас — сугубо маргинальное), его обладатель фактически отказался от биографии, устранив из нее время и пространство. Первое прекратило свое

значение в тот момент, когда за автором «Философических писем» затворились двери левашовского флигеля на Новой Басманной. Второе — сжалось до размеров этого условного обиталища, которое, несмотря на свою ирреальность, с годами все же подгнило и, по слову В. А. Жуковского, держалось не на столбах, а лишь духом единым. Регулярными появлениями в Английском клубе и обедами у Шевалье Чаадаев пытался заполнить свое метафизическое отсутствие в мире вещественном.

«Образ жизни Чаадаев ведет весьма скромный, страстей не имеет, но честолюбив выше меры», — доносил в Петербург московский жандармский начальник. Следует признать, что он заблуждался. Единственной и неодолимой страстью «басманного философа», а также высшим предметом его честолюбивых вожделений оставалось то, что со временем обретет характер изматывающей национальной привычки. Чаадаев как истинно русский человек сделал отчаянную попытку «мысль разрешить», причем не в частных, а в глобальных и «конечных» ее применениях. Это — первая и потому крайне болезненная судорога нашего рефлексирующего духа, дерзнувшего взглянуть на себя как бы со стороны. Но парадокс заключается в том, что *такой* взгляд мог исходить только изнутри — из самых глубин нашего исторического самосознания: «Опыт веков для нас не существует. Взглянув на наше положение, можно подумать, что общий закон человечества не для нас <... Если бы орды варваров, возмутивших мир, не прошли прежде, нежели наводнили Запад, страны, нами обитаемой, мы не доставили бы и одной главы для всемирной истории. Чтобы обратить на себя внимание, мы должны были распространиться от Берингова пролива до Одера»*.

Первое «Философическое письмо» было интуитивным актом национального мазохизма. Но поступок сей заключал в себе мощное созидательное начало. Предпринятая Чаадаевым интеллектуальная провокация блистательно доказала, что организм не только способен сопротивляться исторической смерти: он — при всех своих очевидных изъянах — приурочен также к здоровью и росту. (Пушкин, горячо возражавший Чаадаеву, был, кстати, одним из немногих, кто догадался об этом.)

Человека, столь вызывающим способом возвестившего о духовном здоровье, не могли не признать сумасшедшим. Чаада-

* Мы цитируем текст «Философического письма» не по позднейшим переводам, а по первой его публикации в журнале «Телескоп» (№ 15, 1836).

евская история создала прецедент. Отныне судить об идейной дееспособности граждан сделалось прерогативой власти.

Явилось ли свидетельством «исцеления» Чаадаева признание им тезиса, прямо обратного тому, который он некогда защищал в «Телескопе»? А именно — об исключительной роли России в деле пересоздания Европы, о высоких достоинствах православия, своей аскетической чистотой уравнивающего административную мощь католицизма? Нет, то, что мы привычно именуем «эволюцией», или «переменой убеждений», оказалось, по сути, совершенствованием и восполнением духа. В почти лишенном бытийственных примет флигеле на Басманной была угадана общая тайна Запада и Востока: гибельность их *раздельного* торжества. Личная драма Чаадаева вдруг обнаружила скрытые возможности «неусеченного» христианства — как целостного и познающего духа. Выяснилось, что мысль неравнозначна сама себе и что истина может возникнуть в поле напряжения между противоположными полюсами.

«Я предпочитаю, — сказал Чаадаев, — бичевать свою родину, предпочитаю огорчать ее, предпочитаю унижать ее, только бы ее не обманывать».

В этом смысле нет мыслителя более мужественного и современного, чем Чаадаев. Но он, как всегда, держит дистанцию. Не потому ли, сколь бы нам этого ни хотелось, никогда не удается перейти с ним на «ты»?





Александр КАЗИН

П. Я. Чаадаев (1794—1856)

Существует множество полярных оценок деятельности Чаадаева — от русоненавистничества до русофильства. На самом деле это был «умный человек с достаточно определившимися взглядами» (о. Г. Флоровский), главная заслуга которого заключается именно в постановке вопросов. Чаадаев задумывался там, где другим было все ясно, большей частью при этом ошибался, но благодаря его «задумчивости» предметом философской науки стала сама Россия — уже на пороге Европы. Известно, что Чаадаев воевал с Наполеоном в 1812 году, дошел до Парижа и вернулся оттуда буквально пораженным Европой. Кажется, он принял ее — вполне, впрочем, по-русски — за земной рай: во всяком случае, так можно заключить из чтения его «Философических писем» (1831). Понятно, что они произвели впечатление бомбы на тогдашнее русское общество, а самого автора признали сумасшедшим — там отрицался сам факт духовно-исторического и культурного бытия России, а католический Запад превозносился как воплощение завета Христова в мире. «Мы открываем истины, давно открытые другими народами, мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из семейств человеческого рода... все непрочно, словно на перепутье: нет ни добрых навыков, ни твердых правил... мы как бы чужие для себя самих — прошлое пропадает для нас безвозвратно, как следствие заимствованной культуры... мы как бы исключение среди народов, как бы не входим составной частью в человечество, а существуем лишь для того, чтобы преподать великий урок миру»*.

Отвлекаясь пока от предметного смысла чаадаевских характеристик, признаем, что в лице Чаадаева Святая Русь получила

* См.: Чаадаев П. Я. Философические письма // Сочинения. М., 1989. С. 18–21.

как бы кривое зеркало реальных проблем. Россия действительно не восточная и не западная — она православная, и вот этого как раз и не вмещает Чаадаев. У нее действительно нет столь прочной языческой культурно-исторической традиции, как на Востоке (Китай, Индия); нет такой западной псевдохристианской цивилизации — у нее есть Бог, царство которого не от мира сего. Поразительная нечуткость Чаадаева к православию объясняется, видимо, тем, что он по ветхозаветному образцу отождествил религиозный успех с его видимыми — прежде всего социально-экономическими — проявлениями. «Искали истину — нашли свободу и благоденствие» *, — пишет Чаадаев о западных народах, как будто забывая или не зная о том, что свобода и благоденствие для христианина не самоцель, а именно одна из сторон основной христианской антиномии, другой стороной которой являются страдание, терпение и покорность. «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16 : 33), — говорит Господь. Делать вид, что христианское благовестие есть хороший способ снискать, наряду с истиной, еще и удобное существование на грешной земле — значит отступать даже не в католичество, а в ветхозаветный материализм или в кальвинистское протестантство. Многими скорбями надлежит нам войти в Царство Божие» (Деян. 14 : 22), — предупреждал людей апостол Павел, а уж с цивилизацией и комфортом, твердыми правилами и правами человека как придется: будут они — хорошо, а не будут — может, еще лучше: за одного битого двух небитых дают. Во всяком случае, сводить историю и смысл существования России к бестолковщине и неудачным заимствованиям есть именно безумие, а точнее — духовная слепота. В 1836 году русское общество это поняло — у Чаадаева почти не было сторонников, а лучше всех ответил ему А. С. Пушкин: «...Вы знаете, что я далеко не во всем согласен с Вами. Нет сомнения, что схизма отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие

* Там же. С. 30.

католической Европы было избавлено от всяких помех... У греков мы взяли Евангелие и предания, но не дух ребяческой мелочности и словопрений. Нравы Византии никогда не были нравами Киева. Наше духовенство до Феофана было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма и, конечно, никогда не вызвало бы Реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве... Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с Вами согласиться. Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы — разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие — печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, — как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел нас в Париж? И (положа руку на сердце) разве не находите Вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка?.. Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератора — меня раздражают, как человек с предрассудками — я оскорблен, но, клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал» *.

Другое дело, что вольно или невольно, независимо от своих предпочтений, Петр Чаадаев первым поставил вопрос о России в *категориях западноевропейского сознания*, и это показало всем, что оно туда *не вмещается*. В этом плане Чаадаев удивительным образом напоминает сразу Петра Великого и Декарта. Подобно царю-преобразователю, он как бы взглянул (теоретически) на Святую Русь со стороны Европы — и у него получилась сплошная путаница, в которой, однако, *жила душа*. Что касается основоположника новоевропейской философии Рене Декарта, то как бы в подражание ему Чаадаев усомнился сразу в двух основополагающих вещах, на которых зиждилась предшествующая мысль: в познаваемости мира (соответственно — России) и даже в самом факте их существования. «Я мыслю, следовательно

* Там же. С. 523–525.

но, существую», а что творится в самой реальности с ее светлыми или темными духовными энергиями — то это уже вопрос второй. Как Декарт, так и Чаадаев оказались соавторами «коперниканского переворота» в религиозной философии, после которого одна — западная — пошла по линии торжествующего рационализма и абсолютного идеализма, подчас выдавая их за христианство, а другая — русская — сразу же начала с борьбы с нами. Условно говоря, Святая Русь противопоставила «чаадаевщине» в религиозной области — преподобного Серафима Саровского, в искусстве — Александра Пушкина, в любомудрии — Ивана Киреевского и Алексея Хомякова...

И все же роль Чаадаева не так однозначна, как может показаться читателю. Вопреки своему наносному католицизму, Чаадаев был все же русский человек и русский мыслитель, и это отозвалось в его судьбе. Выражаясь словами О. Мандельштама, Чаадаев создал скорее красивую легенду о Западе, чем трезвый и прозаический его портрет: «Только русский человек мог открыть этот Запад, который сгущеннее, конкретнее самого исторического Запада. Чаадаев именно по праву русского человека вступил на священную почву традиции, с которой он не был связан преемственностью. Туда, где все — необходимость, где каждый камень, покрытый патиной времени, дремлет, замурованный в своде, Чаадаев принес нравственную свободу, дар русской земли, лучший цветок, ею взращенный» *. Внутренний пафос русского западничества — и у Петра Великого, и у Петра Чаадаева — «совершенно чужд Западу: в его основе — установка странника, взыскующего праведной земли, выбор, не имеющий иных оснований, кроме “идейных”, интуиция ухода от всего, что данность, что обозначается понятным каждому русскому интеллигенту и абсолютно не переводимым ни на какие языки словом “быт”» **. Недаром ведь через несколько лет после «Философических писем», в 1837 году, Петр Чаадаев напишет «Апологию сумасшедшего», где, по существу, отречется от национального нигилизма и предскажет России великое будущее: в отличие от Европы, которая «подавлена своими традициями и воспоминаниями» (цивилизацией. — *А. К.*), «мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто

* Цит. по: *Аверинцев С. С.* К характеристике русского ума // *Новый мир.* 1989. № 1. С. 195.

** Там же.

говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества» *.



* Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Указ. соч. С. 150.



Вадим КОЖИНОВ

Пушкин и Чаадаев

К истории русского самосознания

Понимание творчества Поэта в его взаимосвязи с творчеством крупнейшего мыслителя эпохи имеет, как представляется, первостепенное или даже, пожалуй, исключительное, уникальное значение для понимания духовного развития России в целом. Правда, неопределимое значение этой «темы» выявляется только при условии осознания истинного смысла чаадаевской историософии (то есть философии истории), действительного характера эпохи, которую мы склонны называть «пушкинской», и, наконец, реальных отношений двух ее великих деятелей. А надо прямо сказать, что все это либо недостаточно изучено, либо толкуется заведомо неверно. Поэтому нам придется обращаться ко многим — иногда кажущимся, может быть, уведующими в сторону — идеям и фактам.

В своей заслуженно чтимой «пушкинской» речи «О назначении поэта» (1921 г.) Александр Блок говорил, что «жизнь Пушкина, склоняясь к закату, все больше наполнялась преградами, которые ставились на его пути. Слабел Пушкин — слабела с ним вместе и культура его поры: единственной культурной эпохи в России прошлого века. Приближались роковые сороковые годы»*.

Главный симптом «ослабления» культуры Блок видел в том, что «над смертным одром Пушкина раздавался младенческий лепет Белинского... Во второй половине века то, что слышалось в младенческом лепете Белинского, Писарев орал уже во всю глотку»**. Ранее поэт написал о влиятельнейшем критике России: «Пусть Белинский был велик и прозорлив во многом: но...

* Блок Александр. Собр. соч.: В 8 т. М., 1962. Т. 6. С. 166.

** Там же. С. 166, 167.

он, может быть, больше, чем кто-нибудь, дал толчок к тому, чтобы русская интеллигенция покатила вниз по лестнице своих российских *западнических* надрывов, больно колотясь головой о каждую ступеньку; а всего больше — о последнюю ступеньку, о русскую революцию 1917—1918 годов»*.

Верна и глубока мысль о том, что пушкинская пора — «единственная культурная эпоха». Это было время *творения* культуры, а начиная с «роковых» 1840-х годов культуру все в большей степени стремятся превратить в орудие идеологической *борьбы* (хотя, конечно же, истинное культурное творчество продолжалось), что объяснялось в конечном счете неотвратимым приближением революции. Ведь поток испытывает воздействие близящегося водопада задолго до того, как ему, потоку, предстоит низвергнуться в бездну, и то же самое можно сказать о движении, о развитии России за много десятилетий до 1917 и даже 1905 года.

«Критика» Пушкина (и всей культуры его поры) во имя *идеологии* крайне возмущала Блока, и в одной из своих статей он назвал Белинского — ни много ни мало — *«могильщиком»* русской культуры в ее высшем значении**. Но вполне уместно упрекнуть поэта в том, что, отвергая идеологический экстремизм критика (недаром получившего прозвание — впрочем, давно опошлившееся, — «неистовый Виссарион»), сам он впал здесь в аналогичную экстрему.

Однако главное даже не в этом. Ведь именно Блок сказал так выразительно о «роковых сороковых годах», и, следовательно, винить надо не Белинского, а, как говорится, «эпоху»... К нашему времени атмосфера «роковых сороковых» изучена значительно полнее, чем при жизни Блока, и ясно, например, что идеологическая «критика» Пушкина характерна вовсе не только для Белинского и деятелей его круга.

Сопоставляя Пушкина с Гете, Белинский утверждал, что русский поэт «велик там, где он просто воплощает... свои поэтические созерцания, но не там, где хочет быть мыслителем и решителем вопросов»***, — имелись в виду, понятно, самые существенные «вопросы», которые «решали» Гете и другие крупнейшие поэты Запада. Но, по сути дела, точно такое же «принижение» Пушкина присуще (хотя этот факт не столь уж широко известен и поныне) идеологам противостоявшего Белинскому

* Там же. С. 28. — Выделено мною. — В. К.

** Там же. С. 117.

*** Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. М., 1981. Т. 6. С. 288.

славянофильства. Так, соизмеряя Пушкина именно с тем же самым Гете, Хомяков счел возможным утверждать, что русский поэт в отличие от германского «не развил в себе высших духовных стремлений», что их «недоставало» в его «душе, слишком непостоянной и слабой...» *

Разумеется, Белинский и Хомяков исходили в своих «приговорах» Пушкину из совершенно разных оснований. Белинский полагал, что Пушкина фатально ограничивал, как он писал, «недостаток современного европейского образования» ** (хотя, конечно же, «европеизм» Пушкина был неизмеримо глубже и полнее, чем соответствующее «образование» самого Белинского), а Хомяков, напротив, усматривал в поэте прискорбную «недостаточность» русского национального духа.

Даже в творчестве Гете, с которым они сопоставляли Пушкина, два идеолога выделяли существенно различные стороны. Для Белинского Гете — один из «великих *европейских* поэтов» ***, представитель имеющей всемирное значение цивилизации Запада (далеко-де превосходящей ограниченную узкими целями русскую), а для Хомякова — «высший представитель *Германии*» ****, то есть полнокровный национальный поэт; в Пушкине же русский характер, по мнению Хомякова, «никогда не развивался вполне: он робко выглядывал из-под чужих форм, не сознавая себя, иногда и стыдясь самого себя» *****. Стоит упомянуть, что эти упреки Белинского (в недостатке европеизма) и Хомякова (в недостатке «русскости») были высказаны почти в одно время (первый — в 1844-м, второй — в 1845 году).

Более того: два противостоявших идеолога прямо и непосредственно «сталкивались» на Пушкине. Оценивая основанную на фольклорной образности пушкинскую балладу «Жених», Белинский писал, что «мир, так верно и ярко изображенный в ней... так тесен, мелок и немногословен, что истинный талант недолго будет воспроизводить его, если не захочет, чтоб его произведения были однообразны, скучны и, наконец, пошлы...» 6*. Вскоре Хомяков не без гнева отметил этот «презрительный отзыв... об русской сказке и песне: в нем утверждали, — писал он, — что Пушкин... исчерпал все богатство нашей народной

* Русское обозрение. 1897. № 2. С. 611.

** Белинский В. Г. Указ. соч.

*** Там же. С. 292. — Выделено мною. — В. К.

**** Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 281.

***** Там же. С. 76.

6* Белинский В. Г. Указ. соч. С. 365.

поэзии». Между тем, решительно возражал Хомяков, Пушкин, — а вслед за ним и Лермонтов, — «даже не поняли вполне ее (русской народной поэзии. — В. К.) неисчерпаемых богатств, ни даже ее неподражаемого языка»*.

Итак, наследие Пушкина в сороковых годах равно «атаковали» с двух противоположных сторон, и в этом выразался поистине роковой раскол русской мысли. Правда, и ранее, в 1810—1830-х годах, имело место подобное раздвоение, но, во-первых, в нем не было непримиримости (так, в русле единой декабристской идеологии без особых конфликтов уживались, по сути дела, «западническая» и «славянофильская» линии), а во-вторых, оно, это раздвоение, почти не затрагивало высших явлений культуры. При жизни Пушкина ему не противостоял (если брать это слово в его точном значении) ни один из наиболее значительных деятелей русской культуры — таких как Жуковский, Боратынский, Владимир Одоевский, Тютчев, Иван Киреевский, Кольцов, Гоголь и т. д.: все они, в частности, сотрудничали в пушкинском «Современнике». Имели место только отдельные предвестия будущего раскола — подчас, кстати сказать, весьма причудливые: в 1831 году Вяземский, например, с «западнических» позиций резко осудил стихотворения поэта «Клеветникам России» и «Бородинская годовщина», однако позднее Петр Андреевич оказался близким как раз славянофилам...

В послепушкинское же время раскол так или иначе проявляется на всех уровнях культуры и к тому же достигает нередко крайней остроты. Правда, через четыре с лишним десятилетия Достоевский провозгласил, — притом (что закономерно) именно в своей «пушкинской» речи: «О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение...», и тут же уточнил: «...хотя исторически и необходимое»**. По-видимому, Федор Михайлович полагал, что «необходимость» к 1880 году уже отпала; однако раскол, обозначившийся за восемь десятилетий до 1917 года, отнюдь не преодолен и поныне — через восемь десятилетий после революционного взрыва...

В речи Достоевского доказывалось, что в Пушкине еще не было «великого недоразумения» или, иначе говоря, раскола, — в чем, в частности, и выразилась его гениальность. Но несколько не умаляя пушкинский гений, следует все же сознавать, что речь должна идти и об общем характере самой породившей Поэта «единственной культурной эпохи».

* Хомяков. Указ. соч. С. 125–126.

** Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 147.

Раскол, совершившийся в «роковых сороковых», нанес тяжкий ущерб всему духовному развитию России, — притом «великое недоразумение», которое столь наглядно выразилось в процитированных суждениях Белинского и Хомякова, в дальнейшем нарастало и обострялось. Ведь в конечном счете Белинский говорил лишь о том, что Пушкин не был западником (так сказать, «не дорос» до этого мировоззрения), а Хомяков — что поэт не стал славянофилом. И в данном случае оба идеолога, по сути дела, были совершенно правы...

Между тем позднее, по мере роста общенародного признания Пушкина, его упорно стремились представить в качестве заведомого западника, «европейца», или, напротив, — что, впрочем, бывало гораздо реже, ибо западническая идеология играла преобладающую роль, — превратить в славянофила.

Но поистине прискорбная участь постигла в условиях идеологического раскола творчество крупнейшего мыслителя пушкинской эпохи — Петра Яковлевича Чаадаева, который в общественном сознании был целиком и полностью превращен в «западника», даже в своего рода отца-основателя западничества. Правда, в этом в известной мере был повинен прежде всего сам мыслитель, опубликовавший в октябре 1836 года свое первое (из восьми) «философическое письмо», которое дало слишком много поводов для причисления его к «ненавистникам» России и безоговорочным поклонникам Запада.

Вскоре после появления в печати этого «письма», в конце 1836 года, Чаадаев, в сущности, выразил сожаление, что опубликовал, как он определил, «введение», чей истинный смысл должен был раскрыться «в труде, который остался неоконченным»; к тому же он так сказал об этой своей вводной статье: «Без сомнения, была нетерпеливость в ее выражениях, резкость в мыслях... было преувеличение в этом своеобразном обвинительном акте, предъявленном великому народу... преувеличением было опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышли могучая натура Петра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина»*.

Однако эти авторские «поправки» были опубликованы в России лишь в 1913 году, когда давно сложившееся представление о Чаадаеве уже, так сказать, заостенело и никто не хотел его существенно изменять. Тем более что еще в 1884 году появилось в печати пушкинское послание Чаадаеву от 19 октября

* Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991. <Т. 1. С. 533, 536, 537.

1836 года (которое поэт, правда, не отправил адресату), где опиривался ряд положений того самого «введения» и вроде бы подтверждалось мнение о «западничестве» Петра Яковлевича. Между прочим, Пушкин в этом своем послании давал понять, что чаадаевское «введение» (с его, по определению самого мыслителя, «нетерпеливостью», «резкостью», «преувеличениями») не следовало бы публиковать («...мне досадно, — писал Пушкин, — что я не был подле вас, когда вы передали вашу рукопись журналистам *»). Но о пушкинском послании еще пойдет речь; начать надо с вопроса о взаимоотношениях Пушкина и Чаадаева вообще, в целом.

Они познакомились в сентябре 1816 года и до ссылки поэта (май 1820-го) были в самом тесном общении. 9 апреля 1821 года, уже в Кишиневе, Пушкин, получив весточку от Чаадаева, писал о нем в своем дневнике: «Твоя дружба мне заменила счастье, одного тебя может любить холодная душа моя...» **. Один из близких приятелей Пушкина отметил, что в юности поэт «естественно делался... с Чаадаевым мыслителем» ***. И философ XX века С. Л. Франк был, очевидно, прав, утверждая, что Чаадаев «пробудил в нем (юном Пушкине. — В. К.) строй мыслей более глубокий, чем ходячее умонастроение французского просветительства» **** (которое тогда господствовало).

В том же 1821 году поэт в посвященном Чаадаеву стихотворении так определял его роль в своем развитии: «Ты был целителем моих душевных сил... Твой жар воспламенял высокую любовь... ты всегда мудрец, а иногда мечтатель...», а беседы с Чаадаевым назвал «пророческими спорами».

Через десять лет, в продолжение которых поэт и мыслитель в силу различных причин общались весьма редко и мало, Чаадаев, отправив Пушкину свои шестое и седьмое «философические письма», сетовал (в послании от 17 мая 1831 года): «Это — несчастье, мой друг, что нам не пришлось в жизни сойтись ближе с вами (стоит напомнить, что друзья обращались «на вы» только по-французски; по-русски они с первых лет знакомства были «на ты», — хотя Чаадаев был пятью годами старше. — В. К.). Я продолжаю думать, что нам суждено было идти вместе и что из этого воспоследовало бы нечто полезное и для нас и для других» *****.

* Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. 10. С. 873.

** Там же. Т. 8. С. 18.

*** А. С. Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1974. Т. 2. С. 98.

**** А. С. Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 386.

***** Чаадаев. Указ. соч. Т. 2. С. 67.

Пушкин так отвечал Чаадаеву (6 июля 1831 года): «...мы продолжим наши беседы, начатые в свое время (в 1816 году. — В. К.) в Царском Селе и так часто с тех пор прерывавшиеся». О присланных Чаадаевым «философических письмах» Пушкин писал здесь же: «...изумительно по силе, истинности или красноречию... Все, что является портретом или картиной, сделано широко, блестяще, величественно» (то есть поэту более по душе чаадаевские «образы», а не силлогизмы). Вместе с тем Пушкин отметил: «...я не всегда могу согласиться с вами»*.

Через пять лет в своем неотправленном послании Чаадаеву поэт высказал целый ряд «несогласий» с опубликованным первым «письмом» мыслителя. И это впоследствии побудило многих комментаторов достаточно резко противопоставлять поэта и мыслителя. Так, один из первых биографов Пушкина, близкий славянофилам П. И. Бартенева, публикуя полемическое послание поэта к Чаадаеву, утверждал, что оно «надолго останется убедительной апологией Древней Руси и основных начал нашей жизни от навета недоброхотов» (то есть таких идеологов, как Чаадаев...). Усвоенное П. И. Бартенева представление о принципиальном «западничестве» Чаадаева побудило его прийти к выводу, что взаимоотношения поэта и мыслителя в 1830-х годах якобы разладились и чаадаевским свидетельствам о его неизменной близости с Пушкиным не следует, как он выразился, «доверяться». Однако С. А. Соболевский, который постоянно общался с поэтом в 1833—1836 годах, решительно возразил Бартенева: «Вздор, Чаадаев был одним из лучших друзей Пушкина...»**

Кстати сказать, сам Чаадаев ясно видел, насколько отношение к нему Бартенева диктуется славянофильской ориентацией последнего, и не без горечи писал об этом С. П. Шевыреву, многозначительно утверждая, что дружба с Пушкиным «принадлежит к лучшим годам жизни моей, к тому счастливому времени, когда каждый мыслящий человек питал в себе живое сочувствие ко всему доброму, *какого бы цвета оно ни было*»*** (это, в сущности, одно из основных определений той «единственной культурной эпохи», о которой говорил Александр Блок).

Необходимо подробно рассмотреть сам вопрос о «западничестве» Чаадаева. Как уже сказано, изолированное восприятие его

* Пушкин А. С. Указ. соч. Т. 10. С. 838.

** Бартенева П. И. О Пушкине. М., 1992. С. 287, 372.

*** Чаадаев. Указ. соч. Т. 2. С. 273. — Выделено мною. — В. К.

первого «письма» вроде бы давало основания для причисления мыслителя к западникам. Правда, в этом «письме» есть фраза о декабристском бунте, которая решительно противоречит такой классификации: «...великий монарх (Александр I. — В. К.), приобщая нас к своему славному назначению, провел нас победителями от края до края Европы; вернувшись домой из этого триумфального шествия по самым просвещенным странам мира, мы принесли с собой одни только дурные идеи и губительные заблуждения, последствием которых было неизмеримое бедствие, отбросившее нас назад на полвека»*.

Прямо-таки замечательно, что при второй публикации этого «письма» в 1860 году в Париже крайний западник И. С. Гагарин под давлением другого эмигранта, одного из главных идеологов декабризма — Николая Тургенева, сделал в чаадаевском тексте «цензурные» изъятия: «Я по требованию Николая Ивановича, — признавался Гагарин, — вычеркнул “дурные идеи и роковые ошибки” и напечатал»**. Впоследствии, в 1913 году, так же поступил издатель первого в России собрания сочинений Чаадаева М. О. Гершензон...***

Оба издателя явно никак не могли допустить, чтобы устами Чаадаева принесенное с Запада определялось как «дурное» и «губительное» («роковое»). А в позднейшей, 1960-х годов, книге о Чаадаеве утверждалось, что у России, согласно-де взглядам мыслителя, «есть только один путь — духовное сближение с Западом»****.

Так истолковывали чаадаевскую историософию уже в 1830-х годах и так продолжают «понимать» ее поныне. Никто не вдумался хотя бы в эти вот слова из этого самого первого «письма»: «...мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого». Из этого положения будто бы следовало, что русским необходимо заняться усвоением «традиций» Запада: между тем мыслитель не без иронии писал далее о тех, кто склонен к именно такой «программе»: «Я вас спрашиваю: не нелепость ли господствующее у нас предположение, будто этот прогресс народов Европы, столь медленно совершившийся... мы можем себе усвоить?..»

* Там же. Т. 1. С. 330.

** Там же. С. 694.

*** См.: Сочинения и письма П. Я. Чаадаева. М., 1913. Т. 1. С. 85; Т. 2. С. 117.

**** Лебедев А. Чаадаев. М., 1965. С. 163.

Эти положения не получили развития в самом «письме», но в другом сочинении Чаадаева, написанном в 1835 году (то есть еще до опубликования первого «письма»), совершенно недвусмысленно сказано (притом слова эти развивают, конкретизируют то, что выражено и в первом «письме»): «...нам нет дела до крутны Запада, ибо сами-то мы не Запад... Россия... не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы... И не говорите, что мы молоды, что мы нагоним их (именно в таком «решении» — суть, ядро западных утопий. — В. К.). Нет, мы столь же мало представляем собой XVI или XV век Европы, сколь и XIX век. Возьмите любую эпоху в истории западных народов, сравните ее с тем, что представляем мы в 1835 году по Р. Х., и вы увидите, что у нас другое начало цивилизации, чем у этих народов... Поэтому нам незачем бежать за другими: нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое... Тогда мы пойдем вперед»*. (Уместно напомнить, что то же самое убеждение было присуще и Пушкину, который писал, например: «Поймите же... что Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европою, что история ее требует другой мысли, другой формулы... Не говорите: иначе нельзя было быть»**. Последние слова выделены самим Пушкиным, возражавшим мнению о том, что все народы с необходимостью должны следовать по «западному» пути; естественно полагать, что это убеждение поэта сформировалось не без воздействия Чаадаева.)

Исходя из только что процитированных высказываний 1835 года, следует взглянуть и в его первое «письмо». Там нет столь же ясного тезиса о «другом начале цивилизации», присутствием России, но вполне определенно сказано о бесплодности попыток «нагонять» Запад, — попыток, неизбежно сводящихся к пустому «подражанию» и «заимствованию»: «В чем заключается жизнь человека, говорит Цицерон, если память о прошедших временах не связывает настоящего с прошлым? Мы же... не храним в сердцах ничего из поучений, оставленных еще до нашего появления. Необходимо, чтобы каждый из нас сам пытался связать порванную нить родства... Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для себя самих... Это естественное следствие культуры заимствованной и

* Чаадаев. Указ. соч. Т. 1. С. 323, 332; Т. 2. С. 96, 98. — Выделено мною. — В. К.

** Пушкин. Указ. соч. Т. 7. С. 144.

подражательной. У нас совсем нет внутреннего развития, естественного прогресса»*.

Стоит отметить, что в опубликованном в 1836 году переводе первого «письма» заключительная фраза было достаточно верно передана так: «У нас нет развития собственного, самобытного...»** Казалось бы, одно уже это высказывание должно было заставить задуматься об истинном смысле «программы» Чаадаева. Ведь он и в других местах своего первого «письма» выразил ту же мысль. Так, он написал, что его угнетает «положение», в силу которого русская мысль не останавливается «ни на одном ряде идей, развивавшихся в обществе одна за другой», и принимает участие «в общем движении человеческого разума только слепым, поверхностным и часто дурным подражанием другим нациям»*** (я процитировал опять-таки перевод 1836 года). В другом своем сочинении, написанном еще в 1832 году (то есть за четыре года до появления в печати первого «письма»), но опубликованном впервые лишь в 1908 году, Чаадаев со всей определенностью утверждал:

«Я полагаю, что на учебное дело в России может быть установлен совершенно особый взгляд, что возможно дать ему национальную окраску, в корне расходящуюся с той, на которой оно зиждется в остальной Европе, ибо Россия развивалась во всех отношениях иначе и ей выпало на долю особое предназначение в этом мире. Мне кажется, что нам необходимо обособиться в нашем взгляде на науку не менее, чем в наших политических воззрениях, и русский народ, великий и мощный, должен, думается мне, вовсе не водчиняться воздействию других народов»****.

Согласитесь, что воистину нелепо хоть в каком-то смысле причислять к западникам мыслителя, выдвинувшего такую «программу». Но ведь и в «злополучном», как назвал его сам Чаадаев*****, первом «письме» было достаточно определенно сказано о «пороке» России: он состоит, по убеждению мыслителя, в том, что (см. выше) «у нас нет развития собственного, самобытного», а вовсе не в том, что мы не идем по пути Запада. Почему же этого никто не увидел?

* Чаадаев. Указ. соч. Т. 1. С. 326.

** Там же. С. 652.

*** Там же. С. 655.

**** Там же. Т. 2. С. 83.

***** Там же. Т. 1. С. 537.

Есть все основания утверждать, что читателями опубликованного в 1836 году «письма» была воспринята (и полностью заглушила подлинный его смысл) одна только предельно резкая, прямо-таки беспощадная *критика* положения в России, — критика, которую сочувственно или даже с восхищением встретили будущие западники и негодуяще либо с прямыми проклятиями — будущие славянофилы.

«Опыт времен для нас не существует, — объявил Чаадаев, — века и поколения протекли для нас бесплодно... мы миру ничего не дали... мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в интеллектуальном порядке» * и т. д. и т. п.

Как ни странно, этого рода суждения Чаадаева до сего дня служат поводом для причисления мыслителя к западникам; между тем нет сомнения — особенно если исходить из смысла «письма» в целом, — что Чаадаев ведет здесь речь об отсутствии в России именно собственной и *самобытной* мысли, которая должна вырасти из «опыта веков и поколений» российского бытия, а не усвоена извне, с Запада.

С западниками Чаадаева «сближает» только очень «резкая» и очень «преувеличенная» (по позднему признанию самого мыслителя) критика положения в России. Однако при достаточно внимательном анализе существа дела выясняется, что перед нами весьма своеобразная критика. И прежде всего необходимо понять, что это в конечном счете критика не страны, называющейся «Россия», а русского *самосознания*. Чаадаев усматривает в России отсутствие подлинной (имеющей, в частности, общечеловеческое значение) *мысли* (Россия — «пробел в интеллектуальном порядке»).

Помимо приведенных высказываний, именно об этом многократно заходит речь в первом «письме»: «...неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний»; «Всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики»; «Массы... не размышляют. Среди них имеется определенное число мыслителей, которые дают толчок коллективному сознанию нации (которое, замечу, и волнует Чаадаева прежде и более всего другого. — В. К.)... А теперь я вас спрошу, где наши мудрецы, где наши

* Чаадаев. Указ. соч. С. 330.

мыслители? Кто из нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?...» и т. п. *

* * *

Необходимо учитывать, что существуют словно бы два «феномена»: Чаадаев как автор первого «письма» (толкуемого в качестве беспощадного и безнадежного «приговора» России) и Чаадаев как личность, как человек в его цельности — человек, являвшийся ближайшим и едва ли не наиболее ценным другом Пушкина, обладавший наивысшей образованностью и культурой, умевший покорить, очаровать даже не согласных с ним. Так, самый страстный славянофил Хомяков говорил о Чаадаеве: «...может быть, никому он не был так дорог, как тем, которые считались его противниками. Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце...» **

Представление о Чаадаеве как о безусловно замечательном, принадлежащем к самой избранной русской «элите» человеке утвердилось рано и прочно. И тем, кто жаждал «проклинать» Россию, было чрезвычайно *выгодно* ссылаться на мнение *такого* человека.

Между тем, исходя из всей совокупности написанного Чаадаевым, невозможно оспорить, что в своей критике он имел в виду не Россию, а русскую мысль и, конечно, тот слой русских людей, который обладал возможностью для развития национальной мысли, то есть людей своего круга. Между прочим, об этом остроумно писал сразу после опубликования чаадаевского «письма» анонимный автор (как некоторые полагают, Хомяков): «...слова господина сочинителя (Чаадаева. — В. К.): “Где наши мудрецы, где наши мыслители? кто и когда думал за нас, кто думает в настоящее время?” (цитируется первый, 1836 года, перевод «письма». — В. К.) — сказаны им против собственного — в пользу общего — мышления. Он отрицает этим собственную свою мыслительную деятельность» ***.

К сожалению, этот отклик был опубликован лишь в 1986 году — ровно через полтора столетия... В дальнейшем я еще буду приводить существенные доказательства в пользу того, что чаадаевская критика направлена в адрес именно русских «идеологов» и, значит, его самого; он ведь прямо писал: «Кто из нас

* Там же. С. 326, 327–328, 329.

** Хомяков. Указ. соч. С. 340.

*** Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 453.

когда-либо думал...», конечно же, включая в это «нас» (то есть весьма узкий тогда круг людей) самого себя.

В то же время Чаадаев, как говорится, знал себе цену и полагал (это ясно хотя бы из его писем к Пушкину), что его мысль призвана стать первым реальным шагом к самосознанию России, которое должно иметь великое *всемирное* значение. Об этом свидетельствует и его переписка с одним из крупнейших западных мыслителей — Шеллингом. В 1832 году Чаадаев писал ему: «Затерянный в умственных пустынях моей страны, я долго полагал, что весь мыслящий мир движется в том же направлении, и великим был для меня тот день, когда я сделал это открытие». Более того, Чаадаев «дерзал» заявить прославленному немецкому философу: «...мне будет позволено сказать вам еще и то, что, хотя и следуя за вами по вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходить в конце концов не туда, куда приходили вы»*.

Вынося «русскому уму» суровый приговор («мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли; мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума»), Чаадаев имел в виду *прошрое*, а не свое время (и тем более не будущее). Он был убежден (о чем еще пойдет речь), что русский ум «дозрел» — в том числе или, пожалуй, прежде всего в нем самом, Чаадаеве, — до всемирной роли...

Мне могут возразить, что в «письме» есть «критика» не только русской мысли, но и самой русской истории, вызвавшая, в частности, возражения Пушкина; но к этой стороне дела мы еще вернемся. А прежде необходимо установить следующее. Если основываться не только на первом «письме» (как ни печально, многие из тех, кто рассуждает о Чаадаеве, ничего другого из его наследия и не знают!), становится совершенно ясно, что резкость, даже беспощадность критики русского самосознания имеет свое глубокое оправдание: Чаадаев, как уже сказано, исходил из того, что время истинного, зрелого становления этого самосознания настало, и именно поэтому так безоглядно обличал его «дефицит». Ведь и не было бы смысла настоятельно требовать от своих соотечественников такого свершения, для которого они в данный момент еще не созрели...

Нет сомнения, что одним из главных (или даже самым главным) «показателей» зрелости русского самосознания явилось для Чаадаева творчество Пушкина. Весной 1829 года (то есть во время работы над своим первым «письмом», завершенной 1 де-

* Чаадаев. Указ. соч. Т. 2. С. 76 и 75.

кабря этого года) Чаадаев отправил поэту послание, в котором, называя его «гениальным человеком», призывал: «...погрузитесь в себя и извлеките из вашего собственного существа тот свет, который неизбежно находится во всякой душе, подобной вашей (то есть «гениальной». — *В. К.*). Я убежден, что вы можете принести бесконечное благо этой бедной России, заблудившейся на земле. Не обманите вашей судьбы, мой друг» * (слово «заблудившейся» имеет в виду, надо полагать, недостаток национального самосознания).

Через два года, в 1831-м, Чаадаев опять пишет Пушкину о том же самом: «О, как желал бы я иметь власть вызвать сразу все силы вашего поэтического существа! Как желал бы я извлечь из него уже теперь все то, что, как я знаю, скрывается в нем...» По-видимому, Чаадаев написал это в июле-августе 1831 года в ответ на пушкинское письмо к нему от 7 июля, но — что было ему свойственно — не торопился отправить свое послание адресату. А 18 сентября, после знакомства с только что вышедшей брошюрой, где были опубликованы пушкинские стихотворения «Клеветникам России» и «Бородинская годовщина», Чаадаев сделал следующее добавление к своему посланию (и тогда уже отправил его Пушкину):

«Я только что увидел два ваших стихотворения. Мой друг, никогда еще вы не доставляли мне такого удовольствия. Вот наконец вы — национальный поэт; вы угадали наконец свое призвание. Не могу выразить вам того удовлетворения, которое вы заставили меня испытать... Стихотворение к врагам России в особенности изумительно; это я говорю вам. В нем больше мыслей, чем их было высказано и осуществлено за последние сто лет в этой стране... Не все держатся здесь моего взгляда, это вы, вероятно, и сами подозреваете; но пусть их говорят, а мы пойдем вперед; когда угадал малую часть той силы, которая нами (то есть русскими. — *В. К.*) движет, другой раз угадаешь ее наверно всю. Мне хочется сказать: вот наконец явился наш Дант...» **.

Здесь все чрезвычайно многозначительно. Во-первых, уже одно это рассуждение начисто опрокидывает бесосновательный миф о «западничестве» Чаадаева. Предшественники западничества А. И. Тургенев и П. Я. Вяземский (который, о чем уже говорилось, позднее был склонен как раз к «русофильству») не приняли этих пушкинских стихотворений и, в частности, спорили о них с

* Там же. С. 66.

** Там же. С. 70, 72–73.

Чаадаевым*. Герцен впоследствии говорил (в «Былом и думах») о «негодовании», которое эти стихотворения Пушкина вызвали у «лучшей части нашей журналистики»** («лучшей» означает, понятно, близкой Герцену). Во-вторых, «удовлетворение» Чаадаева — настолько глубокое, что он не берется его «выразить», — порождено именно воплощением в пушкинском «Клеветникам России» русского самосознания («в нем больше мыслей, чем их было высказано... за последние сто лет в этой стране»). Выше приведены слова Чаадаева: «...нам незачем бежать за другими; нам следует... понять, что мы такое... Тогда мы пойдем вперед». В письме к Пушкину — та же мысль: «...пусть их говорят (те, кто не принимает пушкинских стихотворений. — В. К.), а мы пойдем вперед...»

Идти вперед — это в данном случае значит осознавать истинный путь России, ее «идею», что, в свою очередь, неизбежно означает то или иное *противостояние* Западу, который идет принципиально иным путем. Пушкинские стихотворения 1831 года были вызваны попытками Запада (в лице его влиятельных идеологов) навязать России свою волю, в связи с тогдашним польским восстанием, — вплоть до угрозы военного вмешательства.

Чаадаев исключительно высоко ценил Запад, — о чем мы еще будем говорить. Но он ни в коей мере не мог согласиться с каким-либо западным диктатом в отношении России. Когда позднее, в октябре 1833 года, Николай I, находясь в Варшаве, произнес речь перед представителями польской знати, категорически отвергая попытки Запада повлиять на политику России, Чаадаев воспринял это прямо-таки восторженно. Он писал тогда же об этой императорской речи:

«Могучий голос, на этих днях раздавшийся в мире, в особенности послужит ускорению исполнения судеб наших. Пришедшая в остолбенение и ужас Европа с гневом оттолкнула нас; роковая страница нашей истории, написанная рукой Петра Великого, разорвана; мы, слава Богу, *больше не принадлежим к Европе*: итак, с этого дня наша вселенская миссия началась... в данном случае само Провидение говорило устами монарха»***.

В России эти слова Чаадаева были опубликованы только в 1913 году, когда в его «западничестве» никто не сомневался и

* Чаадаев. Указ. соч. Т. 2. С. 31, а также: Гиллельсон М. И. П. А. Вяземский: Жизнь и творчество. Л., 1969. С. 218.

** Герцен А. И. Сочинения: В 9 т. М., 1957. Т. 6. С. 326.

*** Чаадаев. Указ. соч. Т. 2. С. 99.

никак не хотел усомниться. Между тем эти (как и многие другие) суждения Чаадаева ясно говорят о том, что причисление его к западникам попросту абсурдно.

Грубейшее искажение подлинного смысла чаадаевской историософии объясняется в конечном счете тем, что в России готовилась грандиозная революция, и идеологи, так или иначе участвовавшие в этой подготовке, стремились «использовать» в своих целях все и вся. Ведь и в наследии Пушкина выдвигали на первый план произведения, написанные юношей, увлеченным декабристскими веяниями. Между тем в 1826 году в своем «Пророке» поэт сказал о деянии явившегося ему серафима, несомненно имея в виду и эти незрелые свои сочинения:

И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный и лукавый...

Ныне, когда мы начинаем обретать объективное понимание российской революции, необходимо увидеть в этом свете и все развитие отечественной культуры XIX—начала XX века. И начать наиболее уместно, пожалуй, именно с Чаадаева. Кстати сказать, некоторые основные положения этой моей статьи были высказаны (правда, менее «открыто», ибо «цензурные» условия не позволяли тогда поступить иначе) в статье, которую я опубликовал еще в 1968 году и которая вызвала долгую идеологическую «проработку»*.

Но пойдем далее. В истории освоения чаадаевского наследия были попытки отхода от «общепринятого» толкования. Так, когда в 1860 году Н. Г. Чернышевский получил возможность познакомиться не только с первым «письмом», он написал статью, в которой со свойственной ему решительностью пересматривал «репутацию» Чаадаева, утверждая, что он не столько западник, сколько славянофил (что, впрочем, столь же неверно...)**.

Но статья эта не была опубликована. И в сущности, до сего дня господствует та трактовка чаадаевской историософии, которую не единожды высказывал исходивший только из первого «письма» (к тому же превратно понятого) Александр Герцен, утверждавший, что «письмо» является-де «мрачным обвинительным актом против России», говорящим, что «прошед-

* См.: Вопросы литературы. 1968. № 5. С. 66–82; перепечатано в кн.: *Кожин Вадим. Размышления о русской литературе.* М., 1991. С. 161–189.

** См.: *Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.* М., 1950. Т. 7. С. 615–618.

шее России пусто, настоящее невыносимо, а будущего для нее вовсе нет»*.

Как уже говорилось выше, чаадаевские «обвинения» относились, в сущности, не к России, но к ее национальному самосознанию, которое, по мнению мыслителя, заведомо недостойно такого народа, как «русский народ, великий и мощный» (см. его приведенные выше слова 1832 года); «преувеличивая», он утверждал даже, что русское самосознание еще не существует вообще.

И в чем уж Герцен и все поверившие ему были абсолютно, заведомо не правы — в том, что для России, с точки зрения Чаадаева, «будущего вовсе нет». Чаадаев исповедовал *прямо противоположное убеждение*.

Прежде чем цитировать его соответствующие высказывания, следует сделать одно существенное пояснение. Те, кто рассуждал о Чаадаеве, зная не только его первое «письмо» (таких, увы, было не столь уж много...), неизбежно сталкивались с всецело противоречащими «общепринятой» версии тезисами мыслителя. И чаще всего их пытались толковать как якобы позднейшие «отступления», вызванные начавшимися в 1836 году гонениями, которые-де «сломили» Чаадаева и т. д. Чтобы исключить такого рода соображения, я буду основываться на сочинениях мыслителя, созданных *до опубликования* его «письма».

В 1833 году — то есть за три года до публикации первого «письма» — Чаадаев писал: «...мы, русские, подвигаемся теперь вперед бегом, на свой лад, если хотите, но мчимся несомненно. Пройдет немного времени, и, я уверен, великие идеи, раз настигнув нас, найдут у нас более удачную почву для своего осуществления и воплощения в людях, *чем где-либо*»**. Эту уверенность Чаадаев высказывал многократно.

1834 год: «Я убежден, что на нас лежит задача разрешить величайшие проблемы мысли и общества, ибо мы свободны от пагубного влияния суеверий и предрассудков, наполняющих ум европейцев»***.

1835 год: «Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача — дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе... она (Россия. — В. К.), на мой взгляд, получила в удел задачу — дать в свое время разгадку человеческой загадки... Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы, как мы уже сейчас (после русских

* Герцен А. И. Указ. соч. Т. 5. С. 139.

** Чаадаев. Указ. соч. Т. 2. С. 79. — Выделено мною. — В. К.

*** Там же. С. 89.

побед 1812—1815 годов. — В. К.) являемся ее политическим средоточием, и наше грядущее могущество, основанное на разуме, превысит наше теперешнее могущество, опирающееся на материальную силу»*. Сразу же после опубликования первого «письма», в конце 1836 года, Чаадаев еще раз подчеркивал: «...у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судьей по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества»; для этого, пояснял Чаадаев, «нужно стараться лишь постигнуть нынешний характер страны в его готовом виде, каким его сделала сама природа вещей, и извлечь из него всю возможную пользу»** — то есть выработать национальное самосознание.

Горделивый «прогноз» Чаадаева с несомненностью осуществился уже хотя бы в том, что вскоре начали свой творческий путь Достоевский и Толстой, действительно представшие как «настоящий совестный суд перед великими трибуналами человеческого духа», — что давно признано всем миром.

И приведенные высказывания мыслителя (а их можно бы значительно умножить) начисто опровергают не раз повторенное герценовское утверждение, согласно которому у России, с точки зрения Чаадаева, «нет будущего».

Здесь следует вернуться к речи Александра Блока, с упоминания о которой я начал свою статью. Поэт говорил, что «лепет» Белинского «над смертным одром» Пушкина «казался нам совершенно противоположным, совершенно враждебным вежливому голосу графа Бенкендорфа... Было бы слишком больно всем нам, если бы оказалось, что это — не так». И добавил: «...приговор по этому делу — в руках будущего историка России»***.

Ныне есть все основания утверждать, что такое внешне парадоксальное «сближение» Белинского и шефа жандармов Бенкендорфа или, скажем, Герцена и министра просвещения в 1833—1849 годах графа Уварова вполне уместно. И в том и в другом случае речь идет об отношении политики к культуре. Уваров в

* Там же. С. 92, 99.

** Там же. Т. 1. С. 534, 535.

*** Блок. Указ. соч. Т. 6. С. 166.

докладной записке Николаю I от 20 октября 1836 года определил чаадаевское «письмо» как «прямое обвинение прошлого, настоящего и будущего своей родины»*, а Герцен позднее назвал «письмо» (почти в тех же словах!) «обвинительным актом против России», в котором Чаадаев «проклинает свою родину в ее прошлом, настоящем и будущем»**. Разумеется, Уваров гневно осуждал, а Герцен, напротив, одобрял «письмо»; но это различие объясняется, в сущности, тем, что первый политик находился у власти, а второй только стремился к ней (если бы Герцен оказался у власти, он, конечно же, не стал бы одобрять проклятия и настоящего, и будущего той страны, которой он правит...).

Главное же в том, что и Герцен, и Уваров в равной мере свели чаадаевскую мысль к прямолинейному «обвинению» России...

* * *

Выше упоминалось, что Чернышевский, ознакомившись не только с первым «письмом» Чаадаева, склонен был причислить мыслителя не к западникам, а к славянофилам. Но это было столь же неверно, как и отнесение мыслителя к западникам. Чаадаев, подобно Пушкину, не принадлежал ни к тому, ни к другому «лагерю»; он, если угодно, возвышался над прискорбным расколом русской мысли, от которого, кстати сказать, начиная с 1840-х годов было очень нелегко удержаться.

В основе этого раскола лежало, в частности (или даже прежде всего), «оценочное» сравнение Запада и России, более или менее явная постановка вопроса о том (если выразиться наиболее кратко и наиболее просто), что «лучше» — Запад или Россия. Конечно, далеко не всегда вопрос этот ставился прямолинейно и категорически, но все же он с несомненностью проступает, скажем, в спорах Белинского и Хомякова, Добролюбова и Аполлона Григорьева и даже позднего Владимира Соловьева и Николая Стрехова и т. д.

Между тем в творчестве — в том числе и в публицистике — Пушкина нет такого оценочного сопоставления Запада и России; и там, и здесь поэт видит свою истину и свою ложь, свое добро и свое зло, свою красоту и свое безобразие, свою святость и свою греховность. Об этой основополагающей для творчества

* Чаадаев. Указ. соч. Т. 2. С. 529.

** Герцен. Указ. соч. Т. 8. С. 172.

Пушкина «беспристрастности» верно и глубоко сказано в последние десятилетия в трудах В. С. Непомнящего*.

Но то же самое с полным правом можно сказать и об историософии Чаадаева. Мыслитель, например, исключительно высоко ценил воплощенность христианских идей в социальном бытии и самом повседневном быте Запада и не находил такой воплощенности в России. И, между прочим, именно эта сторона, этот аспект историософии Чаадаева особенно способствовали причислению его к западникам. Поскольку религиозные, христианские проблемы занимают преобладающее место в мысли Чаадаева, «западничество» стали усматривать в его приверженности (как мы увидим, мнимой) к католицизму, а не к русскому православию.

В действительности же Чаадаев утверждал «равноправие», равноценность православия и католицизма. Поэтому он, например, оспаривал Тютчева, который был склонен (хотя и не являлся последовательным представителем славянофильства)** отрицать полноценность католицизма. Чаадаев писал о Западе: «Если “церковь устроилась там как царство мира сего” (выделенные Чаадаевым слова — цитата из статьи Тютчева «Папство и римский вопрос». — В. К.), это было потому, что она не могла поступить по-другому, это было потому, что ее великим призванием в этом полушарии христианского мира было спасение общества, которому угрожало варварство»*** (Чаадаев имел в виду воинственные германские племена, беспощадно сокрушившие античную цивилизацию). И, согласно убеждению мыслителя, на Западе церковь ставила своей задачей создание «христианского общества» (как сказали бы теперь, «христианского социума»).

Между тем русский народ, утверждал Чаадаев, «принял высокие евангельские учения в их первоначальной форме, то есть раньше, чем в силу развития христианского общества они приобрели *социальный* характер»****.

Чаадаев, повторяю, восхищался западным строем жизни, в котором, по его убеждению, всесторонне воплотились, «опредметились» христианские идеи. Но он вовсе не отрицал на этом основании русскую жизнь, ибо, по его словам, поскольку «хрис-

* *Непомнящий В.* Поэзия и судьба: Статьи и заметки о Пушкине. М., 1983; *Он же.* Пророк: Художественный мир Пушкина и современность // Новый мир. 1987. № 1. С. 132–152.

** См. об этом: *Кожин Вадим.* Тютчев. М., 1994. С. 303–307.

*** Чаадаев. Указ. соч. Т. 2. С. 238.

**** Там же. С. 190. — Выделено мною. — В. К.

тианство осталось в ней не затронутым людскими страстями и земными интересами»*, оно сохранилось в «первоначальной чистоте». «Эта чистота, без сомнения, — утверждал мыслитель, — неопенимое благо, и она должна утешать нас во всех недостатках нашего духовного строя»**. И как своего рода итог: «Благословим же небо за то, что оно поставило восточную церковь в самые благоприятные в мире условия для того, чтобы жить в христианском смирении и его проповедовать, но не будем слишком строго обвинять западную церковь в честолюбии, ибо кто знает, что стало бы с восточной, окажись она в подобных условиях»***.

Итак, Чаадаев отнюдь не возвышал католицизм над православием (и наоборот); он воспринимал их как принципиально различные, но равно имеющие право на существование христианские церкви. В связи с этим следует сказать, что, согласно представлениям Чаадаева, мышление об обществе и его истории может и должно стать «наукой» (science), которая «в области социальных идей оперирует так же беспристрастно и безлично, как... в естественных науках... Я уверен, придет время, когда мы сумеем так понять наше прошлое, чтобы извлекать из него плодотворные выводы для нашего будущего»****.

Нетрудно оспорить чаадаевскую уверенность в будущем всемогуществе «науки» об обществе. Но плодотворнейшее «беспристрастие» в мышлении о России и Западе (и, конечно, о других «предметах»), безусловно, было присуще Чаадаеву, — как и Пушкину. И в этом, если угодно, выразилось превосходство «единственной культурной эпохи» над позднейшим развитием русской мысли.

Поистине великолепное «беспристрастие» воплотилось в чаадаевском отношении к сложившимся на его глазах российским западничеству и славянофильству. Совокупность его суждений об этих, как он их называл, «школах» имеет первостепенное значение. Мыслитель достаточно высоко ценил усилия и тех и других, но в то же время с замечательной меткостью говорил об их способной завести в тупик односторонности.

Слово «западник», которое тогда еще только начинало входить в язык, Чаадаев не употреблял, но цитируемое высказыва-

* Чаадаев. Указ. соч. Т. 2. С. 126.

** Там же. С. 190.

*** Там же. С. 238.

**** Там же. С. 192.

ние, несомненно, имело в виду последовательных западников: «Русский либерал — бессмысленная мошка, толкущаяся в солнечном луче; солнце это — солнце Запада»*.

Необходимо сознавать, что в отличие от славянофилов в глазах Чаадаева (это ясно видно из всего его наследия), как и в глазах Пушкина, «солнце Запада» излучало великий и покоряющий свет; однако он вовсе не считал, что оно может и должно быть и «солнцем России». Он недвусмысленно писал западному дипломату и публицисту графу А. де Сиркуру, что плодотворное духовное развитие России начнется лишь тогда, когда русское самосознание сумеет «свергнуть иго вашей культуры, вашего просвещения и авторитета»**.

И дело здесь вовсе не в том, что Запад несет в себе негативные, «дурные», ложные идеи: Чаадаев ни в коей мере не разделял этих славянофильских «оценок». Когда он говорил, что декабристы принесли с собой с Запада «дурные идеи», он явно имел в виду не сами по себе западные идеи, а их неприменимость к русскому бытию. Дело не в том, что Запад «плохой», а в том, что он — *другой...* «Исконные точки у западного мира и у нас, — писал, например, Чаадаев, — были слишком различны... Идея законности, идея права (столь беспредельно любезная западникам. — *В. К.*) для русского народа — *бессмыслица* (выделено самим Чаадаевым. — *В. К.*)... Никакая сила в мире не заставит нас выйти из того круга идей, на котором построена вся наша история, который составляет всю поэзию нашего существования»***. Итак, западничество, по убеждению Чаадаева, бесперспективно.

Но не менее беспристрастно говорил Чаадаев и о славянофилах: «Чего хочет новая школа? Вновь обрести, восстановить национальное начало, которое нация по какой-то рассеянности некогда позволила Петру Великому у себя похитить... (присущее так или иначе всем славянофилам убеждение. — *В. К.*). Суцая истина — и мы первые под этим подписываемся, — что народы... не могут ни на шаг продвинуться по пути предназначенного им развития без глубокого чувства своей индивидуальности, без сознания того, что они такое; более того, лишённые этого чувства и этого сознания, они не могли бы и существовать; но именно это и доказывает ошибочность вашего учения, ибо никакой народ не утрачивал своей национальности, не пере-

* Там же. Т. 1. С. 469.

** Там же. Т. 2. С. 191.

*** Там же. Т. 1. С. 494.

став в то же время существовать; между тем, если я не ошибаюсь, мы как-никак существуем!»*.

Уместно здесь взглянуться в нашу современность и заметить, что и сегодня есть своего рода прямые продолжатели славянофилов, усматривающие уничтожение «национального начала» в российской революции. Полтора столетия назад славянофилы, в сущности, так же толковали коренные преобразования конца XVII—начала XVIII века...

* * *

В свете вышеизложенного обратимся теперь к знаменитому посланию Пушкина, в котором поэт оспаривал ряд положений первого чаадаевского «письма». Собственно, речь должна идти даже о двух текстах — черновом и более или менее беловом (который, впрочем, также не был отправлен адресату). О послании Пушкина написано немало, но, как представляется, весьма и весьма неточно. Так, едва ли сколько-нибудь основательно положение о том, что Пушкин спорит с Чаадаевым в «славянофильском» (или хотя бы близком славянофильству) духе, — о чем писал еще в прошлом веке П. И. Бартенев (см. выше), а в наши дни, скажем, известный ученый В. А. Кошелев в статье под названием «Пушкин у истоков славянофильства», — статье, где в очередной раз утверждается, что, согласно «чаадаевской концепции», русское общество будто бы «должно себя “переназначить” и “перестроить” в соответствии с воспринятыми извне культурными установлениями»**, — то есть западными установлениями.

На деле перед нами характеристика вовсе не «чаадаевской концепции», а давным-давно бытующей убогой западной «концепции» о Чаадаеве — убогой хотя бы уже потому, что ее сконструировали люди, не знавшие ничего, кроме первого «философического письма». Мыслитель заявлял западному идеологу де Сиркуру (см. выше), что истинное развитие России невозможно, пока русский ум не сумеет «свергнуть иго вашей (то есть западной. — В. К.) культуры», а ему и теперь приписывают настоятельное стремление перенести в Россию западные «культурные установления»...

* Чаадаев. Указ. соч. Т. 1. С. 495.

** Проблемы современного пушкиноведения: Сборник статей. Псков, 1994. С. 60.

Но столь же бесосновательна и попытка сблизить Пушкина со славянофильством. Хомяков был, со своей стороны, вполне прав, когда отнес Пушкина к «художникам», которые «трудились над формой и лишены были истинного содержания» * — понятно, «содержания» в духе славянофильских идей.

Хоть как-либо связывать Пушкина со славянофилами невозможно уже потому, что он с юных лет и до конца жизни был певцом Петербурга, в котором Хомяков и его собратья видели, в сущности, нечто заведомо чуждое и даже враждебное России. К этому, правда, необходимо добавить, что Пушкин несколько не «принижал» и бесконечно ценимую славянофилами Москву, с непревзойденной проникновенностью провозглашая:

Москва... как много в этом звуке
Для сердца русского слилось!
Как много в нем отозвалось!

Уже в самом осознании равноценности Петербурга и Москвы ясно выражается пушкинский дух, не грешивший какой-либо односторонностью.

Могут возразить, что преклонение Пушкина перед Петербургом — слишком слабый аргумент для доказательства его непричастности к славянофильству. Однако в пушкинском образе Петербурга воплощен богатый и вполне определенный смысл, который в конечном счете несовместим со славянофильским пониманием России. Речь идет прежде всего о верховной роли государства (средоточием и символом которого и был с начала XVIII века Петербург). В глазах славянофилов государство представляло скорее как прискорбная необходимость, нежели в качестве двигателя истории и самой цивилизации.

Между тем в своем послании по поводу первого «письма» Чаадаева Пушкин писал: «Что надо было сказать и что вы сказали — это то, что наше современное общество столь же презренно, сколь глупо... Надо было прибавить (не в качестве уступки цензуре, но как правду), что правительство все-таки единственный европеец в России» **; «европеец» здесь явно означает «цивилизующее» начало.

Предлагая «прибавить», Пушкин, без сомнения, подразумевал, что Чаадаев разделяет его мысль. И в самом деле: Чаадаев тогда же, в конце 1836 года (кстати сказать, не зная пушкинского послания), написал: «Мы с изумительной быстротой достиг-

* Хомяков А. С. О старом и новом. С. 315.

** Пушкин А. С. Письма последних лет, 1834—1837. Л., 1969. С. 199.

ли известного уровня цивилизации, которому справедливо удивляется Европа... но всем этим, надо сознаться, мы обязаны только энергичной воле наших государей... Посмотрите от начала до конца наши летописи — вы найдете в них на каждой странице глубокое воздействие власти... и почти никогда не встретите проявлений общественной воли»*.

Под «обществом» и Пушкин и Чаадаев имели в виду ту (понятно, очень небольшую) часть населения тогдашней России, к которой и обращена была чаадаевская критика, вызвавшая полное согласие Пушкина («что надо было сказать и что вы сказали...»). А теперь перейдем к пушкинским возражениям мыслителю.

Чаадаев говорил (цитирую первый — 1836 года — перевод его «письма», на который и откликнулся Пушкин) о «юности» народов Запада: «Все общества проходили через этот период. Он даровал им их живейшие воспоминания, их чудесное, их поэзию, все их высшие и плодотворнейшие идеи... Мы не имеем ничего подобного... нет в памяти чарующих воспоминаний, нет сильных наставительных примеров в народных преданиях... много ли соберете вы у нас начальных идей, которые... могли бы руководствовать нас в жизни?»**.

Вскоре после опубликования этого «письма», в том же 1836 году, Чаадаев четко пояснил, что он имел в виду: «История всякого народа представляет собою не только вереницу следующих друг за другом идей. Каждый факт должен выражаться идеей: чрез события должна нитью проходить мысль или принцип, стремясь осуществиться... Эту историю создает не историк, а сила вещей. Историк приходит, находит ее готовую и рассказывает ее... именно этой истории мы не имеем»***.

Итак, согласно мысли Чаадаева, «изъян» истории России в том, что она представляет собой только последовательность «фактов», а не связь «идей», осуществившихся в фактах. Правда, он тут же делает очень важную «оговорку»: «...мы никогда не рассматривали еще нашу историю с философской точки зрения. Ни одно из великих событий нашего национального существования не было должным образом характеризовано, ни один из великих периодов нашей истории не был добросовестно оценен»****.

* Чаадаев. Указ. соч. Т. 1. С. 537–538.

** Там же. С. 649, 651, 654.

*** Там же. С. 527, 528.

**** Там же. С. 532.

Таким образом, утверждая, что «факты» прошлого России не проникнуты «идеями», Чаадаев был готов увидеть в этом «вину» не русской истории, а русских мыслителей (или, вернее, результат их отсутствия).

Он отметил, что «Карамзин поведал звучным слогом дела и подвиги наших государей», но вполне справедливо утверждал, что пока «история нашей страны... рассказана недостаточно... мысль более сильная, более проникновенная, чем мысль Карамзина, когда-нибудь это сделает»*.

И в конечном счете именно неразработанность русской философии истории как необходимой основы национального самосознания порождала резкий критический пафос Чаадаева. Он писал, например, 2 мая 1836 года по поводу декабристского бунта:

«Я много размышлял о России, и я теперь ни в чем не убежден так твердо, как в том, что народу нашему не хватает *прежде всего* — глубины. Мы прошли века так или почти так, как и другие, но мы никогда не размышляли, никогда не были подвижны какой-либо идеей; и вот почему вся будущность страны в один прекрасный день была разыграна в кости несколькими молодыми людьми, между трубкой и стаканом вина...»** Особенно примечательно, что перед нами беспощадная по отношению к героям 14 декабря цитата из письма в Сибирь к старому другу Чаадаева, одному из виднейших декабристов — И. Д. Якушкину...

В том же 1836 году Чаадаев провозглашал: «Настоящая история народа начнется лишь с того момента, когда он проникнется идеей, которую он призван осуществить и когда начнет выполнять ее с тем настойчивым, хотя и скрытым, инстинктом, который ведет народы к их предназначению. Вот момент, который я всеми силами моего сердца призываю для моей родины»***.

В своем первом «письме», вызвавшем полемику Пушкина, Чаадаев определил как нечто «бессмысленное», лишенное «идеи» эпоху монгольского нашествия: это только «жестокое, унижительное владычество завоевателей»****. И даже «свергнув иго чужеземное», продолжает Чаадаев, мы, «уединившись в своих

* Там же. Т. 1. С. 532, 456.

** Там же. Т. 2. С. 106. — Выделено мною. — В. К.

*** Там же. Т. 1. С. 529.

**** Там же. С. 644.

пустынях... не вмешивались в великое дело мира»*, — то есть у России не было подлинного исторического «предназначения».

Пушкин решительно возразил: «Нет сомнения, — писал он, — что схизма (разделение церквей) отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие...»** и т. д.

Пушкинские возражения Чаадаеву с давних пор (о чем шла речь) толкуются как «славянофильские»; но дело явно не в этом. Пушкин оспаривает чаадаевское утверждение, что «монгольская эпоха» в истории России — это-де только прискорбный «факт», в котором нет «идеи», нет «предназначения».

Таково же и другое пушкинское возражение. Чаадаев писал, что в начале истории западных народов есть «период сильной, страстной, бессознательной деятельности... Народы движутся в то время сильно, без видимой причины; но не без пользы для будущих поколений. Все общества проходили чрез этот период. Он даровал им... все их высшие и плодотворнейшие идеи... Мы не имеем ничего подобного»***.

Пушкин писал об этом: «Юность России весело прошла в набегах Олега и Святослава и даже в усобицах, которые были только непрерывными поединками — следствием того брожения и той активности, свойственных юности народов, о которых вы говорите в вашем письме»****. Еще в 1827 году Пушкин сказал: «Удивляюсь, как мог Карамзин написать так сухо первые части свой “Истории”, говоря об Игоре, Святославе. Это героический период нашей истории»*****.

Чаадаев, конечно же, имел представление о «набегах Олега и Святослава», но, движимый своим мощным критическим пафосом, не пожелал увидеть в них смысл, который усматривал в юности народов Запада.

Итак, Пушкин спорил с Чаадаевым не о том, было ли у России историческое прошлое (а именно так обычно истолковывают их полемику), а о том, несло ли в себе это прошлое весомый смысл, «идею».

* Чаадаев. Указ. соч. Т. 1. С. 662.

** Пушкин. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 871.

*** Чаадаев. Указ. соч. Т. 1. С. 649.

**** Пушкин. Письма последних лет. С. 199.

***** А. С. Пушкин в воспоминаниях современников. Т. 1. С. 416.

Необходимо отметить также, что позднее — не без воздействия плодотворно развивавшихся в России исторических исследований — Чаадаев многое воспринимал иначе. Так, например, в 1843 году он писал о монгольском иге: «...как оно ни было ужасно, оно принесло нам больше пользы, чем вреда. Вместо того чтобы разрушать народность, оно только помогало ей развиться и созреть... оно сделало возможным и знаменитые царствования Иоанна III и Иоанна IV, царствования, во время которых упрочилось наше могущество и завершилось наше политическое воспитание»*.

Чаадаев говорит здесь об ином смысле «монгольского периода» русской истории, чем Пушкин, но главное в том, что он теперь, через полтора десятилетия после своего первого «письма», открыл для себя этот смысл, эту «идею».

И не будет натяжкой утверждение, что, говоря с крайней резкостью об отсутствии в России национального самосознания, Чаадаев тем самым, в сущности, как бы подстегивал мыслящих русских людей (в том числе самого себя), побуждал их к постижению смысла отечественной истории.

* * *

В заключение вернемся к проблеме «единственной культурной эпохи», которую сменило столь долгое — более чем полутора-вековое — время раскола русской мысли на западничество и славянофильство (термины эти я употребляю в самом широком их значении). Этот раскол настолько подчинил, даже поработил общественное сознание, что, как мы видели, в его свете непрерывно стремились и стремятся истолковать состоявшийся *до действительного раскола* спор Пушкина с Чаадаевым. Более того: суждения самого Чаадаева, явно никак не «умещающиеся» в рамках западничества, пытаются связать со славянофильством, — что делал в свое время Чернышевский, а в наши дни, например, издатель сочинений Чаадаева З. А. Каменский**.

Стоит, правда, отметить, что З. А. Каменский пишет и о прямо противоположном устремлении мыслителя, утверждая, например: «Чаадаев дает развернутую критику политики русского царизма — цензуры, ограждавшей Россию от влияния освободительных идей... Запада»*** и т. п.

* Чаадаев. Указ. соч. Т. 2. С. 161.

** См.: Там же. Т. 1. С. 69 и далее.

*** Там же. С. 76.

Выше шла речь о том, как оценивал Чаадаев усвоение этих «освободительных идей» декабристами. Но еще выразительнее другое. В 1846 году Чаадаев в письме в Париж А. де Сиркуру резко говорил об отсутствии демократических свобод в России, где, по его словам, «все направлено к порабощению личности и мысли»; ясно, что он имел в виду здесь и свою собственную судьбу. Но, как это ни неожиданно для тех, кто видит в Чаадаеве западника, он скорбит вовсе не из-за «ограждения» России от «влияния освободительных идей Запада», а по противоположной причине:

«Можно ли ожидать, чтобы при таком беспримерном в истории социальном развитии... народный ум (в оригинале письма — *l'intelligence nationale*, и, пожалуй, правильнее перевести словами «национальное самосознание». — *В. К.*) сумел свергнуть иго вашей культуры, вашего просвещения и авторитета? Это немыслимо. Час нашего освобождения, стало быть, еще далек... Мы будем истинно свободны от влияния чужеземных идей лишь с того дня, когда вполне уразумеем пройденный нами путь»*.

Итак, Чаадаева заботили вовсе не «ограждения» на пути западных идей в Россию, а препоны развитию собственно-русского национального самосознания, хотя это вовсе не значит, что он был славянофилом.

Попытки причислить Чаадаева как к западникам, так и к славянофилам не только не соответствуют реальности, но и заслоняют от нашего взгляда великую, уникальную ценность пушкинской эпохи. Как представляется, в наше время, через восемь десятилетий после революции (устремление которой и явилось едва ли не главной причиной российского «раскола»), мы обретаем возможность так или иначе восстановить присутствующее пушкинской эпохе понимание соотношения России и Запада в качестве «равноправных» и равноценных исторических реальностей.

Напомню еще раз слова Пушкина: «Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европою... история ее требует другой мысли, другой формулы» — и Чаадаева: «...мы не Запад... Россия... не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы... И не говорите, что мы молоды, что мы отстали... У нас другое начало цивилизации... нам незачем бежать за другими» и т. д. При этом, понятно, необходимо ни на миг не забывать, что и Пушкин и Чаадаев предельно высоко ценили

* Чаадаев. Указ. соч. Т. 2. С. 191, 192.

западную культуру и цивилизацию и никогда не впадали в славянофильское принижение устоев и ценностей Европы.

Вместе с тем Чаадаев, который постоянно и глубоко изучал западную мысль, ясно видел, что в Европе совершенно не понимают России. Он писал тому же де Сиркуру: «Не могу надеяться на то, что делается с вашими наиболее серьезными мыслителями, как только они оказывают нам честь заговорить о нас. Точно мы живем на другой планете и они могут наблюдать нас лишь при помощи одного из тех телескопов, которые дают обратное изображение»*.

Что же касается России, Чаадаев многократно говорил, что русскому взгляду (в том числе взгляду на Запад) присуще уникальное «беспристрастие». И среди его формулировок 1835 года, о том, «что Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами; что оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества; что все наши мысли в жизни, науке, искусстве должны отправляться от этого и к этому приходить; что в этом наше будущее...»**

Как всем известно, именно этот вывод из осмысления творчества Пушкина был провозглашен через сорок пять лет в великой речи Достоевского, напоминанием о которой вполне уместно завершить это сочинение.



* Там же. С. 174.

** Там же. С. 96.



Вячеслав Вс. ИВАНОВ

Ненавистник слова «раб»

Петр Чаадаев, наш современник

В последние годы нашей общественной и философской мысли возвращено много славных имен — и не только XX, но и XIX века. Пожалуй, чаще других цитируют двух очень противоположных мыслителей: Константина Леонтьева и Петра Чаадаева. Вышла даже в Петербурге книга «Константин Леонтьев, наш современник»¹. Но я, честно говоря, сомневаюсь, чтобы на книжном рынке появилась и имела успех книга «Петр Чаадаев, наш современник».

Для начала — о том, кто и почему в России сегодня считает современным Леонтьева. Его часто сопоставляли с Ницше, и у Бердяева есть замечание, что, если бы русский фашизм стал реальностью, у его истоков находился бы Леонтьев. С современной точки зрения, Леонтьев — очень интересный предмет для психоаналитического исследования. Его эстетизм — некий странный русский вариант Оскара Уайльда с сильной примесью типа прямо противоположного — Ницше. Такой тип сегодня весьма в ходу — и в культуре, и в политике. Я думаю, что при всем дендизме Чаадаева, воспетом в «Евгении Онегине», в Чаадаеве ничего похожего на этот европейский тип не было.

Главная тема жизни Чаадаева — рабство. Наша вечно роковая проблема, которая сегодня все так же остра, как и во время Чаадаева, и за сто лет до него. Недаром же премьер публично рассуждает абсолютно на те же темы, на которые с волнением писал Чаадаев (хотя, подозреваю, что читать Чаадаева премьеру некогда).

Чаадаев говорил, что ни один русский не может быть свободным до тех пор, пока крестьяне — рабы; само русское слово «раб» — отвратительно, пишет Чаадаев (и современный издатель к этому месту французского текста Чаадаева делает, я думаю, правильное замечание об одном четверостишии, написан-

ном Грибоедовым, когда его, как Чаадаева, допрашивали по делу декабристов: «По духу времени и вкуса / Он ненавидел слово Раб, / Его призвали в Главный штаб / И притянули к Иисусу»)². «Он ненавидел слово Раб» — в равной мере это относится ко многим современникам Чаадаева. Но только он осмелился утверждать, что крепостное право — основной факт русской истории, который сделал рабами нас всех, от императора до последних подданных.

И другое, о чем Чаадаев непременно говорил, касаясь темы русского рабства, — русское самодержавие. С его точки зрения, значимость только одного человека в русской жизни — немыслима, хотя он, вообще говоря, очень любил идею великого человека, даже сверхчеловека, — здесь можно упомянуть о Моисее и Магомете. Преклоняясь перед пророками, их совершенной свободой, Чаадаев и сам пророчествовал о будущем России, — когда писал, что рано или поздно в ней падет самодержавие и победит социализм, «но не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники».

В середине жизни Чаадаева в его любимой Франции произошли события, которые были восприняты им как катастрофа: чехарда революций и восшествие на престол Наполеона III. Эта его реакция стала мне понятнее в годы, которые мы теперь называем «застойными». Меня преследовала много лет мысль, что с начала XX века мы живем в длительной русской революции, такой же длительной, как французская, которая тоже растянулась на сто лет, — только в нашем случае, по чаадаевской метафоре, помноженной на необозримое географическое пространство. И я подозревал, что у нас это может растянуться еще на двести лет. Вполне естественно, что я каждый раз пытался понять: а в каком периоде этой бесконечной революции мы находимся вот сейчас? Глядя в очередной раз на Брежнева, выступающего по телевизору, я вдруг подумал, что, кажется, мы дожили до Наполеона III. И раскрыл «18-е брюмера Луи Бонапарта» — книгу, написанную человеком (что бы о нем ни говорили сегодня) из того же ряда мыслителей, что и Чаадаев, из философов, идущих вслед за Гегелем³. И вот что я прочел: «В окружении таких людей всегда находятся циркачи». Эта цирковая сторона Наполеона III раздражала Чаадаева — брезгливого аристократа, которому чучело гороховое на троне было омерзительно. Это очень важный момент в его судьбе: он увидел, что и западноевропейское развитие несет в себе много ему чуждого. Именно тогда он сближается с Герценом, с его негативными установками.

Герцен в нашей истории — удивительная фигура: в нем находили для себя что-то свое практически все великие русские писатели, мыслители, политические деятели. И Чаадаев не миновал этого. Все пишущие о Чаадаеве спотыкаются о тот прискорбный факт, о тот день, когда Чаадаев, с одной стороны, напоминает в письме Герцену, сколь многое их сближает, а с другой стороны — пишет ужасный текст для полиции, где отмежевывается от Герцена. Когда племянник спросил его: «Как же вы могли сделать такую низость?», он ответил ему по-французски: «Нужно дорожить своей шкурой». Малодушие? Трусость? Двуличие? Нет, тут только такой может быть ответ: «А что делать? Мы живем в России!» В буквальном переводе на русский ответ Чаадаева племяннику звучит так: «Все мы — рабы». И кто сегодня бросит камень в Чаадаева? Кто может сказать о себе с уверенностью, что в нем нет ничего рабского? Ведь и в этом случае с Герценом в Чаадаеве проявился не подлец, но патриот, изуродованный рабством.

Говоря о Чаадаеве, я думаю, что в нашем рабстве, в нашем неизжитом крепостном праве, несомненно, есть некая серьезная религиозная проблема. Наше рабство не может быть объяснено только биологически, генетически. К примеру, мой прапрадед был крепостным в Нижегородской области. Потом, в следующем поколении, мамыны дед и бабка Каширины получили свободу и в лаптях пришли в Москву, где основали какую-то довольно примитивную мануфактуру... Видите, как близко мы находимся к этому проклятому времени рабства, в которое жил и в котором страдал Чаадаев! Но почему-то мы совсем не думаем об этом, не пишем и не говорим. Не вспоминаем. И из-за этого — все наши беды последних лет. Провал стольшинских реформ, вопрос о том, что было сделано с землей после 17-го года, о том, что сделал Сталин в деревне, — это все, по существу, не описано, это не осмыслено в литературе последнего десятилетия. Мы по-прежнему считаем замечательными книгами те, в которых все на эту тему перевернуто.

Многие сегодня говорят о том, что попытка покаяния не удалась, провалилась. Говорят и о том, что вина за это — на совести интеллигенции. Я думаю, что если в чем наша культура, наша литература, наша интеллигенция виноваты, то главным образом в этом: в том, что мы не осознали свое рабство как главный повод для исторического покаяния.

Пока этого не произойдет — рабство в России останется и все мы останемся рабами.





П. КУЗНЕЦОВ

Метафизический Нарцисс и русское молчание: П. Я. Чаадаев и судьба философии в России

Мы не должны, не смеем замазывать противоречие тестом своих философов! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их.

о. Павел Флоренский

Книги по истории русской мысли, богословию или философии часто начинаются со справедливого недоумения: «Что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание?.. С изумлением переходит историк из возбужденной и часто многоглаголивой Византии на Русь тихую и молчаливую. И недоумевает, что это? Молчит ли она и безмолвствует в некоем раздумье, в потаенном богомыслии или в косности и лени духовной, в мечтаниях и полусне?» *

Из этого недоумения, перешедшего почти в отчаяние, собственно, и родилось «Философическое письмо» Чаадаева, где все вопросы впервые были поставлены резко и откровенно: «Где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто за нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?» ** Но сегодня речь идет уже не о «мудрецах и мыслителях» — за 150 лет их появилось предостаточно, — а о каком-то глубинном, онтологическом, недоверии к метафизическому самопознанию, проявляющемуся на самых разных уровнях и в различных формах, — о *тайне* «русского молчания» (или «русского умолчания»), как говорил Хомя-

* Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 1.

** Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 329.

ков). И вопрос звучит иначе: почему при всей страстной любви к философствованию собственно философия и рефлексивное мышление так и не стали плотью и кровью культуры, подлинным самосознанием?..* В свое время много было написано о равнодушии русских к «философской истине», «недоверии к идеям» (Бердяев), о «русском ужасе перед всякой умственной независимостью» (К. Леонтьев) и даже об «одичании умственной совести» (о. Г. Флоровский) в определенные периоды русской истории, но самое главное по-прежнему остается неясным... Тем более, что после недолгого расцвета в конце XIX — начале XX века русская философия канула в небытие, как будто ее не существовало, — кажется, что она никого ничему не научила: ни общество, ни государство, ни церковь. Поэтому сегодня вполне можно согласиться с утверждением, что в «интеллектуальной истории России мы имеем крайне редкий пример гибели философии. Это “смертность”, хрупкость, возможно, главная особенность русского мышления»**.

Забегая вперед, нужно сразу же сказать, что все это связано с определенным преломлением на отечественной почве *апофатической традиции* греческой патристики, которая, будучи основой православного мирозерцания, была *итогом* тысячелетнего развития восточного христианства. В Древнюю Русь эта традиция пришла как именно итог, завершающее последнее слово, и вошла в плоть и кровь русской жизни. В результате Россия стала страной «молчания и молитвы», где святость, как онтологическая реальность, являлась единственным критерием истины. Все это в целом породило неизбежное недоверие не только к богословскому и философскому мышлению — «еллинскому блядословию», как говорили на Святой Руси, — но и к культурному творчеству вообще, которое становится подозрительной роскошью в «царстве недумания», чего совсем не существовало у русской «крестной матери» — Византии.

* Страстный русский рационалист Густав Шпет в своем очень эмоциональном «Очерке истории русской философии», который, в сущности, является подробным развитием чаадаевской концепции, дает этому традиционное, но слишком простое объяснение: «Не природная тупость русского в философии, не отсутствие живых творческих сил... а исключительно невежество не позволило русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию» (Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1992. С. 49).

** Галковский Д. Русская политика и русская философия // Иное. Россия как субъект. М., 1995. С. 5.

Чаадаев, при всем его интересе к богословию, патристики не знал (слова о «жалкой Византии» остаются на его совести), как и у большинства русских мыслителей, у него не было учителей, ему приходилось «шарить в потемках», и своих наставников он мог найти только в западокатолической мысли. Чаадаев — редкий пример философа *par excellence*, философа старого европейского типа, всецело поглощенного религиозно-философским творчеством, человека, волею судеб оказавшегося в «царстве русского молчания». На примере его драмы и несостоявшейся миссии можно проследить многократно повторявшееся столкновение между западной философией и русским «апофатическим сознанием». При этом Чаадаев совсем не является положительным героем, «рыцарем свободной мысли», каким его часто хотели представить. Он — более сложная фигура, как и сложна была та духовная реальность, с которой он вступил в совершенно неизбежный конфликт.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ НАРЦИСС

...Находят, что я притворяюсь, — как не притворяться, когда живешь с бандитами и дураками. Во мне находят тщеславие — это гримаса горя.

П. Я. Чаадаев

Из смертных грехов Петр Яковлевич Чаадаев сполна обладал одним — невероятной, всем бросающейся в глаза гордыней. Одинокий, холодный, независимый ум, чувство избранничества, презрение и ощущение неизбежного превосходства над окружающим миром — вот качества, присущие его загадочной личности.

В свое время Мандельштам и Розанов вывели из этих качеств все мировоззрение и философию Чаадаева. Первый — с восхищением и пиететом, второй, напротив, — с откровенной неприязнью.

«Современники изумлялись гордости Чаадаева, и сам он верил в свое избранничество. На нем почила гиератическая торжественность, и даже дети чувствовали значительность его присутствия, хотя он ни в чем не отступал от общепринятого...», — говоря о «басманном философе», Мандельштам даже впадает в довольно необычный для него величаво-патетический тон: «Все те свойства, которых лишена была русская жизнь, как нарочно, соединялись в личности Чаадаева: огромная внут-

ренная дисциплина, высокий интеллектуализм, нравственная архитектоника и холод маски... которым окружает себя человек, сознавая, что в веках он — только форма, и заранее подготавливая слепок для своего бессмертия»*.

Розанов же — как апологет бесформенности, — просто рассматривая портрет Чаадаева, возмущался в письме к Гершензону: «Но какой отвратительный рот у Чаадаева, какое высокомерие, несносное для русского... “Наконец Россия достигла состояния говорить с европейцами европейским языком: и этот первый говорящий — я”, — говорят губы Чаадаева»**. Сравнивая портреты «басманного философа» и князя Одоевского, Розанов пишет, что мраморное католическое лицо Чаадаева и открытое русское лицо Одоевского противостоят друг другу, как противостоит Запад России, католицизм — православию, как холод одиночества — теплу семейственных связей...

Эта характеристика существенна, но далеко не полна: таким Чаадаев предстал русскому обществу, таким он слепил свой образ, такой была «холодная маска» на его лице. Чаадаев создал свой стиль и довел его до совершенства, стиль, состоявший из небрежно-изысканной одежды, язвительной иронии, дистанции и презрения. Стиль денди и философа одновременно с «католицизмом замоскворецкого сноба» (Мандельштам) — явление в русской интеллектуальной истории единственное, совершенно исключительное, возможное только в эпоху «крепостнического рабства», столь часто Чаадаевым порицаемого. Дендизм*** был широко распространен в то время, но он никак не вяжется с привычно аморфным образом ученого-философа — подслеповатого человека, обсыпанного книжной пылью, у которого в бороде застряла вчерашняя вермишель. Для Чаадаева — апологета формы и жесткого критика бесформенности — напротив, одежда и быт — вещи метафизические, но, конечно, не они создают личность, а наоборот: «Одевался он, можно положительно сказать, как никто... Очень много я видел людей, одетых несравненно богаче, — вспоминает его племянник и

* Мандельштам О. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 151.

** Новый мир. 1991. № 3. С. 239; см.: Розанов В. Чаадаев и кн. Одоевский // Новое время. 1913. 10 апр.

*** «Дендизм у нас не был элементарным “искусством повязывать галстук”. В лице своих лучших представителей он являл одну из попыток придать взбаламученной русской жизни и расплывчатым отечественным нравам законченный чекан и определенную граненость» (Гроссман Л. Пушкин и дендизм // Л. Гроссман. Этюды о Пушкине. М.; Пг., 1923. С. 36).

биограф Жихарев, — но никогда, ни после, ни прежде, не видел никого, кто был бы одет прекраснее и кто умел бы только достоинством и грацией своей особы придавать значение своему платью. В этой его особенности было что-то, что, не стесняясь, можно назвать неуловимым»*.

Но и его духовный облик совершенно непохож на традиционный тип русского мыслителя, не признанного миром и долгие годы в одиночестве сочиняющего русский трактат «обо всем», где все точки над *i* должны быть поставлены и все последние вопросы разрешены. Личность Чаадаева можно сравнить лишь с двумя столь же одинокими фигурами — Владимиром Соловьевым и Константином Леонтьевым. Розанов, Соловьева, как и Чаадаева, недолголюбивший, вспоминал о нем так: «Соловьев был странный, многоодаренный и *страшный* человек. Несомненно, что он себя считал и *чувствовал* выше всех окружающих людей, выше России и Церкви, всех тех “странников” и “мудрецов Пансофов”, которых он выводил в “Антихристе”... Он, собственно, не был “запамятовавший, где я живу”, философ, а был человек, которому не с кем поговорить, который разговаривал только с Богом...»** Если убрать обычное розановское преувеличение, то это вполне можно отнести и к Чаадаеву, за исключением одного — Петр Яковлевич совсем не был «страшным человеком», да и вообще он жил в слишком наивную, уютную эпоху, когда «страшное» еще не наступило. Так или иначе, в еще большей степени, чем Соловьеву, ему «не с кем было говорить», и он разговаривал с Богом...

Оба они очень схожи в своем универсализме, беспочвенности и католических симпатиях. Но в отличие от вечного странника Соловьева, бездомного и безбытного, менявшего страны и континенты так же часто, как и многие свои взгляды, Чаадаев был «басманным домоседом» и монодеистом, десятилетия жившим в своем флигеле у Левашовых и повторявшим, в сущности, одно и то же... Но, видимо, изначально Чаадаев неизмеримо сильнее, чем Соловьев, был поглощен собой, он словно был заперт в себе и вел с самим собой бесконечную тяжбу. В этом смысле по своему типу, по степени привязанности к собственной личности его образ больше напоминает образ поэта-нарцисса, столь распространенного в Европе в то время, нежели «свободомыслящего философа».

* Жихарев М.И. Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. М., 1989. С. 56.

** Розанов В. Литературные изгнанники. Лондон, 1992. С. 142–143.

Но есть нарциссизм и нарциссизм. Нарциссизм Чаадаева, разумеется, не имеет ничего общего с тем современным нарциссизмом, который встречается на каждом шагу и многократно описан психоанализом и социологией, — тип человека-марионетки, реагирующего исключительно на воздействие внешнего мира и исчерпывающегося в нескольких словах: гедонизм, самовлюбленность, поверхностность... Метафизический нарцисс, напротив, необыкновенно серьезен, глубок, трагически замкнут на самом себе, интровертирован, иногда сомнамбуличен — такими людьми не становятся, ими рождаются. Он заперт в тюрьме своего сознания, закрыт для посторонних, как рыцарь в средневековом замке, и только наиболее проникательные собеседники догадываются о его истинной сущности.

Совершенно необъяснимая и непонятная личная жизнь Чаадаева вносит заключительный штрих к его портрету. Подобно нимфе Эхо, влюбленной в греческого юношу, многие женщины были влюблены в Чаадаева и помогали его любви. Но, несмотря на светскую жизнь, балы и дружеские связи, философ всегда держал своих почитательниц на дистанции, дело никогда не заходило дальше «философических писем» и платонических отношений. Тот же Жихарев пишет об этом с полной определенностью, другие же биографы, как правило, обходят этот вопрос, видимо потому, что ответ на него выглядит слишком неправдоподобно: «Чаадаев имел огромные связи и бесчисленные дружеские знакомства с женщинами. Тем не менее никто никогда не слышал, чтобы какой-нибудь из них он был любовником... Сам он об этом предмете говорил уклончиво». Когда Жихарев задал ему вопрос напрямик, «правда или нет, что он всю жизнь не знал женщины, если правда, то почему?», то ответ получил немедленно: «Ты это все очень хорошо узнаешь, когда я умру»*.

«Он был вежлив со всеми и охотно беседовал с женщинами, — вспоминает одна из его собеседниц, — но, к сожалению, этот умный и чрезвычайно образованный человек был влюблен в себя самого. Раз я у него спросила, гуляет ли он зимой пешком. Он отвечал: “Я крайне удивлен, что мои привычки неизвестны кому-нибудь. Знайте же, что я гуляю ежедневно от часа до двух”». Скорее всего, это было сказано с тонкой иронией, оставшейся незамеченной, ибо далее в этих мемуарах следует характерный чаадаевский сарказм: «В моем присутствии у него спрашивал молодой человек, собиравшийся во Францию, не даст

* Жихарев М. И. Докладная записка... С. 57.

ли он ему каких поручений. Чаадаев отвечал: «Скажите французам, что я здоров»*.

В любом случае — и это нужно повторить — нарциссизм Чаадаева не гедонистический или эстетический, а метафизический, он влюблен не столько в себя самого, а в свое самосознание, свою рефлексию, способную странствовать по векам и тысячелетиям. Он принадлежал к тому типу людей, для которых чисто интеллектуальное творчество не сравнимо ни с чем другим, и его отношение к мышлению разительно отличается от отношения большинства его соотечественников. «Философ, заключающий себя в сферу разума и логической законченности, является самовлюбленным нарциссом, ощущающим себя полновластным хозяином в творимых им рациональных системах»**.

Именно такой человек — аристократ, пишущий на идеальном французском языке (достаточно вдумать в тот факт, что основной корпус его сочинений для *русского* читателя написан по-французски!), капризный барин, порицающий рабство, но существующий исключительно благодаря ему и безжалостно распродающий крестьян в случае необходимости, нарцисс, плененный собственным мышлением, — и мог быть «первым русским философом».

ГОРЕ ОТ УМА: РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И КРУШЕНИЕ НАРЦИССА

К глупым полон благодати,
К умным бесконечно строг,
Бог всего, что есть некстати,
Вот он, вот он, русский Бог.

П. А. Вяземский. Русский Бог

Античный миф о Нарциссе заканчивается печально. Все версии этого мифа рассказывают нам, как прекрасный юноша, отвергнувший любовь нимфы Эхо, сознавая всю безнадежность своего положения, умирает вместе со своим отраженным двойником. Судьба же метафизического нарцисса в любом времени драматична, а Данте в «Божественной комедии» вообще помещает Нарцисса в ад. Как пронизательно пишет один психоаналитик, «нарцисс всегда печален, в самом деле, разве можно

* Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 791.

** Тарасов Б. Чаадаев. М., 1986. С. 387.

найти удовлетворение в любви к самому себе?» * Неудивительно, что бóльшую часть жизни Петра Яковлевича Чаадаева преследовала мучительная и необъяснимая тоска: как тогда говорили, — сплин, хандра, ипохондрия... Эта тоска преследовала философа всегда и везде — в Москве, в своем имении, во время трехлетнего путешествия по Европе (куда он, отчасти, и поехал, чтобы лечиться от нее), в юности, зрелости и на закате жизни. Правда, в то время тоска была в моде: волны романтической «мировой скорби», прокатившиеся по Европе, достигли и России, но философу она была как-то не совсем к лицу. Трудно представить себе Гегеля, Шеллинга или очень близкого Чаадаеву Жозефа де Местра беспрестанно хандрящими и тоскующими, а время Шопенгауэра еще не наступило. Нарциссы романтизма — от Новалиса до Байрона и Шелли, — словно спустившиеся с небес, чтобы преобразить убогий человеческий мир, не найдя здесь ответной любви и восхищения, наполнили Европу скорбью, меланхолией и тоской. Байронические чувства посещали и молодого Чаадаева («Дураки, они не знают, что тот, кто презирает мир, не думает о его исправлении» **). Но по духу Чаадаев совсем не романтик, его тоска другая, не романтическая, — когда на смену отчаянию может столь же быстро прийти вдохновение. Его тоска глубже, тяжелее, это, скорее, тоска гегелевского «несчастливого сознания», мучительная тяжба с самим собой, из которой возможен выход только к Абсолюту. Разум философа был достаточно силен, чтобы осознавать свою ограниченность. Отсюда его крайний антиперсонализм, постоянные попытки самопреодоления:

«Как я ни бьюсь, между мной и истиной становится нечто постороннее — я сам. Следовательно, есть лишь одно средство ее открыть — отстранить мое “я”». «Что нужно для того, чтобы ясно видеть? Не смотреть сквозь самого себя...» И наконец, неожиданно звучащий не совсем по-христиански вывод: «Назначение человека — уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным или безличным» ***. Очевидно, что эта максима развилась под пером чрезмерно развитой индивидуальности, которой слишком тяжело от своей исключительности и непохожести на других. Эта разъединенность, дистанция, некогда воздвигнутая между собой и миром, теперь заставляет его страдать. Рождающееся самосознание тотчас же

* *Виттальс Ф.* Фрейд, его жизнь и учение. М., 1922. С. 42.

** *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 12.

*** Там же. Т. 1. С. 467, 461.

обнаруживает главного противника — себя самого: нарциссическая любовь превращается в ненависть. Происходит раздвоение самосознания, и мы присутствуем при рождении метафизической рефлексии, философского вопрошания...

Гегель в своих «Лекциях по истории философии» замечательно говорит о рождении духа метафизики, когда он «выходит за пределы своего природного образа» и переходит от своей «реальной нравственности и силы жизни к рефлексированию и пониманию». Философия ставит под сомнение «субстанциональный способ существования» этноса, его нравственность, верования и распатывает их, из-за чего даже может наступить «период порчи нравов»: все оказывается под вопросом. Более того, метафизическая рефлексия возникает, когда «прежняя форма религии уже больше не удовлетворяет», «нравственная жизнь разлагается» и народ, в каком-то смысле, «идет навстречу своей гибели»*.

Естественно, что народ в лице государства или власти должен защищать свою нравственность, верования и «субстанциональный способ существования» от метафизической порчи, критики и сомнения. Поэтому судьба первых философов если не трагична, то неизбежно драматична. За оскорбление народных святых Анаксагор изгоняется из Афин, Сократ приговаривается к смерти, Галилея принуждают отречься, Ванини и Дж. Бруно заканчивают свою жизнь на костре. На этом фоне аналогичные меры в нашем отечестве не выглядят слишком жесткими, на критический вызов «любомудров» следует лишь закономерный ответ: Максим Грек десятилетия проводит в заточении, первый «западник» Курбский — в изгнании, князь Хворостинин, подвергавший сомнению веру и обычаи предков и утверждавший, что в «Москве-де все люд глупый и не с кем жить», — бит плетью и отправлен в монастырь, Новиков и Радищев проходят через тюрьму и ссылку. В этом контексте объявление Чаадаева сумасшедшим является достаточно *мудрым* и, главное, милосердным актом. К нему приставлен полицейский лекарь, ему прописывают холодные ванны, запрещают писать и печататься, но он может совершать прогулки и принимать кого угодно. Вот и все...

Дело в том, что общество требовало значительно более жесткого наказания «гордыни помраченного разума», обуявшей философа. Возмущению не было предела — эти факты хорошо

* Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 109.

известны. Некоторые москвичи требовали высылки Чаадаева из «Третьего Рима», а студенты университета явились к ректору и высказали желание защищать честь отечества с оружием в руках (а ведь на декабристов *так* никто не гневался, если им не сочувствовали, то, по крайней мере, их жалели). Даже друг Чаадаева А. И. Тургенев писал: «Я и сам не на шутку напал на Чаадаева, как скоро узнал, что письмо напечатано. Но с тех пор как вся Москва, от мала до велика, от глупца до умного, от (В. Б.) до Боратынского опрокинулась на него и он сам пришел в какую-то робость, мне уже и жаль его стало...» *

События осени 1836 года подействовали на Петра Яковлевича самым удручающим образом — он и в самом деле оказался на грани помешательства. Это был страшный и совершенно неожиданный удар, от которого он уже никогда не смог оправиться. Тем более, что он никого не хотел оскорблять или задевать (по крайней мере, сознательно), его «Письмо» было попыткой критического самопознания, рождением философии, которая, однако, привела к столь катастрофическим последствиям. Некоторые биографы (например, Гершензон) считают, что в этой ситуации он повел себя довольно малодушно**. Но это вполне в духе традиции: европейские философы, по крайней мере в Новое время, от Бэкона до Гегеля, никогда особым мужеством не отличались. Философия — это одно, а жизнь — совсем другое. Чаадаев не был исключением и не стремился к роли «пророка-обличителя»: философа и денди всегда влекло к спокойному, созерцательному существованию. Кабинетное уединение да светские салоны, спасавшие его от тоски и одиночества, где он мог блистать своим язвительным остроумием, — вот идеальный образ жизни, который он совсем не хотел менять. Но по иронии судьбы сама реальность, всегда стремящаяся к энтропии, попыталась стереть чрезмерно выделявшуюся индивидуальность и заменить слишком «личное бытие социальным и вполне безличным». Но как бы то ни было, именно власть защитила Чаадаева от «общественного гнева» — объявив *без-*

* Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 530.

** Чаадаев сначала, по-видимому, растерялся и обнаружил большое малодушие... Написал после допроса и обер-полицмейстеру, сам после обыска доставил ему две свои рукописи, бывшие в день обыска вне его квартиры, — и все это с целью доказать властям, «сколько мало он разделяет мнение ныне бредствующих умствователей» (Гершензон М. О. Грибоедовская Москва. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1990. С. 156). То есть, прежде всего Чаадаев хотел показать, что его *неправильно поняли*.

умным, она из умника и гордеца сделала его *юродивым*, с которого уже совсем иной спрос.

И самое главное — философ вступил в конфликт не с самодержавием или церковью, а с определенной жизненной реальностью, с тем мироощущением, которое следовало бы назвать если не «апофатическим сознанием», то «апофатическим бессознательным»; проще говоря, он столкнулся с «русским молчанием», ибо о самосознании в то время не приходится говорить...

САМОЗВАНСТВО И «РУССКОЕ МОЛЧАНИЕ». ВОСТОЧНАЯ АПОФАТИКА И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Мысль разрушила бы нашу историю, кистью одною можно ее создать.

П. Я. Чаадаев

Апофатика — это не просто метод отрицательного богословия (в противоположность положительному), сформулированный *одним из* учителей Восточной Церкви, скрывшимся за именем Дионисия Ареопагита, как это считалось в школьном богословии XVIII—XIX веков. В апофатике — *сущность* православного миропонимания*. Согласно святоотеческой апофатической традиции, Истина не может быть получена с помощью дискурсивного мышления, не может быть сообщена путем текстов и книг, ее невозможно познать индивидуальным сознанием и сформулировать в понятиях, как это принято в западнокатолической, а затем и протестантской мысли.

* Самое удивительное в том, что НИКТО из русских религиозных философов, бродивших вокруг и «около церковных стен», и даже богословов, вошедших внутрь, как Булгаков и Флоренский, и написавших горы религиозно-философских книг, — внятно не изложил основы мистического миропонимания православия, вплоть до 1944 года, когда в Париже, на французском языке, В. Н. Лосский выпустил свой «Очерк мистического богословия Восточной Церкви». Эта ныне знаменитая книга была переведена на русский лишь в 1972 году и по сей день является едва ли не единственным каноническим изложением мистической теологии православия. То есть за более чем столетие существования философско-богословской мысли в России собственные «гносеологические корни», вытекающие из святоотеческого Предания, так никем и не были осознаны. См. также недавно переведенную на русский книгу Х. Яннараса, где подробно раскрыто апофатическое богословие Восточной Церкви.

«Истина не исчерпывается определением, представляющим собой не более чем его границы, пределы, ее “предохранительную оболочку”. Реальность, не опровергнутая реальностью же, есть истина. Жизнь, не упраздненная смертью, есть истина в последнем смысле»*. Иными словами, Истину вообще невозможно *познать*, можно только *быть* (или не быть) в ней, Истина онтологична: она может быть достигнута только в результате интенсивного духовного пути через восхождение человеческого знания к высшему апофатическому незнанию**. Истина невыразима, неизреченна, непостижима, непередаваема, она превосходит все возможные человеческие определения. Но «это апофатическое незнание есть, скорее, сверх-знание — не отсутствие знания, но совершенное знание, *несоизмеримое* поэтому со всяким частичным познанием»***. Для греческой патристики метафизика (и связанная с ней светская культура) абсолютно необходима: «Теоретические положения нужны и необходимы, поскольку они определяют истину, то есть устанавливают пределы, границы, за которыми начинаются искажения и подмены»****. Необходимы, но недостаточны: метафизика может быть лишь пропедевтикой, введением в подлинную духовную

* *Яннарас Христос*. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 211.

** В этом фундаментальное отличие мышления восточной патристики от западной. Это прекрасно показано в книге греческого православного богослова Х. Яннараса «Вера Церкви. Введение в православное богословие». «Отказ от апофатизма в познании восходит, несомненно, к юридическому духу римской традиции» и связан с «именем Августина, который не получил эллинистического образования и даже не знал греческого языка. Он изучал главным образом право... и позднее перенес дух строгой объективности на область гносеологии. Как система законов укрепляет объективные и действительные гарантии социальной гармонии, так определения истины, неизбежно схематичные, но зато общедоступные, обеспечивают эффективность познания, выступая как своего рода “право” истины... Так истина была отождествлена с ее определением, а познание — с индивидуальным усвоением формулировок. Истина оказалась оторванной от динамики жизни, была сведена к чисто рассудочному моменту, к правильному способу рассуждения» (*Яннарас Христос*. Вера Церкви... С. 216–217). Отсюда истина становится *принудительной*, а принудительность — агрессивной (именно с этой принудительностью всю жизнь безуспешно воевал Лев Шестов), из этого вытекает и экспансионизм западной цивилизации.

*** *Флоровский Г.* Восточные Отцы V—VII вв. Париж, 1990. С. 102.

**** *Яннарас Христос*. Вера Церкви... С. 47.

реальность. В любом случае роль философии и светской учености для византийских отцов огромна: восточная патристика и обскурантизм — вещи несовместные.

От апофатики Ареопагита и других учителей Восточной Церкви уже полшага до итогового завершения византийской культуры — исихазма. Это последняя ступень, означающая, что земное историческое бытие, в сущности, уже завершено. И, хотя движение «священнобесмолвствующих» привело к новому расцвету православной культуры в Византии, есть что-то глубоко символическое в падении Константинополя именно в этот период. Христианская культура завершена, история должна остановиться, остается лишь молчаливое *ожидание*... Но к этому итогу византийскую мысль приводит грандиозный и драматический путь от Афанасия Александрийского и Василия Великого до Григория Паламы, лежавший через борьбу с ересями, тринитарные и христологические споры, Вселенские Соборы, освоение философского наследия эллинизма. Русское православие как драгоценный дар получает в наследство этот *итог*, — но именно как завершение, как последнее слово, а сам этот путь вместе с промежуточными философскими и богословскими ступенями оказывается отброшенным. Русская культура, да и русская жизнь изначально оказываются в драматической ситуации: если *Истина дана — и обоснована* Святыми Отцами, людьми «неизмеримой учености» и подлинной божественной мудрости, то как и для чего возможна христианская мысль? Как возможно историческое, культурное и богословское творчество? Как возможна История вообще?.. Что может *еще* добавить убогое и падшее человеческое разумение?.. «Древнерусский кризис был кризисом культуры, а не бескультурности... Мысленная нераскрытость древнерусского духа есть следствие выражения внутренних трудностей, или “апорий”. Это был подлинный кризис культуры, кризис византийской культуры в русском духе»*. В этой ситуации «исихазм» из обозначения монашеского движения священнобесмолвствующих превращается в перевернутую метафору национального мироощущения, православие становится бытовым исповедничеством, где критерием истины может быть только святость как единственно подлинная реальность. Это входит в плоть и кровь русской жизни и остается в ней, даже когда она секуляризуется, становясь совершенно светской. Для «апофатического сознания» (а чаще «апофатического бессознательного») истина не является знани-

* Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 2.

ем как совпадением понятия и предмета, и основной вопрос звучит как вопрос онтологический: важно не то, что ты можешь *помыслить* и *сказать*, а важно то, *кто ты есть*.

В результате русское «апофатическое сознание» в своем пределе становится абсолютно вертикальным, оно не признает горизонтальных опосредованных ценностей истории, творчества, культуры. «Ученость — светильник Ветхого человека», — говорил современник Чаадаева, святитель Игнатий Брянчанинов, относивший к числу самых греховных страстей «расположение к наукам и искусствам гибнущего сего века» и «составление своего разума».

И тут приоткрывается самое существенное: смысл «русского молчания». В отличие от Густава Шпета и других историков русской мысли, просто обличавших интеллектуальное невежество («Народ русский охранял свое невежество за непроницаемой броней и умел заставить молчать мечтателей» *), о. Г. Флоровский, столь красочно описывая в «Путиях русского богословия» «беспутство» русского богословия (Бердяев), видит то, что стоит за упорным и упрямым «невежеством и недуманием»: «Часто говорят о русском обскурантизме. Но редко кто чувствует его действительную роковую и трагическую глубину. Это движение очень *сложное*. И именно движение — не сонливость, не вялость мыслительной воли, — не страдательная, но очень деятельная установка... В последнем счете т. н. обскурантизм есть *недоверие к культуре*. Упрямое недоверие многих к богословской науке есть только частный случай того общего недоверия, которым отравлено и все русское творчество» **.

Конечно, для «апофатического сознания» любое творчество подозрительно, ибо падший человек, создавая новые формы, вольно или невольно может оказаться соперником Творца... Но даже Флоровский, показывая трагические разрывы русской культуры — между богословием и благочестием, верой и знанием, Церковью и культурой, — не договаривает последнего: апофатика как путь отрицательного богословия от низшего знания к высшему незнанию — это путь по «лезвию бритвы», одно неверное движение в сторону — и начинаются подмены и искажения, смешение различных уровней бытия. Как говорят на Востоке: «Идти к Богу — то же самое, что входить в пещеру со львом». От высшего апофатического незнания Восточных От-

* Шпет Г. Сочинения. С. 26.

** Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 505.

цов, от незнания ученейшего Дионисия Ареопагита * (чьи трактаты и, в особенности, слова о неведении и незнании очень любили цитировать писатели Московской Руси, от Грозного до Аввакума) до незнания обычного, заурядного, как от великого до смешного — один шаг... Еще шаг — и начинается упорное сопротивление всякому «любомудрию», сознательный мистический обскурантизм. Так рождалось «какое-то темное воздержание или уклонение от знания... неожиданный адогматизм и даже агностицизм, мнимого благочестия ради, — ересь новых гносимахов» **. Очевидно, что в таком случае не только «прогресс» в западном смысле, но и историческое творчество ничем не оправдано. Сама История оказывается почти невозможной: поэтому она словно все время стремится если не «свернуться» из линейной в циклическую, как на языческом Востоке, то остановиться и замереть, сделав несколько неосторожных шагов, — и, споткнувшись, снова застыть, «замерзнуть».

Но пора вернуться к Чаадаеву. В 1837 году он пишет пространное письмо к своему другу, декабристу И. Д. Якушкину, который в Сибири, на поселении, видимо, пережил религиозный кризис, став после этого характерным «русским исихастом». «Ты говоришь еще, что должно в молчании благоговеть пред премудростию Божию, — обращается к нему «басманный философ» и тут же возражает. — Благоговеть перед премудростью, конечно, должно, но зачем в молчании? Нет, должно чтить ее не с безгласным, а с полным разумением, то есть с глубокою мыслию в душе и с живым словом на устах...» И Чаадаев читает своему другу целую лекцию с католическим уклоном о гармонии веры и знания, о необходимости осмысленной веры, о возможности познания Божества: «Откровение не для того излилось в мир, чтобы погрузить его в таинственную мглу, а для того, чтоб озарить его светом вечным. Оно само есть *слово*, слово же вызывает слово, а не безмолвие. Скажи, где написано, что Властитель миров требует себе слепого или немого поклонения? Нет, Он отвергает ту глупую веру, которая превращает

* Недаром Ареопагит в трактате «О мистическом богословии» опасается, «чтобы никто из непосвященных об этом не услышал»; под «непосвященными» он понимает не только «непричастных таинствам... и воображающих, что выше Сущего вообще ничего нет», но и просто «совершенно невежественных людей» (*Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии.* СПб., 1995. С. 343).

** Там же. С. 503.

существо разумное в бессмысленную тварь... Если же вера есть не что иное, как познание Божества, то, сам посуди, не суще ли богохулие именем веры проповедовать бессмыслие?» *

Поэтому религиозность Чаадаева совсем не кажется неясной, скорее напротив. Конечно, это не обычный католицизм: «Вы... не правы, когда определили меня как истинного католика... Моя религия не совсем совпадает с религией богословов... пожалуй, что это и не религия народов» **. Это — уравновешенное мировоззрение католического интеллектуала, аристократа с развитым чувством собственного достоинства, в стиле Шеллинга или Жозефа де Местра, своеобразный рационализм, прекрасно сознающий ограниченность человеческого *ratio* и опасность, которую он в себе таит, но вместе с тем несколько его не уничтожающий. Мировоззрение, совсем не склонное к беспрестанному переживанию собственной ничтожности и греховности, но и никогда не забывающее, что человек навсегда поражен грехом. Бог Чаадаева — это не Бог «Авраама, Исаака и Иакова», а как раз Бог «философов и ученых». Это — религиозность, в которой нет драматического противоречия между верой и знанием, церковью и культурой, религией и цивилизацией, жизнью и знанием о ней (впрочем, у Чаадаева явно преобладало последнее). Представить Чаадаева сжигающим свои рукописи после обращения, подобно Гоголю, раздираемого противоречиями, как Достоевский, или же опрощающегося и устраивающего культурный погром, как поздний Лев Толстой или русские сектанты, — совершенно невозможно. Его культурный идеал — гармоническое равновесие в духе пушкинского гения, которого сам Чаадаев на родной почве так и не смог обрести.

Диалог же Чаадаева с Якушкиным еще раз демонстрирует вековечный конфликт между «русским исихазмом» и западной метафизикой с ее положительным логико-понятийным мышлением, пытающейся не только *постичь и овладеть* Истиной, но и в конечном счете заменить живую динамику жизни *знанием* о ней: схемами, нормативами, предписаниями — способом мышления, постоянно проникавшим извне, время от времени отвоевывавшим себе территории, но в результате всегда терпевшим крушение. Философия на христианском Западе сначала рождается из богословия, позднее отталкиваясь и отходя от него. В Россию же философия, культура, образование после «кризиса русского византизма» приходят из Европы вместе

* Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 129.

** Там же. С. 100.

с «латинством» или протестантизмом, а их здесь встречали очень недружелюбно. «Басманного философа» в гневе бранили «самозванцем» («Нет большего самозванства в истории русской мысли» *). В каком-то смысле это очень точное определение: метафизика в апофатической культуре чаще всего интеллектуальный самозванец — «латинянин», еретик или отступник... Многие из них, впрочем, не были философами, но существует общая линия, которая объединяет имена разного уровня и калибра: Печерин, Чаадаев, князь Гагарин, Владимир Соловьев, его племянник и биограф С. М. Соловьев — поэт «серебряного века», ставший католическим священником, Вяч. Иванов и другие: что искали они в Риме и католичестве? Их влекла туда именно тоска по религиозному оправданию творчества и знания, и они, вольно или невольно, отталкивались от русского восприятия православия в «его восточной стихии, с “царем-батюшкой”, с полной пассивностью, смирением, со знанием коренной порчи человеческой природы, бессилия личности перед судьбой и надеждой на милосердие Божие» **.

Даже Константин Леонтьев, с его «византийством» и глубинным мистическим обскурантизмом, как надломленный аристократ и философ-одиночка, хотя бы частью своей души оказывается близок этой традиции. Всего за полгода до монашеского пострига он писал: «Я не скрою от вас мои “немощи”: мне лично папская непогрешимость ужасно нравится! “Старец старцев”. Я, будучи в Риме, не задумался бы у Льва XIII туфлю поцеловать, не только что руку... Уж на что Т. Е. Филиппов строгий защитник “старого” православия, но и тот говорит всегда: искренне верующий православный не может не сочувствовать католикам во многом... И вынужден даже нередко из усердия к своей вере завидовать им». И в другом месте: «В истории католичества, что ни шаг, то *творчество*, своеобразие, независимость, сила... Католицизм — религия такая могучая и полная, какой, быть может, не было на земле...» ***

Как бы то ни было, время все равно течет, история все равно существует, даже двигаясь к своему неизбежному финалу, она задает вопросы, на которые необходимо отвечать, — иначе образуются провалы, разрывы, крушения и общество спотыкает-

* Ульянов Н. «Басманный философ» // Вопросы философии. 1990. № 8.

** Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 44.

*** Леонтьев Константин. Избранные письма. СПб., 1993. С. 534–535.

ся на одном и том же месте, бесконечно повторяя старые ошибки... Поэтому главная историософская тема «русских католиков», и прежде всего Чаадаева, — религиозное оправдание исторического творчества и духовной активности. Попытка критического самопознания «в царстве недумания» была предпринята именно для того, чтобы в отеческий мир благодатной безответственности и очаровательной невменяемости, где все как бы отвечают друг за друга, но никто не отвечает за себя, — внести идею религиозной и моральной ответственности, в бытовое исповедничество — осмысление и понимание, в мутную хаотическую жизнь — форму, уважение к себе и чувство собственного достоинства.

У Гоголя в «Переписке...» есть замечательная сцена идеально справедливого суда, когда власть в лице помещика или начальника наделяется автором правом суда не только человеческого, но и Божеского. Мы, говорит Гоголь, набрались «пустых рыцарски-европейских понятий о правде», истинное же правосудие означает, что *все* виновны, в высшем смысле нет ни правого, ни виноватого. Поэтому истинный суд — это суд комендантши из «Капитанской дочки», которая дала «судье» такой наказ: «Разбери, кто прав, кто виноват, да обоих и накажи».

Сто лет спустя Герман Гессе из немецко-швейцарского далека в эссе «Братья Карамазовы, или Закат Европы» с романтическим восхищением описывал подобное «азиатское единство противоположностей»:

«Русский человек, Карамазов, — это одновременно и убийца и судья, варвар и человек нежнейшей души, он в такой же степени законченный эгоист, в какой способен на совершенную жертву. К нему неприемлема европейская, то есть твердая, моральная, догматическая, точка зрения. В этом человеке внешнее и внутреннее, добро и зло, Бог и сатана неразрывно слиты»*.

Чаадаев, набравшийся «пустых рыцарских европейских понятий» и, видимо, предчувствуя, что смогут натворить «карамазовы» в будущем, как раз пытался «развести» жертву и преступника, различать уровни бытия и судить их с точки зрения твердой, моральной, догматической, с помощью идей «долга, справедливости, права, порядка», но потерпел полное поражение. В сущности, никто даже не понял, что он хотел сказать... И самое главное, что он не раскаялся. 1836 год напугал и раздавил его, но, почти ничего не написав, он упорствовал в своих

* Гессе Герман. Письма по кругу. М., 1987. С. 106.

заблуждениях до конца своих дней. Вместо покаянной исповеди он начал сочинять неоконченную «Апологию сумасшедшего» и, подписывая некоторые свои письма «Безумный», не без иронического удовольствия любил говорить по-французски: «Mon illustre démente» («Мое блестящее безумие»)*.

«ПЛАЧ УМА»: ЮРОДСТВО КАК ФОРМА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Русский ли характер, исторические ли условия влияли тут — не берусь решать. Но несомненно, что философии «головной» у нас не повезло. Стародумовское: «...ум, коли он только ум, — суцая безделица» — находит отклик, кажется, во всяком русском...

о. Павел Флоренский

От святоотеческого апофатического незнания — точнее, от его своеобразного преломления на русской почве — идет и многовековая традиция интеллектуального юродства, бесконечного поношения не только «еллинского блядословия», но всякого горделивого высокоумия, любомудрия как духовной роскоши, и восхваление собственного неведения, незнания, умственной немощи, невежества — традиция, как правило, исходящая от самых образованных людей своего времени. В православной аскетике это называется «плач ума» и восходит к посланиям апостола Павла. Но важно проследить, как эта установка меняется при переходе из религиозной культуры в светскую.

Когда Ф. И. Карпов (XVI век) в обычном для своего времени духе заканчивает свое послание: «А философом, ради Бога, не называй меня. Я инок, больше всех невежа», — то это выглядит искренним признанием. Но когда старец Филофей в послании против «риторов и астрологов» пишет свое знаменитое: «Аз селской человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, риторских астромов не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал...», — то ясно, что человек, именующий себя «деревенщиной», на самом деле чувствует себя на голову выше всех риторов и философов**.

* Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 791.

** Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 443, 501.

Для протопопа Аввакума — это уже глубинная, онтологическая установка: *быть*, а не *знать*, то есть быть во Христе, а не владеть «внешней мудростью». Для этого Аввакум совершенно замечательно переводит на русский слова Дионисия Ареопагита о неподлинности внешнего, чувственного познания сущего и цитирует его так: «Дитя, али не разумеешь, яко вся сия внешняя блядь ничтож суть, но токмо прелесть, и тля, и пагуба». Безграничное самоуничижение — «несмыслен я гораздо», «неука-человек», «какой я философ, грешный человек, простой мужик», «дурак», «червь», «грязь худая» — совершенно естественно соединяется у «огненного протопопа» с осознанием своей великой миссии пророка-обличителя, равного библейским пророкам, чьи книги не им самим, но «перстом Божиим писаны»*.

Если Чаадаев — философ формы и идеи, то корни юродства противоположны — они как раз в «стыде ритма и формы», как пронизательно замечает Бахтин, обнаруживая за самоуничижением «гордое одиночество и противление другому»**. И следует добавить: юродство — именно стыд любой формы, желание выйти за границы всяческих определений, неприятие завершенности, окончательности, оформленного результата, ибо подлинно только духовный процесс, а результат в бесконечности — ничто.

В екатерининскую эпоху русский просветитель и масон И. Новиков считает нужным не без гордости заявить: «Не забывайте, что с вами говорит идиот, не знающий никаких языков, не читавший никаких школьных философов, и они никогда не лезли в мою голову; это странность, однако истинно было так»***.

У светских писателей XIX века эта тема трансформируется как противопоставление «живой жизни» убивающему ее сознанию, или отвлеченному уму, пытающемуся заменить жизнь знанием о ней. У Гоголя читаем: «Ум не есть высшая в нас способность. Его должность не больше, как полицейская: он может только привести в порядок и расставить по местам все то, что у нас уже есть. Он сам не двинется вперед, покуда не двинутся в нас все другие способности, от которых он умнеет. Отвлеченными чтеньями, размышленьями и беспрестанными слушаньями всех курсов наук его заставишь только слишком немного уйти вперед; иногда это даже подавляет его, мешая его самобытному развитию»****.

* Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 15, 24, 28.

** Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 105.

*** Цит. по: Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1992. С. 76.

**** Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 7 т. М., 1967. Т. 6. С. 254–255.

Достоевский более резок: «Итак, говоря вообще: сознание убивает жизнь. В людях простых, может быть грубых и неразвитых, одним словом, в таких, как мы все, — все, что мы сказали теперь о парализации жизни, выразилось одним грубым и откровенным выражением, которое вовсе не так глупо, как обыкновенно на него смотрят: “Э, да все это философия!” — говорят иногда эти люди, и говорят правду, глубокую правду... Как люди свежие, не окалечившиеся мыслью, они не могут без смеху смотреть, как сознание хотят нам выдать за жизнь. Но сознание идет иногда еще дальше и еще смешнее: это когда оно хочет заменить жизнь теориями о ней, основанными на знании, прямо вытекшими из знания». И окончательный вывод: «Сознание — болезнь. Не от сознания происходят болезни (что ясно как аксиома), но само сознание — болезнь»*. У Достоевского жизнь как полнота бытия и знание о ней расходятся совершенно. Они никак не соединимы, как не соединим Митя Карамазов, воплощающий эту, пускай греховную, безумную полноту, и прокурор на суде, «теоретик» и «психолог», *принудительно* доказывающий ложную истину о не совершенном Митей убийстве, представитель «внешнего знания», являющегося уже, впрочем, не знанием, а пародией на это знание.

Когда жизнь лишается религиозного содержания, происходят катастрофические метаморфозы: религиозные архетипы по-прежнему действуют, но вне духовного основания начинается мутация, их превращение в жутковатый гротеск, в оборотней-мутантов, бесов, которые изничтожают все высокое, что попадает на пути, устраивая настоящие метафизические погромы. Русский нигилизм — это не что иное, как перевернутая апофатика. Мистический обскурантизм, защищавший религиозную целостность жизни, отступает на второй план или деградирует, становясь нигилизмом — утилитарным, бытовым, моралистическим или революционным, приходит другая эпоха, описанная в «Вехах» и множестве других книг... Если «католицизм извращается в истерию, казуистику, формализм и инквизицию, — как пишет А. Ф. Лосев, — то Православие, развращаясь, дает хулиганство, разбойничество, анархизм и бандитизм»**.

* Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1980. Т. 20. С. 196–197.

** Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 891.

Всего лишь один, но выразительный пример такой мутации. Через тридцать лет после смерти Чаадаева провинциальный учитель из Ельца, одержимый философией, написал и напечатал за свой счет книгу со скромным названием «О понимании». Но объем книги (около 700 страниц) и ее подзаголовки «Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» свидетельствовали об амбициозных намерениях автора произвести если не коперникианский переворот, то философскую революцию. Книга была написана в западном, понятийно-философском, схоластическом и очень скучном стиле, с фантастическими таблицами, но за всем этим скрывался характерный русский трактат «обо всем». Коллеги-учителя встретили книгу насмешками и предполагали, что автор стащил эти сотни страниц у какого-то иностранного философа, и стали звать его «философом» и «понимающим». Учитель классической филологии М. В. Десницкий насмешливо провозглашал по его адресу: «Нашелся понимающий среди ничего не понимающих!» Далее следует «карнавальная» сцена, достойная пера Достоевского или Федора Сологуба. Во время холостяцкой учительской попойки разгорелся спор между автором книги и Десницким, который на все лады «честил философию и философов, крича с азартом: “И мы тоже кое-что понимаем!” В разгар спора этот учитель-классик схватил с полки книгу, расстегнул брюки и обмочил ее под общий хохот всех присутствующих: “А ваше понимание, Василий Васильевич, вот чего стоит!”» *

За два года, как позднее вспоминал сам Розанов, не было продано ни одного экземпляра ни в Москве, ни в Петербурге **. С философией для Розанова было покончено навсегда, зато он превратился в непревзойденного классика интеллектуального юродства, который едва ли не на каждой странице противоречит самому себе.

* *Первов П. Д.* Философ в провинции // В. Розанов: pro et contra. СПб., 1995. С. 94–95.

** Сегодня совершенно справедливо считается, что в этой книге Розанов предвосхитил герменевтику, Хайдеггера и сделал множество других открытий. За русскими почему-то всегда числятся не очень почетные заслуги предвосхищения — так, Лобачевский предвосхитил Римана, Данилевский — Шпенглера и т. д. Мы все время оказываемся в положении викингов, которые открыли Америку, но так как из этого ничего не последовало и этого никто не заметил, то Колумбу пришлось открывать ее заново.

* * *

Философия — это развлечение богачей.
Долой!

Владимир Набоков. Отчаяние

Константин Леонтьев был самым глубоким апологетом мистического обскурантизма, страстным защитником органической жизни, но уже не столько от ее аналитического разложения «внешней мудростью», сколько именно от вторичных мутаций, пародий и подмен. Барин, русский денди, аристократ, космополит и почвенник одновременно, духовный нарцисс, всецело поглощенный собственной судьбой, — по человеческому типу он очень похож на Чаадаева, но по идеям и безнадежной внутренней расколотости, скорее, противоположен, он человек совсем другой эпохи. В Леонтьеве уже совсем нет чаадаевской наивности и устремленности в неведомое будущее. Но как мистический эстет, он еще более редкий на русской почве выразитель избыточности, роскоши, творческого богатства, и, хотя он сам не был и не считал себя «философом», до расцвета метафизики от Леонтьева уже совсем недалеко. Гегель справедливо называл философию «чем-то вроде роскоши постольку, поскольку именно “роскошь” обозначает те удовольствия и занятия, которые не входят в область внешней необходимости как таковой» *. Начавшийся в России расцвет философии с конца прошлого столетия помимо прочих причин как раз связан с роскошью, избыточностью «серебряного века», пышным, хотя и часто ядовитым, цветением культуры, за которым уже просматривались неизбежный упадок и закат. Бердяев вслед за Ницше постоянно говорил о *ressentiment* (злопамятство, озлобление) как об архетипическом неприятии всего высшего низшим. Так вот, если, скажем, литература может возникать из подобного чувства и писатель в состоянии великолепно выражать свои переживания страха, зависти, ущемленности, ненависти (чем, собственно, и является значительная часть литературы XX века), то для метафизики это невозможно. Она всегда рождается из избыточности, а не из недостаточности, и если, например, возможно возникновение особого рода философии из отчаяния (как у Паскаля, Кьеркегора или Шестова), то опять-таки это отчаяние высшего, а не низшего порядка.

* Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. С. 109.

Для Чаадаева философия была не только судьбой, но и естественной творческой роскошью, без которой такой человек просто не мог существовать. Леонтьев был вынужден уже защищать эту роскошь, предчувствуя и предвидя, что с ее исчезновением в мире останутся только серость и убожество. Но тем не менее как раз Леонтьев после столь разгневавшего его доклада Вл. Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания» совершенно серьезно предлагал *выслать* многоодаренного философа (перед чьим талантом он преклонялся долгие годы) из России за разлагающие ереси гуманизма и либерализма, вплоть до публичного покаяния, и запретить печатать его книги*. Если бы это произошло, то было бы в каком-то смысле закономерным событием. Но два «философских парохода», отошедших осенью 1922 года от Николаевского моста на Васильевском острове, — это уже не просто символический акт, когда «апофатическая культура» возвращает Европе ее «бесценный дар» — метафизику и выросшую из нее науку, но и жуткая историческая подмена, которую совершают квазирелигиозные мутанты, самозванцы, сами проникшие в Россию с Запада. В советском царстве бедности, энтропии и псевдоаскетике — это немыслимая и опасная роскошь, и философия вновь становится возможной лишь как юродство, крик или отчаяние, как литература или филология, но оказывается невозможной именно как философия.



* Леонтьев Константин. Избранные письма. С. 602–603.

ПРИМЕЧАНИЯ

Приступая к работе над Антологией, составители отдавали себе отчет в трудностях этого предприятия. Первые из них связаны с необходимостью оптимального отбора литературы, характеризующей главное, чем определено место П. Я. Чаадаева в отечественной мысли, — его религиозно-философскую постановку вопроса об истории и о месте России во всемирно-историческом процессе. Но и из этого немалого массива литературы следовало выбрать такую, которая, давая представление о звучании в русской мысли «чаадаевских» тем, все же не уведила бы далеко от самого Чаадаева. Были и другие трудности — ограничить Антологию объемом однотомника. Естественно, что в ней не могли получить отражения многие важные сюжеты чаадаевоведения.

Составители были вынуждены отступить от некоторых привычных для книг этой серии правил. Роль интродукции к данному сборнику у нас выполняет не произведение Чаадаева, а статья О. Г. Шереметевой «Надписи и отметки на книгах библиотеки Чаадаева». Мы отказались от обычных для серии материалов in memoriam.

Внутри разделов Антологии статьи расположены по времени их написания (это относится прежде всего к архивным материалам) или появления в печати. Как правило, материалы републикуются по их первым или прижизненным изданиям.

Сохранены написание фамилий и — по возможности — прописных и строчных букв, а также орфография и пунктуация первоисточника. Архивные материалы воспроизведены в соответствии с подлинником.

При подготовке примечаний и именного указателя составители в самой полной мере пользовались справочным аппаратом, предложенным в «Полном собрании сочинений и избранных писем» П. Я. Чаадаева (Т. 1–2. М.: Наука, 1991). Авторам его мы приносим свою глубокую признательность.

Мы благодарим всех, кто в ходе нашей работы оказывал нам постоянную дружескую помощь советами и консультациями — москвичей В. В. Сапова и Б. Н. Тарасова и петербуржцев — библиографов Российской Национальной библиотеки Н. Л. Елисеева и Н. И. Сосненко, сотрудников Библиотеки Российской Академии наук Л. М. Герасимову, Н. М. Розову и В. А. Старовойрова, работников Рукописного отдела Института русской литературы РАН (Пушкинский дом) Н. Н. Колесову и М. М. Павлову.

Мы хотим также выразить признательность за предоставленные материалы Рукописному отделу Института русской литературы (Пушкинского дома) Российской Академии наук, Санкт-Петербургскому филиалу Архива Российской Академии наук, Отделу рукописей и редких книг Российской Национальной библиотеки. Материалы, представленные в разделах «Первые отклики на “Философические письма”», «Телескопская история», «Сороковые—пятидесятые годы», «Пятидесятые—девяностые годы» (за исключением относящихся к А. Н. Веселовскому и П. Н. Милюкову), а также касающиеся Д. И. Шаховского, подготовлены А. А. Златопольской; ею же даны примечания к ним. Аналогичная работа в отношении разделов «В отражениях времени русского духовного ренессанса», «Русское Зарубежье», «В советской и постсоветской России», а также материалов, относящихся к А. Н. Веселовскому и П. Н. Милюкову, выполнена А. А. Ермичевым. Библиография составлена С. Ю. Барановым.

ВМЕСТО ТЕКСТА П. Я. ЧААДАЕВА...

О. Г. Шереметева

Надписи и отметки на книгах библиотеки Чаадаева

Впервые: Частные собрания в фондах Государственной библиотеки СССР имени В. И. Ленина. Каталоги. Вып. I: Каталог библиотеки П. Я. Чаадаева. М., 1980. С. 121–138.

Ольга Геннадиевна Шереметева (ум. 1941) — энтузиаст чаадаевоведения и ближайшая помощница Д. И. Шаховского.

Проделанная ею кропотливая исследовательская работа над маргиналиями П. Я. Чаадаева позволила существенным образом приблизиться к адекватному пониманию творческой эволюции русского мыслителя в 40—50-е годы. В частности, именно благодаря этой работе исследовательница вполне доказательно опровергла заблуждение А. И. Кирпичникова, приписавшего П. Я. Чаадаеву «мистический дневник» его друга Д. А. Облеухова, и построенную на этом заблуждении версию М. О. Гершензона, будто П. Я. Чаадаев, выйдя в отставку, впал в мистицизм и совсем отказался от своего декабристского прошлого. [М. О. Гершензон поместил дневник Облеухова во втором томе «Сочинений и писем П. Я. Чаадаева» (М., 1914. С. 83–96) под названием «Заметки о духовидении.»] Помимо этой заслуги, исследование О. Г. Шереметевой подтверждает тезис об активной творческой работе П. Я. Чаадаева и после «телескопской истории», что отрицал М. О. Гершензон и другие исследователи его времени. Наконец, потому что не все зафиксированные О. Г. Шереметевой чаадаевские заметки уцелели, ее статья в ряде случаев становится единственным источником ознакомления с рукописным наследием философа и вводит читателя в мир чаадаевских идей в целом.

ЧААДАЕВ И XIX ВЕК

Первые отклики на «Философические письма»

<Письмо>

М. Я. Мудров — П. Я. Чаадаеву
24 янв. 1830 г.

Впервые напечатано: *Кирпичников А. И.* М. Я. Мудров, П. Я. Чаадаев и Ф. Ф. Вигель // *Русская старина.* 1896. Т. 85. Янв.—февр.—март. С. 611. Печатается по тому же изданию.

Мудров Матвей Яковлевич (1772—1831) — врач, профессор патологии Московского отделения Медико-хирургической академии и Московского университета, знакомый Чаадаева, один из первых читателей «Философических писем», погиб по время эпидемии холеры.

¹ Первый публикатор письма Мудрова А. И. Кирпичников считал, что имеется в виду первое «Философическое письмо» (см.: *Русская старина.* 1895. Т. 85. С. 614–616), однако, судя по содержанию, речь идет либо о шестом, либо о седьмом «Философическом письме», либо о них обоих.

Переписка А. С. Пушкина

А. С. Пушкин — П. Я. Чаадаеву
<6 июля 1831 г.

Впервые: *Le Correspondant.* Nouvelle serie. Paris, 1860. 2-e livraison. Т. XIV. 25 juin. P. 287–288; Полярная звезда за 1861 г. (в русском переводе). С. 102–104. Печатается по: *Переписка А. С. Пушкина:* В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 274–275.

Пушкин Александр Сергеевич (1799—1837) называл Чаадаева своим «единственным другом». Чаадаеву посвящены три его послания: «К Чаадаеву» («Любви, надежды, тихой славы...», 1818); «К портрету Чаадаева» (1820); «Чаадаеву» («В стране, где я забыл тревоги прежних лет...», 1821). Имеется большая литература, в которой рассматриваются взаимоотношения и идейные взаимовлияния Пушкина и Чаадаева (см., например: *Филлипов И.* Легенда русской литературы // Неумирающие темы. [Одесса], 1913. С. 44–49; *Гершензон М. О.* Чаадаев и Пушкин // Пушкин А. С. Сочинения. Пг., 1915. Т. VI. С. 258–265 (перепечатано: *Гершензон М. О.* Статьи о Пушкине. М., 1926. С. 31–41); *Милюков П. Н.* Пушкин и Чаадаев // День русской культуры. 1926. 8 июня (перепечатано: *Русская речь.* 1994. № 3. С. 24–38); *Шаховской Д. И.* Два выстрела // 30 дней. 1937. № 2. С. 72–74; *Меликян В. А.* Чаадаев и А. С. Пушкин // Учен. зап. Ереван. рус. пед. ин-та. 1949. Т. 1. С. 81–92; *Берелевич Ф. И.* П. Я. Чаадаев и А. С. Пушкин //

Учен. зап. Тюмен. пед. ин-та. Т. XVIII. Кафедра истории. Тюмень, 1962. Вып. 5. С. 121–147; *Пугачев В.* Пушкин и Чаадаев // Искусство слова. Сб. статей к 80-летию Д. Благого. М., 1973. С. 101–111; *Он же.* К датировке послания Пушкина «К Чаадаеву» // Пушкин: Исследования и материалы. Л., 1978. Т. 8. С. 279–284; *Тарасов Б.* Пушкин и Чаадаев // Литература в школе. 1984. № 3. С. 55–60; *Макаровская Т. В.* Философические письма П. Я. Чаадаева в оценке А. С. Пушкина // Освободительное движение в России. Саратов, 1986. Вып. 11. С. 8–29; *Волков Г.* Пушкин и Чаадаев: «Высокое предназначение России» // Волков Г. Три лика культуры. М., 1986. С. 111–144; *Эйдельман Н. Я.* Пушкин и Чаадаев. Последнее письмо // Россия / Russia. 1988. Vol. 6. С. 3–21; *Римский В. Н., Рабинович О. И.* Философско-исторические идеи П. Я. Чаадаева и А. С. Пушкина // Духовно-мировоззренческий потенциал русской философии в контексте «нового мышления»: Материалы конференции. Пятигорск, 1991. С. 86–87; *Кошелев В. А.* Пушкин и Чаадаев: Полемика об исторической миссии русского духовенства // Известия РАН. Серия литературы и языка. 1994. Т. 53. № 3. С. 56–62; *Майкельсон Дж.* Пушкин и Чаадаев: встреча в Крыму // Новый мир. 1995. № 6. С. 209–213; *Кожин Вадим.* Пушкин и Чаадаев. К истории русского самосознания // Российская провинция. 1995. № 4. С. 103–115; *Исупов К. Г.* Пушкинский анализ исторического процесса и синтетическая историософия П. Я. Чаадаева // Пушкин: Исследования и материалы: Сб. науч. трудов. 1995. Т. 15. С. 5–24. Неопубликованные статьи: *Шаховской Д. И.* Пушкина «единственный друг» // РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 101; *Черняк Я. З.* Потаенная бездна // РГАЛИ. Ф. 2208. Оп. 2. Ед. хр. 19).

¹ Письмо представляет собой ответ на письмо Чаадаева к Пушкину от 17 июня 1831 г., где Чаадаев, в частности, советовал: «Пишите мне по-русски, вам не следует говорить на ином языке, кроме языка Вашего призвания» (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 68).

² Пушкин впервые встретился с Чаадаевым в 1816 г., учась в Царско-сельском лицее. Чаадаев в это время был офицером лейб-гвардии гусарского полка, стоявшего в Царском Селе.

³ Речь идет о народных выступлениях в Петербурге, связанных с эпидемией холеры.

⁴ Чаадаев надеялся, что с помощью связей с Д. Н. Блудовым А. С. Пушкин добьется разрешения печатать 6 и 7-е «Философические письма». Он думал печатать их у петербургского издателя Ф. М. Беллизара. Царское Село было оцеплено для охраны от эпидемии холеры. Туда должны были прибыть царская семья и двор.

⁵ Пометка «Necropolis», «город мертвых», была дана Чаадаевым в конце первого «Философического письма» и в конце подготовленного к печати списка 7-го письма, который вместе с другими «Философическими письмами» был отобран у Чаадаева и входит в состав комплекта из восьми писем, найденных Шаховским в РО ИРЛИ (см.: *Шаховской Д. И.* Чаадаев — автор «Философических писем» // Литературное наследство. М., 1935. Т. 22–24. С. 9). Так Чаадаев обозначает Москву.

⁶ Д. И. Шаховской в своей неопубликованной статье «Пушкина “единственный друг”» так оценивает воззрения поэта: «Он высказывается по

существо о прочтенной рукописи Чаадаева, причем, отдавая должное широте взглядов и блестящему изложению при допускаемой иногда беспорядочности изложения, не может согласиться с основным взглядом автора: при этом Пушкин не схватывает основной идеи Чаадаева, пытающегося в ходе истории усмотреть общий закон мировой жизни <... Заключительные комплименты, конечно, не изменяют сути дела: Пушкину были слишком далеки от живой действительности рассуждения Чаадаева, они его не убедили и даже по существу не затронули, и Чаадаев должен был быть разочарован обнаружившейся пропастью между их воззрениями» (РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 101. Л. 42).

⁷ Перефразированное изречение из книги Екклезиаста: «Лучше слушать обличения от мудрого, нежели слушать песни глупых» (Еккл. 7.5).

А. И. Тургенев — А. С. Пушкину
15 июля 1831 г.

Впервые: Русский архив. 1879. Кн. П. С. 486—487 (отрывок). *Пушкин А. С. Переписка / Под ред. и с примеч. В. И. Сайтова. СПб., 1906—1911. Т. П. С. 270—272. Печатается по: Переписка А. С. Пушкина: В 2 т. М., 1982. Т. 1. 74—75.*

Тургенев Александр Иванович (1784—1845) — археограф, директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий (1810—1824 гг.). Друг Чаадаева, с которым тот вел обширную переписку. Через Тургеневу он пытался издать за границей «Философические письма» (см.: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 90, 93).

¹ Приписка к письму Вяземского Пушкину от 14 июля 1831 г.

² А. И. Тургенев имеет в виду письмо Пушкина Чаадаеву от 6 июля 1831 г.

³ А. И. Тургенев занимался филантропической деятельностью, в частности помощью заключенным, которая зачастую встречала непонимание и ироническое отношение П. Я. Чаадаева. Ср. в письме П. Я. Чаадаева А. И. Тургеневу от августа—ноября 1843 г.: «Вместо того, чтобы искать эту поддержку в старых и достойных дружеских связях... вы хотите найти ее... прежде всего в той широкой филантропии, первые плоды которой принадлежат каторжникам, а шум свету» (*Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 157*).

А. С. Пушкин — П. А. Вяземскому
3 августа 1831 г. (отрывок)

Впервые: Старина и новизна. 1907. Кн. XII. С. 325—326. Печатается по: Переписка А. С. Пушкина: В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 307.

¹ Пушкин имеет в виду приписку А. И. Тургенева к письму Вяземского Пушкину от 14 июля 1831 г.

² Речь идет о 6 и 7-м «Философических письмах». Чаадаев просил возвратить их в письме Пушкину от 7 июля 1831 г. (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 68). Он надеялся напечатать их в Москве в типографии А. Семена под названием «eux lettres sur l'histoire, adressées à une dame» («Два письма об истории, адресованные даме»). Публикация была запрещена духовной цензурой.

П. В. Киреевский

Письмо к Н. М. Языкову от 17 июля 1833 г.
(ОТРЫВОК)

Впервые: Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову. Л., 1935. С. 42–44. Печатается по тому же изданию.

Киреевский Петр Васильевич (1808—1856) — славянофил, собиратель русского фольклора, брат И. В. Киреевского.

¹ О фольклорных занятиях П. В. Киреевского см.: *Парилова Г. Н., Соимонов А. Д.* П. В. Киреевский и собранные им песни // Литературное наследство. 1968. Т. 79.; *Соимонов А. Д.* П. В. Киреевский и его собрание народных песен. Л., 1971.

² Термин «чаадаевщина», по-видимому, впервые был употреблен П. В. Киреевским. Характерно сходство в оценке первого «Философического письма» с реакцией официальных кругов по поводу «телескопской истории», вплоть до обвинения в сумасшествии.

«Телескопская история»

Проект официального опровержения
статьи Чаадаева

Печатается по копии неизвестного лица из архива Д. И. Шаховского (РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 143. Л. 5–6). Подлинник опровержения находится, согласно указанию на копии, в ОПИ ГИМ (№ 41/124. Л. 147–148).

¹ Проект составлен не позднее 20 октября 1836 г., так как 20 октября Уваров направил предписание попечителю Санкт-Петербургского учебного округа, в котором предложил, чтобы цензоры Санкт-Петербургского цензурного комитета не позволяли печатать в периодических изданиях ничего о «Философическом письме» (см. об этом: *Лемке М. К.* Николаевские жандармы и литература. СПб., 1909. С. 415; *Санов В. В.* Обидчик России // Вопросы литературы. 1995. Вып. I. С. 126).

Письма

А. С. Пушкин — П. Я. Чаадаеву
19 окт. <1836 г.

Впервые: Русский архив. 1884. Кн. II. С. 453–455. Печатается по: Переписка А. С. Пушкина: В 2 т. М., 1982. С. 289–290.

¹ Имеется в виду отдельный оттиск первого «Философического письма», переданный Пушкину, согласно показаниям Чаадаева, через И. С. Ггарина.

² М. Д. Эльзон установил, что перевод был выполнен Ал. С. Норовым, исправлен Н. Х. Кетчером (см. *Эльзон М. Д.* Кем было переведено «Философическое письмо» // Русская литература. 1982. № 1. С. 168–176).

³ Исследователями высказывались различные мнения по поводу идейных взаимоотношений Пушкина и Чаадаева. Д. И. Шаховской считал концепцию Чаадаева более глубокой по сравнению с пушкинской: «Гершензон думает, что одно это письмо Пушкина, никогда не дошедшее до Чаадаева, могло бы послужить доказательством гениальности Пушкина: он будто бы один понял мысль Чаадаева. Письмо, несомненно, очень умно и замечательно. Может быть, оно принадлежит к самым откровенным признаниям Пушкина. Чаадаев умел заставить обнаружить свою душу тех, до кого доходил его голос, если у них было что-нибудь за душой. Но все же существа критики Чаадаева Пушкин не усвоил и ответ его не стоит на высоте мысли Чаадаева. Призвание России в споре с Чаадаевым он усматривает в том, что ее громадное пространство поглотило монгольское завоевание, чем и было спасено христианское просвещение <... но ведь, и признав это, Пушкин определяет весь смысл нашего существования как имеющий служебное значение и, следовательно, еще только предвещающий настоящую самобытную жизнь. Мировое значение пока принадлежит только европейскому миру, настоящая жизнь для нас действительно еще не наступила и перед нами стоит задача определить ее будущее направление» (*Шаховской Д. И.* Пушкина «единственный друг» // РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 101). Современные исследователи в большинстве своем полагают, что Пушкин определяет своего учителя — Чаадаева (см., например: *Макаровская Г. В.* «Философические письма» Чаадаева в оценке Пушкина // Освободительное движение в России. Саратов, 1986. Вып. 11. С. 8–29; *Волков Г.* Пушкин и Чаадаев: Высокое предназначение России // Волков Г. Три лика культуры. М., 1986. С. 111–144; *Эйдельман Н. Я.* Пушкин и Чаадаев. Последнее письмо // Россия / Russia, 1988 (1989). Vol. 6. С. 3–21).

⁴ Имеется в виду Феофан Прокопович.

⁵ Имеются в виду Иван III и Иван IV Грозный.

⁶ Речь идет об убийстве царевича Дмитрия в 1591 г. и о короновании Махаила Романова 14 марта 1613 г. в Ипатьевском монастыре.

⁷ Имена Орлова и Раевского тщательно вычеркнуты и восстановлены предположительно. Письмо не было послано Чаадаеву, на последней странице его А. С. Пушкин написал: «Ворон ворону глаз не выклюнет. Шотландская пословица, приведенная В[альтером] Ск[оттом] в Woodstock». Об опасности посылать письмо Чаадаеву писал Пушкину К. О. Россет: «Сейчас, возвратившись домой, я узнал нижеследующее: обстоятельство, кото-

рое спешу вам сообщить в дополнение к нашему разговору. — Государь читал статью Чедаева и нашел ее нелепою и сумасбродною, сказав при том, что он не сумневается, “что Москва не разделяет сумасшедшего мнения автора”, а генерал-губернатору князю Голицыну предписал ежедневно наведываться о состоянии здоровья головы Чедаева и отдать его под приглядом правительства, цензора отставить, а № журнала запретить. Сообщаю вам об этом для того, чтоб вы еще раз прочли писанное вами письмо к Чедаеву, а еще лучше отложили бы посылать по почте; я прошу прислать мне вышесказанный номер для прочтения с подателем этой записки» (*Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. М., 1949. Т. XVI. С. 176).

А. С. Пушкин — П. Я. Чаадаеву
19 октября 1836 г. (черновик)

Впервые: *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1–8 / Под ред. П. А. Ефремова. [СПб.], 1903–1905. Т. VII. С. 664–665. Печатается по: *Пушкин А. С.* Письма последних лет. 1834–1837. Л., 1969. С. 198–199.

¹ Ср. с записью Пушкина в наброске «О дворянстве» (1830?): «Петр I — ранги — падение знати — Его указ 1714 г. Высшая знать, если она не наследственная (на деле), является *знатью пожизненной*; средство окружить деспотизм преданными наемниками и подавить всякое сопротивление и всякую независимость. Наследственность высшей знати есть гарантия ее независимости — противоположное неизбежно является средством тирании или, скорее, трусливого и дряблого деспотизма. Деспотизм: жестокие законы, мягкие нравы» (*Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. М., 1949. Т. XII. С. 485).

² Имеется в виду подчинение Николая I требованию митрополита Филарета об удалении учителя наследника, протоиерея Г. П. Павского.

³ Ср.: «Не могу не заметить, что со времен восшествия на престол дома Романовых у нас правительство всегда впереди на поприще образования и просвещения. Народ следует за ним всегда лениво, а иногда и неохотно» (*Пушкин А. С.* Путешествие из Москвы в Петербург // *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. М., 1949. Т. XI. С. 244).

Ф. Ф. Вигель — митрополиту Серафиму
21 октября 1836 г.

Впервые: Русская старина. 1870. Т. 1. № 2. С. 162–164. Печатается по: *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М., 1989. С. 528–530.

Вигель Филипп Филиппович (1786–1856) — вице-директор, а затем директор Департамента иностранных исповеданий, недруг Чаадаева.

Сохранилось письмо Вигеля Чаадаеву от 30 XI 1849 г. (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 506–507) и Чаадаева — Вигелю от начала января 1850 г. (Там же. С. 232), где они обмениваются колкостями. Автор воспоминаний, рисующих шаржированный облик Чаадаева (Записки Филиппа Филипповича Вигеля // *Русский вестник.* 1865. № 8. С. 546–548; *Вигель Ф. Ф.* Москва и Петербург. Письма

к приятелю в Симбирск // Русский архив. 1893. Т. II. № 8. С. 579; *Он же*. Записки. М., 1928).

Публикация воспоминаний Ф. Ф. Вигеля в «Русском вестнике» вызвала резкие возражения в прессе (см.: *Мунд Н.* Необходимое возражение // Русский инвалид. 1865. № 263; *Цуриков А.* Заметка о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Весть. 1865. № 25). М. Н. Лонгинов писал по этому поводу: «В настоящее время не могу не заняться вновь беседою с публикою о Чаадаеве ввиду нападков на него в “Воспоминаниях” Вигеля (Русский вестник. 1865. № 8. С. 546–548). Перепечатываемые в разных повременных изданиях без всякого противоречия, контроля или объяснения, эти нападки могут быть приняты на веру в нашем забывчивом и равнодушном обществе, особенно в среде молодого поколения» (РО ИРЛИ 23069. Архив М. Н. Лонгинова; копия: РО ИРЛИ. Ф. 334 Оп. Ед. хр. 155).

¹ Сравни ниже: *Семашко И.* Проект журнальной статьи по поводу «Философических писем», напечатанных в «Московском телескопе» против России и церкви. При сходстве взглядов (хотя, безусловно, Вигель более осведомлен) отношения между Вигелем и И. Семашко были небезоблачны. И. Семашко писал: «Я начал замечать видимую холодность Дмитрия Николаевича <Блудова ко всем обстоятельствам этого дела (речь идет о воссоединении униатов с Православной Церковью. — А. З.). Прежде всего я приписал эту перемену новому директору департамента Вигелю, университетскому товарищу Блудова, человеку светскому, ведшему жизнь салонную, не занимавшемуся вовсе и не могшему заниматься делами» (*Семашко Иосиф*. Записки Иосифа, митрополита Литовского. СПб., 1883. Т. 1. С. 71).

А. И. Тургенев — В. А. Жуковскому и П. А. Вяземскому
<24 X 1836 (отрывок)

Впервые в статье: *Максимов М.* По страницам дневников и писем А. И. Тургенева (Пушкин и А. И. Тургенев) // Прометей. М., 1974. Т. 10. С. 385. Печатается по: *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М., 1989. С. 530.

¹ Как предположил В. В. Сапов, речь идет о митрополите Филарете и его статье в невышедшем номере «Московского наблюдателя» (см.: *Сапов В. В.* Обидчик России // Вопросы литературы. 1995. Вып. 1. С. 137–140). Ранее эта статья приписывалась А. С. Хомякову и неоднократно печаталась под его именем (см.: Символ. 1986. № 16. С. 121–134; *Хомяков А. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 1). С указанием на авторство митрополита Филарета она была опубликована Л. Саповой и В. В. Саповым (см.: Вопросы литературы. 1995. Вып. 1. С. 145–152).

Д. П. Татищев — С. С. Уварову
26 октября 1836

Впервые: *Лемке М. К.* Чаадаев и Надеждин // Мир Божий. 1905. № 10. С. 145–146. Печатается по: *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М., 1989. С. 530–531.

Татищев Дмитрий Павлович (1767—1845) — дипломат, член Государственного совета, обер-камергер. В разное время являлся посланником в Неаполе, Мадриде, Гааге, уполномоченным на Веронском конгрессе, послом в Вене.

¹ Первоначально напечатание статьи власть предержавшие действительно хотели представить звеном в цепи заговора, являющимся отголоском 14 декабря. Так действовал С. С. Уваров (см. об этом: *Вацуро В. Э., Гиллельсон М. И.* Сквозь «умственные плотины». М., 1986. С. 180). Однако, по свидетельству П. Бартенева, благодаря заступничеству Бенкендорфа, старинного приятеля Чаадаева, с ним поступили «снисходительно» (Русский архив. 1884. Кн. 2. С. 460; см. об этом: *Санов В. В.* Обидчик России // Вопросы литературы. 1995. Вып. 2. С. 59—60, 66—67.)

Митрополит Серафим — А. Х. Бенкендорфу
<27 октября 1836

Впервые: Русская старина. 1870. Т. 1. № 3. С. 291—293. Печатается по: *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М., 1989. С. 531—532.

Серафим (в миру Стефан Васильевич Глаголевский; 1763—1843) — митрополит Петербургский с 1821 г. Боролся с мистицизмом и библейскими обществами, пользовавшимися покровительством А. Н. Голицына и Александра I. Отрицал необходимость перевода Библии на русский язык.

¹ *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 323—324, 325, 326—332, 333.

П. А. Вяземский — А. И. Тургеневу
28 октября <1836

Впервые: Остафьевский архив князей Вяземских. СПб., 1899. Т. III. С. 345—346. Печатается по: *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М., 1989. С. 533.

Вяземский Петр Андреевич (1792—1878) — поэт, друг Чаадаева. Много сведений о Чаадаеве содержится в «Остафьевском архиве князей Вяземских» (СПб., 1899—1913. Т. I—V). Наиболее полно переписка Чаадаева с Вяземским опубликована в: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. Можно отметить, что письмо Чаадаева В. Ф. Одоевскому (З I 1850), вероятнее всего, на самом деле адресовано П. А. Вяземскому. Впервые с указанием адресатом В. Ф. Одоевского оно опубликовано М. О. Гершензоном (см.: *Чаадаев П. Я.* Сочинения и письма / Под ред. М. О. Гершензона. М., 1914. Т. 2), перепечатано в: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 231—232. В копии Жихарева (датированной З I 1850) имеет небольшие разночтения с текстом, опубликованным Гершензоном, адресатом, рукою Жихарева, указан П. А. Вяземский (см.: РО ИРЛИ. Ф. 250. Оп. 5. Ед. хр. 21).

Вяземский в качестве адресата указан также Шаховским в его списках сочинений и писем Чаадаева (см.: РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 198; РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 224).

Подлинник письма находится в архиве В. Ф. Одоевского в РНБ, на подлиннике адресат не указан. См. об этом также: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 380 (комментарий В. В. Сапова).

¹ Ср. оценку «телескопской истории», данную Вяземским в конце жизни, в 1875 г.: «Бестактность журналистики нашей, с одной стороны, с другой — обольщение авторского самолюбия придали несчастную гласность этой конфиденциальной и келейной ультрамонтанской энциклике, переданной из Басманского Ватикана» (*Вяземский П. А.* Полн. собр. соч. Т. 1–12. СПб., 1879. Т. II. С. 214).

А. В. Никитенко

Дневник (отрывок)

Впервые: в журнале «Русская старина» за 1888—1892 гг., но напечатан не полностью и с цензурными искажениями. Впервые без цензурных изъятий: *Никитенко А. В.* Дневник: В 3 т. М., 1955. Т. 1. Печатается по тому же изданию. Т. 1. С. 188.

Никитенко Александр Васильевич (1804—1877) — цензор, литературный критик.

¹ Речь идет о М. А. Дондукове-Корсакове (1794—1877), попечителе Санкт-Петербургского учебного округа, вице-президенте Академии наук.

² С. С. Уваров, министр народного просвещения.

³ См. ниже примеч. 1 к статье Семашко.

⁴ Имеется в виду Юзеф Пшецлавский (1799—1879) — редактор журнала «Тыгодник Петербургски» («Петербургский еженедельник»), польско-русский публицист, цензор.

⁵ Судя по Делу Санкт-Петербургского цензурного комитета, 20–27 X, касающегося «Философических писем» Чаадаева, это произошло не 28, а 27 октября. Журнал заседания Санкт-Петербургского цензурного комитета гласит: «Слушали: 1) Предписание Господина Министра Народного Просвещения от 20 октября за № 1317 о недозволении печатать в периодических изданиях ничего, относящегося к помещенной в 15-м номере журнала «Телескоп» статье «Философические письма», ни в опровержение, ни в похвалу им. Определено: принять к сведению, ибо означенное предписание того же числа объявлено было гг. членам комитета для надлежащего наблюдения.

2) Предложенное Его Сиятельством г-м председателем комитета как гг. цензорам, так и приглашенным в собрание издателям здешних повременных сочинений предписание г. Министра Народного Просвещения от 24 октября за № 1333 о том, что по случаю помещенной в 15-м номере журнала статьи «Философические письма» Его Императорское Величество Высочайше повелеть изволил: журнал сей запретить, а цензора, пропустившего означенную статью, отрешить от должности. Сообщая о таковой Высочайшей воле, г. Министр предлагает Его Сиятельству г. Председателю поставить на вид гг. цензорам С.-Петербургского цензурного комитета и издателям здешних повременных сочинений для предостережения их, что

несоблюдение правил цензурного Устава и предписания Высшего Начальства первыми и небрежное исполнение обязанностей своих по данным подпискам последними — будет иметь неминуемым следствием такое же распоряжение. Определено принять к сведению» (РО ИРЛИ. № 181. Л. 6—6 об.).

Н. И. Надеждин

<Два ответа Чаадаеву>

Впервые: Две статьи Надеждина по поводу «Философического письма» // Русская старина. 1907. № 8. С. 237—258. Печатается по: Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 533—554.

Надеждин Николай Иванович (1804—1856) — литературный критик, редактор журнала «Телескоп» и еженедельного приложения к нему «Молва», философ, историк, этнограф. За опубликование в № 15 журнала «Телескоп» первого «Философического письма» П. Я. Чаадаева был сослан в Усть-Сысольск (Сыктывкар).

¹ Имеется в виду присоединение Восточной Армении (ханств Нахичеванского и Эриванского с горой Арарат) к России в 1828 г. по Туркманчайскому мирному договору, которым закончилась война между Россией и Персией. Граница между Россией, Персией и Турцией проходила в седловине между Большим и Малым Араратом. С 1920 г. по мирному договору с Турцией, которым закончилась армяно-турецкая война, Арарат находится на турецкой территории, а граница проходит севернее, по реке Аракс.

² Речь идет о картине К. Брюллова «Последний день Помпеи», которая на Парижской выставке 1834 года получила почетную медаль.

³ *Почайна* — речка в Киеве, где наряду с Днепром совершалось крещение.

⁴ Рассказ Надеждина о крещении Руси основывается на его описании в книге Н. М. Карамзина «История государства Российского» (СПб., 1833. Т. I. С. 127, 221—222).

⁵ Николай I давал средства Обществу поощрения художеств, которое за свой счет отправляло талантливых молодых художников за границу. За счет Общества были отправлены за границу К. Брюллов и А. Иванов, автор «Явления Христа народу».

⁶ Речь идет об Иване Афанасьевиче Дмитриевском (Дьяконове) (1734—1821) — знаменитом русском актере. Дмитриевский первоначально играл в составе труппы Ф. В. Волкова женские роли, а затем мужские. Он впервые исполнил в Царском Селе роль Оснельды в трагедии А. П. Сумарокова «Хорев», причем Елизавета надевала на Оснельду бриллианты и дала Дьяконову псевдоним Дмитриевский.

⁷ Николай I предоставил Н. М. Карамзину фрегат, который должен был доставить его в Италию для лечения, после смерти Карамзина он пришел поклониться его праху и позаботился об обеспечении его семьи.

⁸ Имеется в виду посещение Николаем I Нижегородской ярмарки.

⁹ Цитируется сочинение Фридриха Раумера «Англия в 1835 году», отрывок из которого был напечатан в «Телескопе». Н. И. Надеждин отмеча-

ет в своих показаниях: «Что касается собственно до России, то он с торжеством показал мне место в новом сочинении Раумера об Англии, где этот просвещенный германец так возвышенно говорит о священной особе Государя императора; дал мне книгу и советовал перевести это место для журнала, что я и сделал. Перевод этот напечатан в той же 15-й книге, где и первое письмо» (*Лемке М. К.* Чаадаев и Надеждин // Мир Божий. 1905. № 11. С. 144–145).

¹⁰ Речь идет о патриархе Гермогене, который в своих грамотах призвал народ на борьбу с поляками, захватившими Москву.

¹¹ Речь идет о Минине и Пожарском.

¹² Имеется в виду появление Николая I 23 июня 1831 г. во время холерного бунта в Петербурге на Сенной площади перед толпой народа, что способствовало прекращению беспорядков.

¹³ Цитата из оды Г. Р. Державина «На взятие Измаила» (*Державин Г. Р.* Сочинения. СПб., 1834. С. 29).

¹⁴ В своих показаниях Надеждин пишет, касаясь статьи «О народной гордости», что он подготовил возражение на первое «Философическое письмо», но «этому воспрепятствовало решение попечителя, графа Строганова, который приказал, чтоб об этой статье ничего нигде помещено не было. Почему я ограничился приготовлением особой статьи “О народной гордости”, которая написана в том же духе, как и последнее мое возражение, только без всякого отношения к письму. Статья эта по причине запрещения журнала не вышла в свет» (*Лемке М. К.* Николаевское жандармы и литература. СПб., 1908. С. 440). На этом основании первую статью можно датировать октябрём 1836 г. (20 октября вышло предписание не печатать ничего о «Философическом письме», 27 октября оно было оглашено на заседании Санкт-Петербургского цензурного комитета), а вторую — концом октября, так как предписание о закрытии «Телескопа» датируется 24 октября 1836 г. (см. примеч. 5 к «Дневнику» Никитенко).

В подзаголовке статьи явственна перекличка с заглавием чаадаевских «Философических писем» — «Философические письма к госпоже ***».

«Э. Мещерский»

Краткий разбор и выдержки из «Философических писем»

Впервые заключительная часть на русском языке: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 535. Впервые полностью на французском языке: *Thaadaev P.* Lettres philosophiques adressées à une dame / Présentées par François Rouleau. Paris, 1970. P. 191–196. Печатается полностью на русском языке по рукописи: РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 224. Перевод Д. И. Шаховского с французского подлинника, находящегося в РО ИРЛИ (Ф. 93. Оп. 3. Ед. хр. 1356). Авторство Э. Мещерского установлено Д. И. Шаховским.

Мещерский Элим Петрович (1808—1844) — поэт, писавший на французском языке. Переводчик русских поэтов на французский язык, дипломат, служил при русской миссии в Турине и Париже. (см.: *Niboyet P.* Elim, histoire d'un poète russe. Paris, 1857; 2 ed.: Paris, 1859; Остафьевский архив

князей Вяземских. СПб., 1899 (репринтное издание — М., 1994). Т. 2. С. 695–700; *Снытко Н. В.* Парижский корреспондент (об архиве Элима Мещерского) // Встречи с прошлым. М., 1984. Вып. 5. С. 31–40).

¹ Разбор «Философических писем» был предназначен для следственной комиссии, занимавшейся «телескопской историей». Она была образована 5 ноября 1836 г. Доклад, ею подготовленный, датирован 28 ноября. Следовательно, разбор «Философических писем» можно датировать ноябрем 1836 г.

² Д. И. Шаховской писал, комментируя находку писем Чаадаева: «...все восемь французских писем имеют на себе те или другие следы руки Чаадаева, четыре письма: 3-е, 4-е, 5-е и 8-е — писаны целиком его рукой, письмо первое — в хорошей копии, письма 6-е и 7-е — в совершенно приготовленной к печати для отдельного издания и представленной в ноябре 1832 г. в цензуру копии, с многочисленными затем поправками рукой Чаадаева; одно только 2-е письмо имеется в довольно безграмотной и плохо написанной копии, с авторскими исправлениями лишь на первых ее листах, а главное, без начала письма. К счастью, начало это нашлось среди бумаг, предоставленных М. И. Жихаревым в 1871 г. редакции журнала «Вестник Европы», причем последние слова жихаревской копии соответствуют первым словам неполной рукописи, так что текст и этого, второго по счету, письма... имеется в полном виде. Притом сравнительная неграмотность его все же не доходит до искажения смысла оригинала и все его неисправности могут быть вполне устранены» (*Шаховской Д. И.* Чаадаев — автор «Философических писем» // Литературное наследство. М., 1935. Т. 22–24. С. 9).

Д. В. Давыдов

Письмо А. С. Пушкину
23 ноября 1836 г. (отрывок)

Впервые: *Давыдов Д. В.* Сочинения. М., 1860. Т. III. С. 141–143, с искажениями и пропусками. Впервые полностью без искажений: Литературное наследство. М., 1935. Т. 19–21. С. 333. Там же, на с. 323–324, факсимильное изображение всего письма. Печатается по: Переписка А. С. Пушкина. М., 1982. Т. 2. С. 487.

Давыдов Денис Васильевич (1784—1839) — поэт и писатель, партизан Отечественной войны 1812 года. В «Современной песне» карикатурно изобразил Чаадаева.

¹ Резкий отзыв о Чаадаеве отчасти объясним тем, что Давыдов не разделял исторической концепции первого «Философического письма», идеализации Запада. Не идеализируя и Россию, он подвергал Запад резкой критике (см. об этом: *Гиллельсон М. И.* От арзамасского братства к пушкинскому кругу писателей. Л., 1977. С. 56–59). В духе идеологии Просвещения он противопоставляет испорченности современной цивилизации золотой век античности. Близкие взгляды высказывались в кругу знакомых Пушкина (ср. оценку «Философического письма» в письме Александра

Николаевича Карамзина к Андрею Николаевичу Карамзину 5–6 ноября 1836 г.: «...точка зрения его совершенно ложная: он все зло видит только у нас и все ругает бедную Россию там, где нужно ругать весь век, все человечество» (Пушкин в письмах Карамзиных 1836—1837 годов. М.; Л., 1960. С. 130).

² О разговоре Чаадаева со Строгановым пишет М. И. Жихарев: «Чаадаев графа Строганова увидел, но такое свидание ни прямой пользы, ниже практического результата никаких не имело. Сверх того, его, со стороны Чаадаева, не запинаясь, можно назвать действием, исполненным трусости и малодушия. Граф Строганов, неловко холодный, малодаровитый и чопорно-посредственный, человек свойств отрицательных, не показал себя в уровень высоте обстоятельства. Он принял Чаадаева с плоской, заимствованной, официальной физиономией, с чиновничьими недоступностью и безучастием, решительно отклоняя от себя всякое вмешательство и всякое содействие и вдобавок после пересказывал кому было угодно слушать, что у него был Чаадаев, расстроенный, испуганный, взволнованный и униженный... Потом Чаадаев еще беспокоил графа Строганова письмом, оставшимся потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве» (*Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. М., 1989. С. 102). См. также: *Сапов В. В.* Обидчик России // Вопросы литературы. 1995. Вып. 2. С. 58. Речь идет о письме Чаадаева Строганову от 8 ноября 1836 г. (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 113).

М. Н. Лонгинов выступил с опровержением характеристики Давыдовым Чаадаева и отрицал приводимые Давыдовым подробности разговора со Строгановым (см.: Современная летопись // Русский вестник. 1860. Март. С. 21–28).

³ Имеется в виду адресат «Философических писем». Настоящим адресатом являлась Е. Д. Панова.

Доклад следственной комиссии от 28 ноября 1836 г.
(заключительная часть)

Впервые: *Лемке М. К.* Чаадаев и Надеждин // Мир Божий. 1905. № 11. С. 159–160. Печатается по: *Лемке М. К.* Николаевские жандармы и литература. СПб., 1909. С. 445–446.

¹ Следственная комиссия была создана 5 ноября 1836 г. В ее состав входили: А. Х. Бенкедорф — шеф корпуса жандармов и начальник III отделения Собственной Е. И. В. канцелярии, С. С. Уваров — министр народного просвещения, обер-прокурор Св. Синода граф Н. А. Протасов, начальник канцелярии III отделения А. Н. Мордвинов.

² В статье «Чаадаев и Надеждин», напечатанной в «Мире Божием» (1905. № 11), и во всех изданиях книги «Николаевские жандармы и литература» *Поттнер* — явная опечатка (или описка в рукописи «Доклада», что установить в настоящее время не представляется возможным). Такого исторического деятеля не существует. Речь идет о Луи Жозефе Антуане де *Поттере*. См. о нем в Именном указателе.

П. А. Вяземский

Проект письма к С. С. Уварову

Впервые: *Вяземский П. А.* Полн. собр. соч. СПб., 1879. Т. II. С. 214–226. Печатается по тому же изданию.

Письмо Вяземского датируется исследователями ноябрем—декабром 1836 г. на основании того, что в конце ноября состоялась защита диссертации Н. Г. Устряловым, а 18 ноября А. И. Тургенев сообщил, что «Вяземский напечатает в 4-м номере “Современника” полное опровержение против речей Устрялова и кольнет протектора его — Уварова» (см.: *Пушкин А. С.* Письма последних лет, 1834—1837. Л., 1969. С. 342).

А. С. Пушкин писал Вяземскому: «Письмо твое прекрасно. Форма “М<илостивый г<осударь С<ергей С<еменович ” или о etc., кажется, ничего не значит, главное: дать статье как можно более ходу и известности. Но, во всяком случае, цензура не осмелится ее пропустить, а Уваров сам на себя розог не принесет» (*Пушкин А. С.* Письма последних лет. С. 172).

¹ Эту формулу С. С. Уваров высказал в 1833 г., извещая попечителей учебных округов о своем вступлении в должность. Подробное ее обоснование дано им во Всеподданейшем докладе управляющего Министерством народного просвещения от 19 ноября 1833 г. на имя Николая I: «О некоторых общих началах, могущих служить руководством при Управлении Министерством Народного Просвещения» (ОПИ ГИМ. Ф. 17. Оп. 1. Д. 38. Л. 12–18; напечатано в: Река времен: Книга истории и культуры. М., 1995. Кн. 1. С. 70–72).

² Имеется в виду критика «Истории государства Российского» в декабристских кругах (см., например: *Тургенев Н. И.* Нечто о крепостном состоянии в России // Архив братьев Тургеневых. Пг., 1921. Т. 3. Вып. 5; Декабрист Михаил Орлов — критик «Истории» Н. М. Карамзина // Литературное наследство. М., 1954. Т. 59; Записка Никиты Муравьева: «Мысли об “Истории государства Российского” Н. М. Карамзина» // Там же. С. 582–595; *Билинкус М. Я., Пугачев В. В.* и др. Неизвестная рукопись Н. И. Тургенева (Первая часть: «Политики»)// Освободительное движение в России. Саратов, 1971. Вып. 1. С. 105–125).

³ Имеется в виду речь Александра I на открытии первого Польского сейма 17 марта 1818 г., проникнутая либеральными идеями.

⁴ Речь идет о тирании Ивана Грозного, описанию которой посвящен IX том «Истории» Карамзина.

⁵ Имеется в виду рецензия И. Лелевеля: Рассмотрение «Истории государства Российского» г. Карамзина // Северный архив. 1822. Ч. 4. С. 402–434, 458–471; 1823. Ч. 8. С. 54–80, 147–160, 287–297; 1824. Ч. 9. С. 41–57, 91–103, 163–172; Ч. 11. С. 132–143, 187–197; Ч. 12. С. 47–53. О критике Лелевелем концепции Карамзина см.: *Сосновский Т. А.* Иоахим Лелевель как критик «Истории государства Российского», сочинения Карамзина: Переписка с Ф. В. Булгариным. 1822—1830 гг. // Русская старина. 1878. № 8; *Попков Б. С.* Польский ученый и революционер Иоахим Лелевель. М., 1974. О позиции Лелевеля во время польского восстания 1831 г. см. в Именном указателе.

⁶ Речь идет о книге А. Шлецера «Нестор. Русские летописи на древле-славянском языке, сличенные, переведенные и объясненные Августом Лудовиком Шлецером» (СПб., 1809—1819. Ч. I—III).

⁷ «Письмо» Вяземского — попытка защитить Чаадаева, отведя от него политические обвинения. Возможно, форма обращения к высокопоставленному лицу была подсказана Вяземскому П. Б. Козловским, который советовал для защиты Чаадаева обратиться к Бенкендорфу. «Мнение мое о письмах Чаадаева отгадать Вам будет нетрудно, но дело идет не о том, а о том, чтоб весь Ваш мудрый синклит отстоял его невредимым и прикрыл своею человеколюбивою защитою безумное его стремление к мученичеству. Как бы ни странно казались его мысли, все-таки человек, не посягающий на существующее правление, не оскорбляющий высокую особу монарха, не ищущий в неблагоприятной своей искренности ничего, кроме доброй правды, все-таки и в самых заблуждениях своих достоин заступления за себя и всех тех, у которых есть перо и сердце. Многие из Вас доступны к генералу графу Бенкендорфу, и я твердо надеюсь, что Вы не оставите без покровительства журналиста и автора» (Письмо П. Б. Козловского к П. А. Вяземскому от 26 ноября (8 декабря) 1836 г. // Временник Пушкинской комиссии 1967—68. Л., 1970. С. 28). И П. Б. Козловский и П. А. Вяземский строят свою защиту на отрицании «политического умысла» в напечатании «Письма».

⁸ Н. Г. Устряловым была напечатана диссертация на степень доктора философии «О системе прагматической русской истории» (СПб., 1836).

⁹ Перефразированная цитата из диссертации Н. Г. Устрялова: «Одним словом, все постигают высокое значение исторического знания и все говорят в один голос, что Россия еще не имеет своей истории» (*Устрялов Н. Г. О системе прагматической русской истории.* СПб., 1836. С. 3).

¹⁰ Перевод сочинения Маржерета был издан Н. Г. Устряловым в 1830 г. (*Маржерет Жак.* Состояние Российской державы и Великого княжества Московского. СПб., 1830; 2-е изд. — СПб., 1832), а в 1833 г. изданы «Сказания князя Курбского» с предисловием Н. Г. Устрялова (Сказания князя Курбского. Ч. 1: История Иоанна Грозного; Ч. 2: Переписка с Иоанном и др. лицами. СПб., 1833).

Иосиф Семашко

Проект журнальной статьи...

Впервые напечатано: *Семашко Иосиф.* Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею наук по завещанию автора. СПб., 1883. Т. 1. С. 681—682. Сверено с архивной рукописью ПФ АРАН (Петербургский филиал архива Российской Академии наук. Ф. 29. Оп. 3. Ед. хр. 63. Л. 1—2). Сохранены орфография и стилистика оригинала.

Семашко Иосиф (1798—1868) — митрополит Литовский и Виленский. Главный деятель по воссоединению униатов с Православной Церковью. С 1835 г. — член особого секретного комитета по делам униатов. Во многом благодаря его стараниям в январе 1837 г. Униатская церковь была подчинена ведению обер-прокурора Святейшего Синода, а 25 марта окончательно

но присоединена к Православной Церкви. Почетный академик Императорской Академии наук с 1857 г.

Знавший Семашко Вигель называл его «изувером руссизма» (см.: *Вигель Ф. Ф.* Письма М. Н. Загоскину // Русская старина. 1902. Июль. С. 101). Библиографию о нем см.: *Сенько П. Н.* Русские церковные деятели — члены Академии наук. СПб., 1995. С. 127–128.

¹ В рукописи (ПФ АРАН. Ф. 29. Оп. 3. Ед. хр. 63. Л. 1) это слово написано вместо зачеркнутого слова «телеграф». «Московский телеграф», издаваемый Николаем Полевым, был закрыт в 1834 г. за неблагоприятный отзыв о патристической драме Н. В. Кукольника «Рука Всевышнего отечество спасла». Эта описка, как и все содержание статьи, показывает степень осведомленности определенных кругов русского общества в обстоятельствах написания «Философического письма» и в самой «телескопской истории» и является подтверждением слов И. И. Панаева, что «статья, вследствие которой запрещался журнал, приобретала популярность не только между всеми грамотными и читающими людьми, но даже и между полу-грамотными, которые придавали ей Бог знает какие невежественные толкования» (*Панаев И.* Литературные воспоминания. Л., 1928. С. 184–185). Ср. также: *Борхард Николай Иванович.* Дневники и записная книжка. Сент. 1836—февр. 1837. Москва // ОР и РК РНБ. Ф. 777. П. Н. Тиханов. Оп. 3. Ед. хр. 723. Л. 39.

² Иосиф Семашко писал позднее: «Прилагаю при сем найденные между моими бумагами... проект журнальной статьи по поводу философических писем, напечатанных в “Московском телескопе” против России и церкви... Эти письма привозил ко мне товарищ министра Строганов, и я после отвечал, что они не заслуживают лучшей критики, как эта статья» (*Семашко И.* Записки. Т. 1. С. 81).

Имеется в виду граф Александр Григорьевич Строганов (1795—1891), в 1834—1836 гг. товарищ министра внутренних дел.

Сороковые—пятидесятые годы

М. И. Жихарев

Отрывок из записок современника

Впервые: Московский городской листок. 1847. № 17. 21 янв.

Жихарев Михаил Иванович (1820—после 1882) — двоюродный племянник Чаадаева, его ученик и последователь, один из самых близких ему людей. По завещанию Чаадаева стал владельцем его архива и библиотеки. Провел огромную работу по переписке и переводу сочинений и писем Чаадаева. Большинство их подлинников утрачено, многие из них дошли до нас в так называемых «жихаревских копиях» (хранятся в архиве А. Н. Пышина в РО ИРЛИ, ф. 250, оп. 5), не все письма Чаадаева из копий Жихарева до сих пор опубликованы. Жихареву принадлежит «Докладная

записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве» — его воспоминания о «басманном философе» (полностью опубликована в сборнике: Русское общество 30-х годов XIX в. М., 1989). Статья «Отрывок из записок современника» создана под явным влиянием идей Чаадаева.

¹ Статья была с трудом пропущена цензурой (см. об этом: *Снегирев И. М.* Дневник. М., 1904—1905. Т. 1. С. 382, 385).

² Имеется в виду «Жалованная грамота дворянству», которая была принята в 1785 г. Ею были подтверждены права дворянства, провозглашены его привилегии: свобода служить или нет, свобода от податей, от телесных наказаний, право выезда за границу для обучения, потомственное дворянство могло владеть и приобретать населенные имения.

С 1775 г. купцы были освобождены от подушной подати, а в силу «Жалованной грамоты городам» купцы 1 и 2-й гильдий были освобождены от телесных наказаний.

³ Имеется в виду оценка Франции в письмах Фонвизина (см.: *Фонвизин Д. И.* Письма к гр. Петру Ивановичу Панину из первого заграничного путешествия. Письма к родителям и родным из первого заграничного путешествия // Фонвизин Д. И. Первое полное собрание сочинений. М., 1888. С. 891—909, 945—965).

⁴ См. предыдущее примечание, а также: *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 194—322.

⁵ Речь идет об итальянских и швейцарских походах Суворова (1799 г.), коалиционных войнах России против Наполеона (1805—1807 гг.), походе русской армии в Западную Европу в 1813—1814 гг., взятии Парижа 18 (30) марта 1814 г.

⁶ Речь идет о манифесте Александра I от 25 XII 1812 г. об окончательном изгнании французов из России.

⁷ Неточная цитата из статьи М. П. Погодина «Петр Великий»: «Император Александр, вступив в Париж, положил последний камень того здания, которого первый камень положен Петром Великим на полях Полтавских» (*Погодин М. П.* Петр Великий. 1841 // Погодин М. П. Историко-критические отрывки. М., 1846. С. 358—359).

М. А. Дмитриев

Письмо П. Я. Чаадаеву 30 августа 1847 г.

Впервые: *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма / Сост., вступ. статья и коммент. Б. Н. Тарасова. М., 1989. С. 518—519 (без двух заключительных абзацев под грифом Р. С.). Публикация Б. Н. Тарасова. Печатается по: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 495—497. Публикация В. В. Сапова. Используются примечания В. В. Сапова к этой публикации.

Дмитриев Михаил Александрович (1796—1866) — русский поэт, племянник И. И. Дмитриева (1760—1837) — русского поэта и государственного деятеля. Знакомый Чаадаева. Рассказал о знакомстве с Чаадаевым в «Главах из моих воспоминаний» (РО РГБ. Ф. 178. К. 8184. № 2. Л. 67—71),

частично опубликовано: *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма / Сост., вступ. статья и коммент. Б. Н. Тарасова. М., 1989. С. 533–538.

¹ Возможно, источником этой цитаты является письмо к Сиркуру от 15 июня 1846 г., где Чаадаев пишет: «Тогда мы естественно займем свое место среди народов, которым предназначено действовать в человечестве не только в качестве таранов или дубин, но и в качестве идей» (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 192).

² М. А. Дмитриев уехал в Симбирск.

Неизвестный

Письмо П. Я. Чаадаеву

Впервые: Сочинения и письма П. Я. Чаадаева / Под ред. М. О. Гершензона. М., 1913—1914. Т. 1. С. 373–377. Печатается по: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 509–513. Использованы примечания В. В. Сапова к этой публикации.

¹ Имеется в виду письмо П. Я. Чаадаева к Е. А. Долгоруковой от 6 октября 1850 г. (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 241–246).

² Этот эпизод, имевший место в 1568 г., заимствован автором письма из второй главы девятого тома «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина (СПб., 1892. С. 65–66).

Пятидесятые—девяностые годы

А. И. Герцен

О развитии революционных идей в России (отрывок)

Впервые: опубликовано по-немецки под названием «Von der Entwicklung der revolutionären Ideen in Russland» (eutsche Monatsschrift fuer Politik, Wissenschaft, Kunst und Leben / Herausgegeben von Adolph Kolatschek. Bremen, 1851. Januar (erste Haefte). S. 16–28; Januar (zweite Haefte). S. 81–92; Februar (erste Haefte). S. 183–193; Februar (zweite Haefte). S. 271–284; Maerz (erste Haefte), S. 358–380; Maerz (zweite Haefte). S. 430–447; Mai (erste Haefte). S. 221–225. Перевод не был авторизованным. На языке оригинала, по-французски, книга вышла в 1851 г.: « u développement des idées révolutionnaire en Russie par A. Iscander» (Paris, 1851). Дополненное и отредактированное издание: « u développement des idées révolutionnaire en Russie par Alexandre Herzen» (Londres, 1853). В русском переводе впервые издано нелегально под названием «Историческое развитие революционных идей в России А. Герцена. Издание первое в переводе.

Посвящается студентам Московского университета» (М., 1861). Печатается по: *Герцен А. И.* Сочинения: В 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 129–130.

Герцен Александр Иванович (1812—1870) — философ, общественный деятель, писатель, социалист, создатель теории «русского социализма», демократ. Хорошо знал Чаадаева. Сохранились два письма Чаадаева Герцену (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 198, 255). О впечатлении, произведенном «Философическим письмом», Герцен рассказывает также в «Былом и думах» (см.: *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. IX. С. 139–148). О взаимоотношениях Герцена и Чаадаева см.: *Степанов Н. В.* Герцен и Чаадаев // *Общественная мысль в России XIX в.* Л., 1986. С. 96–107 (Труды Ин-та истории СССР. Вып. 16); *Чемерисская М. И.* П. Я. Чаадаев и А. И. Герцен // *Общественное движение в России XIX в.* М., 1986. С. 83–108.

¹ Вольное изложение цитаты из первого «Философического письма» (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 330.; ср. перевод «Телескопа», с. 661).

² Явно видна переключка со словами Бенкендорфа, сказанными им М. Ф. Орлову по поводу воззрений Чаадаева на историю России: «Прошлое России было блестяще, ее настоящее более чем великолепно, а что касается ее будущего, оно превосходит все, что может представить себе самое смелое воображение» (*Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // *Русское общество 30-х годов XIX в.* Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 105).

Н. Г. Чернышевский

Апология сумасшедшего (в сокращении)

Впервые: *Чернышевский Н. Г.* Неизданные тексты, материалы и статьи. Саратов, 1928. С. 51–72. Печатается по: *Чернышевский Н. Г.* Сочинения: В 2 т. М., 1987. Т. 2. С. 270–307.

Чернышевский Николай Гаврилович (1828—1889) — общественный деятель, социальный мыслитель, философ-материалист, социалист, демократ. Об «Апологии сумасшедшего» в оценке Чернышевского см.: *Ильинский В.* «Апология сумасшедшего» П. Я. Чаадаева в интерпретации Н. Г. Чернышевского // *Чернышевский Н. Г.* Неизданные тексты, материалы и статьи. Саратов, 1928; *Боченкин А. Ю.* Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов о Чаадаеве // *Друзья свободы и добра.* Нижний Новгород, 1990. С. 55–64.

¹ М. И. Жихаревым, внучатым племянником П. Я. Чаадаева. Статья была написана в 1860 г. и предназначалась для № 1 «Современника» за 1861 г., но была запрещена цензурой.

² По уточненным данным, в 1794 г. Вопрос о дате рождения П. Я. Чаадаева по разным источникам подробно разбирается у Кенэ в его книге «Чаадаев и “Философические письма”» (см.: *Quénet Ch.* Tchaadaev et les Lettres philosophiques. Paris, 1931. P. LXV–LXVIII).

³ Пушкин познакомился с Чаадаевым летом 1816 г. в Царском Селе, в доме Карамзиных (см.: *Сапов В. В.* Именной указатель // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 607).

⁴ Чаадаев принимал большое участие в судьбе Пушкина, в результате чего Пушкин избежал ссылки на Соловки, замененной ссылкой на юг России, в Екатеринослав.

⁵ *Лонгинов М. Н.* Некролог Петра Яковлевича Чаадаева // Современник. 1856. LVIII. С. 6.

⁶ Это не так. Письма формально посвящены знакомой Чаадаева, Екатерине Дмитриевне Пановой. Это впервые было отмечено М. Н. Лонгиновым (см.: *Лонгинов М. Н.* Рец. на: *euvres choisies de Pierre Tchaadaief...* Paris, 1862 // Русский архив. 1863. № 3. С. 270–271). О Пановой имеется большая литература. См.: *Вильде Н.* Корреспондентка Чаадаева // Голос Москвы. 1913. № 94. 24 апр.; *Штейнберг А. А.* Пушкин и Е. Д. Панова // Временник Пушкинской комиссии. 1965. Л., 1968; *Касбули С.* Адресат «Философических писем» // Наука и жизнь. 1979. № 7. Однако Панова познакомилась с письмами Чаадаева только в 1836 г. (см. письмо Е. Д. Пановой Чаадаеву от 8 III 1836 г. — *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 455), после того как «Философические письма» читали друзья и знакомые Чаадаева, а сам он несколько раз пытался их издать. В частности, до телескопской публикации Чаадаев хотел напечатать шестое и седьмое письма у петербургского издателя Ф. М. Беллизара, затем последовала безрезультатная попытка напечатать их в 1832 г. в Москве, в типографии А. Семена, но это не разрешила сделать духовная цензура, не удалось опубликовать первое «Философическое письмо» и в «Московском наблюдателе». Чаадаев пересылал его для публикации А. И. Тургеневу в Париж (см. об этом: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 690–691).

⁷ В действительности «Философические письма» были предложены Надеждину Чаадаевым.

⁸ В переводе есть неточности и цензурные смягчения. В частности, в переводе «Телескопа» был снят намек на декабризм, содержащийся в оригинальном тексте (см. об этом: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 694).

⁹ В 17-м номере «Телескопа» должно было выйти в свет третье письмо.

¹⁰ Вывод об элементе случайности подтверждается современными исследованиями. В частности, находит архивное подтверждение версия, что одним из инициаторов «телескопской истории» явился С. С. Уваров, питавший личную неприязнь к Чаадаеву. (См.: *Вацуро В. Э., Гиллельсон М. И.* Сквозь «умственные плотины». М., 1986. С. 180–182; *Сапов В. В.* Обидчик России // Вопросы литературы. 1995. Вып. 1. С. 125).

¹¹ Окончательное формально-организационное разделение Церкви на «католическую» и «православную» произошло в 1054 г. В IX веке конфликт между патриархом Фотием и римским папой Николаем I послужил началом раскола. Термины «католический» и «православный» более поздние (XIX—XX вв.); ранее говорили о «латинянах» и «греках».

¹² Ср. это замечание Чернышевского о государственной политике в области свободы совести с цитатой из замечаний неизвестной на письмо Чаадаева: «Размышления о вере не могут, не должны быть дозволены всем: ум ограниченный потеряется и породит заблуждения, несравненно злей-

шие равнодушия» (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 466; см. также наст. изд.). То, что у Чернышевского вызывает лишь горестную иронию, вполне серьезно воспринималось многими людьми 30-х годов.

¹³ Далее идет цитата из первого «Философического письма» в переводе «Телескопа» (в переводе Д. И. Шаховского, начиная со слов: «В жизни есть обстоятельство...» и кончая словами: «...на нас не оказали никакого действия...», см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 323).

¹⁴ Далее следует большая выписка из первого «Философического письма» (см. перевод Д. И. Шаховского в: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 324–332, начиная со слов: «У всех народов есть период бурных волнений...» до: «...хотя мы и христиане, не для нас созрели плоды христианства»).

¹⁵ Далее идет цитата из первого «Философического письма» (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 333), начиная со слов: «Но разве мы не христиане...», кончая: «...эти жалкие отклонения от божественных и человеческих истин низведут небо на землю».

¹⁶ Это не подтверждается современными исследованиями. Как известно, отношение Чаадаева к декабризму было резко критическим. Осуждение его содержится уже в первом «Философическом письме» (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 336; ср. также: Письмо И. Д. Якушкину от 2 мая 1836 г. // *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2, С. 105–106).

¹⁷ Ср. мнение М. И. Жихарева: «Это сочинение в том смысле, в котором он был наказан, его ни на волос не оправдывающее, несмотря на заключающиеся в нем многие замечательные мысли и на необыкновенный блеск изложения, несмотря на величавое спокойствие и на совершенное отсутствие желчи и озлобленности, далеко уступает статье, помещенной в «Телескопе», и достоинством содержания, и глубиной, и смелостью мышления. В нем сделаны уступки, которых он не должен был делать со своей точки зрения и в правду которых сам не верил» (*Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. М., 1989. С. 104–105).

¹⁸ Цитата из стихотворения С. Т. Кольриджа «Страхи в одиночестве» («Fears in Solitude»).

¹⁹ См. современный перевод (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 523–538), начиная со слов: «Есть разные способы любить свое отечество...»

²⁰ Имеются в виду статьи главы «скептической школы» М. Т. Каченовского и его учеников (С. М. Скрамненко, Н. С. Арцыбашева и др.), в которых отрицалась подлинность источников по древней русской истории, критиковалась концепция Н. М. Карамзина, а также «История русского народа» Н. А. Полевого (М., 1829–1833. Т. 1–6).

²¹ *Эмфаза* — подчеркнуто выразительное произнесение фразы.

²² Ср. характеристику, данную Чаадаевым духовному климату Запада в первом «Философическом письме»: «Это мысли о долге, справедливости, порядке... Вот она, атмосфера Запада, это нечто большее, чем история или психология, это физиология европейского человека».

Ап. Григорьев

Западничество в русской литературе (отрывок)

Впервые: *Григорьев А. А.* Западничество в русской литературе. Причины происхождения его и силы. 1836—1851 // *Время.* 1861. Т. II. № 3. С. 1—34 (С. 9—11, 14, 17). Печатается по: *Григорьев А. А.* Развитие идеи народности в нашей литературе со смерти Пушкина. Западничество в русской литературе, причины происхождения его и силы. 1836—1851 // *Григорьев А. А.* Собр. соч. М., 1915. Вып. 3. С. 42—44, 48, 50.

Григорьев Аполлон Александрович (1822—1864) — критик, поэт, теоретик почвенничества.

¹ В других статьях цикла «Развитие идеи народности в нашей литературе со смерти Пушкина» Ап. Григорьев сходным образом оценивал значение Чаадаева. «И в эту-то минуту общего самообольщения, разделяемого даже и высшими представителями сознания, в минуту юношеских верований в то, что мы поймали наконец нашу народность, входили с нею, очищенную, умытую и причесанную, в общий круг мировой жизни, — в эту минуту явился человек, который не силой дарования, но силой убеждения, и притом чисто теоретического, рассеял это самообольщение, разбил безжалостно и бестрепетно верования и надежды. Да! Теоретики иногда бывают очень нужные люди, часто великие люди, как П. Я. Чаадаев.

Он был вдобавок еще теоретик католицизма, стало быть самый безжалостный, самый последовательный из всех возможных теоретиков. <...

Фанатически веря в красоту и значение западных идеалов как единственно человеческих, западных верований как единственно руководивших человечество, западных понятий о нравственности, чести, правде, добре, он холодно и спокойно приложил свои данные к нашей истории, к нашему быту — и от первого прикосновения этих данных разлетелись прахом воздушные замки. Ясный и обширный ум Чаадаева, соединенный с глубоко правдивой натурой и нашедший себе притом твердые точки опоры в теориях, выработанных веками, — сразу разгадал фальшь представлений о нашей народности. Нисколько не художник, а мыслитель-аналитик, он не мог обольститься карамзинскими аналогиями» (*Григорьев А. А.* Вступление. Народность и литература // *Григорьев А. А.* Собр. соч. М., 1915. Вып. 3. С. 32). «...Чаадаев рассек, хорошо ли, худо ли, гордиев узел лжи» (*Григорьев А. А.* Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия // Там же. С. 110).

² Имеются в виду драмы Н. В. Кукольника «Рука Всевышнего отечество спасла», «Князь Михаил Васильевич Скопин-Шуйский», «Князь Даниил Дмитриевич Холмский», написанные в духе «официальной народности» (см. также отзыв Чаадаева о драме «Князь Михаил Васильевич Скопин-Шуйский»: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 91).

³ «Маяк современного просвещения и образованности. Труды ученых и литераторов, русских и иностранных» (с 1842 г. — «Маяк, журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе русской народности») — журнал реакционного направления, издаваемый в 1840—1845 гг.

в Санкт-Петербурге. Редактором журнала был С. А. Бурачок. О нем и о журнале см. статью А. Григорьева «Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия» (*Григорьев А.* Эстетика и критика. М., 1980. С. 275–311).

Н. Страхов

Бедность нашей литературы (отрывок)

Впервые: *Страхов Н.* Бедность нашей литературы. СПб., 1868. С. 40–42. Перепечатано с некоторыми сокращениями: *Страхов Н. Н.* Литературная критика. М., 1984. С. 72–73. Печатается по первому изданию.

Страхов Николай Николаевич (1828—1896) — философ, литературный критик, был близок к Л. Н. Толстому и Ф. М. Достоевскому. Считал себя последователем и учеником Ап. Григорьева, его оценки П. Я. Чаадаева близки к оценкам последнего.

¹ Ниже, на других страницах данной книги Страхов так характеризует развитие русской литературы и общественной мысли и место в этом развитии Пушкина и Чаадаева: «Сознание того, что нами еще мало сделано и что принадлежит нам какая-то трудная и огромная задача, становится яснее и яснее. Мы видели степени, через которые проходило это сознание и по этим степеням можем различать в истории нашей литературы следующие периоды.

1. Период восторга. Инстинктивное, неопределенное ощущение своей силы. Поверхностное или фальшивое знакомство с Европою.

2. Период обмана. Действительное знакомство с Европою и обманчивое примирение нашей жизни с ее идеями.

3. Пушкин. Эпоха, завершающая два предыдущих периода. В одно время поэтическое признание русской жизни и ее теоретическое отрицание.

4. Западники и славянофилы. Борьба между отрицанием русской жизни и признанием ее самостоятельности. В искусстве: развитие задатков, положенных Пушкиным.

5. Нигилисты. Отрицание русской жизни вместе с отрицанием европейской» (*Страхов Н.* Бедность нашей литературы. С. 44–45).

² Далее Страхов так характеризует Чаадаева и его связь с западничеством и нигилизмом: «Чаадаев с презрением смотрел на православие и преклонялся перед величием католицизма. Какая нелепость! Человек, благоговеющий перед католичеством, не впадает ли в явную нелепость, отрицая силу, жизненность православия? Не в тысячу ли раз последовательнее тот, кто, отрицая православие, в то же время отрицает и католицизм?» (*Страхов Н.* Бедность нашей литературы. С. 44).

А. Н. Пыпин

Проявления скептицизма. — Чаадаев

Впервые: *Пыпин А. Н.* Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. III. Проявления скептицизма.

Чаадаев // Вестник Европы. 1871. № 12. С. 455–514. Печатается по: *Пыпин А. Н.* Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятих годов. 4-е изд. СПб., 1909. С. 141–195.

Пыпин Александр Николаевич (1833—1904) — литературовед, историк, этнограф, двоюродный брат Н. Г. Чернышевского. Кроме главы, публикуемой в настоящем издании, упоминания о Чаадаеве и рассмотрение его биографии и идей имеют место в следующих его работах: Пушкин. Историческое его значение и его сверстники // Вестник Европы. 1895. № 10; История русской литературы. СПб., 1907. Т. IV; Исторические очерки. Общественное движение в России при Александре I. СПб., 1909; Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX в. Пг., 1916; Очерки литературы и обществности при Александре I. Пг., 1917. А. Н. Пыпину были переданы для опубликования скопированные Жихаревым сочинения и письма Чаадаева. Небольшая часть писем была опубликована им в «Вестнике Европы».

¹ Имеются в виду записки Лагарпа Александру I (1801 г.), посвященные вопросу устройства министерств, в особенности Министерства народного просвещения, устройства Государственного совета, а также освобождения крестьян.

² Речь идет о проектах Сперанского по преобразованию Государственного совета, министерств, Сената, указах о придворных званиях, экзаменах на чины, проекте нового гражданского уложения, созданного под влиянием кодекса Наполеона.

³ Идеи Бентама были популярны в России в начале XIX века. В 1805 г. начало выходить собрание сочинений Бентама на русском языке (Рассуждение о гражданском и уголовном законоположении с предварительным изложением начал законоположения и всеобщего начертания полной Книги Законов и с присовокуплением опыта о влиянии времени и места относительно Законов. Сочинение Английского Юрисконсульта Иеремии Бентама. СПб., 1805—1811. Т. I—II). Бентам знал о попытках реформ Сперанского. Однако контакты Александра I с Бентамом относятся не к началу его царствования, а к 1814—1815 гг., когда Александр запрашивал мнение Бентама о вопросах Комиссии по пересмотру российских законов.

⁴ Александр I сказал о проекте Сперанского: «Обрусил, запутал и испортил проект человека, которого я сердечно уважаю» (имелся в виду проект Лагарпа об учреждении министерств) (см.: *Погодин М. П.* Сперанский // Русский архив. 1871. С. 1167—1168).

⁵ Речь идет о «Союзе благоденствия», законоположение которого было создано под влиянием устава Тугенбунда (см.: *Пыпин А. Н.* Общественное движение в России при Александре I. СПб., 1885. С. 376—379).

⁶ Имеется в виду записка Н. И. Тургенева «Нечто о состоянии крепостных крестьян в России», предназначенная для подачи царю, в которой Тургенев выступает за безземельное освобождение крестьян. Крепостное право Н. И. Тургенев осудил также в своем «Опыте теории налогов» (1818). Надо отметить, что конституционные проекты декабристов также касались не только политических вопросов, но и проблемы освобождения крестьян.

⁷ В «Записках» Якушкин пишет: «Когда Чаадаев приехал в Москву, я предложил ему вступить в наше общество; он на это согласился, но сказал мне, что напрасно я не принял его прежде, тогда он не вышел бы в отставку

и постарался бы попасть в адъютанты к в[еликому] князю Ник[олаю] Пав[ловичу], кот[орый], очень может быть, покровительствовал бы под рукой т[айному] общ[еству], если бы ему внушить, что это общ[ество] может быть для него опорой в случае восшествия на престол старшего брата» (*Якушкин И. Д. Записки // И. Д. Якушкин. Мемуары. Статьи. Документы. Иркутск, 1993. С. 116–117*).

⁸ Лондонское Библейское общество было создано в 1804 г. под названием «Британское и иностранное Библейское общество». Целью его являлось объединение деятельности существовавших библейских обществ, которые распространяли среди народов мира Библию на их родных языках. В России в 1812 г. было учреждено «Русское отделение Британского и Иностранного Библейского общества». Александр I был его членом. В 1814 г. Петербургское отделение Общества получило наименование «Российское Библейское общество». Президентом его был избран обер-прокурор Св. Синода кн. А. Голицын. В 1826 г. Общество по указу Николая I прекратило свое существование.

⁹ *Квакеры* (Общество друзей — Society of Friend) — радикальное направление в протестантизме. В Англии и США квакеры подвергались преследованиям. Они считают, что в душе каждого человека имеется «внутренний свет», «внутренний Христос», поэтому выступают против всякого насилия, являются последовательными пацифистами. Отвергают обязательное богослужение, таинства и обряды.

¹⁰ Далее Пыпин излагает первое «Философическое письмо» и «Апологию сумасшедшего».

¹¹ Имеется в виду М. И. Жихарев — биограф и последователь Чаадаева. См.: *Жихарев М. И. Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 104*.

¹² См.: *Жихарев М. И. Докладная записка... С. 99*.

¹³ Эти слова А. Х. Бенкендорфа приведены в «Докладной записке...» М. И. Жихарева (с. 105).

¹⁴ Как показано уже М. К. Лемке, это не так. Донос Вигеля не был первым (см. об этом: *Лемке М. К. Николаевские жандармы и литература. СПб., 1909. С. 412; см. также: Сапов В. В. Обидчик России // Вопросы литературы. 1995. Вып. 1. С. 124–125*).

¹⁵ Имеются в виду слова М. И. Жихарева: «Его разумение истории, понимание смысла событий были гениальны и глубоки». (*Жихарев М. И. Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. М., 1989. С. 87*).

¹⁶ См.: *Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 720–721*.

Алексей Веселовский

Чаадаев и французская мысль

(отрывок из книги «Западное влияние в новой русской литературе»)

Впервые книга печаталась отдельными статьями в 1881—1882 гг. в журнале «Вестник Европы». Отрывок о П. Я. Чаадаеве здесь дается

по пятому, «значительно дополненному изданию» этой книги (М., 1916. С. 150–153). Название дано составителями. Содержательно этот отрывок ничем не отличается от соответствующего места в первом издании (М., 1883. С. 134–135), почему составители сочли возможным «привязать» фрагмент ко времени первого издания книги.

Веселовский Алексей Николаевич (1843—1918) — историк литературы, разносторонний ученый-филолог. «Изначальная подражательность», «период ученичества», по его мнению, является законом развития всякой литературы. Так и русская литература, пройдя этот период, уже в первые десятилетия XIX века вошла в общий ход культурного развития, а к концу века стал возможен литературный обмен: 80-е годы отмечены «мирным нашествием русской литературы на Запад».

А. Н. Веселовскому принадлежит большой этюд «Гоголь и Чаадаев» (Вестник Европы. 1895. Т. 5. С. 84–95), в котором он показывает, как «два проповедника обновления — один, стремившийся «глаголом жець средца людей», другой — «смехом исправлять их», — не понимали друг друга. Оба они, нетерпимые друг к другу, стали жертвами нетерпимости к чужому мнению, которая была атмосферой русского общества: в его сознании «понятие о партии, школе сливается со страшилищем ереси и вызывает невольное желание подавить, искоренить, усмирить» (с. 95).

П. Щебальский

Глава из истории нашей литературы (отрывок)

Впервые: Русский вестник. 1884. Т. 174. С. 147–166. Печатается по тому же изданию.

Щебальский Петр Карлович (1810—1886) — историк и публицист, чиновник особых поручений при Главном управлении цензуры, редактор «Варшавского дневника».

¹ Как установил Д. И. Шаховской, «Философических писем» было восемь. До открытия Шаховским пяти неизвестных «Философических писем» было известно знаменитое первое письмо и под именем 2 и 3-го — 6 и 7-е. Они были напечатаны И. С. Гагариным на французском языке.

² Последним номером «Телескопа» был № 16 за 1836 г. Номер 17, где должно было быть опубликовано третье «Философическое письмо», не вышел в свет.

³ Е. Д. Пановой. См. примеч. 6 к статье Н. Г. Чернышевского «Апология сумасшедшего».

⁴ Первое «Философическое письмо» цитируется Щебальским по публикации в «Телескопе» (1836. № 15).

⁵ В книге Герцена «О развитии революционных идей в России» этих слов Чаадаева нет. Щебальский берет эту фразу из пересказа «Апологии сумасшедшего» А. Н. Пыпиным в его «Характеристиках литературных мнений» (СПб., 1909. С. 181), приписывая ее Чаадаеву, хотя в данном месте у Пыпина нет кавычек, это не цитата, а пересказ, и не очень удачный. Ср. в «Апологии сумасшедшего»: «...спонтанным порывом всех скрытых

сил своего существа поднял на щит благородную фамилию, царствующую теперь над нами» (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 533).

⁶ См.: *Чаадаев П. Я.* Письмо П. А. Вяземскому от 29 апреля 1847 г. // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 199. Однако в письме есть и несколько другая характеристика Гоголя: «Как вы хотите, чтоб в наше надменное время, напыщенное народной спесью, писатель даровитый, закуренный ладаном с ног до головы, не зазнался, чтоб голова у него не закружилась» (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 199).

⁷ Имеется в виду письмо П. Я. Чаадаева А. Ф. Орлову от июня—июля 1851 г. (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 255). Об этом: *Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 116–117. В то же время Чаадаев направил А. И. Герцену теплое письмо, где благодарит его за отзыв о себе в книге «О развитии революционных идей в России» (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 255–256).

⁸ Имеется в виду Иван Васильевич, герой повести В. А. Соллогуба «Тарантас», о котором Герцен писал, что это «ограниченный и дурно воспитанный Онегин» (см.: *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. VII. С. 204).

⁹ М. И. Жихарев отмечал, что переделка на французский язык стихотворения Пушкина принадлежит А. С. Цурикову, последователю Чаадаева. Подтасовка Щебальского была отмечена М. К. Лемке: «Здесь кстати упомянуть об одной переделке Щебальского. У Жихарева есть рассказ, как А. С. Цуриков переделал на французский язык “Клеветникам России” и дал брошюру Чаадаеву. Щебальский, не задумываясь, переписал эту переделку на Чаадаева и, тряся ею в воздухе, кричал: “Вот каков ваш хваленый либерал!” А чтобы не остаться без резерва, даже ссылался на Жихарева. Все это напечатано в ноябрьской книжке “Русского вестника” 1884 г.» (*Лемке М. К.* Николаевские жандармы и литература. СПб., 1909. С. 457).

¹⁰ Говоря о письме Чаадаева Хомякову от 26 IX 1849 г. (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 225), которое Чаадаев отправил Хомякову вместе с «Письмом русского офицера к редакции журнала “Narodni Novini” в Загребе» (см. об этом комментарий В. В. Сапова в: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 376), Щебальский не замечает или сознательно игнорирует иронический тон письма, иронический характер данных строк в частности.

¹¹ Имеется в виду письмо А. С. Пушкина Чаадаеву от 6 июля 1831 г., напечатанное в настоящем издании.

¹² Имеется в виду письмо П. Я. Чаадаева к М. Я. Чаадаеву. П. Я. Чаадаев пишет: «Поражение мое произошло 28 октября (23 октября — опечатка)» (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 118).

¹³ Имеется в виду стихотворение Н. М. Языкова «К не нашим», направленное против Чаадаева, которое приводит М. И. Жихарев в своей «Докладной записке» (см.: *Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. С. 110–111).

¹⁴ *Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. С. 101.

Ю. Н. Говоруха-Отрок
[Ю. Николаев]

Вл. Соловьев и Чаадаев

По поводу книги Вл. С. Соловьева «Национальный вопрос»

Впервые: *Николаев Ю.* Вл. Соловьев и Чаадаев. По поводу книги Вл. С. Соловьева «Национальный вопрос» // Московские ведомости. 1890. № 115. 28 апр. Печатается по тому же изданию.

Говоруха-Отрок Юрий Николаевич (псевд. Ю. Николаев; 1850—1896) — писатель, критик, публицист, испытал влияние Ап. Григорьева и Н. Н. Стрехова.

¹ В данной статье Говоруха-Отрок выступает с резкой критикой книги Вл. Соловьева «Национальный вопрос в России», в частности статьи из этой книги «Россия и Европа» (см.: *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1: Философская публицистика. С. 259—639), считая, что Соловьев симпатизирует католицизму и теократии.

² «Летопись села Горюхина» — под таким названием первоначально была напечатана пушкинская «История села Горюхина». См.: *Томашевский Б.* Пушкин. Современные проблемы историко-литературного изучения. Л., 1925. С. 30—34; *Гукасова А. Г.* «История села Горюхина» А. С. Пушкина // Учен. зап. Моск. пед. ин-та им. В. И. Ленина. Кафедра русской литературы. Т. 70. Вып. 4. 1954. С. 63—110. Точка зрения на «Летопись села Горюхина» как на пародию на «Историю государства Российского» Н. М. Карамзина была высказана Н. Н. Страховым (см.: *Страхов Н. Н.* Бедность нашей литературы. СПб., 1868. С. 63—66; *Он же.* Заметки о Пушкине и других поэтах. Киев, 1913. С. 43). Однако в дальнейшем исследователи не связывали «Историю села Горюхина» только с пародией на Карамзина. Как писал М. П. Алексеев: «Пародия Пушкина должна была иметь в виду не специально то или иное произведение русской литературы (Карамзин, Полевой), но некоторые общие нормы русской историографии» (*Алексеев М. П.* К «Истории села Горюхина» // Пушкин. Одесса, 1926. Вып. 2. С. 70—87).

³ Далее цитируется письмо Пушкина П. Я. Чаадаеву от 19 окт. 1836 г. (см. наст. изд.). Характерно, что Говоруха-Отрок опускает (не указывая этого) пушкинские критические размышления о современном духовенстве, находящиеся в приведенном им отрывке из письма.

⁴ Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья...» В стихотворении: «гордый взор иноплеменный».

П. Н. Милюков

Главные течения русской исторической мысли
 (отрывок)

Впервые: Русская мысль. 1895. Кн. XII. С. 136—151. Печатается по тому же изданию.

Милюков Павел Николаевич (1859—1943) — историк и социолог, публицист, общественный деятель, политик, один из организаторов и идеологов

либерально-конституционного движения, лидер партии кадетов. Эмигрировал в 1920 г. Автор фундаментальных работ по русской политической истории и истории русской культуры.

Работа «Главные течения русской исторической мысли» отдельным изданием вышла в 1897 г., а первоначально печаталась в 1893—1895 гг. в журнале «Русская мысль».

¹ П. Я. Чаадаев был в Петербурге уже в 1815 г.

² Имеется в виду «Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве» М. И. Жихарева, опубликованная в сборнике: Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников / Под ред. И. А. Федосова. М., 1989.

³ При работе над статьей П. Н. Милоков пользовался так называемым «гагаринским» изданием работ П. Я. Чаадаева «*euvres choisies de Pierre Tchaadaïef publiées pour la première fois par le P. Gagarin*» (Paris; Leipzig, 1862). Многочисленные цитаты из этого издания даны в переводе П. Н. Милокова.

⁴ «Философические письма» создавались в 1828—1830 гг.

⁵ В той главе своей работы, которую П. Н. Милоков публикует в двенадцатой книге «Русской мысли» за 1895 г., он рассматривает исторические взгляды Н. А. Полевого, М. П. Погодина и И. В. Киреевского.

⁶ Речь идет о славянофильских идеях.

⁷ Речь идет о полемике Вл. С. Соловьева со взглядами Н. Я. Данилевского и их защитника Н. Н. Страхова. Подробно о ней см. в примечаниях к «Сочинениям» В. С. Соловьева (Т. 1: Философская публицистика. М., 1989). О «разложении славянофильства» по представлению П. Н. Милокова см. его книгу «Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Страхов» (М., 1893).

⁸ Статья И. В. Киреевского «Девятнадцатый век» была опубликована в издаваемом им журнале «Европеец» (1832. Ч. 1. № 1. С. 3—23). На втором номере журнал был запрещен, и главной причиной запрета стала вышеуказанная статья. П. Я. Чаадаев написал, как выражается П. Н. Милоков, «мемуар» (от французского названия произведения Чаадаева «*Memoire au comte Benkendorf*»; мемуар — памятная записка) — «Записку графу Бенкендорфу» (1832 г.), в которой он обращается к шефу жандармов от имени И. В. Киреевского. По мнению современных исследователей, записка, являясь сочинением П. Я. Чаадаева, «в целом не выражает ни его мнения, ни мнения того, от имени кого она написана» [см. комментарий З. А. Каменского и В. В. Сапова в первом томе «Полного собрания сочинений и избранных писем» П. Я. Чаадаева (М., 1991. С. 740—742)].

В отражениях времени русского духовного ренессанса

В. В. Розанов

Открытое письмо к г. Алексею Веселовскому

Впервые: Русское обозрение. 1895. № 12. Дек. С. 907—913.

Розанов Василий Васильевич (1856—1919)— писатель и публицист, один из духовных отцов «нового религиозного сознания» в России. Большой патриот России («Мы должны любить ее до наоборот нашему мнению, убеждению, голове», — писал он, вполне иллюстрируя слова П. Я. Чаадаева о самоедской любви к Родине), В. В. Розанов не мог относиться к П. Я. Чаадаеву положительно. Письмо написано по поводу статьи А. Н. Веселовского «Гоголь и Чаадаев. Из этюда о Гоголе» (Вестник Европы. 1895. № 9).

¹ П. Я. Чаадаев не считал — и не мог считать — православие «растленной формой христианства». Здесь В. В. Розанов допускает искажение содержания чаадаевской фразы о «растленной Византии».

² Законы против свободы печати, принятые Карлом X (королем Франции в 1824—1830 гг.), стали поводом к Июльской революции 1830 г.

³ *Эйджунен* — название немецкой, пограничной с Россией станции.

⁴ Воспоминания известного языковеда, фольклориста и литературоведа Ф. И. Буслаева, к которым прибегнул В. В. Розанов, были изданы отдельной книгой в 1892 г. Здесь упоминаются также исследование Ф. И. Буслаева «О значении современного романа и его задачах» (1877), сборник очерков «Мои досуги» (1886).

М. О. Гершензон

П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление
(главы из книги)

Впервые: *Гершензон М. О.* П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908 (фактически книга вышла в свет в конце 1907 г.). Здесь печатается по изданию: *Гершензон М. О.* Грибоедовская Москва; П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого / Сост., предисл., примеч. В. Ю. Проскуриной. М., 1989.

Гершензон Михаил Осипович (Мейлих Иосифович; 1869—1925) — историк русской литературы и общественной мысли, философ, публицист, переводчик, один из авторов сборника «Вехи» (1909). Высшее образование получил в Германии и в России, окончив в 1894 г. историко-филологический факультет Московского университета. «По мнению Гершензона, духовная и социальная ситуация XX века придает сфере гуманитарного и художественного творчества особую значимость. Разложение традиционных культур и традиционных форм социальной и национальной самоорганизации человеческого общества, натиск позитивистски ориентированной науки и технологии знаменует вступление мира в полосу “духовной бездомности”. Но в текущей истории намечается и противонаправленный процесс: развитие особой внутренней глубины, особой внутренней перспективы человеческой личности, связанной с осознанием человеком своей “духовной нищеты” и непритязательности как необходимой предпосылки для творческой реализации “жажды правды”» (*Котрелев Н. В., Рашковский Е. Б.* Гершензон // Русские писатели. 1800—1917. Биографический словарь. М., 1989. Т. 1: А—Г. С. 557). Эта духовная доминанта

определила, в частности, интерес его к творчеству П. Я. Чаадаева как провозвестника духовных исканий русской интеллигенции конца XIX—начала XX века.

Долгие годы сбора материалов, связанных с жизнью и творчеством П. Я. Чаадаева, их изучением и осмыслением, увенчались серией статей о нем в журналах «Научное слово» (1905. Кн. 6), «Вопросы жизни» (1905. Кн. 11), «Былое» (1906. Кн. 4), «Вестник Европы» (1906. Кн. 4), из которых затем составила знаменитая книга М. О. Гершензона, сразу же получившая в печати множество откликов. В своих статьях и книге М. О. Гершензон решительно сломал сложившуюся — и весьма упрощенную — характеристику П. Я. Чаадаева, свойственную русской интеллигенции, безоговорочно видевшей в П. Я. Чаадаеве деятеля освободительного движения.

Безусловно, значительную роль в русском чаадаеведении (как и в целом — в исследованиях русской общественной мысли) сыграли изданные М. О. Гершензоном «Сочинения и письма П. Я. Чаадаева» в двух томах (М., 1913—1914), бывшие до середины 30-х годов основным источником изучения творчества П. Я. Чаадаева.

¹ В главе IV своей книги М. О. Гершензон, следуя версии А. И. Кирпичникова, приписывает П. Я. Чаадаеву «мистический дневник», на самом деле — как это показали Д. И. Шаховской и О. Г. Шереметева — принадлежавший его другу Д. А. Облеухову. Этот «мистический дневник», по М. О. Гершензону, представляет собой «даже вовсе не дневник, а ряд выписок на немецком языке» из двух сочинений Иоганна Генриха Юнга-Штиллинга (1740—1817), немецкого мистика, бывшего популярным — среди прочих мистиков — в 1815—1823 гг. в русском обществе. Характеризуя Штиллинга, М. О. Гершензон говорит «о необычайной двойственности его мышления, соединяющего в себе глубокий спиритуализм с грубейшим материализмом», когда «плодом такого сочетания является такое нелепое суеверие, что современный читатель способен подчас заподозрить в авторе умственное расстройство». В выписках тоже «чисто духовное так тесно переплетено с патологическим, что мудроно решить, кто имеет больше прав на него: психиатр или историк-психолог». В свете сказанного непонятно, почему в следующем предложении говорится о «мистицизме в духе Шеллинга», который с годами утратил свой «личный и патологический характер». Безусловно, что вместо имени Шеллинга в данном контексте должно стоять имя Штиллинга. Составители, не имея возможности сличить текст с рукописью М. О. Гершензона, тем не менее вполне уверены в своем предположении.

² См.: Чаадаев П. Я. Отрывки и разные мысли // Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 637. Цитированное М. О. Гершензоном не имеет никакого отношения к «Философическим письмам» П. Я. Чаадаева.

³ Вагнер — персонаж трагедии Гете «Фауст»; имя его стало символом научного педантизма. Речь идет о публикациях И. С. Гагариным «Философических писем» П. Я. Чаадаева «euvres choisies de Pierre Tchaadaief publiées pour la première fois par le P. Gagarin» (Paris; Leipzig, 1862). Здесь на с. 111 имеется такое примечание И. С. Гагарина: «В крайнем

случае, можно считать магометанство христианской сектой, так же как, например, арианство, но невозможно допустить, чтобы истина тогда соединялась с ложью».

⁴ «Добротолюбие» (греч. Филокалия, Φιλοκαλῶν — «любовь к прекрасному, доброму») — православный сборник аскетических творений авторов восточноримского (византийского) религиозно-культурного региона. Хронологический охват материала — от IV (св. Антоний Великий) до XIV в. (патриарх Каллист Ксанфопул, Григорий Палама). В основе русского «Добротолюбия» лежит греческая «Филокалия», изданная Иоанном Маврокордатом (Венеция, 1782). Переводы на русский язык, сначала отдельных авторов, печатались в течение XIX в. преимущественно в старейшем академическом журнале «Христианское чтение» (СПб. ДА). Окончательная редакция текста и состава сборника принадлежит еп. Феофану Затворнику.

Гюйон Жанна Мари (Бувьер де ла Мот) (1648—1717) — выдающаяся представительница квиетизма во Франции. Ее сочинения — «Беседы», «Краткий и очень легкий способ молиться», «Тайная переписка с Фенелоном», «Сборник песней», а также комментарии на книги Ветхого и Нового Завета были переведены на русский язык в 1-й четверти XIX в. Тогда же они рассылались по православным церквам и монастырям по предложению принявшего их под свое покровительство обер-прокурора Святейшего Синода А. Н. Голицына (1803—1824). В период реакции, при обер-прокуроре Н. А. Протасове (1836—1855 гг.), все сочинения Гюйон (и других мистиков) подлежали неукоснительному изъятию из обращения и отсылке в Архив Синода. (Примеч. Ю. И. Рубана).

⁵ Эта мысль выражена А. И. Герценом в цикле статей «С того берега».

⁶ Утверждение М. О. Гершензона о «бесплодности» третьего периода жизни П. Я. Чаадаева неверно, о чем вполне убедительно свидетельствуют исследователи творчества философа. См., например, публикуемую здесь статью З. А. Каменского «Урок Чаадаева», а также письмо Д. И. Шаховского И. М. Гревсу от 27—30 XI 1929 г.

⁷ М. О. Гершензон дает ошибочные сведения о переводчице «Философического письма». Наиболее аргументированной представляется версия М. Д. Эльзона, который доказывает, что им был А. С. Норов, брат А. С. Норовой (см.: Кем переведено «Философическое письмо». К истории закрытия «Телескопа» // Русская литература. 1982. № 1).

⁸ О статье Е. А. Баратынского ничего не известно. Статья А. С. Хомякова «Несколько слов о философическом письме (появившемся в 15-й книжке «Телескопа»: Письмо к г-же Н.)» напечатана сначала в 1986 г., а в 1994 г. в книге: Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1: Работы по историсофии. М., 1994; письмо «К самому себе от имени М. Ф. Орлова» см.: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 110. В. В. Сапов полагает, что эта статья принадлежит не Хомякову, а митрополиту Филарету (см. примеч. 1 к письму А. И. Тургенева — В. А. Жуковскому и П. А. Вяземскому).

⁹ Сикофант — в древних Афинах профессиональный доносчик, клеветник.

¹⁰ Речь идет о теории «русского социализма» у А. И. Герцена.

Г. В. Плеханов

П. Я. Чаадаев (М. О. Гершензон. «П. Я. Чаадаев.
Жизнь и мышление». Санкт-Петербург, 1908)

Впервые: Современный мир. 1908. № 1. С. 176–196. Здесь воспроизводится по изданию: Плеханов Г. В. Избранные философские произведения: В 5 т. М., 1958. Т. IV. С. 747–766.

Плеханов Георгий Валентинович (1856—1918) — философ-материалист, наиболее видный представитель марксистской мысли в России, социал-демократ, публицист, литературный и художественный критик. Публикуемая статья наиболее полно выражает ту концепцию творчества П. Я. Чаадаева, согласно которой он является прежде всего представителем освободительного движения в России. В сущности, она стала методологическим основанием всего советского чаадаеведения.

Другой статьей Г. В. Плеханова, посвященной творчеству П. Я. Чаадаева, является «Пессимизм как отражение экономической действительности» (1895). См.: Плеханов Г. В. Сочинения: В 24 т. М., 1923—1927. Т. X. С. 135–162.

Примечания к публикуемой статье принадлежат составителям IV тома (кроме первого) «Избранных философских произведений» Г. В. Плеханова.

¹ *Sursum corda* (букв. «к вышним сердца») — слова из диалога священника и народа в начале чтения т. н. Префация — первой части Евхаристической молитвы, или Анафоры, в Каноне Мессы — призыв к особому вниманию и духовной сосредоточенности.

«Священник, воздевая руки:

К вышним сердца.

Народ:

Имеем к Господу».

(Чин Мессы, или Божественной Литургии, Римского обряда по Римскому Миссалу Папы Павла Шестого. Рим, 1979. С. 29).

То же — в православной византийской литургии (славянской редакции):

«Священник: Горѣ и мѣи мѣ сердца.

Лик: И мамы ко Господу».

(Службник. М., 1977. Ч. 1. С. 138) (Примеч. Ю. И. Рубана).

² Плеханов имеет в виду различные речения революционного народничества.

³ А. И. Герцен познакомился с П. Я. Чаадаевым в середине 30-х годов в доме декабриста М. Ф. Орлова.

⁴ Цитируется стихотворение Н. М. Языкова «К Чаадаеву».

⁵ Цитируется стихотворение Н. А. Некрасова «Дедушка».

⁶ См.: Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. М., 1947. Т. III. С. 136.

⁷ Речь идет о трех «началах» идеологии «официальной народности» — «православие, самодержавие, народность». Эти реакционные «начала» были сформулированы и выдвинуты в начале 30-х годов XIX века царским министром народного просвещения Уваровым в качестве программы воспитания учащейся молодежи.

⁸ См.: Герцен А. И. Былое и думы // Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. X. С. 195.

⁹ См.: Герцен А. И. Дневник // Собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. II. С. 276.

¹⁰ Речь идет о статьях А. В. Луначарского, выпедших в 1908—1911 гг. отдельным изданием под заглавием «Религия и социализм» (Ч. 1—2).

¹¹ См. статью Г. В. Плеханова «Пессимизм как отражение экономической действительности».

¹² Цитата из газеты «Русь» от 18 сентября 1882 г. (№ 38. С. 3).

¹³ См. статью «О лженародности в литературе 60-х годов» из газеты «День» от 1 декабря 1862 г. (Аксаков И. С. Полн. собр. соч. СПб., 1891. Т. II. С. 84).

¹⁴ См.: Аксаков И. С. Полн. собр. соч. Т. II. С. 698—699.

¹⁵ «Письма об изучении природы» входят в III т. Собрания сочинений в 30 т. А. И. Герцена.

Д. С. Мережковский

Революция и религия

Печатается по книге Д. С. Мережковского «Не мир, но меч. К будущей критике христианства» (СПб., 1908. С. 41—113). Здесь дается фрагмент большой статьи (с. 57—83).

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1865—1941) — поэт, прозаик, драматург, религиозный философ и один из инициаторов и вдохновителей религиозного общественного движения богоискательства, «нового религиозного сознания» — разновидности идеологии социального христианства. П. Я. Чаадаев, естественно, привлекает его внимание. Впервые о нем он пишет в публикуемой статье «Революция и религия» (1907). Здесь Чаадаев — и справедливо — назван «основателем нашей философии истории»; но оценки П. Я. Чаадаева даются в свете представлений Д. С. Мережковского о религиозном характере революции. Ниже в Антологии помещается и другой, специально посвященный П. Я. Чаадаеву, очерк, написанный Д. С. Мережковским в 1915 г. «Не проклятие и гибель России, а покаяние и спасение — таков настоящий смысл “Письма” и вообще всех писаний Чаадаева». В романе «14 декабря» один из героев — Муравьев-Апостол — думает: «Чаадаев не прав: Россия не белый лист бумаги — на ней уже написано: Царство Зверя. Страшен царь — Зверь, но, быть может, еще страшнее Зверь — народ». Роман был написан в 1918 г.

¹ «Православный катехизис» — прокламация, составленная С. И. Муравьевым-Апостолом (при участии М. П. Бестужева-Рюмина) и распространявшаяся в воинских частях.

² Катехизис Филарета — составленное в 1823 г. митрополитом Московским Филаретом (в миру — Василий Михайлович Дроздов) наставление в христианской вере для обращающихся к Церкви. В Русской Церкви первым опытом составления Катехизиса являлся Большой Катехизис Лаврентия Зизания (начало XVII в.). В конце XVIII и начале XIX в. в школах использовались учебники митрополита Московского Платона. Впоследствии эту роль играл Катехизис Филарета.

Д. В. Философов

Апология сумасшедшего

Печатается по: Слова и жизнь. Литературные споры новейшего времени. СПб., 1909. С. 236–244.

Философов Дмитрий Владимирович (1872—1940) — публицист, литературный критик, друг семейства Д. С. Мережковского и З. Н. Гиппиус и, вместе с ними, активный деятель Религиозно-философских собраний (1901—1903 гг.) и Религиозно-философского общества (с 1908 г.), один из идеологов «нового религиозного сознания».

¹ См.: «*euvres choisies de Pierre Tchaadaief publiées pour la première fois par le P. Gagarin. Paris; Leipzig, 1862.*»

² См. публикации названных авторов в настоящем сборнике и примечания к ним.

³ Вполне определенно можно говорить о знакомстве П. Я. Чаадаева с графом А. де Сиркуром. Относительно маркиза де Кюстина см. статью: *Мильчина В. А., Основат А. Л.* Чаадаев и маркиз де Кюстин: ответная реплика 1843 г. // *Russia Romana. Roma, 1994. Vol. 1.* Исследователи утверждают, что маркиз не встречался с П. Я. Чаадаевым. Писатель Проспер Мериме в России не был. Нет достоверных сведений и о знакомстве П. Я. Чаадаева с прусским исследователем русской общины Августом Гакстгаузеном, который осенью 1843 г. был в Москве.

⁴ Со слов А. И. Герцена. См. гл. 30 четвертой части «Былого и дум».

⁵ Имеется в виду серия статей Вл. С. Соловьева «Национальный вопрос в России» (1883—1891). Второй выпуск этого издания посвящен разоблачению националистической ограниченности славянофильства. См.: *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1: Философская публицистика. М., 1989.

⁶ Трудно сказать, какую именно статью имеет в виду автор. Первая реакция А. И. Герцена на смерть П. Я. Чаадаева — короткая, в десяток строк, заметка: «Не успели в Москве оплакать потерю Т. Н. Грановского...», помещенная в журнале «Полярная звезда» (кн. II за 1856 г.). В том же номере несколько страниц было отведено П. Я. Чаадаеву в статье «Место России на Всемирной выставке». В 1861 г. в «Полярной звезде» было опубликовано известное первое «Философическое письмо»; о взаимоотношениях А. И. Герцена и П. Я. Чаадаева см. очень подробную статью М. И. Чермерисской в сборнике «Общественное движение в России XIX века» (М., 1986).

⁷ Цитируется не третье, а седьмое по нумерации письмо П. Я. Чаадаева (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 423). Д. В. Философов пользуется нумерацией, предложенной И. Гагариным (см. примеч. 1).

⁸ Вл. С. Соловьев «поддался влиянию славянофилов» в 70-е годы, когда начал свой путь. Это влияние самым полным образом выразилось в речи «Три силы» (см.: *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1: Философская публицистика).

⁹ Цитируется статья Вл. С. Соловьева «Славянофильство и его вырождение».

¹⁰ Д. В. Философов пишет об обсуждениях в III Государственной думе адреса Николаю II и правительственного заявления П. А. Столыпина. Среди прочего известный В. М. Пуришкевич говорил о «чаадаевском национальном самоотречении», которое-де есть «убиение русской жизни». Этим самоотречением «страдают» левые депутаты: «Вы топчете русскую правду, сознание и значение русских идеалов и национальности» (см.: Государственная дума. Стенографические отчеты. 1907—1908 гг. СПб., 1908. Сессия 1. Ч. 1. С. 378). Что касается Родичева, то его выступления на этой сессии были прерваны дважды. Первый раз — 13 ноября, когда он заявил о несовместимости внесения в адрес Николаю II титула «самодержец» с правовыми устремлениями думцев. Другой раз он был лишен права выступать на 15 заседаниях за употребленное им выражение «стольпинский галстук» при обсуждении 17 ноября 1907 г. правительственной декларации (см.: Там же. С. 210—211, 389—399).

С. Адрианов

Примечание к переписке П. Я. Чаадаева

Впервые: С. Ф. Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911. С. 471—475.

Адрианов Сергей Александрович (1871—1942) — писатель и историк, литературный критик и журналист (газеты «Страна», «Слово», «Русская молва» и др.). Вел педагогическую работу в университете и Женском педагогическом институте в Санкт-Петербурге. После революции преподавал в Первом высшем педагогическом институте в Ленинграде, занимался переводами.

¹ «Предположение... что Чаадаев и Экштейн могли познакомиться еще в 1813 году... не подтверждается и вообще маловероятно» [см.: *Санов В. В.* Указатель имен к «Полному собранию сочинений и избранных писем» П. Я. Чаадаева (В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 642)].

² Здесь неточность: называется двоюродный брат знакомого П. Я. Чаадаева Адольфа Марии Пьера де Сиркура (1801—1879). Указано В. В. Саповым.

³ Четырехтомный роман А. де Кюстина вышел в 1848 г.

⁴ *Галликанство* — обозначение своеобразного религиозно-национального духа Франции, выражающееся в ее отношении к Риму; желание свободы и независимости французской Церкви и нации.

Ультрамонтанство — направление в католичестве, настаивающее на неограниченном вмешательстве Папы Римского в религиозные и светские дела любого государства.

И. И. Филиппов

Легенда русской литературы

Впервые: *Филиппов И. И.* Неумирающие темы. Литературные очерки. Одесса, 1913. С. 45—70. При republicации очерка опущен пер-

вый его раздел с изложением биографии П. Я. Чаадаева. Сначала этот материал был прочитан в качестве доклада на собрании Одесского библиографического общества 19 апреля 1912 г.

Филиппов Иосиф Иосифович (1884—1916) — служащий Городского банка в Одессе, действительный член Одесского библиографического общества. Окончил филологический факультет Новороссийского университета. Автор единственной книги — «Неумирающие темы. Литературные очерки», составленной из выступлений его на заседаниях Библиографического общества. На эту книгу имеется несправедливо небрежный отзыв Б. Эйхенбаума (см.: Русская мысль. 1913. № 11. С. 415). Данные о И. И. Филиппове сообщены Л. А. Фокиной.

¹ В настоящем издании суждения А. Н. Пыпина и М. О. Гершензона приведены. Что касается М. Лонгинова, то И. И. Филиппов цитирует его «Воспоминания о П. Я. Чаадаеве» (Русский вестник. 1862. Т. 42. С. 152), но усеченно; полная же цитата такова: «Чаадаев был человек религиозный, либеральный и просвещенный в истинном значении этих слов».

² Ниже и далее цитируется стихотворение А. С. Пушкина «Чаадаеву».

³ В примечании И. И. Филиппов отсылает читателя к «Воспоминаниям об А. С. Пушкине. Из семейной хроники» (М., 1880) Л. Павлицева, сына О. С. Павлицевой, сестры А. С. Пушкина. Специалисты-пушкинисты не склонны вполне доверять им. «Демон» А. С. Пушкина «относится» не к Чаадаеву, а, совершенно определенно, к А. Н. Раевскому (1795—1868).

⁴ См.: *Лонгинов М. М.* Воспоминания о Чаадаеве // Русский вестник. 1862. Т. 42. С. 128. Там читаем: «Итак, первому благородному порыву Чаадаева, который не сдержал его или не отложил его исполнения, обязана Россия сохранением ей Пушкина, и вечная благодарность за то да сохранится в потомстве к Чаадаеву».

⁵ *Гершензон М. О.* Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1989. С. 183.

⁶ Автор ссылается на книгу «Письма Пушкина и к Пушкину. Новые материалы, собранные книгоиздательством “Скорпион”» (Ред. и примеч. Валерия Брюсова. М., 1903). На с. 31—33 помещены письма барона Б. А. фон Адеркаса к А. С. Пушкину от 3 сентября 1826 г. и распоряжение начальника Главного штаба И. И. Дибича псковскому гражданскому губернатору от 31 августа того же года об условиях сопровождения в Москву А. С. Пушкина, вызванного туда Николаем I.

⁷ Выражение «устрою скандал» см. у А. С. Пушкина в «Набросках предисловия к «Борису Годунову» (1829). Прозвище «остренький сиделец» в отношении Н. А. Полевого принадлежит А. С. Пушкину. Он же в 1830 г. в полемике с Ф. Булгариным и Н. Полевым о сословной кастовости («литературной аристократии») высказывался о ней, полагая, что подлинная аристократия в данном случае есть аристократия мысли, ума, образованности.

⁸ Автор свободно излагает просьбу И. С. Тургенева, обращенную к Л. Н. Толстому, — возвратиться к литературной деятельности (см.: Переписка И. С. Тургенева: В 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 159).

⁹ Автор очень суров к П. А. Вяземскому. Письмо последнего к министру народного просвещения С. С. Уварову невозможно назвать «доносом»

уже потому, что оно сочинено после «телескопской истории», но еще и потому, что предметом критики в нем в первую очередь служит диссертация Н. Г. Устрялова «О системе прагматической русской истории» (1836), в которой он выступил против концепции Н. М. Карамзина. П. А. Вяземский нашел в отрицании русской истории Н. Г. Устряловым сходство с содержанием первого «Философического письма» и в своем обращении к С. С. Уварову противопоставляет его концепции Н. М. Карамзина: «Письмо Чаадаева — не что иное в сущности своей, как отрицание той России, которую с подлинника списал Карамзин». Поясняя обстоятельства сочинения этого обращения, П. А. Вяземский пишет о том, что А. С. Пушкин разделял его мысли и поощрял к «скорейшему изложению их на бумаге и обращению в ход» (см.: *Вяземский П. А.* Полн. собр. соч. СПб., 1879. Т. II. С. 211–226). Что касается пушкинских слов о «вороне», то это — приписка на известном его письме П. Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 460–462, и примечания к нему. С. 462–464).

¹⁰ Первая критическая статья Н. И. Надеждина (в «Вестнике Европы» за 1828 г.) была подписана: «экс-студент Никодим Надоумко». В 1829 г. в очерке «Сонмище нигилистов» Надеждин писал о «знаменитом Чадском, великане философического сумрака наших времен», который постоянно ссылается на «великого Шеллинга».

¹¹ У И. И. Филиппова адресатом этих слов П. Я. Чаадаева назван С. П. Шевырев. Это, видимо, опечатка. См.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 207.

¹² См.: *Пытин А. Н.* Общественное движение в России при Александре I. 2-е изд. СПб., 1885. С. 534. «Опыт теории налогов» — книга Н. И. Тургенева (1818), имевшая два издания и потом запрещенная.

¹³ См.: *Кирпичников А. П. Я. Чаадаев. По новым документам // Русская мысль.* 1896. № 4. С. 147; *Гершензон М. О.* Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1989. С. 121–122.

¹⁴ См.: *Лемке Мих.* Николаевские жандармы и литература 1826—1855 гг. По подлинным делам III отделения Собственной Е. И. В. канцелярии. 2-е изд. СПб., 1909. С. 366.

¹⁵ Разгром Санкт-Петербургского университета последовал за признанием Главным управлением училищ, членом которого был Д. П. Рунич (1778—1860), книги Куницына «Естественное право» «противоречащей явно истинам христианства». В мае 1821 г. Д. П. Рунич был назначен исправляющим должность Попечителя Петербургского университета и Учебного округа, а 3, 4 и 7 ноября того же года на очередном заседании его Правления устроил судилище над рядом профессоров Университета. Ректор был смещен, а профессора изгнаны.

¹⁶ Не второе, а шестое «Письмо».

¹⁷ Не третье, а седьмое «Письмо».

¹⁸ См.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 274.

¹⁹ См. письмо П. Я. Чаадаева к А. С. Пушкину от 18 сентября 1831 г. (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 69).

²⁰ См.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 207.

²¹ Кружок Раича — литературный кружок, существовавший в 1822—1825 гг. в Москве и руководимый Семеном Егоровичем Раичем (наст. фам. Амфитеатров; 1792—1855). Преобладающим интересом кружка были литература, но участники его не чуждались и философии. «Архивные юноши» — так называли служащих Московского архива Коллегии иностранных дел, среди которых и возникли кружки Раича и «любомудров», которые, в отличие от первого, сделали философию своим главным предметом. И первые и вторые высоко ценили лекции профессора Московского университета Михаила Григорьевича Павлова (1793—1840), превосходно излагавшего шеллингианские взгляды.

²² *Гершензон М. О.* Грибоедовская Москва. С. 108.

²³ Автор принимает версию А. Кирпичникова и М. Гершензона о принадлежности мистического дневника Д. Облеухова П. Я. Чаадаеву, но дает иную оценку этому «факту», как не такому уж значимому в эволюции взглядов П. Я. Чаадаева. В более поздних исследованиях (Д. Шаховской, О. Шереметева) эта версия была вполне доказательно опровергнута.

²⁴ Не третье, а седьмое «Письмо».

²⁵ Имеется в виду «История русской критики» И. И. Иванова (М., 1898—1900. Т. 1—2).

²⁶ См.: *Бобров Е. А.* Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1901. Вып. 4. С. 17; *Гершензон М. О.* Грибоедовская Москва. С. 159.

²⁷ См.: *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 1—22. СПб., 1888—1910. Кн. II. С. 134.

²⁸ См.: *Барсуков Н. П.* Кн. II. С. 258, 415.

²⁹ См.: *Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 94 (примечание).

³⁰ О. И. Сенковский откликнулся на письмо Шеллинга к Чаадаеву (ставшее ему известным по одному из списков) язвительными комментариями в «Библиотеке для чтения» (1834. Т. III. Апр.—май. Раздел «Смесь», заметка «Германия ученая и литературная». С. 113—115).

³¹ См.: *Жихарев М. И.* Докладная записка... С. 85.

³² См. примеч. 23.

³³ Исследование Кранца «Опыт философии литературы. Декарт и французский классицизм», выпущенное в 1882 г. во Франции, печаталось в журнале «Научное обозрение» (1902. Кн. 5—11) и в 1907 г. вышло отдельным изданием. Автор находил, что национальный склад мышления французов, равно как и поэтика классицизма, «слишком исключительно» покоились на принципах рационализма Декарта.

³⁴ *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 178.

³⁵ Упоминаемый «серый человек Штиллинга» происходит от названия книги Иоганна Генриха Юнга-Штиллинга «er Graue Mann». Штиллинг ведет свою проповедь от лица «серого человека», по-видимому олицетворяющего религиозное сознание человечества. См. об этом: *Гершензон М. О.* П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление (гл. IV).

³⁶ Цитируется «Медный всадник» А. С. Пушкина.

³⁷ Источник не найден.

³⁸ См. упомянутую в примеч. 14 книгу М. Лемке.

³⁹ Идея «Москвы — Третьего Рима» принадлежит старцу Елиазарова монастыря в Пскове Филофею (начало XVI века); Лейбниц внушал Петру I, что «Провидение, решив, что наука должна обойти кругом земной шар, теперь перешло в Скифию и что оно избрало Петра своим орудием, так как он может, с одной стороны, из Европы, с другой — из Азии взять лучшее и усовершенствовать то, что сделано в обеих частях света, избегая ошибок, вкравшихся в Европе постепенно и незаметно» (см.: *Гребе В. И.* Отношения Лейбница к России и Петру Великому. По неизданным бумагам Лейбница в Ганноверской библиотеке. СПб., 1871. С.134); Петр I в речи 1714 г. по случаю спуска на воду первого корабля, построенного на Адмиралтейской верфи, говорил о перенесении в Россию центра европейского Просвещения, бывшего некогда в Греции, а затем в Италии (см.: *Вашуцкий А.* Панорама Санкт-Петербурга. СПб., 1831. С. 130–131).

⁴⁰ См.: *Кавелин К. Д.* Взгляд на юридический быт Древней Руси // Современник. 1847. Т. 1. Кн. 1.

⁴¹ *Мозаи́зм* — слово, изобретенное П. Я. Чаадаевым и употребленное им в письме к А. де Сиркуру от 15 января 1845 г. Оно образовано от французской формы имени Моисея — Moïse. Под «мозаи́змом» П. Я. Чаадаев понимает религиозную форму национализма.

⁴² См.: *Минский Н.* Идеи русской революции // Перевал. 1906. № 1–3; М. М. Ковалевский в 1906—1907 гг. издавал газету «Страна» и в очень большом количестве помещаемых в ней статей проводил идею о необходимости учитывать опыт Европы, начиная путь конституционного развития России: «...старая Европа не даром в течение веков делала всякие опыты примирения порядка со свободой...» [Что ждали и что получили // Страна. 1906. № 86. 31 мая (13 июня). С. 1].

⁴³ Эта фраза имеется у М. Лемке в уже упоминаемой книге на с. 372: «Как Чацкий, на балу он был один».

⁴⁴ В письме А. А. Бестужеву (конец января 1825 г.) А. С. Пушкин пишет об А. С. Грибоедове: «Драматического писателя следует судить по законам, им самим над собой признанным» (Полн. собр. соч. М., 1937. Т. 13. С. 138).

Е. Н. Трубецкой

Соловьев, славянофилы и Чаадаев

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1912. Кн.114 (4). Предлагаемый материал является седьмым разделом статьи «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис жизнепонимания» (1912 г.). Статья была включена в книгу Е. Н. Трубецкого «Мирозозерцание В. С. Соловьева» (М., 1913. Т. 1–2). Материал в настоящем издании печатается по книге: *Трубецкой Е. Н.* Мирозозерцание В. С. Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 74–79.

Трубецкой Евгений Николаевич (1863—1920) — религиозный философ, друг Вл. С. Соловьева и продолжатель традиции философии всеединства, правовед, публицист, выдающийся деятель русской культуры (один из ини-

циаторов книгоиздательства «Путь», Психологического общества при Московском университете, Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева), политик (член Государственного совета, один из основателей «Союза мирного обновления»), редактор журнала «Московский еженедельник» (1906—1910 гг.).

¹ Е. Н. Трубецкой говорит о трех периодах творчества Вл. С. Соловьева (подготовительном, утопическом и окончательном) и напоминает о его прославиофильских симпатиях в первый период (см. раздел X: «Жизненная задача Соловьева и три периода его творчества»). Эти симпатии выразились в речи «Три силы», прочитанной Вл. С. Соловьевым на заседании Общества любителей русской словесности весной 1877 г. перед началом русско-турецкой войны 1877—1878 гг. Е. Н. Трубецкой цитирует Вл. С. Соловьева по Собранию сочинений (Т. 1—8. [1901—]1903. Т. 9, дополнительный. СПб., 1907).

В. В. Розанов

Чаадаев и кн. Одоевский

Впервые: Новое время. 1913. № 13319. 10 (23) апр. С. 4.

Публикуемая статья написана с присущей В. В. Розанову литературной даровитостью и... почти личной злобой к П. Я. Чаадаеву. «Маленький петербургский католик, — так зовет он Чаадаева, — только и умеет поучать, но это до того все “из книг” и “из чужих напевов”, что не хочется не только учиться, но даже и слушать». Ему, Розанову, не нравится и физиономия Чаадаева: «Лоб умеренный — и вся масса головы как бы вливается в лицо, массив щек и подбородка, которые будто говорят: “Вот — я первый у русских получил лицо: доселе были морды, по которым били (разумеюсь — «правительство»). Но я получил *лицо*, которое никто не посмеет ударить... Оттого рот у меня и маленький; я скажу немного слов, только папе и всемирной истории: но ни одного слова о *пустяках*, к числу которых я причисляю, извините, и Россию, не вырвется из этого рта...”»

Еще в 1895 г. в «Русском обозрении» (№ 12) В. В. Розанов поместил «Открытое письмо» Алексею Н. Веселовскому по поводу статьи последнего «Гоголь и Чаадаев. Из этюда о Гоголе» (Вестник Европы. 1895. № 9). Содержание этого этюда неинтересно В. В. Розанову. В нем он наткнулся на возмутившее его выражение — «многострадальное письмо» — и «отделал» П. Я. Чаадаева. Судя также по неприязни В. В. Розанова по отношению к тем русским мыслителям, которые симпатизировали социальной активности католицизма (Вл. С. Соловьев, Н. А. Бердяев), можно заключить о стойкости его негативизма к П. Я. Чаадаеву. Впрочем, у В. В. Розанова можно встретить и иное суждение. В частном письме Н. Н. Страхову (весной 1888 г.) он «проводил ту мысль, что Чаадаев был увлекавшийся католичеством русский человек, но — все-таки русский, и без “коварства” в отношении к России, к православию, к русскому народу...» (Розанов В. В. Литературные изгнанники. Лондон, 1992. С. 132.)

¹ По свидетельству современников, слово «интеллигенция» было введено в обиход в 60-е годы П. Д. Боборыкиным. В. В. Розанов разделяет

«интеллигенцию в благородном смысле» — доразночинную и ту, представителями которой были Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов и т. д.

² Цитируется «Горе от ума» А. С. Грибоедова.

³ См. *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: В 15 т. СПб., 1994. Т. 13. С. 36–41.

⁴ Роман В. Ф. Одоевского слагался в 30–40-е годы (вышел в свет в 1844 г.), но замысел его восходит к 20-м годам XIX в. Н. М. Карамзин работал над «Историей государства Российского» с 1804 по 1826 г.

⁵ Государственная дума работала с 27 апреля по 8 июля 1906 г. Трудовики, «трудовая группа», — фракция народнического направления в Государственной думе. Возникла в апреле 1906 г. как организация крестьянских депутатов. В своей программе провозглашала требование народо-властия, демократических свобод и передачи помещичьих земель крестьянам при национализации земли.

«Крестьянский союз» *Тана-Богораза* — это Всероссийский крестьянский союз, политическая организация, возникшая в 1905 г. (июль—август). Народник В. Г. Тан (Богораз) был одним из ее руководителей.

Депутат Государственной думы, экономист, профессор Московского сельскохозяйственного института М. Я. Герценштейн (1859—1906 гг.) в одном из своих выступлений говорил о том, что если не разрешить земельный вопрос, то крестьяне ответят на это «иллюминацией из горящих помещичьих усадеб».

⁷ Имеется в виду комическая опера «Pardon de Ploermel» (1859 г.) Мейербергера, к которой Одоевский относился резко отрицательно. Устойчиво отрицательным было и его отношение к операм Верди.

⁸ Строка из стихотворения А. С. Пушкина «Город пышный, город бедный».

Ф. Степун

П. Я. Чаадаев

Впервые: Русская мысль. 1913. № 204. (21) июля. С. 2.

Степун Федор Августович (1884—1965) — философ и писатель, литературный критик, теоретик театра. В философии считал себя близким к «славянофильско-соловьевскому учению о положительном всеединстве», которое пытался связать с неокантианской методологией. Во время второй русской революции был близок к эсерам, работал в Политическом отделе военного министерства Временного правительства. В 1922 г. был выслан в Германию. Заведовал литературно-художественным отделом журнала «Современные записки». С 1931 по 1939 г. — член редакции журнала «Новый град», идеолог так называемого «новоградского движения» в русской эмиграции, имевшего своей целью христианский социализм.

Другой вариант публикуемой рецензии был дан в журнале «Логос» (1913. Кн. 3–4. С. 350–351).

¹ Упомянуты статья Новалиса «Христианский мир, или Европа» (опубл. в 1826 г.) и лекции Ф. Шлегеля «Философия жизни» (опубл. в 1828 г.).

Вакенродер Вильгельм Генрих (1773—1798) — немецкий писатель-романтик, судебный референдарий в Берлине, автор «Сердечных излияний отшельника, любителя искусства» (1797) и «Фантазий об искусстве» (изданы в 1799 г.).

² «*Sturm und rang*» («Буря и натиск») — литературное движение в Германии, сложившееся в 70-е годы XVIII века, отрицавшее нормативы классицизма и выдвинувшее на первый план значение национального искусства, в котором главную роль играет индивидуальность художника.

В. Вальденберг

Чаадаев и славянофилы

Впервые: Славянские известия. 1913. № 25 (18). С. 398—401.

Вальденберг Владимир Евграфович (1871—1940) — историк, византист-вед, член Византийской комиссии АН СССР, историк политических учений русской мысли, в частности славянофильства [см.: *Вальденберг В. Е.* Естественное право у славянофилов // Славянские известия. 1913. № 48 (41); *Он же.* Славянофильство, Гегель и Кант // Славянские известия. 1914. № 8].

¹ «Философические письма» написаны в 1828—1830 гг. (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 690, 695).

² Чаадаев пытался напечатать их отдельной брошюрой в 1832 г. в типографии А. Семена под названием «Два письма об истории, адресованные даме» (eux lettres sur l'histoire, adressées a une dame). Этот заголовок имелся в оригинале ФП VI, подготовленного для издания, ФП VII в оригинале имеет позаголовок «Письмо второе».

³ Имеется в виду письмо А. И. Тургеневу, которое было датировано Гершензоном приблизительно декабрём 1836—январем 1837 г., и письмо ему же, которое Гершензоном обозначено как написанное в 1837 г. (Шаховской доказал, что оно было написано в 1838 г.). См.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 115—117, 131—134, а также комментарий: Там же. С. 331, 336.

⁴ Письмо А. И. Тургеневу 1838 г. // *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 134.

А. Тыркова

Промелькнувшая тень

Впервые: Русская молва. 1913. № 133. 26 апр. (9 мая). С. 3.

Тыркова (Тыркова-Вильямс) *Ариадна Владимировна* (1869—1962) — одна из организаторов кадетской партии; стояла на ее крайнем правом фланге, публицист, автор воспоминаний о русской революции.

О корреспондентке первого «Философического письма» Е. Д. Пановой см. комментарий и примечания В. В. Сапова во 2-м томе «Полного собрания сочинений и избранных писем» П. Я. Чаадаева (М., 1991. С. 332—333). Комментатор называет литературу о Е. Д. Пановой: *Штейнберг А. А.* Пуш-

кин и Е. Д. Панова // Временник Пушкинской комиссии. 1965. Л., 1968. Вып. 4; *Кайдаш С.* Адресат «Философических писем» // Наука и жизнь. 1979. № 7. Четыре письма Е. Д. Пановой к Чаадаеву даны в приложениях к указанному тому сочинений П. Я. Чаадаева.

Иванов-Разумник

Западники и славянофилы. Чаадаев
(отрывок из книги «История русской общественной мысли».
СПб., 1914. Ч. 1. С. 319–334).

Иванов-Разумник (наст. имя и фам. Разумник Васильевич Иванов; 1878—1946) — историк общественной мысли, литературный критик, журналист, приверженец радикально-демократической традиции русской интеллигенции, представитель неонародничества, стремившийся к обновлению и переориентации народнических ценностей, был близок к эсеровскому движению. После Октябрьской революции был неоднократно репрессирован. Его работа «История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX века» за период с 1906 по 1923 г. выдержала шесть изданий, а по появлении в свет вызвала множество критических отзывов. Публикуемые здесь материалы о П. Я. Чаадаеве появились только в 4-м издании книги.

¹ Иванов-Разумник указывает на образ, предложенный А. И. Герценом. Последний в некрологе «На смерть К. С. Аксакова», говоря об отношении славянофилов и западников, писал: «У нас была одна любовь, но неодинаковая... И мы, как Янус или двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно».

² Речь идет о двух замечательных явлениях русской жизни 30-х годов XIX века. Кружок Веневитинова — это «Общество любомудров», которое было организовано Д. В. Веневитиновым и В. Ф. Одоевским в 1823 г. «Рассуждая о роли России в истории, Веневитинов (как и позже Чаадаев) подчеркивал тот факт, что в отличие от “самостоятельных” народов, у которых просвещение развивалось из отечественного начала и входило в состав всемирных приобретений ума, не теряя отличительного характера, Россия “все получила извне; отсюда это чувство подражательности... раболепство; отсюда совершенное отсутствие всякой свободы и истинной деятельности”. Будущее России он связывал с развитием своей самобытной культуры, с нравственной свободой, осознать которые должна помочь ей философия. Тем самым сама философия призвана была приобрести национальный характер, стать именно русской философией» (Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995. С. 83–84). В. Ф. Одоевский в философском романе «Русские ночи» выражал надежду, что «XIX век принадлежит России». Журнал «Московский вестник», редактируемый М. П. Погодиным в 1827—1830 гг., считался органом веневитиновского кружка.

Другое явление — кружок Николая Владимировича Станкевича, возникший зимой 1830/31 г. В центре внимания этого кружка были философские и эстетические проблемы, рассматриваемые в формах мысли преимущественно Шеллинга и Гегеля. Большинство его участников разде-

ляли западнические позиции (В. Г. Белинский, М. А. Бакунин, В. П. Боткин, М. Н. Катков).

³ О В. Г. Белинском Иванов-Разумник рассказывает в седьмой главе первой части «Истории русской общественной мысли».

⁴ Теоретик народничества Н. К. Михайловский проводил такое разделение в статьях «Что такое прогресс» (1869), «Борьба за индивидуальность» (1875) и в ряде других, полагая, что прогрессом может быть названо только такое развитие, результатом которого будет «разнородно» и многообразно развитая индивидуальность.

⁵ Официальным мещанством Иванов-Разумник называет теорию и практику «официальной народности», провозгласившей и реализующей триединство «самодержавия, православия и народности». Предтечей ее он считает Павла I. Эпоха официального мещанства завершается с Николаем I (см. указ. соч., гл. IV).

⁶ «Реализм и романтизм — две вечные, основные категории человеческого духа, резко враждебные друг другу... Разделение людей по психологическим типам на романтиков и реалистов является одним из самых основных...» (с. 105). «Реализм — это общее и вечное свойство человеческого духа, стремление к эмпирической действительности, любовь к земному, добровольное ограничение себя пространством трех измерений; реализм — это неутомимая любовь к “человеческому, слишком человеческому”, любовь к “пределам предельного” и полное отрицание стремлений к трансквонению за эти пределы. Это, конечно, не исключает наличности в воззрениях реалиста самых возвышенных идеалов, но идеалы эти — из плоти и крови, они тесно связаны с землей, с эмпирической действительностью» (с. 104). Романтизм — «общее и вечное свойство человеческого духа нарушать те границы, которыми сдавливают его реальный мир, непосредственное восприятие и сознание, рационализм мысли, воли, чувства» (см. указ. соч., с. 63).

⁷ Теорию критически мыслящей личности, способной осуществить исторический прогресс, П. Л. Лавров развивал в ряде работ, а сначала — в необыкновенно популярных у русской молодежи «Исторических письмах» (1868—1869).

⁸ В этом письме П. Я. Чаадаев призывает Шеллинга продолжать «торжествовать» над «самоуверенной философией» Гегеля, которая «внесла свои опустошения и в наши отдаленные края». Молодежь осваивает ее «уверенные формулы», которые-де «делают излишним углубленное изучение предметов» (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 146—148).

⁹ Посылать от Понтия к Пилату — так говорится о волоките в делах, свидетельствующей об абсурдной тупости или лукавстве чиновников.

¹⁰ См. письмо В. Г. Белинского к В. П. Боткину от 1 марта 1841 г., где «Егором Федоровичем» он зовет Гегеля, по учению которого абсолютный дух осуществляется в истории через борьбу и жертвы.

¹¹ К. Д. Кавелин в работе «Взгляд на юридический быт Древней Руси» (1847), которая считается программным документом западничества, утверждал, что в русской истории личность была поглощена семьей, общиной, а затем Церковью и государством. Ю. Ф. Самарин, принадлежавший к лагерю славянофилов, возражал, что личность на Руси «сознательно и свободно

отрекалась от своего полновластия». Спор этот имел большой общественный резонанс. О нем более подробно см. примечания в книге: *Кавелин К. Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 543–545, 549–550, 553.

¹² «С того берега» — книга А. И. Герцена (вышла в 1850 г. на немецком языке и в 1855 г. — на русском), в которой изложена его философия истории в том виде, как она сложилась у него после отказа от гегелевского взгляда о «разумности» истории.

Осип Манделъштам

Петр Чаадаев

Впервые: Аполлон. 1915. № 6–7. Авг.—сент. С. 57–62.

Манделъштам Осип Эмильевич (1891—1938) — поэт. О его работе над статьей «Петр Чаадаев» см. комментарий А. Д. Михайлова и П. М. Нерлера в книге: *Манделъштам О. Э.* Сочинения: В 2 т. Т. 2: Проза. М., 1990. С. 438–439.

К оценке мысли П. Я. Чаадаева О. Э. Манделъштам возвращается также в статье 1922 г. «О природе слова», где пишет: «Чаадаев, утверждая свое мнение, что у России нет истории, то есть что Россия принадлежит к неорганизованному, неисторическому кругу культурных явлений, упустил одно обстоятельство, именно: язык. Столь высокоорганизованный, столь органический язык не только дверь в историю, но и сама история. Для России отпадением от истории, отлучением от царства исторической необходимости и преемственности, от свободы и целесообразности было бы отпадение от языка. “Онемение” двух-трех поколений могло бы привести Россию к исторической смерти. Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории. Поэтому совершенно верно, что русская история идет по краешку, по бережку, над обрывом и готова каждую минуту сорваться в нигилизм, то есть в отлучение от слова» (*Манделъштам О. Э.* Указ. соч. Т. 2. С. 177).

¹ *Иаков* (второе имя — *Израиль*, вероятно «Бог борется», «Бог силен») — один из библейских патриархов, сын Исаака и внук Авраама (ок. XVIII—XVII вв. до н. э.), отец двенадцати сыновей, ставших родоначальниками двенадцати колен (родов, кланов) Израилевых; церковная память в Неделю праотцев.

Иаков видел сон, определивший не только его личную судьбу и судьбу будущего богоизбранного народа, но в символической форме содержащий основы библейской «философии истории» (Быт. 28:10–19). Лестница, по которой нисходят и восходят ангелы, утверждается на земле, но касается неба; стоящий на ней Господь подтверждает обетования, данные предкам Иакова, обещая его потомкам землю, на которой тот сейчас спит (отсюда ее название *Земля обетованная*, т. е. данная по обету, по обещанию).

В христианском богословии лестница Иакова (слав. *Лѣствица Иа́ковля*) указывает на теснейшую связь неба и земли, на Провидение Бога, Который осуществляет свою заботу о мире и обо всем верующем человечестве через ангелов, являющихся посредниками между Богом и людьми. Она также рассматривается как прообраз спасительного воплощения Сына

Божия, соединившего небо и землю (ср. Ин. 1:51), и Божией Матери, через которую исполнилась эта «страшная тайна». Поэтому службы Богородичных праздников включают чтение паремии о сне Иакова, а литургические тексты именуют Деву Марию «Лествица небесная, ёюже сніде Бог», «Мост, возводя́й сущих от земли на небо» (из Акафиста Богородице). Данная символика имеет и иконографическое воплощение: присутствие на иконах Богоматери изображения лестницы (наряду с «Неопалимой купиной», «Жезлом Аароновым прозябшим» и другими ее библейскими символами). (Примеч. Ю. И. Рубана).

² «Москва — Третий Рим» — это «чахлая выдумка» не киевских монахов, а старца Трехсвятительского Псковского Елизаарова монастыря Филофея (ок. 1465—ок. 1542). В ряде посланий Филофей выразил идею преемственности Московской Руси и духовно-политического наследия Византии.

³ П. Я. Чаадаев прибыл в Англию не в 1825, а в 1823 г.

⁴ Цитируется стихотворение М. Ю. Лермонтова «Валерик».

⁵ Цитируется «Конек-Горбунок. Русская сказка Ершова П. П.».

⁶ Восемнадцать молодых боярских детей были посланы в Лондон, Любек и во Францию для обучения языкам, равно как иностранцы ездили в Москву для изучения русского языка (см.: *Карамзин Н. М.* История государства Российского).

Д. С. Мережковский

Чаадаев (1794—1856)

Впервые: Невоенный дневник. 1914—1916. Пг., 1917. С. 149—163. Печатается по: Акрополь. Литературно-критические статьи. М., 1991. С. 294—303.

¹ Цитируется стихотворение А. С. Пушкина «Пророк».

² Цитируется стихотворение Д. В. Давыдова «Современная песня».

³ Цитируется стихотворение А. С. Пушкина «К портрету Чаадаева».

⁴ Цитируется стихотворение А. С. Пушкина «Чаадаеву».

⁵ Цитируется стихотворение А. С. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный...»

⁶ Цитируется стихотворение А. С. Пушкина «К Чаадаеву».

⁷ Цитируется стихотворение Ф. И. Тютчева «Итак, опять увиделся я с вами...»

⁸ Цитируется стихотворение М. Ю. Лермонтова «Тучи».

⁹ Цитируется стихотворение Д. С. Мережковского «Дети ночи».

Борис Мирский

О проблеме разумений и падающем колоссе

Впервые: Вечерний час. 1918. № 4. 1 дек. С. 2.

Мирский Борис (псевд.; наст. имя и фам. Борис Сергеевич Миркин-Гецевич; 1892—?) — журналист, эмигрировал после Октябрьской революции и работал в газете «Последние новости» П. Н. Милюкова.

¹ Ниже цитируется донесение Ла Муссэ от 11 марта 1816 г. См.: Сборник Императорского Русского исторического общества. СПб., 1901. Т. 112. С. 435–436.

Г. Робакидзе

Петр Чаадаев

Впервые: Портреты. 1919. Выпуск первый. С. 5–16.

Робакидзе Григол (Григорий Титович; 1880—1962) — грузинский писатель, поэт, беллетрист, драматург, литературный критик, один из ведущих идейных руководителей литературного объединения грузинских символистов «Голубые роги» (возникло в 1916 г.). На формирование взглядов «голубороговцев» сильное влияние оказали французский и русский символизм (К. Бальмонт, В. Брюсов, А. Блок).

В книге «Портреты», помимо публикуемого эссе, имеются также очерки о В. В. Розанове и др.

В 1931 г. Г. Робакидзе, после успешных гастролей в Москве театра им. Руставели с постановкой его пьесы «Ламара», выехал в Германию и стал невозвращенцем. За рубежом он публикует романы «Хранители Грааля» и «Умерщвленный дух», в которых описывает трагическую историю Грузии сталинских лет. Творчество его высоко ценилось С. Цвейгом и Р. Ролланом. Умер писатель в Женеве 19 ноября 1962 г.

Русское Зарубежье

Е. В. Спекторский

К характеристике Чаадаева

Впервые: Сборник Русского научного института в Праге. Прага, 1929. С. 47–68.

Спекторский Евгений Васильевич (1875—1951) — социальный философ, правовед, культуролог. До революции 1917 г. работал в Юрьевском и Киевском университете, последним избранным ректором которого он был. Одна из основных тем его исследований — история русской культуры, которую он рассматривал в свете положительного воздействия на нее христианских ценностей.

Другая статья Е. В. Спекторского о Чаадаеве, являющаяся вариантом предлагаемой здесь, была опубликована в журнале «Возрождение» в Париже, в четвертой, июльской, тетради за 1949 г. (с. 94–102).

¹ Во второй части трагедии И. В. Гете «Фауст» ее герой хочет вызвать к жизни прекрасную Елену, для чего он должен отправиться в «языческий отдел» ада, к Матерям, носителям первообразов бытия. Матери — «Богинь высокая семья, живущих вечно средь уединенья, вне времени и места».

(И. В. Гете). В данном случае этот образ употребляется для обозначения абстрактного подхода к явлениям.

² Называются персонажи комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума».

³ У Ф. И. Тютчева, письмом своим благодарившего П. Я. Чаадаева за присланный им свой портрет, сказано о большом сходстве изображения и далее: «Это поразительное сходство навело меня на мысль, что есть такие типы людей, которые словно медали среди человечества: настолько они кажутся делом рук и вдохновения Великого Художника и настолько отличаются от обычных образцов ходячей монеты...» (*Тютчев Ф. И.* Сочинения: В 2 т. Т. 2: Письма. М., 1984. С. 245). Далее автор цитирует «Евгения Онегина» А. С. Пушкина (гл. I, стих. XXVIII).

⁴ Персонажи романа И. С. Тургенева «Дым».

⁵ Цитируется «Евгений Онегин» А. С. Пушкина (гл. III, стих. XXVI).

⁶ Сведения об истории публикаций работ П. Я. Чаадаева см. в примечаниях к книге: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991.

⁷ Мнение, что после «Философических писем» П. Я. Чаадаев «ничем особенным себя не проявил», разделяли не только «левые» русской освободительной мысли, но и их «правые» противники (см., например, публикуемую в сборнике статью З. А. Каменского «Урок Чаадаева. П. Я. Чаадаев в 40—50-х годах XIX в.»).

⁸ Персонажи драмы Ф. Шиллера «Дон Карлос».

⁹ Цитируется стихотворение Н. М. Языкова «Константину Аксакову».

¹⁰ Цитируется стихотворение Н. М. Языкова «К Чаадаеву».

¹¹ Стихотворение В. С. Печерина, видимо, цитируется по изданию: *Гершензон М. О.* Жизнь В. С. Печерина. М., 1910. С. 108.

¹² Цитируется стихотворение А. С. Хомякова «России».

¹³ *Веселовский Алексей Н.* Гоголь и Чаадаев. Из этюда о Гоголе // Вестник Европы. 1895. № 9).

¹⁴ *Гистрионы* — от латинского *histrio* — актер. Но *histrio* имеет и другое значение: хвостун, шарлатан.

¹⁵ В. С. Печерин в 1841 г. стал монахом-редемптористом, т. е. членом ордена Искушителя, основанного в Италии в 1749 г. и тесно связанного с иезуитами.

¹⁶ Цитируется стихотворение Д. Давыдова «Современная песня».

¹⁷ Цитируется стихотворение Н. М. Языкова «К Чаадаеву».

К. Зайцев

Проблема Чаадаева

Впервые: Россия и славянство. Орган национально-освободительной борьбы и славянской взаимности. Еженедельная газета при ближайшем участии П. Б. Струве. 1932. № 172. 12 марта. С. 3. Статья представляет собой отклик на книгу известного французского исследователя Шарля Кенэ «Tchaadaev et les lettres philosophiques. Contribution a l'étude du mouvement des idées en Russie» (Paris, 1931).

Зайцев Кирилл Иосифович (1887—1975) — сподвижник П. Б. Струве, покинул Россию с белой армией. С 1936 г. — профессор политической экономии в Харбине. В 1945 г. в Пекине положен во священство; в 1949 г. пострижен в монахи; с 1954 г. — архимандрит Константин. Был профессором пастырского богословия и русской литературы в Троицкой семинарии (США). С 1950 г. руководил журналом «Православная Русь» — органом Русской Православной Церкви за рубежом. Автор ряда книг по русской литературе, богословию, русской церковной истории.

¹ *Энигматичность* — загадочность (от греч. *ainigmatas* — загадка).

² Письма П. Я. Чаадаева Николаю I и А. Х. Бенкендорфу едва ли дают повод заподозрить П. Я. Чаадаева в малодушии.

³ См. письмо П. Я. Чаадаева А. С. Хомякову 1844 года (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 167).

⁴ Речь идет о письме А. И. Тургеневу 1843 г. (авг.—нояб.). См.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 156–166.

⁵ См. об этом: *Окунь С. Б.* Декабрист М. С. Лунин (Л., 1985), особенно главы «Действия наступательные» и «Продолжение “действий наступательных”».

⁶ Статья П. Б. Струве называлась «Ученый деятель и мудрец» (речь памяти Н. И. Пирогова, прочитанная 13 декабря 1931 г. в Белграде), впервые была опубликована в газете «Россия и славянство» (№ 160. С. 1–2).

⁷ См.: *Пестель П.* Русская правда // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. М., 1951. Т. 2. С. 103.

Г. Флоровский

Это было религиозное западничество
(фрагмент из книги «Пути русского богословия»)

Впервые работа «Пути русского богословия» появилась в издательстве «ИМКА-Пресс» в 1937 году. Предлагаемый фрагмент из главы VI — «Философское пробуждение» — печатается по четвертому изданию книги (1988. С. 146–149). Название фрагмента дано составителями.

Флоровский Георгий Васильевич (1893—1979) — богослов, философ и историк. После эмиграции в 1920 г. долгие годы работал в Православном Богословском институте в Париже и на основе читаемых им лекций создал свою широко известную книгу «Пути русского богословия». «Прослеживая историю религиозных исканий, интеллектуальных и духовных движений в России на протяжении последних столетий в контексте истории Православной Церкви (в частности, системы духовного просвещения), Флоровский обнаруживает нарастающую тенденцию к отказу от подлинного православного предания, частично сохраняющегося в аскетической и литургической практике» (Русская философия: Словарь / Под ред. М. А. Маслина. М., 1995. С. 589).

¹ См. примеч. 2 к статье Иванова-Разумника «Западники и славянофилы».

² Возможно, что А. И. Герцен стал говорить об исторической молодости России под влиянием П. Я. Чаадаева. Во «Введении» (написано в 1853 г.) к работе «О развитии революционных идей в России» он писал об «эмбриональном развитии» русского государства (Собр. соч.: В 30 т. М., 1954—1966. Т. VII. С. 153). Но верно и то, что это была довольно распространенная идея.

Н. А. Бердяев

Такова была философия истории Чаадаева
(отрывок из книги «Русская идея»)

Впервые отдельным изданием книга Н. А. Бердяева вышла в Париже, в издательстве «ИМКА-Пресс», в 1946 г. Отрывок из второй главы этой книги, где речь идет о П. Я. Чаадаеве, печатается по изданию: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 71—75. Название отрывку дано составителями.

Бердяев Николай Александрович (1874—1948) — христианский философ экзистенциально-персоналистской ориентации, один из главных выразителей идей русского духовного ренессанса. Философия истории России — постоянный предмет жгучего интереса Н. А. Бердяева с первых лет XX века. Статьи «Борьба за идеализм» (1901), «А. С. Хомяков как философ» (1904), «О новом русском идеализме» (1904) начинают, а книги «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века» (издана в 1946 г.) и «Царство духа и царство кесаря» (издана в 1949 г.) увенчивают этот интерес. В контексте подобного интереса и следует рассматривать многократные отдельные суждения и замечания Н. А. Бердяева о П. Я. Чаадаеве. Тема «П. Я. Чаадаев и Н. А. Бердяев» заслуживает специального рассмотрения: первый из них стоит у начала истории идей социального христианства в России, второй — в конце ее.

¹ В книге «Мирозозерцание В. С. Соловьева» (М., 1913) Е. Н. Трубецкой пишет: «...мы не вправе говорить о влиянии (П. Я. Чаадаева на Вл. С. Соловьева. — А. Е.), так как Соловьев в семидесятые годы еще не был знаком с Чаадаевым, и тем не менее первый является несомненным продолжателем второго» (см. наст. изд.).

² Н. А. Бердяев не без оснований сближает взгляды П. Я. Чаадаева с установками «нового религиозного сознания», представителем которого всегда считал себя.

³ Идея пневмоцентризма, т. е. устремленности русских к духовной жизни, их алкание Царствия Небесного, — одна из центральных в представлении Н. А. Бердяева о характере русского народа.

⁴ По учению Н. А. Бердяева, русские обладают слабым чувством культуры, меры, формы. П. Я. Чаадаев же, по его убеждению, «русский человек высшего слоя петровского периода русской истории», т. е. обретший дар к культуре.

⁵ «Безумные строки» — так потом назвал В. С. Печерин эти стихи, написанные, по его признанию, в «припадке безумия» (см. сб.: Русское

общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 161).

⁶ О встречах с В. С. Печериным А. И. Герцен рассказывает в главе «Pater V. Petcherine» VII части своих воспоминаний «Былое и думы». Там же он помещает три письма Печерина к нему.

В. В. Зеньковский

П. Я. Чаадаев как религиозный мыслитель
(по новым данным)

Впервые: Православная мысль. 1947. Вып. V. С. 75—94.

Зеньковский Василий Васильевич (1881—1962) — философ, богослов, религиозно-общественный деятель Русского Зарубежья, педагог, историк русской философии, перу которого принадлежит донныне не превзойденная по богатству материала и тщательности его обработки «История русской философии» в двух томах (первое издание вышло в 1950 г.). Публикуемая статья стала основой главы о П. Я. Чаадаеве в этой книге.

Н. И. Ульянов

«Басманный философ». Мысли о Чаадаеве

Впервые: Опыты. Нью-Йорк, 1957. № 8. С. 50—72, под названием «Мысли о Чаадаеве». Печатается по журналу «Вопросы философии» (1990. № 8. С. 74—89), где она публиковалась по книге Н. И. Ульянова «Диптих» и сопровождалась вступительной статьей и примечаниями В. А. Кошелева и А. В. Чернова.

Ульянов Николай Иванович (1904—1985) — историк, литературный критик и публицист, писатель. Родился в Петербурге, учился у С. Ф. Платонова, а после так называемого «Платоновского дела» — у С. В. Бахрушина и А. Е. Преснякова. В 1936 г. был арестован и освобожден перед самой войной. События второй мировой войны забрасывают его на Запад, где он начинает свою литературную деятельность и приобретает известность писателя и эссеиста, размышляющего на исторические темы. Библиографию работ Н. И. Ульянова (составитель П. Н. Базанов) см. в журнале «Сфинкс» (1995. № 1 (3). С. 201—213).

Примечания принадлежат В. Кошелеву и А. Чернову.

¹ Здесь и ниже цитируется герценовская характеристика Чаадаева из «Былого и дум» (Ч. 4. Гл. XXX: «Не наши»).

² Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «России» (1854).

³ Имеется в виду характеристика Чаадаева, представленная в книге: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж, 1948. Т. I. С. 311—332.

⁴ Имеется в виду фраза из письма Чаадаева к А. И. Тургеневу от октября—ноября 1835 г.: «Но вы ничего мне не пишете больше о Балланше» (*Чаадаев П. Я.* Сочинения. М., 1989. С. 380).

⁵ Имеется в виду увлечение А. Белого «тайноведением» немецкого философа, основателя Антропософского общества Рудольфа Штейнера (1861—1925).

⁶ Имеется в виду книга: *euvres choisies de Pierre Tchaadaief publiées pour la première fois par le P. Gagarin. Paris; Leipzig, 1862.*

⁷ Намек на деятельность Михаила Леонтьевича Магницкого (1778—1835), крайнего реакционера, попечителя Казанского учебного округа в 1819—1826 гг.

⁸ Ж. де Местр как предтеча Чаадаева указан в письме П. А. Вяземского и А. И. Тургенева к Пушкину от 14—15 июля 1831 г. (*Пушкин А. С. Полн. собр. соч. 1941. Т. 14. С. 191*). См.: *Литературное наследство. М., 1937. Т. 29—30. С. 577—625.*

⁹ *Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. СПб., 1907. Т. 1. С. 226.*

¹⁰ Цитата из стихотворения В. С. Печерина, приведенного им в «Замогильных записках»: «Как сладостно отчизну ненавидеть / И жадно ждать ее уничтоженья...»

¹¹ *Свербеев Д. Н. Воспоминание о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Записки Дмитрия Николаевича Свербеева. Т. 2. М., 1899.*

¹² Обыгрывается мотив, характерный для 5-й части «Былого и дум».

¹³ Неточная цитата из комедии Гоголя «Ревизор» (действие 2, явление 8, слова Хлестакова).

¹⁴ *Богучарский В. Из прошлого русского общества. СПб., 1904. С. 229.*

¹⁵ Автор ссылается на одно из сквозных положений публицистики Достоевского (*Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972—1990. Т. 26. С. 132—133; Т. 27. С. 7; Т. 25. С. 137 и др.*).

¹⁶ Имеется в виду характеристика Чаадаева в «Русской идее» Н. А. Бердяева.

В советской и постсоветской России

Д. И. Шаховской
Письма и заметки

Письма И. М. Гревсу 1921—1929 гг.
Вторая беседа о Чаадаеве

Печатается по рукописи: ПФ АРАН. Ф. 726 И. М. Гревса. Оп. 2. Ед. хр. 334. Л. 312—325.

Шаховской Дмитрий Иванович (1861—1939) — историк, исследователь творчества Чаадаева, один из создателей конституционно-демократической партии, министр Временного правительства, председатель Правления об-

щества «Кооперация». Ближайший друг В. И. Вернадского. Был незаконно репрессирован. Шаховским найдено более 150 неизвестных до этого сочинений и писем П. Я. Чаадаева, в том числе пять из восьми «Философических писем». Взгляды Чаадаева оказали решающее влияние на формирование воззрений Д. И. Шаховского.

Основные работы Д. И. Шаховского, посвященные Чаадаеву (опубликованные): Письмо М. П. Бестужева-Рюмина к П. Я. Чаадаеву // Декабристы и их время. М., [1928]. Т. 1. С. 210–211; Якушкин и Чаадаев (по новым материалам) // Декабристы и их время. М., 1932 [Т. 2]; П. Я. Чаадаев. Неопубликованная статья с предисловием и комментариями Д. И. Шаховского // Звенья. М.; Л., 1934. III–IV. С. 364–396; П. Я. Чаадаев на пути в Россию в 1826 г. // Литературное наследство. 1935. Т. 19–21; Чаадаев — автор «Философических писем» // Там же. Т. 22–24; Неизданный проект прокламации П. Я. Чаадаева 1848 г. // Там же; Чаадаев // Энциклопедический словарь «Гранат». Т. 45. Ч. III; Два выстрела // 30 дней. 1937. № 2. С. 72–74.

Опубликованные работы Шаховского, посвященные Чаадаеву, главным образом историко-биографического плана. Многие из них несут на себе печать вульгарного социологизма 30-х годов, некоторые сильно пострадали от редакционных и цензурных как вставок, так и изъятий. Вот как описывает это сам Шаховской, касаясь истории с изданием «Философических писем»: «Пять неизданных “Философических писем” Чаадаева напечатаны в “Литературной летописи” (имеется в виду: Литературное наследство. Т. 22–24. М.; Л., 1935. — А. 3.), огромный том ее (№ 22–24) опечатан уже несколько месяцев тому назад, но почему-то не поступал в продажу. К сожалению, в моем предисловии после авторской корректуры, которую я считал окончательной, без моего ведома совершенно исказили несколько мест, вставив туда мысли, мне чуждые и совершенно ложные... Не буду об этом распространяться» (*Шаховской Д. И.* Письмо к Н. П. Дружинину от 25 XI 1936 // ОР и РК РНБ. Архив Н. П. Дружинина. Ф. 266. Ед. хр. 576. Л. 25). Однако в архивах сохранились рукописи статей, набросков, писем, посвященных философии Чаадаева, которые писались явно «в стол». Мы используем архивные материалы, часть из которых была напечатана в журнале «Сфинкс», часть же печатается впервые. Круглые и квадратные скобки в тексте в наст. изд. принадлежат Д. И. Шаховскому.

Литература о жизни и творчестве Д. И. Шаховского: *Шаховской Д. И.* Автобиография. М., 1917; *Борисов В. М., Перченко Ф. Ф., Рогинский А. Б.* О социально-психологических источниках учения В. И. Вернадского о ноосфере // Механизмы культуры. М., 1990. С. 231–247. *Шаховской Д. И.* Письма о братстве. Публикация Ф. Ф. Перченка, А. Б. Рогинского, М. Ю. Сорокиной [Предисловие и комментарии] // Звенья. М.; СПб., 1992. Вып. 2; *Каганович Б. С.* Люди и судьбы: Д. И. Шаховской, С. Ф. Ольденбург, В. И. Вернадский, И. М. Гревс по их переписке 1920–1930-х гг. // Звезда. 1992. № 5–6. С. 160–170; *Он же.* О генезисе идеологии «Ольденбургского» кружка и «Приюмина братства» // Русская эмиграция до 1917 года — лаборатория либеральной и революционной мысли. СПб., 1997. С. 90–103; *Златопольская А. А.* Шаховской — исследователь философско-исторических взглядов П. Я. Чаадаева (по архивным материалам) // Русская философия. Новые решения старых проблем. СПб., 1993. Ч. II. С. 77–78; *Замалева А. Ф.* Лекции по истории русской философии. СПб., 1995. С. 278–279.

¹ Первая беседа о Чаадаеве помещена Д. И. Шаховским в письме И. М. Гревсу от 11 ноября 1929 г. (см.: ПФ АРАН. Ф. 726. Оп. 2. Ед. хр. 334. Л. 305–308), в ней дана общая характеристика системы Чаадаева.

² Письмо И. М. Гревса не обнаружено.

³ Имеется в виду книга М. О. Гершензона «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (СПб., 1908).

⁴ Обоснование принадлежности дневника Д. А. Облеухову дано Шаховским в статье «Якушкин и Чаадаев» (Декабристы и их время. М., 1932. Т. II. С. 177–181), а также в архивных записях (см.: Шаховской Д. И. Облеухов. Записи и заметки // РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 159).

⁵ Чаадаев находился за границей с 6 июля 1823 г. по 17–18 июля 1826 г.

⁶ Здесь и далее Д. И. Шаховским цитирование производится по изданию: Чаадаев П. Я. Сочинения и письма / Под ред. М. О. Гершензона. Т. 1–2. М., 1913–1914.

⁷ См. о понимании христианства Чаадаевым письмо Д. И. Шаховского И. М. Гревсу от 9 февраля 1930 г.

⁸ Письмо Е. Д. Пановой П. Я. Чаадаеву опубликовано в книге М. О. Гершензона «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (С. 201–202) на французском языке. Повторено в «Сочинениях и письмах» П. Я. Чаадаева (М., 1913–1914. Т. 1. С. 372–373; русский перевод М. О. Гершензона: Указ. соч. Т. 2. С. 311–312). Гершензоном письмо не датировано. Его датировка принадлежит В. В. Сапову: не позднее 1829 года, так как ответом на него является первое «Философическое письмо» (см.: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 439). Здесь же опубликованы еще два письма Е. Д. Пановой — от 1828 и 1836 гг. — в переводе Д. И. Шаховского (см.: Чаадаев П. Я. Там же. С. 436–437, 455–459).

⁹ Имеется, очевидно, в виду письмо Балланша А. И. Тургеневу от 2 июля 1835 г., сохранившееся в Уваровском архиве (ОПИ ГИМ. Д. 41/124), а также в копии Д. И. Шаховского (РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. № 143); письмо напечатано в «Ежегоднике рукописного отдела Пушкинского дома» за 1976 г. (Л., 1978. С. 266). В. В. Сапов доказывает, что Балланш ознакомился не с «Философическими письмами», а с письмом П. Я. Чаадаева А. И. Тургеневу от 20 апреля 1833 г. (см.: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 314).

¹⁰ Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. С. 175.

¹¹ Речь идет о помещенной Гершензоном в книге «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» «Выписке из письма неизвестного к неизвестной» (Гершензон М. О. Указ. соч. С. 192–195. См. также: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 570–572).

¹² «Он сказал России, что прошлое ее было бесполезно, настоящее тщетно, а будущего у нее нет» (Герцен А. И. О развитии революционных идей в России // Герцен А. И. Сочинения. М., 1986. Т. 2. С. 129).

¹³ Это одна из «сквозных» мыслей Д. И. Шаховского. Ср.: «Я наблюдал на улице всю окружающую нашу жизнь обстановку: и власть, и народ, и отсутствие общества. И я думал: “Зачем нужен всей той массе лиц, которые мелькают передо мной, и первый том, и вообще, и какая-то ни было философия, кроме той, которую спросят на испытаниях по политграмоте”» (Шаховской Д. И. Чаадаев. Дневник. Записи автора о работах 18 VI 1934—24 VII 1934 // Сфинкс: Петербургский философский журнал. 1994. № 2. С. 213).

¹⁴ В переводе Д. И. Шаховского этот абзац из первого «Философического письма» звучит так: «Я вас спрашиваю: не нелепость ли господствующее у нас предположение, будто этот прогресс народов Европы, столь медленно совершившийся, и притом под прямым и явным воздействием одной нравственной силы, мы можем себе сразу усвоить, даже не потрудившись узнать, как он совершился» (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 322).

¹⁵ Особенно важны для понимания Д. И. Шаховским христианства и учения Чаадаева слова «басманного философа»: «В мире христианском все должно непременно способствовать установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом деле» (перевод Д. И. Шаховского; *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 332).

¹⁶ Шаховской сравнивает письма Чаадаева Пушкину и «Письма из Франции и Италии» А. И. Герцена (см.: *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1955. Т. V), также отмеченные критическим отношением к «золотой посредственности», к общественному строю Западной Европы.

¹⁷ См.: *Милоков П. Н.* Главные течения русской исторической мысли. М., 1898. Т. 1. С. 394–395.

¹⁸ Имеется в виду: *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 1–2 / Под ред. М. О. Гершензона. М., 1911.

¹⁹ *Яковенко Б. В.* Чаадаев // Русские ведомости. 1913. № 172. 26 июля. С. 2.

²⁰ Имеется в виду статья А. Н. Пыпина «Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. IV. Проявления скептицизма. — Чаадаев» // Вестник Европы. 1871. № 12.

²¹ См.: *Герцен А. И.* О развитии революционных идей в России // Герцен А. И. Сочинения. М., 1986. Т. 2. С. 129–130.

²² См. об этом: *Гершензон М. О.* П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. С. 96. Речь идет о книгах: *Герцен А. И.* Указ. соч.; *Бурцев В. Л.* За сто лет. Т. 1–2. Лондон, 1897; *Пыпин А. Н.* Указ. соч.

²³ Мысль об анархических тенденциях у Чаадаева — одна из центральных в понимании Д. И. Шаховским чаадаевского наследия. «А затем — затем еще надо сказать, что для меня совершенно ясно, что Чаадаев был по своим воззрениям ни более ни менее как анархист» (*Шаховской Д. И.* О новых документах П. Я. Чаадаева. 18 XII 1936 г.: Стенографич. отчет. Правка автора // РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 161. Л. 41–42. См. также: *Шаховской Д. И.* Без маски или в новой маске? // РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 137. Л. 7–8).

²⁴ Гершензон цитирует в своей книге письмо Чаадаева Пушкину от 18 сентября 1831 г. Говоря о том, что Гершензон оборвал цитату, Шаховской имеет в виду следующие слова относительно Июльской революции 1830 года во Франции: «И тем не менее да, из этого воспоследует одно только добро, я в этом отношении вполне уверен, и мне служит утешением видеть, что не я один не теряю надежды на то, что разум образумится. Но как совершится этот возврат? Будет ли в этом посредником какой-либо могучий дух, облеченный Провидением на червзычайное посланничество для совершения этого дела, или это будет следствием ряда событий, вызванных Провидением для наставления рода человеческого. Не знаю» (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 71).

²⁵ См.: Милоков П. Н. Главные течения русской исторической мысли. М., 1898. Т. 1. С. 382, 383, 386.

²⁶ Под заглавием «Отрывки» М. О. Гершензоном была впервые опубликована небольшая часть афоризмов Чаадаева, полностью напечатанных под названием, данным М. И. Жихаревым («Отрывки и разные мысли») в книге: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 441–511.

²⁷ В переводе Д. И. Шаховского: «С тех пор как написано это письмо, г-н Гизо в значительной мере оправдал нашу надежду» (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 410).

²⁸ Мысль о полемике Чаадаева с Гиббоном Д. И. Шаховской развивает и в дальнейшем (см. например, письмо И. М. Гревсу от 19 XII 1929 г. // ПФ АРАН. Ф. 726. Оп. 2. Ед. хр. 334. Л. 328).

²⁹ Шаховской переводит это примечание в седьмом «Философическом письме», посвященное Колизею, следующим образом: «Между толп путешественников, стекающихся в Рим, нашелся, впрочем, один, который при взгляде на памятник с соседней и также знаменитой высоты, с которой он мог наблюдать памятник в его поразительном обрамлении, по его же словам, вообразил себе, что он воочию видит, как разворачиваются перед его глазами века, объясняющие ему загадку своего движения. И что же? Этот человек заметил там только шествия триумфаторов и капуцинов!.. Как будто там ничего не происходило, кроме триумфов и процессий. Мелкая и жалкая идея, которая принесла нам лживое произведение, столь известное всем: настоящее поругание со стороны одного из самых великолепных человеческих гениев, какие когда-либо были» (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 418–419).

³⁰ Данная идея, перекликающаяся с идеей братства, является основной в понимании Д. И. Шаховским чаадаевского наследия и одной из центральных идей самого Шаховского.

³¹ Данной цитаты в книге Иванова-Разумника нет (см.: Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. 3-е изд., доп. СПб., 1911. Т. 1. С. 324–340).

³² Имеется в виду письмо П. Я. Чаадаева к П. А. Вяземскому от 29 апреля 1847 г., где Чаадаев характеризует «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя (см.: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 198–204).

³³ Схему развития русской культуры в связи с освободительным движением Д. И. Шаховской набрасывает в письме к И. М. Гревсу от 28 октября 1929 г. (ПФ АРАН. Ф. 726. Оп. 2. Ед. хр. 334. Л. 297–298).

³⁴ Имеется в виду книга Д. М. Петрушевского «Очерки из экономической истории средневековой Европы» (М.; Л., 1928). Очевидно, речь идет о введении, имеющем подзаголовок «О некоторых логических проблемах современной исторической науки» (с. 19–61).

Письмо к И. М. Гревсу от 9 февраля 1930 г.

Впервые отрывок из письма напечатан в: Звенья: Исторический альманах. СПб., 1992. Вып. 2. С. 253–255. Печатается по рукописи

(не полностью): ПФ АРАН. Ф. 726. Оп. 2. Ед. хр. 334. Л. 329 об.—335 об.

¹ См.: Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 12: Письма 1840—1853 гг. М., 1911.

² Д. И. Шаховской позднее пишет о связи идей Достоевского и Чаадаева: «Во-первых, Достоевский ищет, а Чаадаев нашел решение, и Достоевский всеми своими исканиями приближает нас к найденному Чаадаевым. Во-вторых, Достоевский все ограниченно хочет успокоиться на идеале созерцательного христианства, а Чаадаев в требует *действенного* христианства, — и Достоевский, пытаясь рисовать *свой* идеал, поневоле все время доказывает жизненными образами его несостоятельность и правду идеала чаадаевского — особенно поскольку Чаадаев сам признает законность созерцательной стороны идеала <... но никогда им не ограничивается>» (Письмо к И. М. Гревсу от 31 XII 1933 г. // ПФ АРАН. Ф. 726. Оп. 2. Ед. хр. 335. Л. 37 об.—38).

³ Касаясь связи идей Чаадаева и Вл. Соловьева, Шаховской ранее отмечал: «В общем Чаадаев был гораздо трезвее и принципиальнее, чем Соловьев, часто увлекавшийся слишком случайными и внешними обстоятельствами, но зато Соловьев гораздо образованнее и по внешности более блестящ и активен. Общая у них обоих, ценная черта — особого рода интуитивность» (*Шаховской Д. И.* Письмо к И. М. Гревсу от 11 ноября 1929 г. // ПФ АРАН. Ф. 726. Оп. 2. Ед. хр. 334. Л. 327 об.).

⁴ См.: Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессою Э. Ф. Раден. 1861—1876. М., 1893.

⁵ О четырех поколениях в истории русского общества и русской культуры и неизбежности синтеза Шаховской говорит в письме к И. М. Гревсу от 28 X 1929 г. (ПФ АРАН. Ф. 726. Оп. 2. Ед. хр. 334. Л. 297).

⁶ Самарин Д. Данные для биографии Ю. Ф. Самарина // Самарин Ю. Ф. Сочинения. М., 1880. Т. V. С. XXXV—XСП. Чаадаев оставил описание защиты магистерской диссертации Самарина «Феофан Прокопович и Стефан Яворский как проповедники» и критический отзыв на нее в письме А. И. Тургеневу (июнь 1844 г.).

⁷ Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. XII. С. 80—100, 458—472.

⁸ См.: Хомяков А. С. Сочинения. Т. II. М., 1907.

⁹ Самарин Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России // Самарин Ю. Ф. Сочинения. М., 1887. Т. VI. С. 1—326.

¹⁰ См.: Соловьев В. С. Собр. соч. Т. IV. СПб., 1912; Т. VIII. СПб., 1913.

¹¹ Имеются в виду статьи о К. Леонтьеве «Разочарованный славянофил» и о Вл. С. Соловьеве — «Смерть В. С. Соловьева» и «Основное начало учения В. Соловьева» (*Трубецкой С. Н.* Собр. соч. М., 1907. Т. 1. С. 173—211, 344—351, 352—367).

¹² См.: *Трубецкой С. Н.* Собр. соч. Т. IV. М., 1906. Статья С. Н. Трубецкого «Владимир Соловьев (Три разговора)» опубликована во II томе Собрания сочинений (М., 1908. С. 581—586).

¹³ См.: *Трубецкой Е. Н.* Мирозозерцание В. С. Соловьева. М., 1913.

¹⁴ Ранее Шаховской оценивает утопии и утопизм положительно: «1. Утопизм, или вера в преобразование мира, — основная исходная точка Соловьева»

ва. Не объяснить видимый мир, а преодолеть его — вот бесспорная очередная задача. 2. Вероятно, это основная черта русской философии, и, вероятно, только эта вера дает силу предполагать кризис философии — не только западной, но и общечеловеческой. 3. Но я думаю, что эта вера в преодолимость существующего неразрывно связана и с самим фактом выхода из рационализма к жизненному пониманию истины» (10 XII 1929 // РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 122. Л. 4).

¹⁵ Тридентский собор (1545—1563 гг.) — одно из важнейших событий в истории римско-католической Церкви. По счету, принятому Ватиканом — 19-й Вселенский собор (православие признает VIII Вселенских соборов). Идейно обосновал контрреформацию, осудил протестантизм. Были сохранены положения о папском верховенстве, учение о чистилище и индульгенциях, семи таинствах, поклонении святым и реликвиям, отвергнуты компромиссы о браке духовенства.

I Ватиканский собор (20-й по счету римско-католической Церкви Вселенский) (1869—1870 гг.). Собор принял «Догматическую конституцию о католической вере», направленную против рационализма, пантеизма, материализма и атеизма, утверждавшую каноны веры и объявляющую анафему всякому, кто их отрицает. Была принята «Первая догматическая конституция о Церкви Христа», в которой определялись принципы главенства папы. В качестве добавления к конституции Собор принял догмат о папской непогрешимости *ex cathedra*.

Заметки

Tiré d'une lettre particulière. Ответ на замечания неизвестного.
Чаадаев Петр Яковлевич (заметки в тетради)

Впервые: Сфинкс: Петербургский философский журнал. 1994. № 2.
С. 209—212, 215—220. Печатается по тому же изданию.

¹ После заголовка имеется запись Д. И. Шаховского: «Так подписано под эпитафией к “Онегину”. Так надписываю я этот набросок». Образ Онегина Д. И. Шаховским связывался с Чаадаевым (см.: *Шаховской Д. И.* В чем значение Чаадаева // РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 142). В то же время заголовок Шаховского очень «чаадаевский» (ср.: «Нечто из переписки NN», «Выписка из письма неизвестного к неизвестной»). Данный отрывок переписывался и перерабатывался Шаховским на протяжении многих лет, являясь как бы квинтэссенцией его понимания Чаадаева. В бумагах Шаховского сохранилось несколько копий и несколько редакций этого отрывка (см.: ПФ АРАН. Ф. 726. Оп. 2. Ед. хр. 225; РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 233. Л. 38 об.; РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 624 (три редакции)). Печатается наиболее поздняя, третья редакция (РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 624. Л. 5—5 об.).

² В «переходе к третьему изданию» (РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 624. Л. 4) фраза звучит следующим образом: «Единичного сознания, можно сказать, не существует»; в «третьей редакции» слова «можно сказать» перечеркнуты карандашом и сверху вписано: «как вообще всего единичного». В другой копии, обозначенной не Шаховским, а, вероятно, архивариусом, как «третье издание» (л. 8), такого исправления нет.

³ К этой мысли Шаховской неоднократно возвращается. В частности, в дневнике 18 июня 1934 г. он записывает: «В чем основная идея Ч^аадаева? В единстве всех сознаний как основной мировой истине и о необходимости вполне осознать это единение как об основном условии познания истины.

1. Мысль о соборном сознании — основная мысль и ФП, и самого Чаадаева. Но она, по-видимому, и основная мысль русской философии.

2. <... Русская идея Соловьева есть идея Чаадаева.

3. Это новый и очень важный факт. Правильнее — новое наблюдение. Необходимо сопоставить три вещи. “Русская идея” Соловьева 1) 1888 г. в Париже по-французски; 2) в согой кижке “Вопросов ф^илософии и пс^ихологии”; 3) в отд^ельном <изд^ании “Пути”.

Необходимо посмотреть, как эту идею трактует Трубецкой Евг. и как ее совсем игнорирует Лопатин. Мы не отдаем себе полностью отчета, как искажает *все национальное сознание* цензура.

4. Чем больше вдумываюсь в тему: соборное сознание (Чаадаев — Соловьев — Сергей Трубецкой — Гершензон (с минусом), Лопатин (почти с минусом), тем больше ею увлекаюсь. Это основная идея Чаадаева. Есть ли она у Шеллинга? *Не думаю*. Но она, конечно, есть у Ламенне. Но в искаженном рационалистическом виде — и притом сводится на нет требованием подчинения внешнему авторитету... Заострение единства и нивелирование соборности — вот Ламенне первого периода, жестоко поплатившийся за свои ошибки, но не нашедший настоящего выхода...

“Соборное сознание” интересно, между прочим, и потому, что ведь оно сродни — если не диалектическому материализму, то диалектическому методу, и вот, между прочим, одно из оснований, почему последние достижения *нашей* марксистской мысли должны быть сейчас привлечены в сферу *нашей* работы» (РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 233).

⁴ В папке с рукописью (РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 723. Л. 1–4) также сохранился конверт с надписью «Замечания неизвестного и мой ответ»; самих замечаний не найдено. Можно предположить, что и замечания, и ответ написаны Шаховским.

⁵ См.: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 124–126.

⁶ Данная фраза принадлежит Шаховскому, который подчеркивает поэтический характер мысли Чаадаева. Ср. название «Без маски или в новой маске?» (РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 137).

⁷ Заголовок дан архивариусом (РО ИРЛИ. Ф. 334. Оп. Ед. хр. 229. Л. 19–38). Публикуются заметки, связанные с философией Чаадаева.

⁸ «Вся последовательная смена людей есть один человек, пребывающий вечно» (см.: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 380–381, 416).

В. Асмус

О новых «Философических письмах» П. Я. Чаадаева

Впервые: Литературное наследство. М., 1935. Т. 22–24. С. 1–6.

Асмус Валентин Фердинандович (1894–1975) — советский философ, специалист в области истории философии (работы по античной философии)

фии, истории философии Нового времени, немецкой классической философии, русской философии), логики («Учение логики о доказательстве и ниспровержении»), эстетики и теории культуры.

А. Лебедев

Мудрость чудака
(глава из книги «Чаадаев»)

Впервые: *Лебедев А. А.* Чаадаев. М., 1965 («Жизнь замечательных людей»: Серия биографий. Вып. 19(43)). Публикуемый материал представляет собой V главу этой книги (С. 177–233).

Лебедев Александр Александрович (род. 1922) — литературовед и историк русской отечественной мысли, автор множества книг (об А. С. Грибоедове, Н. Г. Чернышевском, Д. И. Писареве, А. В. Луначарском и др.) по истории русской литературы и эстетике. Его книга о Чаадаеве произвела необыкновенно сильное воздействие на умы шестидесятников, что может засвидетельствовать любой из них. В более поздней статье — «Любовь без радости: Опыт посильных прочтений Чаадаева» (Вопросы философии. 1992. № 7) — А. А. Лебедев частично освещает реакцию советской печати на эту книгу, упоминая лестный отзыв на страницах «Нового мира» А. Твардовского (это — рецензия Л. Левицкого «Он в Риме был бы Брут...» в № 6 за 1966 г.) и «суровую отповедь автору со стороны “Коммуниста” — статью академика Н. Дружинина «П. Я. Чаадаев и проблема индивидуализма» (в № 12 за 1966 г.). Можно назвать еще два отклика: *Смирнова З. В.* П. Я. Чаадаев и русская общественная мысль первой половины XIX века // Вопросы философии. 1968. № 1; *Берелевич Ф. И.* К историографии идеологии П. Я. Чаадаева // Учен. зап. Свердлов. гос. пед. ин-та и Тюмен. гос. пед. ин-та. Тюмень, 1969. Т. 91. Историч. серия. Вып. 2. Историк и литературный критик из журнала «Молодая гвардия» С. Семанов назвал эту книгу «кокетливой».

И. М. Ефимов

Впечатления от прочтения «Философических писем» Чаадаева
Письмо Я. А. Гордину

Печатается впервые по машинописной копии, хранящейся в ОР и РК Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге (Ф. 1153. Радищев А. Н. Ед. хр. 530).

Ефимов Игорь Маркович (род. 1936) — писатель, драматург, публицист и философ.

В 1978 г. покинул СССР и живет в США. С 1981 г. — директор издательства «Hermitage Publishing House». До отъезда из СССР под псевдонимом Андрей Москвит опубликовал в самиздате книги «Практическая метафизика» (1971), «Метаполитика» (1974), «Без буржуев» (1978). В тексте письма упоминается его рассказ «Я хочу в Сибирь» и повесть «Таврический сад».

З. А. Каменский

Урок Чаадаева (П. Я. Чаадаев в 40—50-х годах XIX в.)

Впервые: Вопросы философии. 1986. № 1. С. 111—121. Статья представляет собой предисловие к публикации «Афоризмов и разных заметок» П. Я. Чаадаева (см.: Там же. С. 121—139). Публикуется с незначительными сокращениями.

Каменский Захар Абрамович (род. 1915) — специалист в области истории философии и методологии философского познания, автор множества исследований по истории русской философии. Согласно предлагаемой им концепции, русская философия первой половины XIX в. развивалась в двух противостоящих направлениях — Просвещения (с его деистическо-материалистической и деистическо-идеалистической школами) и официальной религиозности; к концу этого периода сформировались философия революционного демократизма и неортодоксальной религиозности (славянофильства) (см.: Философы России XIX—XX столетий: Биографии, идеи, труды. 2-е изд. М., 1995. С. 242).

З. А. Каменский — автор большого количества исследований по теории историко-философской школы и по истории русской философии. Среди последних отметим: «Философские идеи русского Просвещения» (1971), «Русская философия начала XIX века и Шеллинг» (1980), «Московский кружок любомудров» (1980), «Н. И. Надеждин» (1984), «Т. Н. Грановский» (1988). Ему принадлежит целый ряд публикаций о творчестве П. Я. Чаадаева: см. составленную В. В. Саповым избранную библиографию работ о П. Я. Чаадаеве во 2-м томе «Полного собрания сочинений и избранных писем» П. Я. Чаадаева (М., 1991. С. 651). Названное издание было опубликовано под руководством З. А. Каменского. Что касается П. Я. Чаадаева, то З. А. Каменский отстаивает трактовку творчества русского мыслителя согласно традиции Герцена — Чернышевского — Плеханова; см. раздел «Историография» статьи З. А. Каменского «Чаадаев» в 5-м томе «Философской энциклопедии» (М., 1970. С. 471), а также критическую реплику «О современных прочтениях П. Я. Чаадаева», приводимую в Антологии.

В публикуемой статье З. А. Каменский цитирует П. Я. Чаадаева по гершензоновскому двухтомному изданию «Сочинений и писем П. Я. Чаадаева» (М., 1913—1914). Составители сборника «перевели» это цитирование на подготовленное З. А. Каменским издание.

Б. Н. Тарасов

Рождение мыслителя

Впервые: *Тарасов Б. Н.* Чаадаев. М., 1986 («Жизнь замечательных людей»: Серия биографий. Вып. 13(670)). Публикуется (с небольшими сокращениями) 4-я глава книги (с. 139—185).

Тарасов Борис Николаевич (род. 1947) — современный исследователь творчества П. Я. Чаадаева.

Как это ни абсурдно, но в Советском Союзе, где П. Я. Чаадаев числился по ведомству освободительного движения, его сочинения были весьма мало распространены. Предпринятые перед Великой Отечественной войной по-

пытки Д. И. Шаховского издать подготовленное собрание сочинений были пресечены арестом и последующим его убийством.

Наши «шестидесятники» запоем читали книгу А. А. Лебедева о Чаадаеве, но ждали самого П. Я. Чаадаева. Спусти почти двадцать лет появилась — в той же самой серии, в «ЖЗЛ» (факт беспрецедентный!), — еще одна книга о П. Я. Чаадаеве, принадлежащая перу Б. Н. Тарасова, и следом же, в издательстве «Современник», подготовленный им небольшой том «П. Я. Чаадаев. Статьи и письма» (1987). В издательском комментарии отмечалось, что большинство писем «публикуется в послеоктябрьское время впервые». Появление этого издания, а затем второго, дополненного (1989), — выдающаяся заслуга Б. Н. Тарасова, но не единственная. Б. Н. Тарасов первым выступил против превратившейся в догму герценовско-чернышевско-плекхановской трактовки творчества П. Я. Чаадаева.

Ю. М. Лотман

Отставка Чаадаева

Настоящая публикация представляет собой фрагмент книги Ю. М. Лотмана «В школе поэтического творчества: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. Книга для учителя». М., 1988. С. 173–180. Название фрагменту дано составителями.

Лотман Юрий Михайлович (1922—1993) — литературовед и историк литературы, культуролог, основатель Московско-Тартуской семиотической школы.

В. Бойков

П. Я. Чаадаев

Впервые: Ленинградский университет. 1989. № 34(3220). 3 нояб.

Бойков Виктор Федорович (род. 1956) — преподаватель истории европейской философии и русской мысли в РХГИ и других вузах Санкт-Петербурга, издатель текстов русских религиозных мыслителей (*Федотов Г. П.* Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб., 1991; Тайна Израиля: «Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX—первой половины XX в. СПб., 1993, и др.).

З. А. Каменский

О современных прочтениях П. Я. Чаадаева

Впервые: Вопросы философии. 1992. № 12. С. 136–138.

¹ В статье «Пространство мысли Петра Чаадаева» ее автор, Б. Н. Тарасов, выступил против двух досадных особенностей в толковании и использовании наследия П. Я. Чаадаева. Во-первых, он видит, как некоторые авторы, «архитекторы» и «прорабы» перестройки, «тянут» П. Я. Ча-

адаева в ряды современных русских «западников», не желая замечать сложности его отношения к буржуазной Европе. Во-вторых, Б. Н. Тарасов настаивает на христианском пространстве мысли П. Я. Чаадаева: «Буква и дух христианства окрашивают весь строй размышлений, образуют питательную почву и неизменную канву философской логики Чаадаева...»

Борис Тарасов

В плену короткомыслия.

Творчество Чаадаева и Достоевского в современном контексте

Впервые: Москва. 1994. № 4. Здесь печатается второй раздел статьи (с. 166–172).

И. Волгин

Человек, не имевший страстей

Впервые: Литературная газета. 1994. № 23(5503). 8 июня. С. 6.

Волгин Игорь Леонидович (род. 1942) — поэт и литературовед, исследователь творчества Ф. М. Достоевского.

Александр Казин

П. Я. Чаадаев (1794—1856)

Впервые: Я — славянин. 1995. № 1. С. 54–55. Публикуемый материал — фрагмент из книги «Последнее царство: Введение в историософию России» (СПб., 1996).

Казин Александр Леонидович (род. 1945) — современный санкт-петербургский философ и эстетик. Один из инициаторов и авторов сборника статей «Русский крест» (СПб., 1994), в котором предпринята попытка рассмотреть историю России с православных позиций.

Вадим Кожин

Пушкин и Чаадаев

К истории русского самосознания

Впервые: Российская провинция. 1995. № 4. С. 103–115.

Кожин Вадим Валерианович (род. 1930) — литературовед и публицист. Его многочисленные работы посвящены общим проблемам теории литературы и искусства. Автор статей о П. Я. Чаадаеве (К методологии истории русской литературы. О реализме 30-х годов XIX века // Вопросы литературы. 1968. № 5; Мы как-никак существуем! // Родина. 1995. № 1). Примечания принадлежат автору публикуемой статьи.

Вячеслав Вс. Иванов

Ненавистник слова «раб». Петр Чаадаев, наш современник

Впервые: Общая газета. 1995. № 39 (115). 28 сент.—4 окт.

Иванов Вячеслав Всеволодович (род. 1929) — литературовед, лингвист, член Российской академии естественных наук. Много претерпел от коммунистического режима (см. его воспоминания «Голубой зверь», опубликованные в № 1–3 журнала «Звезда» в 1995 г.), что воспитало в нем демократические убеждения. Противник русского рабства. Живет в Москве и в Лос-Анджелесе.

¹ К. Леонтьев, наш современник / Сост. Б. Адрианов, Н. Мальчевский. СПб., 1993.

² См.: *Грибоедов А. С.* Полн. собр. соч. СПб., 1911. Т. 1. С. 23.

³ «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» — название памфлета К. Маркса о французском императоре Наполеоне III (1852 —1870 гг.), совершившем государственный переворот 2 декабря 1851 г. Заметка П. Я. Чаадаева «1851» также посвящена этому персонажу европейской истории.

П. Кузнецов

Метафизический Нарцисс и русское молчание:
П. Я. Чаадаев и судьба философии в России

Впервые: Звезда. 1997. № 8 (с небольшими сокращениями авторского текста). В полном объеме дана в журнале «Вопросы философии» (1997. № 8). Здесь публикуется в авторской редакции.

Кузнецов Павел Вениаминович (род. 1956) — петербургский писатель и историк философии, редактор философского журнала «Ступени».

СОЧИНЕНИЯ П. Я. ЧААДАЕВА И ЛИТЕРАТУРА О НЕМ

Краткий список литературы на русском языке
за 1989—начало 1997 г.

(Составитель С. Ю. Баранов)

I. Сочинения П. Я. Чаадаева

1. *Полное собрание сочинений и избранные письма*: [В 2 т.] / Сост. и коммент. С. Г. Блинова и др.; Отв. ред. и авт. вступ. ст., с. 9–85, З. А. Каменский; Новые пер. с фр. Д. И. Шаховского и др.; АН СССР, Ин-т философии. М.: Наука, 1991. (Сер.: Памятники филос. мысли).
Т. 1: Сочинения на русском и французском языках: варианты. Показания Чаадаева. Заметки на книгах. Комментарий. *ubia*: повесть в стихах «Рыбаки», стихотворение. Чаадаевiana. 1991. 793, [2] с., 1 л. портр. Библиогр. в примеч.: С. 7–8, 678–769.
Т. 2: Письма П. Я. Чаадаева и комментарии к ним. Письма разных лиц к П. Я. Чаадаеву. Архивные документы. Именной указатель к 1 и 2-му томам. 1991. 671 с., 4 л. ил. Лит. о П. Я. Чаадаеве: Избр. библиогр. / Сост. В. В. Сапов: С. 647–660.
Рец.: *Проскурина В. Ю.* Слишком полное собрание сочинений // Лит. газ. 1991. № 26. 3 июля. С. 11.
2. *Сочинения* / Сост., подгот. текста, примеч. В. Ю. Проскуриной; Вступ. ст., с. 3–12, В. А. Мильчиной, А. Л. Осповата; Журн. «Вопр. философии» и др. М.: Правда, 1989. 655 с., 1 л. ил. (портр.). (Сер.: Из истории отеч. филос. мысли). Прил. к журн. «Вопр. философии». Библиогр. в примеч.: С. 566–636.
3. *Избранные сочинения и письма* / Сост., вступ. ст. с. 3–20, и примеч. В. Ю. Проскуриной. М.: Правда, 1991. 556, [1] с. Библиогр. в примеч.: С. 496–536.
Рец.: *Петрова Т. Г.* // РЖ. Обществ. науки в России. Сер. 7. Литературоведение. 1992. № 3. С. 72–75.
4. *Статьи и письма* / Сост., вступ. ст. с. 5–37, и коммент. Б. Н. Тарасова. 2-е изд., доп. М.: Современник, 1989. 621, [2] с.: ил. (портр.). (Б-ка «Любителям рос. словесности». Из лит. наследия). Библиогр. в примеч.: С. 542–612.

5. *Цена веков / Ввод. глава, с. 5–28, авт. текст, сост., коммент. Б. Н. Тарасова. М.: Мол. гвардия, 1991. 253, [3] с.: ил. (Б-ка «Дороги человеческой мысли»;* Вып. 2). Библиогр.: С. 24.
Рец.: // Лит. учеба. 1993. Кн. 4. С. 194; *Шахматов А. Разноликая философия // Кн. обозрение. 1992. № 7. 14 февр. С. 6.*
6. *Апология сумасшедшего, (1836—1837) // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией: Хрестоматия по истории рос. общественной мысли XIX и XX веков. М., 1994. С. 39–45.*
7. *То же // Там же. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1997. С. 53–59.*
8. *То же // Россия глазами русского. СПб., 1991. С. 139–154, 346.*
9. *То же // Россия и Европа: Опыт сбор. анализа. М., 1992. С. 27–40.*
10. *То же // Тарасов Б. [Н.] Чаадаев. [2-е изд., доп.]. М., 1990. С. 558–573.*
11. *То же: [Отрывки] // Антология культурологической мысли / Авторы-сост. С. П. Мамонтов, А. С. Мамонтов. М., 1996. С. 87–88.*
12. *Завещание, 1855 // Другие берега. 1994. № 4/5. С. 219–220.*
13. *Записка графу Бенкендорфу, 1832 // Там же. 1994. № 4/5. С. 203–210.*
14. *То же // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией: Хрестоматия по истории рос. общественной мысли XIX и XX веков. М., 1994. С. 37–38.*
15. *То же // Там же. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1997. С. 51–52.*
16. *Отрывок из исторического рассуждения о России // Там же. М., 1994. С. 45–46.*
17. *То же // Там же. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1997. С. 59–60.*
18. *Первое философическое письмо // О Русь, волшебница суровая / Сост., вступ. ст. и примеч Л. Е. Шапошникова. Ниж. Новгород, 1991. С. 39–63, 241–242.*
19. *Письма, [1845—1854 гг.] / Публ., предисл. и примеч Р. Темпеста // Звезда. 1994. № 7. С. 102–114.*
20. *Письма к Жихаревым, [1837—1855 гг.] / Подгот. к печати, вступ. ст. и примеч Р. Темпеста // Там же. 1993. № 2. С. 136–150.*
21. *Философические письма // Россия глазами русского. СПб., 1991. С. 139–154, 346.*
22. *То же // Тарасов Б. [Н.] Чаадаев. [2-е изд., доп.]. М., 1990. С. 444–558.*
23. *Философические письма, адресованные даме: Письмо первое // Русское общество 30-х годов XIX в.: Люди и идеи: Мемуары современников. М., 1989. С. 120–134, 372. (УБ: Унив. б-ка).*
24. *То же: (Фрагмент) // Другие берега. 1994. № 4/5. С. 187–198.*
25. *Философические письма, (1928—1831): [Отрывки] // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией: Хрестоматия по истории рос. общественной мысли XIX и XX веков. М., 1994. С. 33–37.*
26. *Философические письма: Письмо первое: [Отрывки] / Вступ. ст. сост., с. 84–85 // Антология культурологической мысли / Авторы-сост. С. П. Мамонтов, А. С. Мамонтов. М., 1996. С. 85–87.*
27. *Чаадаев об этических категориях в жизни, истории и искусстве: [Выдержки] / Сост. Б. Н. Тарасов // Тарасов Б. Н. Этические взгляды П. Я. Чаадаева: (Из цикла «История этич. учений»). М., 1989. С. 48–64.*
28. *Так сказал Чаадаев: [Выдержки из «Философических писем»] / Сост. С. Горбунов // Социум. 1991. № 4. С. 84–87.*

29. «Я предпочитаю бичевать свою Родину, предпочитаю огорчать ее, предпочитаю унижать ее, только бы ее не обманывать»: Чаадаев о судьбе России: [Выдержки] / Публ., подгот. и предисл. И. Врубель // Наука и жизнь. 1990. № 8. С. 2–6: ил.

II. Литература о П. Я. Чаадаеве

30. *Дело о запрещении журнала «Телескоп»: Новые документы о П. Я. Чаадаеве* / Публ. Л. Саповой и В. Сапова // *Вопр. лит.* 1995. Вып. 1. С. 140–152; Вып. 2. С. 76–110.
31. *Тарасов Б. [Н.] Чаадаев*. [2-е изд., доп.] М.: Мол. гвардия, 1990. 575, [1] с., 16 л. ил. (Жизнь замечат. людей: Сер. биогр.; Вып. 670. Избранное сер.: В 10 т.; Т. 1). Основные изд. соч. П. Я. Чаадаева, лит. о нем: С. 575.
32. *Тарасов Б. [Н.] Этические взгляды П. Я. Чаадаева: (Из цикла «История этич. учений»)*. М.: Знание, 1989. 63, [1] с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер.: Этика; 1989, 10). Библиогр. в примеч.: С. 46–48.
33. *П. Я. Чаадаев и русская философия: (К 200-летию со дня рождения): Тез. докл. и другие материалы науч. конф. / Рос. межвуз. центр по рус. философии и культуре и др.; Редкол.: М. В. Колтынина и др.*, М., 1994. 116 с.

Из содерж.: *Бродский А. И.* От идеологии к онтологии: П. Я. Чаадаев и славянофилы: С. 3–4; *Тулъчинский Г. Л.* Чаадаев и российская культура: об одной ошибке рус. философии: С. 5–7; *Пономарева Г. М.* Религиозная утопия Петра Чаадаева: С. 7–9; *Краснов Г. В.* П. Я. Чаадаев и «шестидесятники» XIX в.: С. 9–10; *Воронцов Б. Н.* П. Я. Чаадаев и культурные идеалы славянофильства—западничества: С. 12–14; *Голубева Л. Н.* Феномен и парадоксы «философствования» П. Я. Чаадаева: (К изучению наследия П. Я. Чаадаева в курсе «культурология»): С. 14–15; *Кононова Н. В.* П. Я. Чаадаев в оценке литературной критики начала XX века: С. 17; *Горбач К. И.* П. Я. Чаадаев и Н. А. Бердяев о Западе и России: С. 18–19; *Зубарев А. И.* Феномен Чаадаева: Россия и Запад до и после Чаадаева: (Аспекты Чаадаев. энциклопедий): С. 19–21; *Любимов А. А.* Идея и дух: перспективы синтеза: С. 21–22; *Позднева С. П.* Феномен П. Я. Чаадаева в русской культуре: С. 22–23; *Глушков В. А.* Философия истории Петра Чаадаева: С. 24–25; *Горбач Е. Н.* «Богословские культуры» и историософия: оценка П. Я. Чаадаева в «Истории русской философии» В. В. Зеньковского: С. 25–27; *Чекрыгин Е. Д.* К вопросу о принадлежности П. Я. Чаадаева к основным духовным направлениям России XIX века: С. 27–29; *Марченко В.* Чаадаев как пророк грядущей российской цивилизации: С. 29–31; *Шугуров М. В.* Отчужденность России как источник скептицизма П. Чаадаева: С. 31–33; *Ульянова И. С., Дмитриева Е. К.* П. Я. Чаадаев об историческом будущем России: С. 33–34; *Коваленко В. И.* Сияние горизонтов: С. 34–37; *Исаев А. А.* Экзистенциальные основания историософии П. Я. Чаадаева: С. 38–40; *Мингалева Г. Б.* Об отношении П. Я. Чаадаева к немецкой классической философии: С. 40–41; *Костелов В. С.* П. Чаадаев и (или?) И. Киреевский: С. 42–44; *Коломоец Е. Н.* П. Я. Чаадаев и А. С. Хомяков о единстве Церкви: С. 44–45; *Брун-Жеймис Дж.* Чаадаевские темы в современной русской мысли и национальном самосознании: С. 46–53; *Томилов В. Г.* П. Я. Чаадаев и мы: С. 54–58; *Баграмян-Мухрали И. Л.* Чаадаев и Манделштам: С. 66–67; *Иванов М. А.* «Философические письма» П. Я. Чаадаева: некоторые аспекты осмысления: С. 67–69; *Скоробо-*

- гатько Н. В. Был ли К. Н. Леонтьев «Чаадаевым своего времени»? : С. 72–74; *Вильчинская Л. З.* О гуманизме русской философии: С. 88–91; *Зайцев Д. Ф.* Проблема мирового сознания и основной вопрос философии: С. 91–93; *Костелова Н. В., Костелов В. С.* Самообожествление или воцерковление?: С. 95–98; *Громов И. Г.* Синтез культуры: Петр Чаадаев, Сент-Ив д'Альвейзер и Ауробиндо Гхош: С. 98–100.
34. *Абдрасулов С. М.* Россия в философии истории П. Я. Чаадаева // Проблемы русской философии. М., 1993. С. 83–104.
 35. *Абрамов В. И.* Историческое воззрение П. Я. Чаадаева // Отечественная философская мысль XIX—XX вв. Саранск, 1994. С. 4–15. Библиогр.: С. 15.
 36. *Андреев А. Ю.* «Мистический» друг Чаадаева: (Жизнь и творческая судьба Д. А. Облеухова) // Рус. лит. 1997. № 1. С. 103–123.
 37. *Андреева В.* Киреевский и Чаадаев: (Опыт традиционалист. гносеологии) // Антология гнозиса: Современ. рус. и амер. проза, поэзия, живопись, графика и фотография. СПб., 1994. Т. 1. С. 251–261.
 38. *Анненкова Е. И.* Русское смирение и западная цивилизация: (Спор славянофилов и западников в контексте 40—50-х гг. XIX века) // Рус. лит. 1995. № 1. С. 123–136. П. Чаадаев: С. 123–126, 127–128, 131, 132.
 39. *Астаурова Г. А.* Гуманистические идеи П. Чаадаева // История духа и целостность человека. Кемерово, 1994. С. 141–151.
 40. *Барсова Т. Е.* О месте натурфилософии в философской системе П. Я. Чаадаева // Русская философия: новые решения старых проблем. СПб., 1993. Ч. 1. С. 54–55.
 41. *Беличенко Ю.* Русская привычка горевать от ума // Красная звезда. 1996. 25 апр.
 42. *Берелевич Ф. И.* П. Я. Чаадаев и самодержавие // Общественно-политическая жизнь дореволюционной России. Тюмень, 1990. С. 74–82.
 43. *Бестужев-Лада И.* Памяти Чаадаева: (Только для русских!) // Горизонт. 1991. № 10. С. 12–20.
 44. *Богуславская С. М.* Проблема судьбы России в статье П. Я. Чаадаева «Апология сумасшедшего» // Россия и Западная Европа: диалог культур: Междунар. науч. конф., 21—22 декабря 1993 г.: Тез. докл. Курган, 1993. С. 22–24.
 45. *Боченкин А. Ю.* Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов о Чаадаеве // Дружбы свободы и добра. Ниж. Новгород, 1990. С. 55–64.
 46. *Болдырев В. И.* Чаадаев и Герцен: к генезису проблемы выбора пути исторического развития России // Отечественная философия: Опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1993. Вып. 11. С. 56–64.
 47. *Бродский А. И.* Анатомия нравственного идеализма // Вече. 1996. Вып. 7. С. 96–107. П. Чаадаев: С. 97.
 48. *Василенко А.* Хищный цветок, или П. Я. Чаадаев в истинном свете // Молодая гвардия. 1993. № 7. С. 195–208.
 49. *Василенко Л. И.* «Третий путь» прогресса как проблема русской философии // Человек, космос, эволюция: (Традиции рус. религ. философии и современность). М., 1992. С. 36–47. П. Чаадаев: С. 39–41.
 50. *Васильев Б. А.* Обратитесь с призывом к небу, и оно откликнется: П. Я. Чаадаев, 1829 // Васильев Б. А. Духовный путь Пушкина. М., 1994. С. 151–156.

51. Волгин И. У бездны на краю // Рос. провинция. 1995. № 1. С. 118–127.
52. Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев: Жизнь и мышление // Гершензон М. О. Грибоедовская Москва; П. Я. Чаадаев; Очерки прошлого / Сост., вступ. ст., с. 3–26, примеч. В. Ю. Проскуриной. М., 1990. С. 107–220, 370–376.
53. Горбунов С. Удастся ли опровергнуть Чаадаева? // Социум. 1991. № 4. С. 84–87.
54. Данзас Ю. Н. Религиозный путь русского сознания / Пер. с фр. Д. Власова и А. Мосина // Символ. Париж, 1997. № 37. С. 175–272. П. Чаадаев: С. 249–252.
55. Дмитриева Е. Е. Обращения в католичество в России в XIX веке: Историко-культур. контекст // Мировое древо. 1996. Вып. 4. С. 84–110. П. Чаадаев: С. 84, 91, 95–96, 97, 104, 106.
56. Ерыгин А. Н. Исходная постановка проблемы в русской мысли: «Философические письма» П. Я. Чаадаева // Ерыгин А. Н. Восток—Запад—Россия: (Становление цивилизац. подхода в ист. исслед.). Ростов н/Д., 1993. С. 25–34.
57. Ермичев А. А. П. Я. Чаадаев и «русский духовный ренессанс» // Возрождение русской религиозно-философской мысли. СПб., 1993. С. 19–21.
58. Ермичев А. А. П. Я. Чаадаев и русский духовный ренессанс: сходства и выводы // Вопросы социальной философии в русской мысли: Материалы конф. Пятигорск, 1993. С. 31–33.
59. Жихарев М. Два письма, [1871—1872 гг.] // Символ. Париж, 1993. № 30. С. 339–341.
60. Жихарев М. Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Другие берега. 1994. № 4/5. С. 220–300.
Работа 1865 г.
61. Жихарев М. Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в.: Люди и идеи: Мемуары современников. М., 1989. С. 48–119, 358–371. (УБ: Унив. б-ка).
62. Жуковская И. Темный лик свободы // Преображение — Омега. 1995. № 1. С. 33–38.
63. Зеньковский В. В. Чаадаев // Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 161–184.
64. Златопольская А. А. Д. И. Шаховской и П. Я. Чаадаев // Сфинкс. 1994. № 2. С. 204–206.
65. Златопольская А. А. Д. И. Шаховской — исследователь философско-исторических взглядов П. Я. Чаадаева: (По арх. материалам) // Русская философия: новые решения старых проблем. СПб., 1993. Ч. 2. С. 77–79.
66. Иванов Вяч. Вс. Чаадаев — наш современник // Лит. газ. 1996. № 31. 31 июля. С. 3.
67. Иванов Вяч. Вс. Ненавистник слова «раб»: Петр Чаадаев, наш современник // Общая газ. 1995. № 39 (115). 28 сент./4 окт. С. 6.
68. Иванов В. Д., Панова С. В. П. Я. Чаадаев и Запад // Международная научная конференция «Россия и Западная Европа»: диалог культур. Курган, 1993. С. 20–21.

69. *Иванова А. А., Пухликов В. К.* П. Я. Чаадаев об исторической судьбе России // *Иванова А. А., Пухликов В. К.* Истоки русского философского самосознания. М., 1994. С. 56–63, 113–114.
70. *Искржицкая И. Ю.* П. Чаадаев — О. Мандельштам — М. Бахтин: (К типологии гуманит. мышления) // *М. Бахтин и философская культура XX века.* СПб., 1991. Вып. 1, ч. 2. С. 70–77.
71. *Исупов К. Г., Бойков В. Ф.* Личность П. Я. Чаадаева и его философия истории // *Россия глазами русского.* СПб., 1991. С. 155–168.
72. *Исупов К. Г.* О жанровой природе «Философических писем» П. Я. Чаадаева // *Современные проблемы метода, жанра и поэтики русской литературы.* Петрозаводск, 1991. С. 80–88.
73. *Исупов К. Г.* Пушкинский анализ исторического процесса и синтетическая философия П. Я. Чаадаева // *Пушкин: Исслед. и материалы.* СПб., 1995. Т. 15. С. 5–24. Библиогр. в подстроч. примеч.
74. *Казин А. Л.* П. Я. Чаадаев, (1794—1856) // *Я — славянин.* 1995. № 1. С. 54–55.
75. *Калитин П. В., Кулагин А. В.* Об источниках пушкинской заметки «Мнение митрополита Платона...» // *Временник Пушкинской комиссии.* СПб., 1995. Вып. 26. С. 157–166.
- В т. ч. античаадаевская направленность заметки А. С. Пушкина о Смутном времени от 6 июля 1831 г.
76. *Каменский З. А.* О современных прочтениях П. Я. Чаадаева // *Вопр. философии.* 1992. № 12. С. 136–138.
- По поводу ст. Б. Тарасова, см. 137.
77. *Каменский З. А.* Чаадаев — сегодня: К 200-летию со дня рождения П. Я. Чаадаева // *Апология русской философии.* Екатеринбург, 1997. С. 4–19.
78. *Каримов В. А.* Портреты интеллигенции: Духовность как принцип историософии П. Я. Чаадаева // *Феномены провинции. Проблемы интеллигенции.* Тамбов, 1996. Вып. 4. С. 34–43.
79. *Кобрин К.* Англичанин // *Октябрь.* 1996. № 2. С. 178–181.
80. *Кожин В. В.* «Мы как-никак существуем!» // *Родина.* 1995. № 1. С. 100–101.
81. *Кожин В. [В.]* Пушкин и Чаадаев: К истории рус. самосознания // *Рос. провинция.* 1995. № 4. С. 103–115.
82. *То же* // *Пушкин и современная культура.* М., 1996. С. 138–161.
83. *Кошелев В. А.* Пушкин и Чаадаев: Полемика об ист. миссии рус. духовенства // *Изв. РАН. Сер. лит. и яз.* 1994. Т. 53, № 3. С. 56–62. Рез. англ. Библиогр.: С. 62.
84. *Кузнецов П. В.* Мегафизический нарцисс: П. Я. Чаадаев и судьба философии в России // *Вопр. философии.* 1997. № 8. С. 175–190.
85. *Кучкина О.* Инако мыслящий // *Комс. правда.* 1989. 18 апр. См. 138.
86. *Кшондер М. К.* Петр Чаадаев в оценке Григола Робакидзе // *Филол. зап. Воронеж,* 1995. Вып. 5. С. 15–20.
- Эссе 1919 г. Сопоставление эссе Г. Робакидзе (1919 г.) с очерком О. Мандельштама (1915 г.).

87. *Лебедев А. А.* Любовь без радости: (Опыты посильных прочтений Чаадаева) // *Вопр. философии.* 1992. № 7. С. 77–91.
88. *Левицкий С. А.* П. Я. Чаадаев // *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. Сочинения, [2]. М., 1996. С. 75–82.
89. *Лосский Н. О.* П. Я. Чаадаев // *Лосский Н. О.* История русской философии. М. 1991. С. 24–44.
90. *Лурье С.* Записки о мечтателях: Теоремы Чаадаева... // *Звезда.* 1994. № 9. С. 202–203.
91. *Лысов Г. А., Подопригора С. Я.* Социальная философия П. Я. Чаадаева // *Социально-философские проблемы современности: Сб. науч. тр. Ростов н/Д., 1995.* С. 105–109.
92. *Майклсон Дж.* Пушкин и Чаадаев: встреча в Крыму // *Новый мир.* 1995. № 6. С. 209–213.

Анализ послания А. С. Пушкина «К Чаадаеву» 1824 г. («К чему холодные соменья...»).

93. То же // *Пушкин и современная культура.* М., 1996. С. 162–168.
94. *Мельников А.* Что вышибло Чаадаева из седла? // *Независимая газ.* 1995. 31 окт. С. 8.
95. *Мильдон В. И.* Чаадаев и Гоголь: (Опыт понимания образной логики) // *Вопр. философии.* 1989. № 11. С. 77–89.
96. *Мильчина В. А., Основат А. Л.* Чаадаев и маркиз де Кюстин: ответная реплика 1843 г. // *Russica Romana. Roma, 1994.* Vol. 1. С. 79–85.
97. *Милуков П. Н.* Пушкин и Чаадаев / Публ. и коммент. М. Д. Филина // *Рус. речь.* 1994. № 3. С. 24–38.

Статья 1926 г.

98. *Муравьев А.* К понятию опыта духовного развития: Урок Чаадаева // *Сфинкс.* 1994. № 2. С. 195–203.
99. *Найдич Э. Э.* И все-таки Чаадаев! // *Рус. лит.* 1991. № 4. С. 72–82.

П. Я. Чаадаев — адресат стихотворения М. Ю. Лермонтова «Великий муж! Здесь нет награды...».

100. *Наполова Т.* «И повторится все как встарь...» // *Москва.* 1990. № 7. С. 190–198.

См. 138.

101. *Невелев Г. А.* К иконографии П. Я. Чаадаева // *Материалы к истории декабристов.* Брянск, 1993. С. 11–14.
102. *Новиков А. [И.]* Три жизни Петра Чаадаева // *Аврора.* 1993. № 6. С. 108–116.
103. *Огрызко В.* Пока сердца для чести живы // *Книжные сокровища мира.* М., 1989. С. 175–189.

Архив П. Я. Чаадаева.

104. *Осоцков С.* Выступление и наказание // *Нева.* 1997. № 1. С. 197–208.

Следственное дело в связи с публикацией «Философического письма».

105. *Панков А.* Формула Чаадаева // *Форум.* 1993. № 3. С. 76–85.
106. *Петр Чаадаев:* «Слово звучит лишь в отзывчивой среде» // *Час пик.* 1992. № 4. 27 янв. С. 11. Подпись.: К. Б.

107. Поляков Л. В. Методическое введение в историю русской философии, XIX век: Курс лекций. М.: Изд-во РОУ, 1995. 53, [3] с. П. Я. Чаадаев: С. 8–15.
108. Проскурина В. Ю. От Афин к Иерусалиму: (Культурный статус античности в 1830 — начале 1840-х годов) // Лотмановский сборник. М., 1995. Т. 1. С. 488–502.
- А. С. Пушкин, П. Я. Чаадаев, Н. В. Гоголь.
109. Проскурина В. Ю. П. Я. Чаадаев и восприятие античности в 30-х — начале 40-х годов XIX века // Античное наследие в культуре России. М., 1996. С. 97–114.
110. Равич Л. М. Венок Чаадаеву // Библиография. 1994. № 3. С. 102–114.
111. Радковский А. Чаадаев: [Стихотворение] // Моск. комсомолец. 1990. 31 янв.
112. Римский В. Н., Рабинович О. И. Философско-исторические идеи П. Я. Чаадаева и А. С. Пушкина // Духовно-мировоззренческий потенциал русской философии в контексте нового мышления: Материалы конф. Пятигорск, 1991. С. 86–87.
113. Рожков А. Формула Чаадаева: О рус. идее в творчестве философа // Форум. 1993. № 3. С. 76–85.
114. Рудаков Л. И. Петр Чаадаев // Вече. 1996. Вып. 7, июль / окт. С. 109–215. Библиогр.: С. 211–215.
115. Рудаков Л. И. Философия Чаадаева и современность // Сфинкс. 1994. № 2. С. 154–170.
116. Рудаков Л. И. Россия и Европа: (Опыт филос. осмысления П. Я. Чаадаевым рус. истории) // Русская философия: новые решения старых проблем. М., 1993. Ч. 1. С. 82–85.
117. Рудаков Л. И. П. Я. Чаадаев и проблема развития русского философско-исторического самосознания // Философия и освободительное движение в России. Л., 1989. С. 28–39.
118. Рудаков Л. И. Проблема народного образования в России в контексте философии П. Я. Чаадаева: (Вокруг послания П. Я. Чаадаева Николаю I от 1 июня 1833 г.) // Философия образования и традиции русской духовности. Т. II: Философия образования и традиции русской мысли: Тез. докл. и сообщ. Всерос. науч. конф. СПб., 1995. С. 24–26.
119. Русский литературный анекдот конца XVIII—начала XIX века / Сост. и примеч. Е. Курганова и Н. Охотина. М.: Худож. лит., 1990. 270 с. П. Чаадаев: С. 191–192.
120. Сапов В. В. Некоторые проблемы социологии П. Я. Чаадаева // Социологические очерки. М., 1991. Вып. 1. С. 122–139. Библиогр.: С. 138–139.
121. Сапов В. [В.] Обидчик России: Новые документы о П. Я. Чаадаеве // Вопр. лит. 1995. Вып. 1. С. 113–140; Вып. 2. С. 56–75.
122. Сапов В. В. Ученики Чаадаева: I. Отречение доктора [И. М.] Ястребцова // Новые идеи в философии: Ежегод. Филос. о-ва СССР, 1991: Культура и религия. М., 1991. Вып. 6. С. 149–164.
123. Сапов В. [В.] Царь и философ: Для одних Чаадаев — «гениальный пророк», для других — «нет большего самозванца в истории рус. мысли» // Родина. 1993. № 11. С. 36–37.

П. Я. Чаадаев и Николай I.

124. Сапова Л., Сапов В. [В.] Москва: найден дом Чаадаева // Лит. газ. 1991. (№ 48). 4 дек. С. 11.
125. Секиринский С. С., Филиппова Т. А. Метаморфозы русского европейца // Секиринский С. С., Филиппова Т. А. Родословная российской свободы. М., 1993. С. 41–52.
126. Секиринский С. [С.], Филиппова Т. [А.] Чаадаев: апология рус. ума // Вестн. высш. шк. 1991. № 3. С. 61–69.
127. Селиверстов Ю. Заметки к портретам: Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) // Сибирь. 1989. № 4. С. 117–118, 1 л. портр.
128. Сергутина Н. Ю. Проблемы жизни и смерти в философской системе П. Я. Чаадаева // Мир человека. Ниж. Новгород, 1993. Вып. 1. С. 65–72.
129. Слинько А. А. О. Мандельштам о П. Чаадаеве // Воронежский край и зарубежье: А. Платонов, И. Бунин, Е. Замятин, О. Мандельштам и другие в культуре XX века. Воронеж, 1992. С. 86–89.
130. Слинько А. А. О связи времен: (О. Э. Мандельштам о П. Я. Чаадаеве) // Русская философия: Новые решения старых проблем. СПб., 1993. Ч. 1. С. 76–77.
131. Смирнова З. В. Русская мысль первой половины XIX века и проблема исторической традиции: (Чаадаев, славянофилы, Герцен) // Вопр. философии. 1995. № 9. С. 95–105.
132. Смирнова З. В. Славянофилы и П. Я. Чаадаев // Историко-философский ежегодник '94. М., 1995. С. 109–129.
133. Соловьев Э. Г. Либеральный консерватизм в России: апология сумасшествия или голос разума: (на примере творчества П. Я. Чаадаева) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18: Социол. и политология. 1996. № 4. С. 79–94. Рез. англ.
134. Сухотина Л. Г. П. Я. Чаадаев о месте и роли церкви в историческом развитии России // Культура Отечества: прошлое, настоящее, будущее. Томск, 1994. Вып. 1. С. 6–10.
135. Тарасов Б. Н. Непрочитанный Чаадаев в эсхатологическом контексте русской и западной философской мысли // Сфинкс. 1994. № 2. С. 171–194.
136. Тарасов Б. Н. Восстановить всю правду без изъятий / Записал беседу В. Огрызко // Лит. Россия. 1995. № 13. 31 марта. С. 12.
137. Тарасов Б. [Н.] Пространство мысли Петра Чаадаева // Лит. газ. 1992. № 11. 11 марта. С. 12.
См. 76.
138. Тарасов Б. [Н.] Революционное оскопление, или В мире идеологических зеркал // Лит. газ. 1990. № 48. 28 нояб. С. 6.
О ст. О. Кучкиной см. 85 и Т. Наполовой — см. 100.
139. Тарасов Б. Н. Тютчев и Чаадаев: (Жизненные парадоксы и идейные опоры друзей-«противников») // Тютчев сегодня: Материалы IV Тютчев. чтений. М., 1995. С. 98–116.
140. Тарасов Б. [Н.] П. Я. Чаадаев и А. С. Норова: (История неразделенной любви) // «Минувшее меня объемлет живо». М., 1989. С. 225–236.

141. *Тарасов Б. Н.* П. Я. Чаадаев и русская культура // Лит. в шк. 1995. № 2. С. 36–43.
142. *Темпест Р.* Чаадаев и смерть // Звезда. 1994. № 7. С. 102–108.
143. *Торопыгин П. Г.* К проблеме эволюции взглядов Чаадаева в период Крымской войны // Graduate essays on Slavic languages and literature. Pittsburg, 1989. Vol. 2. P. 67–71.
144. *Торопыгин П. Г.* Тютчев и Чаадаев: Сопоставление ист. взглядов // Проблемы истории, культуры, литературы, социально-экономической мысли. Саратов, 1989. Вып. 5, ч. 2. С. 74–83.
145. *Торопыгин П. [Г.]* Чаадаев и Гегель // В честь 70-летия профессора Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 134–141.
146. *Торопыгин П. [Г.]* П. Я. Чаадаев и Киреевский // Классицизм и модернизм: Сб. ст. Тарту, 1994. С. 95–101.
147. *Торопыгин П. [Г.]* Кантианство Чаадаева // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение I (Новая серия). Тарту, 1994. С. 112–123.
148. *Ульянов Н. И.* «Басманный философ»: (Мысли о Чаадаеве) / Публ. подгот. В. А. Кошелев, А. В. Чернов // Вопр. философии. 1990. № 8. С. 74–89.
Статья 1957 г.
149. *Филонова С. И.* И вновь пасхальный звон... // Независимая газ. 1996. 16 апр. С. 8.
К 140-летию со дня смерти П. Чаадаева.
150. *Алексей Степанович Хомяков* / Публ., вступ. ст. и коммент. В. А. Кошелева // Север. 1991. № 5. С. 139–147.
Публикация статьи А. С. Хомякова «Несколько слов о философическом письме [П. Я. Чаадаева]...», подготовленной для журнала «Московский наблюдатель», 1836, Ч. 2.
151. *Черепанов И. В.* Исторические судьбы России в «Философических письмах» П. Я. Чаадаева // Общественная мысль: исследования и публикации. 1994. Вып. 4. С. 47–59.
152. *Шайтанов И.* Географические трудности русской истории: (Чаадаев и Пушкин в споре о всемирности) // Вопр. лит. 1995. Вып. 6. С. 160–202.
153. *Шапошников Л. Е.* Философия истории П. Я. Чаадаева // Шапошников Л. Е. Русская религиозная философия XIX—XX веков. Ниж. Новгород, 1992. С. 16–28, 220–222.
154. *Шаховской Д. И.* Грибоедов и Чаадаев / Предисл., публ. и коммент. М. Филина // Лит. в шк. 1988. № 4. С. 19–21.
155. *Шаховской Д. [И.]* Письма В. И. Вернадскому. Ответ на замечания неизвестного. Чаадаев. Дневник. Чаадаев Петр Яковлевич. Заметки в тетради / Публ. и примеч. А. А. Златопольской // Сфинкс. 1994. № 2. С. 207–221.
156. *Щукин В. Г.* На заре русского западничества // Вопр. философии. 1994. № 7/8. С. 142–147.
157. *Эйдельман Н.* Пушкин и Чаадаев: Последнее письмо // Россия / Russia. 1988. Vol. 6. С. 3–21.

К 200-летию со дня рождения П. Я. Чаадаева (статьи из газет и журналов)

158. *Аксенов-Меерсон М.* Религиозная мысль Чаадаева // Рос. вести. 1994. 9 июля. С. 4.
159. *Волгин И.* Человек, не имевший страстей // Лит. газ. 1994. № 23. 8 июня. С. 6.
160. *Капкин П.* Петр Яковлевич // Независимая газ. 1994. 7 июня. С. 7.
161. *Коган Л.* «В молчаньи шел один ты с мыслию великой» // Кн. обозрение. 1994. № 23. 7 июня. С. 5–6.
162. *Колеров М.* Биология сумасшедшего: Б-ка П. Я. Чаадаева, выставл. в РГБ к его двухсотлетию // Сегодня. 1994. 28 июня. С. 15.
163. *Пальчиков Н.* «Мы растем, но не зреем...» // Патриот. 1994. № 27/28. Июль. С. 4.
164. *Папушин А.* Время «Ч» // Моск. правда. 1994. 2 июня. С. 3. (Кн. в Москве; № 16).
165. *Равич Л. М.* Венок Чаадаеву: (По материалам неопубл. переписки рус. библиографов): К 200-летию со дня рождения // Библиография. 1994. № 3. С. 102–114.
166. *Сапов В. В.* О бедном гусаре замолвите слово... / Беседу записала И. Тосунян // Лит. газ. 1994. № 23. 8 июня. С. 6.
167. *Семенов В.* Право на истину: К 200-летию со дня рождения П. Чаадаева // Библиотека. 1994. № 4. С. 68–71.
168. *Слинько А. А.* П. Я. Чаадаев и русская культура: К юбилею великого гуманиста // Филолог. зап.: Вестн. литературоведения и языкознания. Воронеж, 1994. Вып. 2. С. 112–120.
169. *Стахов Д.* Диагноз императора, или Фантазии по поводу одной памятной даты // Огонек. 1994. № 21/23. С. 26; портр.
170. *Тарасов Б.* В плену короткомыслия: Творчество Чаадаева и Достоевского в соврем. контексте: К 200-летию со дня рождения П. Я. Чаадаева // Москва. 1994. № 4. С. 162–187.
171. *Тарасов Б.* Свобода «дикого осленка» // Независимая газ. 1994. 8 июня. С. 5.
172. *Филонова С.* Родные просторы: Вид утеса высотой в двести лет // Россия. 1994. № 20. 25/31 мая. С. 8.
173. *Чемерисская М. И.* Петр Яковлевич Чаадаев // Вопр. истории. 1994. № 10. С. 61–76.
174. *Шеваров Д.* Его называли безумцем, и он с гордостью носил это звание // Комс. правда. 1994. 8 июня. С. 6.
175. *Шульпяков Г.* Басманный философ, или Заметки из московского кресла // Общая газ. 1994. № 15. 15/21 апр. С. 11.
- См. 77, 180.

Авторефераты диссертаций

176. *Абдрасулов С. М.* Судьба России в философии истории религиозных мыслителей XIX века: П. Я. Чаадаев, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Специализир. совет К.053.05.64 по филос. наукам. М., 1995. 19 с.

177. *Маклаков С. Ф.* П. Я. Чаадаев об исторической роли христианства: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Специализир. совет Д.053.05.84 по филос. наукам. М., 1995. 24 с.

Депонированные рукописи

178. *Андреев С. А.* К вопросу о становлении историософской мысли в России: (П. Я. Чаадаев) // Труды XXVI научной конференции молодых ученых историко-филологического факультета Ун-та дружбы народов им. П. Лумумбы. М., 1991. С. 13–21. Библиогр.: С. 20–21. Деп. в ИНИОН АН СССР 3.03.91, № 44888.
179. *Килунов А. Ф.* От Чаадаева к Соловьеву: (Очерки рус. филос. ист. мысли XIX в.) / Киев. технол. ин-т пищ. пром-ти. Киев, 1993. 440 с. Библиогр.: С. 341–440. Деп. в ИНИОН РАН 21.07.93, № 48366.
180. *Перкин Е. Н.* «П. Я. Чаадаев и современность»: (К 200-летию со дня рождения) // Философия в России. М., 1994. С. 92–96. Библиогр.: С. 95–96. Деп. в ИНИОН РАН 6.07.94, № 49448.
181. *Томилов В. Г.* Оценки и факты: (К критике априор. историографии философии) / Том. гос. ун-т им. В. В. Куйбышева. Томск, 1990. 25 с. Библиогр.: С. 25. Деп. в ИНИОН АН СССР 30.05.90, № 41984.
- Философия масонства; в т. ч. П. Я. Чаадаев.

Статьи из энциклопедических и справочных изданий

182. *Бажов С. И.* Чаадаев П. Я. // Сто русских философов: Биограф. словарь. М., 1995. С. 289–292.
183. *Блинников Л. В.* Чаадаев П. Я. // Блинников Л. В. Краткий словарь философов... М., 1994. С. 262–263.
184. *Богучарский В. Я.* Чаадаев П. Я. // Христианство: Энцикл. словарь. М., 1995. Т. 3. С. 224–227.
185. *Богучарский В. Я.* Чаадаев П. Я. // Энциклопедический словарь: Репринт. воспроизведение изд. Ф. А. Брокгауз — И. А. Ефрон 1890 г. М., 1993. Т. 75 (XXXVIII). С. 351–357.
186. *Гачев Г. Д.* Чаадаев // Гачев Г. Д. Русская дума: Портр. рус. мыслителей. М., 1991. С. 12–15.
187. *Кибальчик С. А.* Чаадаев П. Я. // Русские писатели XIX—начала XX века: Биобиблиогр. словарь: Кн. для учащихся. М., 1995. С. 438–441, ил. (портр.).
188. *Муравьев В. С.* Чаадаев П. Я. // Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1989. С. 735.
189. *Сапов В. [В.]* Чаадаев П. Я. // Русская философия: Малый энцикл. словарь. М., 1995. С. 579–581.
190. *Сапов В. В.* Чаадаев П. Я. // Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 603–604.
191. *Таранов П. С.* Чаадаев П. Я. // Таранов П. С. Анатомия мудрости: 120 философов: жизнь, судьба, учение: В 2 т. Симферополь, 1996. Т. 2. С. 518–540: ил. (портр.).
192. *Тарасов Б. Н.* Чаадаев П. Я. // Русские писатели: Биобиблиогр. словарь: В 2 ч. М., 1990. Ч. 2. С. 364–366, ил. (портр.).

193. Чаадаев П. Я. // Деятели русской культуры XIX в.: Страницы биограф.: Рек. библиогр. указ. М., 1990. С. 18–20.
194. Чаадаев П. Я. // Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 510.
То же см. 196.
195. Чаадаев П. Я. // Философский словарь. 6-е изд., перераб. и доп. М., 1991. С. 515.
196. Чаадаев П. Я. // Философский энциклопедический словарь. [2-е изд.] М., 1991. С. 510.
То же см. 194.
197. Чаадаев П. Я. // Философы России XIX—XX столетий: (биографии, идеи, труды). М., 1993. С. 200–201.
198. Чаадаев П. Я. // Философы России XIX—XX столетий: (биографии, идеи, труды). 2-е изд., перераб. и доп. М., 1993. С. 200–201.
199. [Шевцов А. В.] Петр Яковлевич Чаадаев, 1794—1856 // История государства Российского: Жизнеописания, XIX век, первая половина. М., 1997. С. 571–582.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ *

- Абеляр Пьер* (1079—1142) — французский средневековый философ и богослов 58, 507
- Аввакум Петров* (1620/1621—1682) — протопоп, вождь русского раскола 743, 748
- Августин* (VI—начало VII в.) — монах, отправленный в Англию для распространения в ней христианства 57
- Августин Блаженный Аврелий* (354—430) — родоначальник христианской философии, в Западной Европе один из отцов Церкви 57, 248, 368, 740
- Аверинцев Сергей Сергеевич* (род. 1937) — современный литературовед, культуролог, поэт 694
- Авраам* — родоначальник еврейского народа; живя среди язычников, постиг единого Бога 744
- Аврелий Марк* (121—180) — римский философ-стоик, император 69, 108, 221, 504, 626
- Адрианов Сергей Александрович* (1871—1942) — 327, 513, 790
- Аксаков Иван Сергеевич* (1823—1886) — публицист, поэт, общественный деятель, издатель, один из идеологов славянофильства 305, 306
- Аксаков Константин Сергеевич* (1817—1860) — публицист, критик, поэт, историк, один из идеологов славянофильства 321, 322, 412, 447, 449, 474, 537
- Аксаковы* — 324
- Александр Македонский* (356—323 до н. э.) — полководец, царь Македонии 247, 502, 632
- Александр I* (1777—1825) — русский император (с 1801 г.) 60, 75, 76, 122, 133, 168, 171, 210, 217, 272, 309, 335, 377, 420, 445, 448, 475, 480, 562, 566, 649, 651—656, 693, 703
- Александр II* (1818—1881) — русский император (с 1855 г.) 444, 475
- Александрова Ю. А.* — заведующая отделом хранения Государственной библиотеки им. В. И. Ленина в Москве в 30-е годы XX в. 45

* В Указателе не включены имена, встречающиеся во вступительной статье А. Ермичева и А. Златопольской и, частично, в Примечаниях. Сведения об авторах публикаций, включенных в состав Антологии, см. в Примечаниях (с. 753—819).

- Александр* — имеется в виду Александр Невский (1220—1263), русский князь 86
- Алексей Михайлович* (1629—1676) — русский царь (с 1645 г.) 154
- Альфред Великий* (ок. 849 — ок. 900) — король Уэссекса (с 886 г.), при котором был составлен первый общеевропейский сборник законов 58
- Анаксагор* (ок. 500 — 428 до н. э.) — греческий философ 737
- Андрей Боголюбский* (ок. 1111—1174) — князь Владимиро-Суздальский с 1157 г. Пытался объединить русские земли 86
- Андрей Первозванный* — св. апостол, брат Петра, один из учеников Иоанна Крестителя, одним из первых, а может быть первым, был призван Иисусом. Отсюда — его имя. По сказанию русских летописей, проповедовал и на Руси скифам, дойдя до мест, где впоследствии возникли Киев и Новгород 233, 508
- Аракчеев Алексей Андреевич* (1769—1834) — царедворец при императорах Александре I и Николае I 298, 347, 508, 598, 653, 655
- Аристид* (ок. 540—ок. 467 до н. э.) — афинский государственный деятель и военачальник периода греко-персидских войн 150, 151
- Аристотель* (384—322 до н. э.) — древнегреческий философ и ученый 56, 68, 108, 597
- Арсений* — половиной в чайной вблизи Московского университета (30-е годы XIX в.) 243
- Асмус Валентин Фердинандович* (1894—1975) — 554, 603, 604, 611, 814
- Аттила* (ум. 453) — предводитель гуннов, известный своей жестокостью 415
- Афанасий Александрийский* (Афанасий Великий) — епископ Александрийский, св. отец Церкви, возглавивший борьбу с арианством 741
- Байрон Джордж Ноэль Гордон* (1788—1824) — английский поэт 164, 296, 410, 648, 736
- Бакунин Михаил Александрович* (1814—1876) — русский революционер-анархист 410, 412, 417, 567
- Балланш Пьер-Симон* (1776—1847) — французский философ и поэт, оказавший влияние на П. Я. Чаадаева своим учением о «палингенезисе» 60, 109, 175, 186, 218, 245, 248, 323, 329, 465, 476, 486, 499, 500, 520, 560, 641, 642
- Баратынский* (Боратынский) *Евгений Абрамович* (1800—1844) — поэт 79, 262, 699, 738
- Барсуков Николай Платонович* (1838—1906) — археограф, историк, библиограф, автор биографии М. П. Погодина (в 22 выпусках) 226, 240, 245, 321, 447
- Бартенев Петр Иванович* (1829—1912) — историк, археограф и библиограф, одним из первых начал изучение биографии А. С. Пушкина 702, 718
- Бассине д'Огар* (d'Augard) — служащий Императорской публичной библиотеки в царствование Павла I, иезуит 184
- Батый* (ум. 1255) — монгольский хан, внук Чингисхана 158

- Беллизар* (Беллизард) *Фердинанд Михайлович* (1798—1863) — книготорговец в Петербурге 68, 258
- Белинский Виссарион Григорьевич* (1812—1848) — литературный критик и социальный мыслитель 144, 145, 193, 194, 242, 307, 334, 341, 386, 394, 395, 452, 566, 567, 581—589, 617—619, 696—698, 700, 713, 714
- Белый Андрей* (псевд.; наст. имя и фам. Борис Николаевич Бугаев; 1880—1934) — поэт, прозаик, теоретик символизма 429, 500
- Беме Якоб* (1575—1624) — немецкий философ-мистик 344
- Бенкендорф Александр Христофорович* (1783—1844) — шеф корпуса жандармов, начальник III отделения Собственной Е. И. В. канцелярии 80, 142, 171, 187, 232, 252, 253, 260, 320, 325, 335, 361, 408, 409, 438, 449, 498, 508, 588, 605, 713
- Бентам Иеремия* (1748—1832) — английский философ-утилитарист, юрист и социолог 364—366, 368
- Бердяев Николай Александрович* (1874—1948) — 429, 450, 467, 512, 513, 598, 659, 660, 664, 665, 726, 730, 751, 805
- Бернар* (Бернард) *Клервосский* (1090—1153) — аскет, мистик, поборник суровой монастырской жизни. Канонизирован в 1174 г. 508
- Бестужев-Марлинский Александр Александрович* (1797—1837) — декабрист, поэт и писатель 163, 648
- Био Жан-Батист* (1774—1863) — французский ученый-физик, астроном, геодезист 54, 637
- Блан Луи* (1813—1882) — французский публицист, историк, социалист 196
- Блок Александр Александрович* (1880—1921) — поэт 696, 697, 702, 713
- Блудов Дмитрий Николаевич* (1785—1864) — один из учредителей литературного общества «Арзамас», министр внутренних дел (1832—1838 гг.), дипломат 68
- Блудова Антонина Дмитриевна* (1813—1891) — графиня, фрейлина 321
- Боборыкин Петр Дмитриевич* (1836—1921) — писатель. Ввел в оборот слово «интеллигенция» 362
- Бобринский Владимир Алексеевич* (1868—?) — депутат II, III и IV Государственной думы, организатор (в 1909 г.) фракции националистов 324
- Бобров Евгений Александрович* (1867—1933) — философ, сторонник панпсихизма и историк русской философии. Опубликовал шесть выпусков издания «Философия в России. Материалы, исследования, заметки» (1899—1902); в четвертом выпуске были помещены материалы о взаимоотношениях П. Я. Чаадаева и Шеллинга 186, 340, 341
- Боголюбские* — см. *Андрей Боголюбский*
- Богораз-Тан В. Г.* — см. *Тан-Богораз В. Г.* 367
- Богучарский В.* (псевд.; наст. имя и фам. Василий Яковлевич Яковлев; 1861—1915) — историк революционного движения в России 443, 511, 513
- Бодянский Осип Максимович* (1808—1877) — ученый-славист, один из основоположников славяноведения в России; был близок к славянофилам 260
- Бойков Виктор Федорович* (род. 1956) — 657, 817

- Бокль Генри Томас* (1821—1862) — английский историк, социолог-позитивист, представитель географической школы в социологии 369
- Болдырев Александр Васильевич* (1780—1842) — востоковед, ректор Московского университета (1832—1837 гг.); был цензором и разрешил печатать первое «Философическое письмо» 83, 204, 242—244, 260, 261, 408
- Бональд Луи Габриэль Амбруаз* (1754—1840) — французский политик, публицист, философ-католик 69, 109, 174, 218, 249, 327, 343, 424, 464, 468, 476, 486, 500, 528, 560
- Бонифаций*, святой, «апостол Германии» (672/675—754) — миссионер, убитый язычниками 57
- Бонне* (Боннет) *Шарль* (1720—1793) — швейцарский естествоиспытатель, один из авторов учения о «лестнице существ» 529
- Борис Годунов* (ок. 1552—1605) — русский царь 106, 150, 406
- Боссюэ* (Боссюэт) *Жак Бенинь* (1627—1704) — французский церковный деятель, проповедник, автор ряда знаменитых богословско-философских трактатов 528, 529
- Ботта Поль Эмиль* (1802—1870) — французский археолог, открывший остатки Ниневии 502
- Боттичелли Сандро* (1444 или 1445—1510) — итальянский живописец 504
- Ботэн Луи Эжен Мари* (Bautain Louis Eugene Marie; 1796—1867) — французский философ и богослов 109
- Боярдо Маттео Мария, граф ди Скандьяно* (ок. 1434—1494) — выдающийся итальянский поэт 59
- Брежнев Леонид Ильич* (1906—1982) — партийный и государственный деятель СССР 727
- Бруно Джордано* (1548—1600) — итальянский философ-пантеист, сожжен на костре инквизицией 341, 343, 507, 737
- Брут* — имя двух выдающихся исторических деятелей Древнего Рима: 1) *Луций Юний*, по легенде, основатель Римской республики, противник тирании Тарквиния Гордого; 2) *Марк Юний*, убийца Цезаря 151, 185, 242, 411, 445, 468, 495, 498, 499, 513, 649, 652, 656
- Брюсов Валерий Яковлевич* (1873—1924) — поэт, теоретик символизма 333
- Брянчинов Игнатий* — см. *Игнатий*
- Булгаков Сергей Николаевич* (1871—1944) — религиозный мыслитель, в своем развитии прошедший через марксизм; последователь Вл. С. Соловьева, создатель софиологического направления в философии всеединства. Беженец, персонаж «современных диалогов» С. Н. Булгакова «На пиру богов. Pro et contra», говорит о рождении «нового ощущения Вселенской Церкви», «стихийного влечения к единению во Христе»; ему возражает другой персонаж, светский богослов, который, напротив, увидел в этом «новом ощущении» «тот же интернационализм, только иначе перелицованный. Раньше всех у нас его стали проповедовать русские иезуиты и вообще католизирующие, как, например, Чаадаев...» (см.: *Булгаков С. Н. Христианский социализм* / Ред.-составитель В. Н. Акулинин. Новосибирск, 1991. С. 290). Беженец выражает позицию С. Н. Булгакова 739

- Булгаков Яков Иванович* (1743—1809) — русский дипломат, при Павле I — гражданский губернатор Виленской и Гродненской губерний, переводчик европейской литературы 589
- Булгарин Фаддей Венедиктович* (1789—1859) — журналист и писатель 257, 448
- Буле Иоганн Теофил* (1763—1821) — профессор естественной истории и теории изящных искусств в Московском университете (1804—1810 гг.) 47, 185, 347
- Бурбоны* — королевская династия, занимавшая, с некоторыми перерывами, престол во Франции с 1589 по 1830 г. 328, 329
- Бурцев Владимир Львович* (1862—1942) — публицист, близкий к народо-вольцам (в 80-е годы XIX в.), а потом — к партии эсеров. Известен как инициатор широкой кампании разоблачения провокаторов в революционной среде 250, 527
- Буслав Федор Иванович* (1818—1897) — лингвист, филолог, историк древнерусской литературы, культуролог 242, 244
- Бэкон Фрэнсис* (1561—1626) — английский философ, один из основателей материализма и эмпиризма Нового времени 218, 456, 551, 560, 611, 635, 671, 672
- Бюффон Жорж Луи Леклерк* (1707—1788) — французский естествоиспытатель 48, 50, 61
- Бюше Филипп Жозеф* (1794—1865) — французский политический деятель, историк, первоначально сенсимонист, затем последователь христианского социализма 109
- Вагнер Рихард* (1813—1883) — немецкий композитор 368
- Вакенродер* (Ваккенродер) *Вильгельм Генрих* (1773—1798) — немецкий писатель-романтик и эстетик 371
- Валла Лоренцо* (1406 или 1407—1457) — итальянский философ-гуманист, доказавший подложность так называемого «Константинова дара», которым папство обосновывало свои права на светскую власть 501
- Вальденберг Владимир Евграфович* (1871—1940) — 375, 797
- Ванини Лючилио* (1584—1619) — итальянский философ-пантеист. Священник, казнен в Тулузе по обвинению в ереси и атеизме 737
- Василий Великий* (329—379) — архиепископ Кесарийский, святой, вселенский отец и учитель Церкви 741
- Васильчиков Иларион Васильевич* (1777—1847) — генерал, с 1803 г. командир Ахтырского гусарского полка, а с 1817 г. — отдельного гвардейского корпуса. П. Я. Чаадаев был его адъютантом 335, 498, 649, 651
- Вебер Георг* (1808—1888) — немецкий историк 238
- Велланский Данило Михайлович* (наст. фам. Кавунник; 1774—1847) — философ и медик, первый пропагандист шеллингианства в России 340, 343
- Веневитинов Дмитрий Владимирович* (1805—1827) — поэт, критик, мыслитель 333, 335, 385
- Верди Джузеппе* (1813—1901) — итальянский композитор 368
- Веселовский Алексей Николаевич* (1843—1918) — 184, 237, 265, 450, 780

- Вигель Филипп Филиппович* (1786—1856) — 77, 79, 142, 180, 201, 263, 264, 332, 333, 408, 410, 447, 457, 760
- Вико Джамбаттиста* (1668—1744) — итальянский мыслитель, выдвинувший идею объективного характера исторических закономерностей 501
- Вильде Н. Н.* — двоюродный внук Е. Д. Пановой 383, 384
- Вильмен Абель Фердинанд* (1790—1870) — французский критик и литературовед, с которым был знаком П. Я. Чаадаев 51
- Виньи Альфред Виктор де* (1797—1863) — граф, французский писатель 57
- Висконти* — итальянский аристократический род 95
- Витберг Александр Лаврентьевич* (1787—1855) — архитектор и художник, друг А. И. Герцена в период вятской ссылки 497
- Витальс Фриц* (1880—?) — исследователь творчества Зигмунда Фрейда 736
- Владимир Всеволодович Мономах* (1053—1125) — князь Киевский, писатель, автор «Поучения» (прозван Мономахом по имени матери — дочери византийского императора Константина Мономаха). Боролся за объединение Руси 86, 99
- Владимир Святославович* (Владимир I Святой), в крещении Василий (ум. 1015) — великий князь Киевский (980—1015 гг.), осуществивший крещение Руси, Церковь нарекла его равноапостольным 86, 98
- Владимиры* — русские князья 86
- Волгин Игорь Леонидович* (род. 1942) — 688, 818
- Волконская Зинаида Александровна* (1789—1862) — писательница, приняла католическую веру. В 1829 г. уехала в Италию 171, 184
- Волконские* — русский княжеский род 171
- Волконский Петр Михайлович* (1776—1852) — князь, генерал-адъютант; в 1821 г. представлял П. Я. Чаадаева императору Александру I 335, 651
- Вольтер* (псевд.; наст. имя и фам. Франсуа Мари Аруз; 1694—1778) — французский писатель и философ-просветитель 56, 62, 75, 130, 164, 551
- Вольцоген Людвиг Юстус* (1774—1845) — барон, прусский генерал, служивший в русской армии в 1807—1814 гг. 655
- Вяземские* — русский дворянский род 171
- Вяземский Петр Андреевич* (1792—1878) — 70, 79, 81, 114, 170, 187, 261, 263, 264, 268, 285, 293, 334, 339, 341, 343, 408, 443, 449, 581, 586, 644, 653, 686, 699, 709, 710, 735, 762
- Гагарин Иван Сергеевич* (1814—1882) — князь, дипломат; покинул Россию, принял католическую веру; в 1862 г. издал сочинения П. Я. Чаадаева в Париже на французском языке 171, 184, 185, 248, 253, 258, 313, 319, 352, 389, 436, 456, 502, 503, 513, 672, 703, 745
- Гагарины* — русский княжеский род 171
- Гакстгаузен Август* (1792—1866) — прусский чиновник, экономист. Автор обзора об общине в России, которая, по его мнению, была оплотом самодержавной власти 319, 598

- Галилей Галилео* (1564—1642) — итальянский ученый, один из создателей науки Нового времени 178, 252, 439, 507, 737
- Галич Александр Иванович* (1783—1848) — философ-шеллингианец 341, 343
- Галковский Дмитрий* — современный философствующий эссеист 730
- Галл* (Галлунус или Гилиан) — святой, родом из Ирландии, был миссионером на территории нынешней Швейцарии (в VII в.) 57
- Галль Франц Иосиф* (1758—1828) — австрийский врач, основатель френологии
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих* (1770—1831) — немецкий философ 308, 341—343, 376, 394, 416, 437, 472, 473, 476, 485, 488, 594, 609, 610, 619, 727, 736, 737, 751
- Гейне Генрих* (1797—1856) — немецкий поэт, публицист, мыслитель 52, 253, 453
- Гельвеций Клод Адриан* (1715—1771) — французский философ-материалист 292
- Генрих IV* (1553—1610) — французский король 92
- Гердер Иоганн Готфрид* (1744—1803) — немецкий философ-просветитель 57, 529, 634, 635
- Геродот* (490/480—ок. 425 до н. э.) — древнегреческий историк, «отец истории» 219
- Герострат* — житель Эфеса; в 356 г. в день рождения Александра Македонского для снискания славы поджег храм Артемиды 448
- Герцен Александр Иванович* (1812—1870) — 44, 46, 141, 179, 181, 182, 189, 192, 194—197, 204, 216, 249, 250, 262, 263, 280, 289, 294, 296, 298, 302, 307, 308, 314, 319, 322, 323, 325, 327, 331, 340—342, 344, 345, 350, 382, 384—387, 391, 396, 398, 407, 411, 415, 417, 419, 423, 427, 443, 445, 450, 466, 470, 472, 474, 497—499, 507, 508, 510, 513, 524, 526, 527, 554, 555, 560, 562, 563, 566, 571, 585, 587—591, 595—598, 605, 611, 612, 617—619, 652, 654, 655, 674, 675, 677, 685, 710—714, 727, 728, 773
- Герцеништейн Михаил Яковлевич* (1859—1906) — депутат Государственной думы, экономист, кадет 367
- Гершензон Михаил Осипович* (1869—1925) — 62, 185, 246, 287—289, 292—304, 307, 308, 322, 325, 329, 331, 333—336, 340, 341, 343, 344, 359—361, 370, 371, 383, 391, 423, 425, 427, 428, 435—437, 451, 468, 472, 475, 476, 478, 482, 499, 507, 512, 513, 517, 519—529, 532, 535, 539, 544, 555—560, 596, 602, 603, 605—608, 616, 670, 703, 732, 738, 784—785
- Гессе Герман* (1877—1962) — немецкий писатель 746
- Гете Иоганн Вольфганг* (1749—1832) — немецкий поэт и мыслитель, ученый-естествоиспытатель 342, 413, 454, 597, 622, 697, 698
- Гиббон Эдуард* (1737—1793) — английский историк 529, 530
- Гизо Франсуа Пьер Гийом* (1787—1874) — французский историк и богослов 45, 49, 60, 186, 245, 529, 636
- Гиллельсон Максим Исаакович* (род. 1915) — современный литературовед 710
- Гильдебранд* (1015/1020—1085) — имя папы Григория VII (1073—1085 гг.), одной из самых значительных фигур западного христианства, при котором римо-католическая Церковь максимально приблизилась к идеа-

- лу теократии, теократическая концепция изложена в сочинении «Диктат папы». К нему в 1076 г. в Каноссу приходил с покаянием Генрих IV, германский император 58, 198, 368
- Гинце Иоганн Фридрих* (1804—1857) — врач, поэт, журналист, издатель журнала «Magasin für deutsche Leser in Russland» 84
- Гладстон Уильям Юарт* (1809—1898) — крупный государственный деятель Британской империи 421
- Глинка Федор Николаевич* (1786—1880) — поэт, публицист, прозаик, декабрист 332
- Говоруха-Отрок* (Говорухо-Отрок) *Юрий Николаевич* (псевд.: Ю. Николаев; 1850—1896) — 207, 782
- Гоголь Николай Васильевич* (1809—1852) — писатель 177, 182, 187, 194—196, 212—215, 237, 285, 316—319, 339, 450, 510, 581—584, 586, 588, 678, 683, 699, 744, 746, 748
- Голиаф* — исполин, по одной версии библейского рассказа, убитый Давидом 324
- Голицын Августин Петрович* (1824—1875) — писатель, историк, католик. Жил в Париже. Писал на французском (главным образом) и русском языках 171
- Голицын Александр Николаевич* (1773—1844) — князь, обер-прокурор Святейшего синода, министр просвещения при Александре I, с 1813 г. — руководитель Библейского общества 337, 654, 655
- Голицын Дмитрий Владимирович* (1771—1844) — князь, московский военный генерал-губернатор 240, 260, 446
- Голицыны* — русский княжеский род 171
- Голубинский Федор Александрович* (1797—1854) — богослов и философ, протоиерей, преподаватель философии в Московской Духовной академии 605
- Гомер* — легендарный эпический поэт Древней Греции, которому приписано создание «Илиады» и «Одиссеи» 51, 56, 69, 94, 108, 200, 222, 503, 504, 533, 534
- Горации* — древнеримский патрицианский род 649
- Гордин Яков Аркадьевич* (род. 1935) — критик, драматург, прозаик. Автор книг по русской истории. Редактор журнала «Звезда» 596
- Горький Максим* (псевд.; наст. имя и фам. Алексей Максимович Пешков; 1868—1936) — писатель 596
- Госнер Иоганн* (1773—1853) — немецкий мистик, в 1820 г. прибыл в Россию и был избран руководителем Библейского общества. В 1824 г., обвиненный в безбожии и богохульстве, был выслан из России 172
- Граббе Павел Христофорович* (1789—1875) — полковник Северского конногерского полка, участник Отечественной войны 1812 года, декабрист, член «Союза благоденствия» 170
- Грамини Антонио* (1891—1937) — создатель итальянской коммунистической партии, выдающийся теоретик, философ, культуролог, литературовед 569, 570, 592, 593
- Грановский Тимофей Николаевич* (1813—1855) — историк, профессор Московского университета, знакомый П. Я. Чаадаева 46, 319, 474, 507, 617

- Грачев* (наст. фам. Вите) *Рид Иосифович* (род. 1935) — прозаик, переводчик 598
- Гревс Иван Михайлович* (1860—1941) — историк-медиевист, профессор Ленинградского университета 517, 537
- Греч Николай Иванович* (1787—1867) — журналист, писатель, издатель. Вместе с Булгариным редактировал и издавал газету «Северная пчела» 84
- Грибовский М. К.* — библиотекарь гвардейского штаба 335, 336
- Грибоедов Александр Сергеевич* (1795—1829) — поэт, писатель, дипломат, товарищ П. Я. Чаадаева по Московскому университету 176, 177, 185, 196, 315, 319, 362, 435, 652, 727
- Григорий I Великий* (ок. 540—664) — папа римский, выдающийся организатор, инициатор ряда реформ, причислен к лику святых 368
- Григорий VII* — см. *Гильдебранд*
- Григорьев Аполлон Александрович* (1822—1864) — 161, 714, 776
- Григорьян Мовсес Манукович* (род. 1905) — специалист по истории русской и западноевропейской философии 606, 612
- Гроссман Леонид Петрович* (1888—1965) — литературовед, писатель 732
- Грот Яков Карлович* (1812—1893) — филолог и лингвист 244
- Гульковский Михаил* — врач, который по просьбе П. Я. Чаадаева осуществлял над ним предписанный Николаем I медицинский надзор 262, 446
- Гулянов Иван Александрович* (1789—1842) — египтолог. Знакомый П. Я. Чаадаева 257
- Густав II Адольф* (1594—1632) — король Швеции (с 1611 г.) 150, 456
- Гюго Виктор Мари* (1802—1885) — французский поэт и писатель 196, 199, 454, 508
- Гюйон Жанна Мария* (Бувьер де ла Мот) (1648—1717) — выдающаяся представительница квиетизма во Франции, проповедовала мистически чистую любовь к Богу 248
- Давид* — второй царь израильский, правивший приблизительно с конца XI и в первой четверти X в. до н. э. По одному из библейских рассказов — победитель исполина Голиафа. В Библии Давид выступает как пастух, воин, псалмопевец, мудрец, пророк и царь 69, 108, 221, 324
- Давыдов Денис Васильевич* (1784—1839) — 111, 245, 296, 457, 766
- Дамирон Жан Филиберт* (1794—1862) — французский философ, историк философии 48, 51
- Данилевский Николай Яковлевич* (1822—1885) — философ, создатель теории культурно-исторических типов 376, 452, 750
- Данте Алигьери* (1265—1321) — итальянский поэт 58, 186, 406, 438, 504, 533, 534, 622, 735
- Дарвин Чарльз Роберт* (1809—1882) — английский биолог, создатель теории эволюции живой природы, основанной на естественном отборе 197
- Дашкова Екатерина Романовна* (1744—1810) — президент Петербургской Академии наук, автор мемуаров 130

- Декарт Рене* (1596—1650) — французский философ, представитель классического рационализма европейской философии Нового времени 52, 346, 551, 637, 693, 694
- Державин Гавриил Романович* (1743—1816) — поэт 165, 177, 244, 575
- Десницкий М. В.* — сослуживец В. В. Розанова по Елецкой гимназии 750
- Дестюд де Траси Антуан Луи Клод* — см. *Траси Детю де*
- Диоген Синопский* (404—323 до н. э.) — древнегреческий философ-киник 247, 632
- Диодор Сицилийский* (ок. 90—21 до н. э.) — древнегреческий историк 51
- Дионисий Ареопагит* — первый епископ в Афинах. Ему приписывается ряд сочинений, так называемых «Ареопагитик», появившихся в конце V или начале VI в., сыгравших важную роль в становлении христианского учения 741, 743, 748
- Дицген Иосиф* (1828—1888) — немецкий социал-демократ, философ-материалист 308
- Дмитриев Иван Иванович* (1760—1837) — поэт 134, 135, 240
- Дмитриев Михаил Александрович* (1760—1837) — 771
- Дмитрии* — имеется в виду Дмитрий Донской 86
- Дмитрий Донской* (1350—1389) — великий князь Владимирский и Московский, возглавил борьбу с Золотой Ордой; под его командованием русское войско выиграло Куликовскую битву. Канонизирован Русской Православной Церковью 86, 200
- Добролюбов Николай Александрович* (1836—1861) — литературный критик и публицист 714
- Доддридж Филипп* — английский писатель и религиозный деятель 629
- Долгоруков Илья Андреевич* (1798—1848) — князь, член «Союза спасения» и «Союза благоденствия», масон (ложи «Соединенных друзей» и «Трех добродетелей») 336
- Долгорукова Ирина Петровна* (1699—1751) — княгиня, в 1727 г. приняла католическую веру 184
- Донэ Жан-Мари* (oney Jean-Marie; 1794—1871) — епископ Монтобана. Автор книги «Cathechisme du Concil de Trente» (Paris, 1826). Боролся против протестантизма и рационализма 56
- Доррер В. Ф.* (1862—1909) — курский губернский предводитель дворянства, один из создателей «Союза русского народа», депутат III Государственной думы 320
- Достоевский Федор Михайлович* (1821—1881) — писатель 195, 214, 279, 318, 324, 362, 363, 382, 413, 416, 453, 457, 458, 512, 538, 597, 675, 678, 699, 713, 725, 744, 749, 750
- Дроз Франсуа-Ксавье-Жозеф* (1773—1850) — французский моралист и историк 54, 624
- Дюринг Евгений* (1833—1921) — немецкий философ и экономист 211
- Евгений* (в миру Евфимий Алексеевич Болховитинов; 1767—1837) — митрополит Киевский, историк, автор «Словаря исторического о бывших в России писателях духовного чина» и «Словаря российских светских писателей» 202

- Екатерина II* (1729—1796) — русская императрица (с 1762 г.) 75, 76, 91, 129, 210, 315, 498, 502, 693
- Елизавета Петровна* (1709—1761) — русская императрица (с 1741 г.) 91, 95
- Елизавета I Тюдор* (1533—1603) — английская королева (с 1558 г.) 95
- Ермолов Алексей Петрович* (1777—1861) — генерал, герой Отечественной войны 1812 года 568
- Ефимов Игорь Маркович* (род. 1936) — 596, 600, 815
- Ефремов Петр Александрович* (1830—1908) — библиограф и литературовед, редактор сочинений многих русских писателей 258, 265
- Женуд Антуан Эжен* (1792—1849) — французский аббат, публицист, автор монархической истории Франции 328, 329
- Жирарден Сен-Марк* (1801—1873) — французский писатель и критик 330
- Жихарев Михаил Иванович* (1820—после 1882) — 43–46, 127, 195, 198, 203, 204, 217, 226, 260–262, 299, 303, 320, 342, 345, 407, 445–447, 564, 607, 608, 631, 650, 651, 733, 770–771
- Жуков* — юнкер, сочинитель вольнодумных стихов о свободе, направленных против царизма (см.: *Нечкина М. В. А. С. Грибоедов и декабристы*. М., 1977. С. 408) 563
- Жуковский Василий Андреевич* (1783—1852) — поэт 69, 79, 252, 265, 393, 443, 689, 699
- Жуковский Юрий Галактионович* (1833—1907) — экономист, публицист, историк отечественной мысли 365
- Журдан Антоний Жак Луи* (1788—1855) — французский ученый, медик, автор «*ictionnaire raisonne, etimologique, synonymique et polyglotte des termes usites dans les sciences naturelles*» (1834, в 2 т.) 59
- Жуффруа Теодор Симон* (1796—1842) — французский философ, ученик Виктора Кузена 440
- Жубе де Лакур Жак* (Jube de la Court; 1674—1745, или, по другим сведениям, 1744) — янсенист, теолог, совершил путешествие в Россию; под его влиянием перешла в католичество Ирина Долгорукова 184
- Жю Виктор Жозеф де* (1764—1846) — французский писатель и драматург 257
- Загоскин Михаил Николаевич* (1789—1852) — писатель, драматург 163, 440, 448
- Зайцев Кирилл Иосифович* (1887—1975) — 459, 804
- Закревский Арсений Андреевич* (1786—1865) — московский генерал-губернатор в 1848—1859 гг. 321
- Зенгер-Цявловская Татьяна Григорьевна* (1897—1978) — литературовед, пушкинист 61
- Зеньковский Василий Васильевич* (1881—1962) — 472, 499, 806
- Иаков* — младший из сыновей-близнецов патриарха Исаака 744

- Иван III* (1440—1505) — великий князь Московский (с 1462 г.). При нем было свергнуто татаро-монгольское иго 75, 86, 210, 723
- Иван IV Грозный* (1530—1584) — первый русский царь 75, 86, 99, 137, 210, 284, 354, 460, 723, 743
- Иванов Вячеслав Всеволодович* (род. 1929) — 726, 819
- Иванов Вячеслав Иванович* (1866—1949) — поэт, теоретик символизма 429, 745
- Иванов Иван Иванович* (1862—1929) — литературный и театральный критик, историк литературы 341
- Иванов-Разумник* (наст. имя и фам. Разумник Васильевич Иванов; 1878—1946) — 319, 385, 450, 472, 506, 532, 798
- Игнатий* (в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов; 1807—1867) — епископ Кавказский и Черноморский, богослов, публицист, церковный писатель, выдающийся представитель русского православного иночества. Канонизирован Русской Православной Церковью 742
- Игорь* (ум. 945) — великий князь Киевский (с 912 г.) 77, 722
- Иерон* (Иероним; род. между 340 и 350 — ум. 420) — блаженный, один из учителей Западной церкви, создатель лат. перевода Библии, т. н. «Вульгаты», причислен к лику святых 57
- Иисус Христос* — 52—54, 57, 59, 69, 74, 210, 233, 246, 247, 273, 274, 276, 277, 310, 311, 325, 329, 458, 500, 540, 583, 622, 629, 633, 634, 638, 727, 748
- Инзов Иван Никитич* (1768—1845) — наместник Бессарабии, где был в первый раз в ссылке А. С. Пушкин, генерал-лейтенант 332
- Иннокентий Херсонский* (в миру Иван Алексеевич Борисов; 1800—1857) — архиепископ, духовный писатель, один из наиболее близких к светской культуре проповедников, с 1848 г. и до конца жизни управлял Херсонской епархией 203
- Иоанн VIII* — римский папа в 872—882 гг. Был отравлен приближенными за то, что хотел прибегнуть к помощи Византии 57
- Иоанн Богослов* — апостол и евангелист, автор четвертого «Евангелия» и «Откровения Иоанна» («Апокалипсиса»), трех «Посланий» 454
- Иоанн Креститель* (Предтеча) — сын священника Захарии и Елизаветы, ближайший предшественник и провозвестник пришествия Иисуса Христа, подготовлявший народ к этому событию 638
- Иовчук Михаил Трифонович* (1908—1990) — специалист в области истории русской философии и истории марксизма 606
- Иосиф Флавий* (37—после 100) — древнееврейский историк 58
- Исаак* (евр. Ицхак — смех) — библейский патриарх, названный так из-за особых обстоятельств его рождения (Быт. 17:17—19; 18:12; 21:6) 744
- Исаак Сирианин* (Сирин) — святой, отец Церкви 479
- Кавелин Константин Дмитриевич* (1818—1885) — философ, историк, публицист, правовед 350, 399, 400
- Казин Александр Леонидович* (род. 1945) — 691, 818
- Кайзерлинг Герман* (1880—1946) — немецкий философ 434

- Кайсаров Андрей Сергеевич* (1782—1813) — писатель и историк, профессор Дерптского университета; докторская диссертация была посвящена проблеме освобождения крестьян в России 652
- Кальвине Жан* (1509—1564) — деятель Реформации, основатель кальвинизма 672
- Каменский Захар Абрамович* (род. 1915) — 601, 605, 606, 609, 612, 616, 669, 677, 681, 682, 723, 816
- Кант Иммануил* (1724—1804) — немецкий философ 48, 52, 56, 61, 421, 434, 476, 483, 529, 549, 550, 560, 597, 609, 622, 638, 639
- Кантемир Антиох Дмитриевич* (1708—1744) — русский поэт 176, 177
- Кантор Владимир Карлович* (род. 1945) — современный литературовед и литературный критик 669, 673, 676
- Каподистрия Иван Антонович* (1776—1831) — граф, глава Коллегии иностранных дел и управляющий делами Бессарабской области 332
- Каразин Василий Назарович* (1773—1842) — общественный деятель, публицист, доверенное лицо Александра I 652, 655
- Карамзин Николай Михайлович* (1766—1826) — писатель, историк, общественный деятель 115—120, 122—124, 130, 149, 150, 162, 164, 165, 176, 208, 209, 264, 293, 331, 332, 347, 364, 367, 379, 408, 441, 519, 653, 655, 656, 667, 722
- Карл V* (1500—1558) — император Священной Римской империи (1519—1556 гг.) 199, 200
- Карл X* (1757—1836) — французский король. Свергнут Июльской революцией 1830 г. 60, 241
- Карл Великий* (742—814) — франкский король (с 768 г.), император (с 800 г.); по его имени стала называться династия Каролингов 80, 129, 200, 503
- Карл Мартелл* (ок. 688—741) — фактический правитель Франкского государства (с 715 г.) при последних Меровингах. Разгромил арабов в битве при Пуатье (732 г.) и остановил их продвижение в Европу 200
- Карпов Федор Иванович* (ум. между 1539—1545) — публицист и дипломат 747
- Катков Михаил Никифорович* (1818—1887) — публицист, журналист 46
- Кафка Франц* (1883—1924) — австрийский писатель 597
- Кашинцев* — московский полицейский осведомитель 605
- Каширины* — крестьяне, предки В. В. Иванова (один из участников Антологии) по материнской линии 728
- Кенэ Шарль* (Quénet Charles) — французский историк, исследователь творчества П. Я. Чаадаева, автор книги «Tchaadaev et les lettres philosophiques» (Paris, 1931) 459, 461, 498
- Кеплер Иоганн* (1571—1630) — немецкий астроном, один из основателей современной астрономии 207
- Кетчер Николай Христофорович* (ок. 1806—1886) — врач и поэт-переводчик 259, 539
- Кинэ Эдгар* (1803—1875) — французский политический деятель, писатель 59

- Кир* — имеются в виду либо 1) *Кир II Великий* (ум. 530 до н. э.) — персидский царь из династии Ахеменидов, либо 2) *Кир Младший* (ум. 401 до н. э.) — наместник в Малой Азии. Погиб в борьбе за власть со своим братом Артаксерксом 150
- Киреевский Иван Васильевич* (1806—1856) — философ, критик, один из столпов славянофильства 228, 231, 232, 252, 253, 283, 286, 335, 340, 356, 357, 372, 373, 376, 380, 449, 474, 526, 528, 537, 538, 672, 675, 683, 694, 699
- Киреевский Петр Васильевич* (1808—1856) — 71, 758
- Кирпичников Александр Иванович* (1845—1903) — литературовед и историк средневековой (западной, византийской и русской) литературы. Автор публикаций о П. Я. Чаадаеве и Н. В. Гоголе 188, 258, 335, 438, 605
- Клапрот Генрих Юлиус фон* (1783—1835) — немецкий востоковед 257
- Клейнмихель Петр Андреевич* (1793—1869) — граф, русский государственный деятель. Военный министр (1842 г.), главноуправляющий путей сообщения и публичных зданий (1842—1855 гг.) 142
- Клименков Степан Иванович* — субинспектор Московского университета в 1836 г. 243
- Клименкова Ольга Семеновна* — жена субинспектора Московского университета С. И. Клименкова 243—245
- Ковалевский Максим Максимович* (1851—1916) — русский социолог, правовед, политический деятель 352
- Кожин Вадим Валерианович* (род. 1930) — 696, 711, 715, 818
- Козловский Петр Борисович* (1783—1840) — дипломат и литератор 75, 174
- Козмин Николай Кирович* (1873—1942) — литературовед, историк литературы 472
- Кологривов Михаил Андреевич* — участник революции 1830 г. во Франции (см.: *Р-ский П. А.* Дело Михаила Кологривова // *Русская мысль*. 1901. Кн. XI) 563
- Колумб Христофор* (1451—1506) — мореплаватель из Генуи; в 1492 г. открыл Америку 343
- Кольридж Самюэль Тейлор* (1772—1834) — английский поэт, представитель «озерной школы» 149
- Кольцов Алексей Васильевич* (1809—1842) — поэт 699
- Константин Павлович* (1779—1831) — великий князь, брат императора Николая I 651
- Конт Огюст* (1798—1857) — французский философ, основоположник позитивизма 249, 368, 437, 454, 455
- Коперник Николай* (1473—1543) — польский астроном, священник римокатолической Церкви, создатель гелиоцентрического учения о мире 178, 207, 507
- Корш Евгений Федорович* (1810—1885) — заведующий Румянцевским музеем в Москве (60-е годы), редактор «Московских ведомостей» 44
- Кочубей Виктор Павлович* (1768—1834) — дипломат, государственный деятель (с 1827 г. — председатель Государственного совета и Комитета министров) 654
- Кошелев Вячеслав Анатольевич* — современный историк литературы и литературовед 718

- Кранц Жан* (1849—?) — профессор французской литературы в Нанси. Рассматривал связь французского рационализма с особенностями литературы Франции 346
- Краузе* (Краузе) *Элерт* — ливонский дворянин, опричник у Ивана Грозного 509
- Кривцов Сергей Иванович* (1802—1864) — декабрист, член Северного, а по некоторым данным — и Южного общества 473
- Криденер Варвара Юлия* (1764—1825) — уроженка Лифляндии, проповедница, мистик. В 1815 г. встретилась с Александром I, оказала влияние на его мистические настроения. В 1818 г. приехала в Россию 172
- Крупенский П. Н.* (1863—?) — депутат II, III и IV Государственной думы, выступавший с погромными речами против левых партий; в III Думе — один из организаторов фракции националистов 324
- Крушеван Павел Александрович* (1860—1909) — писатель, публицист, один из руководителей «Союза русского народа», депутат II Государственной думы 320
- Крыленко Николай Васильевич* (1885—1938) — верховный главнокомандующий и нарком по военным делам в первом Советском правительстве 422
- Крылов Иван Андреевич* [1769 (по др. данным — 1768)—1844] — писатель, баснописец, журналист 177
- Крюднер* — см. *Криденер*
- Ксеркс I* (486—465 до н. э.) — персидский царь из династии Ахеменидов 325
- Кузен Виктор* (1792—1867) — французский философ и общественный деятель 186
- Кузнецов Павел Вениаминович* (род. 1956) — 729, 819
- Кук Чарльз* — английский миссионер, с которым П. Я. Чаадаев познакомился во время своей европейской поездки 519, 630
- Кукольник Нестор Васильевич* (1809—1869) — писатель и поэт 163
- Куницын Александр Петрович* (1783—1840) — преподаватель Царскосельского лицея, социальный мыслитель и правовед 335
- Курбский Андрей Михайлович* (ок. 1528—1583) — воин, писатель, переводчик, оппонент Ивана Грозного 121, 737
- Кьеркегор Сёрен* (1813—1855) — датский философ и теолог 751
- Кюстин Адольф де* (1790—1857) — маркиз, французский писатель и публицист, автор всемирно известной книги «Россия в 1839 г.» 319, 328, 350, 408
- Лабзин Александр Федорович* (1766—1825) — мистик и масон, переводил сочинения Эккартгаузена, Юнга-Штиллинга, издатель журнала «Сионский вестник» 62, 202, 337
- Лавров Петр Лаврович* (1823—1900) — теоретик народничества 392, 591
- Лагарп Фредерик Сезар* (1754—1838) — швейцарский генерал и государственный деятель. В 80-е годы XVIII в. был приглашен в Россию в качестве воспитателя внука Екатерины II — Александра. Был советником при проведении Александром I государственных преобразований 168

- Лажечников Иван Иванович* (1792—1869) — писатель, автор исторических романов 163
- Лакордер Жан Батист Анри* (1802—1861) — французский католический проповедник 329, 330, 524
- Ламартин Альфонс Мари Луи де* (1790—1869) — французский поэт-романтик и историк 60, 454
- Ламенне* (Ламеннэ, Ламенэ, Ламене) *Фелисите Робер де* (1782—1854) — французский философ и публицист, аббат, один из основоположников христианского социализма 52, 53, 57, 69, 109, 111, 174, 175, 184, 186, 245, 329, 441, 446, 454, 500, 518, 524, 529, 550, 627, 629, 634, 642, 643, 645
- Ла Муссэ Луи Туссен* — граф, французский дипломат, первый секретарь французского посольства в Петербурге, одно время (1816 г.) поверенный по делам Франции 419, 420, 422
- Ламп Жан Фредерик* — французский историк начала XIX в. 57
- Лафайет Мари Жозеф* (1757—1834) — французский политический деятель, принимал участие в американской войне за независимость, активный участник Великой французской революции 130
- Лафитт Жак* (1767—1844) — французский политический деятель и банкир 437
- Лебедев Александр Александрович* (род. 1922) — современный литературовед, историк общественной мысли 561, 650—652, 703, 815
- Лев XIII* (1810—1903) — папа римский (с 1878 г.), автор энциклики «Рерум новарум» 745
- Левашова Е. Г.* (см. *Левашовы*) 256, 497
- Левашовы* — супруги Николай Васильевич (1790—не ранее 1842) и Екатерина Гавриловна (ум. 1839), в доме которых на Новой Басманной улице с 1833 г. до конца своих дней жил П. Я. Чаадаев 410, 733
- Левик Вильгельм Вениаминович* (1906—1982) — поэт-переводчик 254
- Лейард Юстин Генри* (1817—1894) — английский археолог и дипломат. Нашел библиотеку царя Ашшурбанипала (20 тыс. глиняных табличек) 502
- Лейбниц Готфрид Вильгельм* (1646—1716) — немецкий философ, ученый, общественный деятель. Создатель монадологии, согласно которой мир существует как продукт восприятия и стремления духовных существ, монад 350, 364, 456, 551, 560, 611, 622, 635, 671, 672
- Лелевель Иоахим* (1786—1861) — польский историк и общественный деятель. Во время польского восстания 1830—1831 гг. — член Временного правительства 117
- Лемке Михаил Константинович* (1872—1923) — историк, публикатор многих документов по истории русской общественной мысли 253, 259, 260, 264, 336, 350
- Ленин* (Ульянов) *Владимир Ильич* (1870—1924). — В его Полном собрании сочинений имя П. Я. Чаадаева встречается один раз в статье «О “Вехах”» (Т. 19. С. 169) 564, 574, 597, 619, 674
- Леонардо да Винчи* (1452—1519) — итальянский художник, инженер, ученый и мыслитель 504

- Леонтьев Константин Николаевич* (1831—1891) — религиозный мыслитель, писатель, публицист, литературный критик, ярый противник «либерально-эгалитарного» прогресса 450, 451, 458, 506, 541, 683, 726, 730, 733, 745, 751, 752
- Лерминье Жан Луи Эжен* (1803—1859) — французский юрист, публицист 56
- Лермонтов Михаил Юрьевич* (1814—1841) — поэт 196, 471, 566, 568, 569, 575, 586, 625, 648, 699
- Лессинг Готгольд Эфраим* (1729—1781) — немецкий писатель и философ 294
- Лжедмитрий I* (ум. 1606) — самозванец, выдававший себя за царевича Дмитрия; в 1605—1606 гг. объявил себя русским царем 508
- Ливий Тит* (59 до н. э. — 17 н. э.) — древнеримский историк 48, 50, 56, 58
- Линниченко Иван Дмитриевич* (1857—1926) — историк 352
- Лириа* (Liria et xerica) — герцог, посол Испании в России при Петре II 184
- Лобачевский Николай Иванович* (1792—1856) — математик, создатель неевклидовой геометрии 750
- Ломоносов Михаил Васильевич* (1711—1765) — ученый-энциклопедист 62, 91, 151, 156, 165, 228, 469, 700
- Лонгинов Михаил Николаевич* (1823—1875) — библиограф, историк литературы 143, 284, 331, 332, 353
- Лопухина Мария Александровна* (1802—1877) — сестра Варвары Лопухиной, бывшей глубокой сердечной привязанностью М. Ю. Лермонтова, и друг поэта 626
- Лосев Алексей Федорович* (1893—1988) — философ и филолог 749
- Лосский Владимир Николаевич* (1903—1958) — богослов, историк Церкви 739
- Лотман Юрий Михайлович* (1922—1993) — 648, 652, 817
- Луначарский Анатолий Васильевич* (1875—1933) — литературный критик, публицист, искусствовед, драматург, деятель большевистского движения. Первый нарком просвещения в Советской России 299, 421, 567, 575, 592
- Лунин Михаил Сергеевич* (1787—1845) — декабрист; исследователи (*Эйдельман Н. Я. М. С. Лунин и его сибирские сочинения // Лунин М. С. Письма из Сибири. М., 1988*) отмечают некоторое сходство его взглядов со взглядами П. Я. Чаадаева 174, 387, 462
- Людовик XI* (1423—1483) — французский король (с 1461 г.) из династии Валуа 296
- Людовик XIV* (1638—1715) — французский король из династии Бурбонов 95, 99, 130, 151, 155
- Людовик XVI* (1754—1793) — король Франции, казненный по приговору революционного Конвента 60
- Людовик XVIII* (Станислав Ксаверий, граф Прованский; 1755—1824) — король Франции в 1814—1815 и 1815—1824 гг. 327, 329
- Лютер Мартин* (1483—1546) — глава Реформации в Германии, основатель лютеранства 507, 672

- Ляпунов Прокопий Петрович* (ум. 1611) — деятель Смутного времени, один из организаторов и руководителей первого ополчения 1611 года 161
- Магницкий Михаил Леонтьевич* (1778—1855) — государственный деятель, известный своими нападкамии на светское образование в России 337
- Магомет* (571—632) — основатель ислама 57, 108—110, 248, 257, 505, 547, 725
- Мадзини Джузеппе* (1805—1872) — один из вождей национально-освободительного движения в Италии, идеолог его республиканского, демократического направления 196
- Майков Аполлон Николаевич* (1821—1897) — поэт 457
- Максим Грек* (ок. 1470—1556) — богослов, переводчик 737
- Маллер Жан-Адам* (1796—1838) — католический теолог, преподавал в Тюбингене и Мюнхене 56
- Мандельштам Осип Эмильевич* (1891—1938) — 401, 573, 694, 731, 732, 800
- Марбург Адам* (1855—1913) — польский литературный критик и философ, переводчик философских работ европейских авторов (сообщено Эвой Матушчик) 451
- Маржерет Жак* (ок. 1550 или 1560 — не ранее 1618) — французский авантюрист. Во Франции сражался на стороне Генриха IV. В 1600 г. приехал в Россию. Служил Лжедмитрию I и Лжедмитрию II. Автор записок о России 121
- Мария Федоровна* (1759—1828) — русская императрица, супруга Павла I 655
- Марк Аврелий* — см. *Аврелий Марк*
- Маркс Карл* (1818—1883) — социальный мыслитель и философ-материалист 502, 574, 592
- Марлинский* — см. *Бестужев-Марлинский*
- Мартенс Карл фон* (1790—1863) — немецкий юрист, специалист по международному праву, автор книги «Guide diplomatique» (Paris; Leipzig, 1832), которая имелась в библиотеке П. Я. Чаадаева 59
- Мартынов Иван Михайлович* (ум. 1893) — автор ряда работ по истории и археологии. В 60-е годы эмигрировал во Францию и вступил в орден иезуитов 184, 358
- Массильон Жан Батист* (1663—1743) — французский проповедник 136
- Матфей* — апостол, автор первого Евангелия 325
- Медичи* — флорентийский род, сыгравший большую роль в истории Италии; покровители искусств в эпоху Ренессанса 95
- Мейербер Джакомо* (1791—1864) — композитор 368
- Мейнерс Кристоф* (1747—1810) — немецкий историк философии и религии 56
- Мейстер* — см. *Местр Жозеф Мари де*
- Менделеев Дмитрий Иванович* (1834—1907) — химик 363
- Мендельсон Доротея* (1763—1839) — немецкая писательница, дочь М. Мендельсона, жена Ф. Шлегеля. В 1808 г. перешла в католицизм 453

- Мендельсон Моисей* (1729—1786) — немецкий философ, принадлежавший к лейбнице-вольфовскому направлению 453
- Меншиковы* — княжеский род, происходящий от Александра Даниловича Меншикова 171
- Мережковский Дмитрий Сергеевич* (1865—1941) — 309, 407, 428, 788
- Мерзляков Алексей Федорович* (1778—1830) — поэт, профессор поэзии и красноречия Московского университета 652
- Мериме Проспер* (1803—1870) — французский писатель 319
- Местр Жозеф Мари де* (1753—1821) — французский социальный и политический мыслитель, оказавший влияние на некоторые стороны мировоззрения П. Я. Чаадаева 49, 69, 101, 172—174, 186, 217—219, 224, 225, 249, 327, 345, 424, 444, 455, 461, 465, 468, 476, 500, 505—507, 528, 551, 736, 744
- Метр де Саси* [Саси, Луи Исаак Леметр де Саси (Louis Isaac Lesmaistre de Sacy или de Saci; Saci — анаграмма имени Исаак; 1613—1684)] — французский богослов и писатель, переводчик Библии; его перевод «Подражания Христа» Фомы Кемпийского выдержал более 150 изданий 58
- Мещерская Софья Сергеевна* (урожд. Всеволожская; 1775—1848) — княгиня, бывшая в переписке с П. Я. Чаадаевым 255, 303, 436, 465, 481, 519
- Мещерский Элим Петрович* (1808—1844) — 605, 765
- Мёлер Иоганн Адам* (1796—1838) — немецкий католический теолог, профессор истории Церкви и церковного права в Тюбингене 56
- Микеланджело Буонарроти* (1475—1564) — итальянский скульптор и живописец, архитектор и поэт 57, 504
- Миллер Герард Фридрих* (1705—1783) — профессор истории Петербургской Академии наук 502
- Милорадович Михаил Андреевич* (1771—1825) — военный губернатор Петербурга с 1818 г. 332, 335
- Милль Джон Стюарт* (1806—1873) — английский философ, экономист, общественный деятель 366
- Милоков Павел Николаевич* (1859—1943) — 216, 267, 286, 319, 327, 343, 396, 473, 481, 513, 525, 528, 602, 606, 608, 612, 782—783
- Минин* (Захарьев-Сухорук) *Кузьма Минич* (ум. до сер. 1616) — организатор второго ополчения в период борьбы против польской интервенции 161
- Минский Николай Максимович* (наст. фам. Виленкин; 1855—1937) — поэт и писатель, один из зачинателей русского символизма 352
- Мирабо Оноре Габриель Рикети* — граф, деятель Великой французской революции 130
- Мирский Борис* (псевд.; наст. имя и фам. Борис Сергеевич Миркин-Гецевич; 1892—?) — 419, 801
- Михаил Романов* (Михаил Федорович; 1596—1645) — русский царь, родоначальник династии Романовых 86, 99, 379
- Михайловский Николай Константинович* (1842—1904) — литературный критик, публицист, социолог, теоретик народничества 302, 390, 398, 450
- Михаэлис Иоганн Давид* (1717—1791) — немецкий ориенталист и философ 56, 57
- Михелет Карл Людвиг* (1801—1893) — немецкий профессор-гегельянец 610

- Мицкевич Адам* (1798—1855) — польский поэт 414, 451
- Мишле Жюль* (1798—1874) — французский историк романтического направления 59, 196
- Мишо Жозеф-Франсуа* (Michaud; 1767—1839) — французский историк, католик, роялист, занимался историей крестовых походов 174
- Модзалевский Борис Львович* (1874—1928) — литературовед и историк русской литературы 61
- Моисей* — библейский пророк, вождь израильского народа, самое великое имя в истории евреев. Автор Второзакония (34, 10) так оценивает значение Моисея: «Не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу» 57, 68, 108, 219, 221, 247, 258, 338, 394, 395, 505, 546, 727
- Мольер Жан Батист* (1622—1673) — французский драматург 632
- Моммзен Теодор* (1817—1903) — немецкий историк античности, автор трехтомной «Истории Рима» 502
- Мономахи* — имеется в виду *Владимир Мономах* (см.)
- Монталамбер Шарль Форб де Трион* (1810—1870) — граф, французский политический деятель, член Французской академии. Сначала находился под сильным влиянием идей социального католицизма Ламенне, затем стал ортодоксальным католиком. В 1869 г. высказался против папской непогрешимости 184, 192
- Монтень Мишель де* (1533—1592) — французский гуманист, философ-скептик 551, 622
- Мордвинов Николай Семенович* (1754—1845) — государственный и общественный деятель, адмирал, ученый-экономист, единственный член Верховного уголовного суда над декабристами, отказавшийся подписать смертный приговор 568
- Морозова Маргарита Кирилловна* (1873—1958) — меценатка, деятельница русской культуры, основавшая книгоиздательство «Путь» (1910—1919 гг.) 360
- Морошкин Михаил Яковлевич* (1820—1870) — историк и церковный писатель. Автор книги «Иезуиты в России с царствования Екатерины II и до нашего времени» (СПб., 1867—1870) 171, 172, 455
- Мудров Матвей Яковлевич* (1772—1831) — 67, 755
- Муравьев Никита Михайлович* (1796—1843) — декабрист, один из руководителей Северного общества 170, 335, 336, 387
- Муравьев-Апостол Матвей Иванович* (1793—1886) — декабрист 170, 335
- Муравьевы* — Матвей Иванович Муравьев-Апостол (см.) и Сергей Иванович, его брат (1796—1826), — декабристы 309, 312
- Набоков Владимир Владимирович* (1899—1977) — писатель 751
- Надеждин Николай Иванович* (1804—1856) — 83, 85, 111, 145, 204, 242—244, 253, 259—261, 265, 266, 320, 334, 360, 361, 408, 472, 473, 495, 496, 498, 556, 764
- Наполеон I Бонапарт* (1769—1821) — французский император 76, 133, 158, 200, 216, 237, 410, 601, 691

- Наполеон III* (Шарль Луи Наполеон Бонапарт; 1808—1873) — французский император (с 1851 г.) 244, 727
- Нарышкины* — русский дворянский род 171
- Некрасов Николай Алексеевич* (1821—1877/78) — поэт 292
- Непомнящий Валентин Семенович* — современный литературовед-пушкинист 715
- Нечкина Милица Васильевна* (1901—1985) — историк русского освободительного движения и общественной мысли. Одна из ее главных тем — движение декабристов 563
- Нибур Бартольд Георг* (1776—1831) — немецкий историк античности 204, 451
- Никитенко Александр Васильевич* (1804—1877) — 763
- Николаев Ю.* — см. *Говоруха-Отрок Ю. Н.*
- Николай I* (1796—1855) — русский император (1825—1855 гг.) 91, 97, 186, 187, 253, 260, 270, 310, 315, 317, 320, 397, 408, 423, 427, 438, 445, 467, 576, 586, 588, 710, 714
- Ницше Фридрих* (1844—1900) — немецкий философ 726, 751
- Новалис* (псевд.; наст. имя и фам. Фридрих фон Гарденберг; 1772—1801) — немецкий писатель и философ романтизма 371, 736
- Новиков Николай Иванович* (1744—1818) — просветитель, философ-масон, журналист, книгоиздатель 176, 315, 317, 737, 748
- Норов Александр Сергеевич* (1797 или 1798—1870) — литератор, поэт, переводчик. Переводил «Философическое письмо» П., Я. Чаадаева 259
- Ньютон Исаак* (1643—1729) — английский ученый и теолог 207, 364, 550, 560, 622
- О'Коннелль Даниэль* (1775—1847) — деятель ирландского национального движения. В 1823 г. создал католическую ассоциацию, которая возглавила борьбу за предоставление пассивного избирательного права католикам. Под влиянием этой борьбы был принят акт об эмансипации католиков (1829 г.) 112
- Облеухов Дмитрий Александрович* (1790—1827) — один из ближайших друзей П. Я. Чаадаева, писатель-переводчик 62, 63, 518, 535, 604, 630, 631, 635
- Облеухова Екатерина Ивановна* — жена Д. А. Облеухова 63
- Огарев Николай Платонович* (1813—1877) — публицист, поэт и мыслитель, деятель освободительного движения в России, друг А. И. Герцена 44, 617
- Оде де Сион* (1753—1837) — французский полковник, с 1811 г. находившийся на службе в русской армии, состоял в масонской ложе «Соединенных друзей» 509
- Одоевский Александр Иванович* (1802—1839) — поэт, декабрист, член Северного общества 309
- Одоевский Владимир Федорович* (1803—1869) — писатель, философ, музыкальный критик 341, 343, 360, 362—369, 372, 457, 466, 699, 732
- Олег* (ум. 912) — киевский князь 75, 77, 86, 210, 693, 722

- Ольга* (христианское имя Елена; ум. 969) — великая княгиня Киевская, жена Игоря, мать Святослава Игоревича. Приняла христианство 99
- Оман Эмиль* (Haumant Emile; 1859—1942) — автор книги «La culture française en Russie» (Paris, 1910), историк русской литературы, специалист по русской истории. Другие книги: La Russie au XVIII s. (1904); Ivan Tourguenief. La vie et l'oeuvre, 1906; Alexandre Pouchkine (1911); Le problème ukrainien (1919); Le problème de l'unité russe (1922); La formation de la Yougoslavie. XV—XX s. (1930) 444
- Ордын-Нащокин Воин Афанасьевич* — в 1660 г. бежал на Запад, недовольный московскими порядками, и в 1665 г. возвратился, прощенный царем Алексеем Михайловичем 508, 565
- Ориген* (ок. 185—253 или 254) — один из родоначальников христианского богословия, учитель Церкви 139
- Орлов Алексей Федорович* (1786—1861) — граф, государственный деятель, брат М. Ф. Орлова. Шеф жандармов и начальник III отделения 171, 195, 298
- Орлов Михаил Федорович* (1788—1842) — декабрист, знакомый П. Я. Чаадаева 75, 171, 174, 175, 246, 256, 262, 273, 335, 352, 441, 524, 546
- Оуэн Роберт* (1771—1858) — английский социалист-утопист 60
- Павел* — апостол 485, 508, 747
- Павлицев Лев Николаевич* — сын Николая Ивановича Павлицева и Ольги Сергеевны Пушкиной (Павлицевой), сестры А. С. Пушкина 331
- Павлицева Ольга Сергеевна* (1797—1868) — сестра А. С. Пушкина 331
- Павлов Михаил Григорьевич* (1793—1840) — философ и естествовед, пропагандист идей шеллинговской натурфилософии 340, 341, 343
- Павлов Николай Филиппович* (1805—1864) — писатель, поэт, литературный критик 262, 319
- Павлов-Сильванский Николай Павлович* (1869—1908) — историк феодализма в России 184, 475
- Палама Григорий* (1296—1359) — святой, византийский богослов и философ, учитель Церкви, систематизатор исихазма 741
- Палей Уильям* (1743—1805) — английский философ и богослов 529
- Пальмер Уильям* (ум. 1879) — английский богослов, архидиакон Англиканской церкви 540
- Панова Екатерина Дмитриевна* (урожд. Улыбышева; 1804—после 1858) — жена Василия Максимовича Панова, агронома и, возможно, агента московской тайной полиции; сестра члена общества «Зеленая лампа» А. Д. Улыбышева, адресат «Философического письма» П. Я. Чаадаева (см.: *Кайдаш С.* Адресат «Философических писем» // Наука и жизнь. 1979. № 7; *Тарасов Б.* Чаадаев. М., 1986. С. 191—195). О постыдном поведении П. Я. Чаадаева в отношении к Е. Д. Пановой свидетельствует его письмо московскому обер-полицмейстеру Л. М. Цынскому (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 117—118) 255, 256, 349, 382—384, 467, 520, 605
- Парменид* (втор. пол. VI — нач. V в. до н. э.) — древнегреческий философ 374

- Паскаль Блез* (1623—1662) — французский философ и математик 339, 346, 395, 456, 486, 528, 531, 551, 611, 635, 671, 672, 751
- Паскевич Иван Федорович* (1782—1856) — генерал, с 1827 г. — наместник на Кавказе; в 1830—1831 гг. руководил подавлением Польского восстания, в 1849 г. — подавлением Венгерской революции 443
- Пассек Петр Петрович* (ум. в апреле 1825) — генерал-майор, декабрист 336
- Пашков Василий Александрович* (1759—1834) — государственный деятель, обер-гофмейстер 44
- Пелагий* (ок. 360—?) — ересиарх, автор толкований Посланий ап. Павла 57
- Первов Павел Дмитриевич* (1860—1929) — учитель классических языков в Елецкой гимназии одновременно с В. В. Розановым, написавший воспоминания о нем. Автор научно-популярных пособий и переводчик 750
- Перикл* (Периклес) (ок. 495—429 до н. э.) — государственный деятель древних Афин 185, 242, 411, 468, 476, 495, 497, 503, 506, 513, 652, 656
- Пестель Павел Иванович* (1793—1826) — декабрист 309, 336, 387, 462, 566
- Петр* — апостол 508
- Петр Великий* (1672—1725) — первый российский император, преобразователь России 71, 75, 76, 86, 91, 92, 96, 102, 103, 129, 133, 151—155, 186, 208, 210, 228, 275, 283, 293, 302, 323, 350, 351, 378, 380, 416, 425, 426, 428, 445, 448, 468, 469, 589, 590, 667, 693, 694, 700, 710, 717
- Петрарка Франческо* (1304—1374) — итальянский поэт, «первый гуманист», создатель итальянского литературного языка 58, 504
- Петрушевский Дмитрий Моисеевич* (1863—1942) — русский историк-медиевист, академик 536
- Печерин Владимир Сергеевич* (1807—1885) — поэт, мыслитель; в 1836 г. покинул Россию и в 1840 г. перешел в католичество 174, 417, 447, 470, 473, 510, 511, 660, 672
- Пилат* — см. *Понтий Пилат*
- Пирлинг Поль* (Pierling Paul; 1840—1922) — историк, занимался историей России. Автор книг: *La Sorbonne et la Russie* (1717—1747). Paris, 1882; *Le Saint-Siège, la Pologne et Moscou*, 1582—1587. Paris, 1885 184
- Пирогов Николай Иванович* (1810—1881) — хирург, ученый, педагог, общественный деятель, мыслитель 462, 487
- Писарев Дмитрий Иванович* (1840—1868) — публицист, литературный критик, социальный мыслитель 198, 238, 696
- Платон* (428/427—348/347 до н. э.) — древнегреческий философ 57, 504, 622
- Платонов Сергей Федорович* (1860—1933) — историк России 513
- Плеханов Георгий Валентинович* (1856—1918) — 287, 585, 589—591, 597, 787
- Плиний Младший* (Гай Плиний Цецилий Секунд; 61 или 62— ок. 114) — римский писатель и государственный деятель. Автор похвальной речи Траяну («Панегирик»). Сохранился также сборник писем в 10 книгах 151

- Победоносцев Константин Петрович* (1827—1907) — религиозный и политический мыслитель, государственный деятель, обер-прокурор Святейшего Синода (1880—1905) 514
- Погодин Михаил Петрович* (1800—1875) — историк, писатель и журналист 133—135, 168, 226, 228, 230, 240, 258, 321, 325, 333, 335, 339, 342, 352, 380, 436, 443, 446
- Полевой Николай Алексеевич* (1796—1846) — писатель, журналист, критик, историк 123, 150, 161, 163, 230, 334
- Полиньяк Огюст Жюль Арман* (1780—1847) — французский политический деятель, монархист 329
- Полторацкие* — дворянский род 171
- Помпей* — имя римского плебейского рода. *Помпей Великий* (106—48 до н. э.) находился в сложных отношениях с Цезарем; один из его сыновей, *Гней*, был убит по приказу последнего; точно так же и другой его сын, *Секст*, долго воевал с Цезарем 502, 503
- Понтий Пилат* — прокуратор Иудеи в 26—36 гг. Приговорил к распятию Иисуса Христа 394
- Попов Александр Николаевич* (1820—1877) — писатель, историк, правовед 537, 538, 540
- Поссевин Антоний* (1534—1611) — политический деятель, католик, польский викарий. В 1581 г. был в Москве и оставил записки о «Московии» 509
- Поттер Луи Жозеф Антуан де* (1786—1859) — бельгийский историк, политический деятель, публицист. Боролся против господства голландцев, за права бельгийских католиков. В то же время критиковал католическое духовенство. В 1829 г. выпустил брошюру, где призывал к союзу партий либералов и католиков. Будучи в эмиграции во Франции, сотрудничал с Ламенне. Другие его работы, посвященные положению бельгийских католиков: *Elément de tolérance à l'usage des catholiques belges*. Paris, 1834; *Questions aux catholiques belges à propos du bref papal contre M. de Lamennais*. Bruxelles, 1834 112
- Прево де Люминар* (род. 1758) — французский военный инженер, бывший на русской службе с 1788 г., великий магистр ложи «Соединенных друзей» 509
- Прудон Пьер Жозеф* (1809—1865) — французский социалист, теоретик анархизма 196
- Пугачев Емельян Иванович* (1742—1775) — руководитель восстания крестьян в России 444
- Пузанов Николай Никанорович* (1880—1909) — преподаватель Киевской Духовной академии, автор брошюры «П. Я. Чаадаев и его мирозерцание» (Киев, 1906) 472
- Пуришкевич Владимир Митрофанович* (1870—1920) — политический деятель, крайне правый монархист, возглавлял черносотенный «Союз Михаила Архангела» 324
- Пушкин Александр Сергеевич* (1799—1837) — поэт 43, 46, 47, 58, 61, 68, 69, 74, 76, 111, 116, 117, 122, 123, 143, 147, 161, 162, 164, 165, 170, 173, 174—177, 179, 181, 196—198, 201, 204, 208—210, 212—215, 228, 242, 250—252, 256—258, 264, 265, 267, 319, 331—335, 342, 362, 364, 367, 369, 382—384, 387, 402, 408,

411, 417, 425, 427, 434, 437, 444, 445, 452, 453, 467, 469, 473, 476, 480, 496, 500, 511, 520, 524, 526, 527, 533, 536, 544, 566, 575, 586, 589, 601, 624, 648, 652, 653, 676, 678, 683, 688, 689, 692, 694, 696, 697-702, 704, 707-711, 714, 715, 717-725, 755-756

Пушкин Алексей Михайлович (1771—1825) — писатель, переводчик, актер-любитель 519

Пушкина Елена Григорьевна (урожд. Воейкова; 1778—1833) — жена А. М. Пушкина 519

Пушкина Ольга Алексеевна (1801—1862) — дочь Е. Г. и А. М. Пушкиных 519

Пыпин Александр Николаевич (1833—1904) — 166, 189, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 251, 274, 307, 319, 331, 332, 334, 448, 449, 472, 475, 526, 527, 608, 778

Рагузина — приятельница О. С. Клименковой 243

Раден Эдита Федоровна (1820—1885) — гофмейстерина великой княгини Елены Павловны, камер-фрейлина, общественная деятельница. По профессиональной принадлежности — лютеранка. Состояла в переписке со многими известными людьми, в частности с Ю. Ф. Самариным 538, 541

Радищев Александр Николаевич (1749—1802) — писатель, противник самодержавия 165, 176, 565, 737

Раевский Александр Николаевич (1795—1868) — друг А. С. Пушкина и его «демон» 75, 334

Раевский Владимир Федосеевич (1795—1872) — поэт, «первый декабрист» (арестован в 1822 г.) 309, 335

Разумовский Алексей Кириллович (1748—1822) — государственный деятель. В 1810 г. назначен министром народного просвещения. При содействии Разумовского был разработан устав царскосельского Лицея и состоялось его открытие. Испытал влияние иезуитов и Жозефа де Местра 173, 224

Раич Семен Егорович (1792—1855) — поэт, переводчик, журналист 340

Ранке Леопольд фон (1795—1886) — прусский историограф, основатель «немецкой исторической школы» 502

Раулинсон Генри Кресвик (1810—1895) — английский ориенталист, основатель ассириологии 502

Раумер Фридрих фон (1781—1873) — немецкий историк, профессор Берлинского университета 97

Рачинский Григорий Алексеевич (1859—1939) — литератор, переводчик, председатель Религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева в Москве 603

Ремер Юлиус Август — немецкий историк 51, 664

Ренан Жозеф Эрнст (1823—1892) — французский философ и историк религии, автор «Истории происхождения христианства» (1863—1883), в которой представил Иисуса Христа в качестве простого проповедника 436, 501

Репин Илья Ефимович (1844—1930) — художник 360, 368

Ривароль Антуан (1753—1801) — французский писатель, оригинальный и остроумный завсегдатай французского двора и литературных салонов 435

- Рикардо Давид* (1772—1823) — английский экономист 364
- Рильке Райнер Мария* (1875—1926) — австрийский поэт 458
- Риман Бернхард* (1826—1866) — немецкий математик 750
- Ришелье Арман-Жан Дюплесси* (1585—1642) — кардинал, французский государственный деятель 151
- Ришелье Арман-Эммануэль дю Плесси* (1766—1822) — губернатор Новороссийского края (1805—1814 гг.); возвратившись во Францию, занимал крупные государственные посты, в том числе пост министра иностранных дел 419
- Робакидзе Григол* (1880—1962) — 423, 802
- Робертсон Ремер* — см. *Ремер*
- Роде* (Родэ) *Иоганн Готлиб* — немецкий историк-индолог 52
- Родичев Ф. И.* (1856—?) — один из лидеров партии кадетов, депутат I, II, III и IV Государственной думы 324, 325, 327
- Розанов Василий Васильевич* (1856—1919) — 237, 360, 683, 731—733, 750, 784
- Ростопчины* — дворянский род 171
- Румковский* — московский почт-директор 335
- Рунч Дмитрий Павлович* (1778—1860) — попечитель Петербургского учебного округа (с 1821 г.) 337
- Руссо Жан Жак* (1712—1778) — французский социальный мыслитель, философ, писатель 94, 127, 128, 485, 551
- Рылеев Кондратий Федорович* (1795—1826) — поэт, декабрист 309, 566, 570
- Рюрик* — скандинавский князь, призванный новгородцами в 862 г. править славянами 77, 86
- Савонарола Джироламо* (1452—1498) — флорентийский монах-доминиканец, проповедник, религиозно-политический реформатор, осуждал «светское» светское искусство. Казнен по обвинению в ереси 504
- Саитов Владимир Иванович* (1849—1938) — историк русской литературы, пушкинист 257
- Сакулин Павел Никитич* (1868—1930) — филолог, литературовед 472
- Салтыков Петр Семенович* (1698—1772) — военный деятель, генерал-фельдмаршал. С 1714 г. до начала 30-х годов находился во Франции 130
- Салтыков-Щедрин Михаил Евграфович* (псевд. Н. Щедрин; 1826—1889) — писатель 198
- Самарин Дмитрий Федорович* (1831—1901) — общественный деятель, славянофил 540
- Самарин Юрий Федорович* (1819—1876) — философ и общественный деятель, один из старших славянофилов 350, 351, 399, 455, 474, 537, 538, 540—543
- Самборский Андрей Афанасьевич* (1732—1815) — протоиерей, законоучитель Александра I 172
- Сведенборг Эммануэль* (1688—1772) — шведский ученый, теософ-мистик 622

- Свербеев Дмитрий Николаевич* (1799—1874) — литератор, знакомый П. Я. Чаадаева 192, 198, 232, 253, 262, 263, 298, 444, 448, 457
- Свечина Софья Петровна* (урожд. Соймонова; 1782—1859) — писательница. Под влиянием Жозефа де Местра перешла в католичество и, переселившись в 1817 г. в Париж, окружила себя иезуитами и ультрамонтанистами. После смерти были изданы ее сочинения, носившие благочестивый характер. Среди посетителей ее салона были гр. де Фаллу и Монталамбер 69, 171, 174, 175, 184, 329
- Святополк Окаянный* (ок. 980—1019), князь Туровский (988—1015 гг.), великий князь Киевский (1015—1019 гг.) — сын Владимира Святославовича. Овладел великокняжеским престолом, убив своих братьев, Бориса и Глеба 150
- Святослав Игоревич* (942—972) — князь 75, 77, 210, 693, 722
- Севиньи Мария* (1626—1696) — французская писательница 434, 435
- Семашко Иосиф* (1798—1868) — 125, 769
- Семен Август Иванович* (1788—1862) — книгоиздатель и книгопродавец в Москве 258
- Сенека Луций Анней* (ок. IV в. до н. э. — 65 н. э.) — философ, писатель, политический деятель Древнего Рима 53, 54, 57, 629, 633, 634
- Сенковский Осип Иванович* (1800—1858) — писатель и журналист, востоковед 342
- Сен-Симон Клод Анри де Рувруа* (1760—1825) — французский социолог, социалист-утопист 454, 612, 644
- Серафим* (в миру Стефан Васильевич Глаголевский; 1763—1843) — митрополит Петербургский, борец с мистицизмом и библейскими обществами 77, 80, 333, 408, 447, 457
- Серафим Саровский* (в миру Прохор Мошнин; 1759—1833) — один из наиболее почитаемых русских святых, иеромонах Саровской пустыни 694
- Сергиевский Николай Александрович* (1827—1892) — духовный писатель и профессор богословия в Московском университете, один из основателей журнала «Православное обозрение» 458
- Серикиов* — московский купец 92
- Серно-Соловьевич Николай Александрович* (1834—1866) — революционер, социолог 652
- Сиркур Адольф Мария Пьер де* (1801—1879) — граф, французский дипломат, знакомый П. Я. Чаадаева. На с. 328, в статье С. Адрианова «Примечания к переписке П. Я. Чаадаева», ошибочно назван его брат 175, 233, 273, 276, 283, 284, 287, 290, 304, 319, 328, 339, 382, 442, 451, 465, 492, 558, 605, 717, 724, 725
- Сисмонди Жан Поль Леонар Симонд де* (1773—1842) — швейцарский экономист и историк 49, 604
- Скала* (della Scala) — итальянский род, господствовавший в Вероне с 1260 до 1387 г. 95
- Скалы* — см. Скала
- Скворцов Андрей Ефимович* — друг А. И. Герцена в период вятской ссылки 497

- Смирдин Александр Федорович* (1795—1857) — петербургский книготорговец и издатель 84
- Смирнова Зинаида Васильевна* (род. 1913) — специалист по истории русской философии и эстетики, автор нескольких исследований о П. Я. Чаадаеве (см.: *Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды.* 2-е изд. М., 1995. С. 545) 607, 612
- Смит Адам* (1723—1790) — английский экономист и философ 362, 364, 365
- Соболевский Сергей Александрович* (1803—1870) — библиограф и поэт, издатель некоторых сочинений А. С. Пушкина 383, 702
- Сократ* (470/469—399 до н. э.) — древнегреческий философ 108, 221, 581, 737
- Соловьев Владимир Сергеевич* (1853—1900) — философ, создатель философии всеединства, унаследовавший многие из идей П. Я. Чаадаева: поиск универсального христианства как основания для преобразования общества 207, 208, 211—215, 279, 280, 282, 302, 318, 322, 323, 325, 354, 355, 357—359, 376, 417, 428, 456, 468, 494, 538, 541, 543, 664, 714, 733, 745, 752
- Соловьев Сергей Михайлович* (1885—1879) — историк, отец Вл. С. Соловьева 745
- Соловьева В.* — автор статьи «Чаадаев и его “Философические письма”» в журнале «Под знаменем марксизма» (1938. № 1), долгое время считавшейся образцовой 472
- Сологуб Федор* (псевд.; наст. имя и фам. Федор Кузьмич Тетерников; 1863—1927) — поэт, писатель, драматург, переводчик 750
- Сопиков Василий Степанович* (1765—1818) — библиограф, составитель знаменитого «Опыта российской библиографии» (1813—1821) 46
- Спекторский Евгений Васильевич* (1875—1951) — 433, 802
- Спенсер Герберт* (1820—1903) — английский философ и социолог. Один из основоположников позитивизма 368, 369
- Сперанский Михаил Михайлович* (1772—1839) — государственный деятель; разработал проект преобразования России 168, 173, 568
- Спиноза Бенедикт* (Барух; 1632—1677) — философ-пантеист, рационалист 48, 51, 54, 56, 61, 294, 530, 550, 560, 597, 622
- Сталин* (Джугашвили) *Иосиф Виссарионович* (1874—1953) — 728
- Сталь Анна Луиза Жермена де* (1766—1817) — французская писательница, теоретик литературы, публицист 48, 49, 53, 55, 58, 455, 550, 637
- Станкевич Николай Владимирович* (1813—1840) — философ, поэт, центр духовного притяжения в так называемом «кружке Станкевича» 144, 181, 341, 385, 412, 448
- Стасюлевич Михаил Матвеевич* (1826—1911) — историк, публицист 608
- Стендаль* (псевд.; наст. имя Анри Мари Бейль; 1783—1842) — французский писатель 508
- Степун Федор Августович* (1884—1965) — 796
- Стефан Яворский* — см. *Яворский Стефан*
- Страхов Николай Николаевич* (1828—1896) — 164, 714, 777
- Строгановы* (Строгоновы) — дворянский род, бароны и графы 171

- Строганов Сергей Григорьевич* (1794—1882) — граф, участник Отечественной войны 1812 года; в 1835—1847 гг. — попечитель Московского учебного округа, председатель Московского цензурного комитета 111, 225, 261, 266–268, 296, 303, 377, 408, 440, 535
- Струве Петр Бернгардович* (1870—1944) — общественный и культурный деятель, экономист, мыслитель, выразитель идей национал-либерализма, один из организаторов и участников сборников «Проблемы идеализма» (1902), «Вежи» (1909), «Из глубины» (1918) 462
- Стюарт Дугальт* (1753—1808) — английский философ, представитель шотландской школы «здравого смысла» 55
- Суворов Александр Васильевич* (1729—1800) — полководец 131
- Сфорца* (Sforza) — знаменитый итальянский род, игравший большую политическую роль в XV—XVI вв. 95
- Сфорцы* — см. *Сфорца*
- Тарасов Борис Николаевич* (род. 1947) — 620, 669, 670, 671–673, 675, 816–817
- Татарина Екатерина Филипповна* (1783—1856) — основательница секты, названной ее именем. Практиковала радения как способ достижения мистического экстаза. В секту входили представители различных сословий, в том числе дворянских верхов. Посещал собрания секты и министр духовных дел кн. А. Голицын 172
- Татищев Дмитрий Павлович* (1767—1845) — 79, 264, 408, 762
- Таубе Иоганн* — ливонский дворянин, опричник у Ивана Грозного 509
- Тацит Публий (?) Корнелий* (P. Cornelius Tacitus; ок. 56—ок. 117) — римский историк 457
- Теннер Джон* (ок. 1780—1847) — американский писатель 75
- Тит Флавий Веспасиан* (41—81) — римский император (с 79 г.) 150, 151
- Тихон Задонский* (1724—1783) — епископ, богослов, духовный писатель 457
- Токвиль Алексис* (1805—1859) — французский историк и публицист 76
- Толстой Лев Николаевич* (1828—1910) — писатель и мыслитель 248, 297, 318, 334, 337–339, 367, 448, 485, 530, 541, 713, 744
- Толстой Федор Иванович* (1782—1846) — граф, отставной гвардейский офицер, известный своими авантюрами и бретерством. Был прозван «Американцем» 319
- Толстые* — графский и дворянский род 171
- Торквемада Томас* (1420—1498) — доминиканец, глава инквизиции в Испании, известный своей жестокостью 505
- Торо Генри Дэвид* (1817—1862) — американский писатель, поэт и мыслитель 561, 594, 595
- Траси Детью де* (Антуан Луи Клод Дестют де Траси; 1754—1836) — французский экономист и философ 61
- Траян Марк Умгий* (53—117) — римский император 151
- Трубецкой Евгений Николаевич* (1863—1920) — 354, 541, 794–795
- Трубецкой Сергей Николаевич* (1862—1905) — философ, публицист, общественный деятель 483, 541

- Трубецкой Сергей Петрович* (1790—1860) — декабрист, член Северного общества 170
- Тургенев Александр Иванович* (1784—1845) — 69, 70, 79, 81, 111, 170, 187, 226, 251, 255, 259, 261—264, 266, 268, 272, 274, 275, 287, 301, 325, 327, 328, 343, 378, 379, 398, 409, 410, 437, 438, 441, 455, 458, 465, 479, 487, 491, 492, 520, 527, 558, 573, 605, 611, 617, 642, 672, 688, 709, 738, 757
- Тургенев Андрей Иванович* (1781—1803) — поэт, брат Александра Ивановича Тургенева 652
- Тургенев Иван Сергеевич* (1818—1883) — писатель 193, 334, 335, 362, 444, 649
- Тургенев Николай Иванович* (1789—1871) — декабрист, один из руководителей Северного общества; находился за границей с 1824 г. и после 1825 г. стал политическим эмигрантом 169, 170, 298, 334, 335, 387, 460, 520, 527, 535, 652, 703
- Тургенев Сергей Иванович* (1792—1827) — младший брат А. И. и Н. И. Тургеневых. В 1826 г. С. И. Тургенев и П. Я. Чаадаев вместе жили в Дрездене 170, 519, 631
- Тургеневы* — см. *Тургенев А. И.*, *Тургенев Н. И.*, *Тургенев С. И.*
- Тынянов Юрий Николаевич* (1894—1943) — писатель, литературовед 651
- Тыркова (Тыркова-Вильямс) Ариадна Владимировна* (1869—1962) — 797
- Тютчев Федор Иванович* (1803—1873) — поэт и политический мыслитель 286, 319, 379, 384, 416, 423, 435, 699, 715
- Уайльд Оскар* (1854—1900) — английский писатель, поэт и критик 726
- Уваров Сергей Семенович* (1786—1855) — граф, в 1811—1812 гг. — попечитель Санкт-Петербургского учебного округа, с 1818 г. — президент Академии наук, в 1833—1849 гг. — министр народного просвещения 79, 114, 252, 260, 264, 334, 514, 527, 605, 713
- Улыбышева* — девичья фамилия *Пановой Е. Д.* (см.)
- Ульянов Николай Иванович* (1904—1985) — 495, 745, 806
- Устрялов Николай Герасимович* (1805—1870) — историк, профессор Петербургского университета, академик Императорской Академии наук 120—123
- Фаллу Альфред Пьер* (1811—1886) — граф, вождь клерикальной партии в Учредительном собрании Франции в 1848 г. 184
- Федор Алексеевич* (1661—1682) — русский царь с 1676 г., сын Алексея Михайловича 154
- Федор Иоаннович* (1557—1598) — русский царь с 1584 г. 284, 460
- Фейербах Людвиг* (1804—1872) — немецкий философ-материалист 576, 619
- Фенелон Франсуа де Салиньяк де ла Мот* (1651—1715) — французский писатель и религиозный деятель, епископ Камбре (с 1695 г.) 456, 529, 611, 635, 671, 672
- Феодосий I Великий* (Феодосий Флавий; ок. 346—395) — римский император (379—395 гг.). Утвердил своим эдиктом господство христианства (380 г.). При нем разрушались языческие храмы, были отменены Олимпийские игры 99

- Феофан Прокопович* (1681—1736) — русский и украинский общественный и церковный деятель, публицист, философ, ученый, поэт. Возглавлял «ученую дружину» Петра I 74, 210, 351, 540, 693
- Фидий* (V в. до н. э.) — древнегреческий скульптор 504
- Филарет* (в миру Василий Михайлович Дроздов; 1783—1867) — митрополит Московский, ректор Московской Духовной академии, автор Катехизиса, инициатор перевода Св. Писания на русский язык; составил манифест 19 февраля 1861 г. об освобождении крестьян 173, 203, 309, 442, 455, 457
- Филарет* (ум. 1842) — старец московского Новоспасского монастыря, духовник Н. П. Арбеновой (в замужестве Киреевской) и И. В. Киреевского 525
- Филипп* (в миру Федор Степанович Колычев; 1507—1569) — митрополит Московский (с 1566 г., низложен в 1568 г.), убитый по приказу Ивана Грозного 127, 138
- Филипп II Испанский* (1527—1598) — король Испании (с 1556 г.) 394
- Филиппов Иосиф Иосифович* (1884—1916) — 331, 791
- Филиппов Леонид Александрович* (1929—1974) — советский исследователь творчества П. Я. Чаадаева 612, 670
- Филиппов Третий Иванович* (1825—1899) — публицист консервативно-церковного направления, меценат 745
- Филон Александрийский* (21 или 28 до н. э. — 48 или 49) — мыслитель, учение которого стало посредующим звеном между античной философией и христианским мировоззрением 58
- Философов Дмитрий Владимирович* (1872—1940) — 789
- Филофей* (ок. 1465—ок. 1542) — старец Трехсвятительского Псковского Елизаарова монастыря, высказавший идею о «Москве — Третьем Риме» 747
- Фихте Иоганн Готлиб* (1762—1814) — немецкий философ 61, 434, 560, 609, 622, 637
- Флоренский Павел Александрович* (1882—1937) — священник, религиозный философ, богослов и ученый 729, 739
- Флоровский Георгий Васильевич* (1893—1979) — 464, 478, 691, 729, 730, 740, 741, 742, 804
- Фома Аквинский* (1225 или 1226—1274) — средневековый теолог и философ, учение которого стало официальной философией католицизма 58
- Фон-Визины* — см. *Фонвизины*
- Фонвизин Денис Иванович* (1744/1745—1792) — писатель-сатирик 60, 130, 177, 589
- Фонвизин Михаил Александрович* (1787—1854) — декабрист, автор ряда сочинений на социально-политические темы, знакомый П. Я. Чаадаева 309
- Фонвизины* — русский дворянский род 170
- Фонтенель Бернар ле Бовье* (1657—1757) — французский писатель и философ 119
- Фосколо Никколо Уго* (1778—1827) — итальянский поэт и писатель 293
- Фосс Иоганн Генрих* (1751—1826) — немецкий писатель и переводчик 454

- Фотий* (ок. 810 или 820—между 891 и 897) — византийский государственный и церковный деятель. В 858—867 и 877—886 гг. — патриарх Константинопольский; способствовал распространению господства византийской Церкви на славянские земли, что привело к конфликту с папством и впоследствии к разделению Церквей 57, 105, 223, 291
- Фотий* (в миру Петр Алексеевич Спасский; 1792—1838) — архимандрит, церковный деятель конца царствования Александра I и начала царствования Николая I 337
- Франк Семен Людвигович* (1877—1950) — философ, продолживший традицию философии всеединства 701
- Франциск I* (1494—1547) — французский король из династии Валуа 95
- Франциск Ассизский* (1182—1226) — основатель ордена францисканцев, мистик и аскет, имевший идеалом евангельское совершенство в миру. Канонизирован в 1228 г. 508
- Фрейд Зигмунд* (1856—1939) — австрийский психолог и психиатр, основоположник психоанализа 736
- Фюстель де Куланж Нюма Дени* (1830—1889) — французский историк 502
- Хайдеггер Мартин* (1889—1976) — немецкий философ-экзистенциалист 750
- Хворостинин Иван Андреевич* (ум. 1625) — политический деятель и писатель; в 1623 г. пытался бежать в Литву. Оставил записи о событиях на Руси XVII в., где крайне резко бичевал своих современников 508, 737
- Хомяков Алексей Степанович* (1804—1860) — религиозный философ, писатель, поэт, публицист, основатель славянофильства 59, 178, 183, 197, 203, 205, 262, 273, 281, 283, 319, 321, 323, 333, 341, 357, 372, 376, 380, 384, 423, 433, 435, 442, 443, 449, 455, 456, 460, 474, 489, 493, 525, 537, 538, 540—542, 664, 670, 694, 698—700, 707, 714, 719
- Христос* — см. *Иисус Христос*
- Христина Шведская* (Августа; 1626—1689) — шведская королева. Титуловалась королевой с 1627 г.; в 1654 г. отреклась от престола 456
- Цветков Сергей Александрович* (1888—1964) — публицист, друг В. В. Розанова; издал книгу В. Ф. Одоевского «Русские ночи» (в 1913 г.) 360, 368, 369
- Цезари* — 95
- Цезарь Гай Юлий* (102 или 100—44 до н. э.) — крупнейший политический и государственный деятель Древнего Рима, писатель 502, 503
- Цешковский Август* (1814—1894) — польский философ-младогегельянец, проповедник польского мессианизма 610
- Цинциннат Луций Квинций* (V в. до н. э.) — древнеримский политический деятель, полководец, в 458 г. до н. э. диктатор. Детали жизни мало достоверны. Согласно античной традиции, считался образцом доблести, верности гражданскому долгу 151
- Цицерон Марк Туллий* (106—43 до н. э.) — древнеримский философ, оратор, государственный деятель 170, 704

- Цявловский Мстислав Александрович* (1883—1947) — литературовед, пушкинист 653
- Чаадаев Михаил Яковлевич* (1792—1866) — старший брат П. Я. Чаадаева 44, 441, 473, 498, 624, 631, 688
- Чаадаева* (в девичестве — Мордашова) *Ольга Захаровна* — жена М. Я. Чаадаева 44
- Чернышевский Николай Гаврилович* (1828—1889) — 143, 293, 304, 366, 564, 589, 592, 597, 612, 618, 619, 670, 711, 714, 723, 773
- Чечановский М. О.* — исследователь творчества П. Я. Чаадаева 607
- Чехов Антон Палович* (1860—1904) — писатель 435
- Чижевский Дмитрий Иванович* (1894—1977) — историк русской философии 473
- Чимабуэ* (ок. 1240—ок. 1302) — итальянский живописец 58
- Шаль Виктор Эфемион Филарет* (1798—1873) — французский писатель и филолог 330
- Шамполиан Жан* (Франсуа; 1791—1832) — французский ученый, основатель египтологии 502
- Шатобриан Франсуа Рене* (1768—1848) — французский писатель, католический философ 60, 174, 476, 489
- Шаховской Дмитрий Иванович* (1861—1939) — 45, 61, 62, 517, 603—608, 631, 807—808
- Шаховской Федор Петрович* (1796—1829) — князь, декабрист 46, 47
- Шевырев Степан Петрович* (1806—1864) — писатель, критик, историк литературы, профессор Московского университета 46, 233, 319, 321, 333, 339, 380, 457, 702
- Шекспир Вильям* (1564—1616) — английский драматург 534
- Шелгунов Николай Васильевич* (1824—1891) — публицист, революционный деятель 238
- Шелли Перси Биши* (1792—1822) — английский поэт 736
- Шеллинг Фридрих Вильгельм Иозеф* (1775—1854) — немецкий философ, очень популярный в России в 20—30-е годы XIX в. 56, 175, 185, 186, 231, 246, 283, 284, 290, 303, 315, 319, 320, 340—345, 387, 397, 411, 423, 424, 433, 451, 454, 468, 472, 476, 477, 487, 519, 549, 550, 553, 560, 594, 602, 609, 619, 622, 637, 639, 640, 645, 708, 736, 744
- Шеппинг Отто Дмитриевич* (1790—1874) — барон, участник Отечественной войны 1812 года 332
- Шереметева Надежда Николаевна* (1775—1850) — теща друга П. Я. Чаадаева, декабриста И. Д. Якушкина 632
- Шереметева Ольга Геннадиевна* (ум. 1941) — 43, 604, 605, 754
- Шестов Лев Исаакович* (наст. фам. Шварцман; 1866—1938) — философ-экзистенциалист, литератор 751
- Шиллер Фридрих* (1759—1805) — поэт, философ и историк 196, 445, 475, 652, 655
- Шильдер Николай Карлович* (1842—1902) — историк, директор Публичной библиотеки в Петербурге (с 1899 г.) 653

- Шлегель Фридрих* (1772—1829) — немецкий философ, критик, писатель 371, 454
- Шлецер Август Людвиг* (1735—1809) — немецкий историк и филолог 119, 347
- Шлихтинг Альберт* — ливонский немец, бывший в русском плену с 1564 по 1570 г. Бежав за границу, написал две книги, обличающие «московитские» порядки 509
- Шляпкин Илья Александрович* (1858—1918) — литературовед, книговед, палеограф 333
- Шнеур Владимир Константинович* — в ноябре 1917 г., будучи поручиком Киевского 9-го гусарского полка, по поручению Н. В. Крыленко вел переговоры о перемирии с немцами (см.: Звенья: Исторический альманах. М.; СПб., 1992. Вып. 2. С. 134) 421, 422
- Шопенгауэр Артур* (1788—1860) — немецкий философ-волюнтарист 736
- Шпенглер Освальд* (1880—1936) — немецкий философ, один из основателей современной философии культуры 751
- Шпет Густав Густавович* (1879—1937) — философ, переводчик, историк русской философии 730, 742
- Шпурцгейм Иоганн Гаспар* (1776—1832) — врач-невропатолог 622
- Штаден Генрих фон* (ок. 1542—?) — немецкий авантюрист, автор записок о России времен Ивана Грозного 509
- Шталь Фридрих Юлий* (1802—1861) — немецкий юрист и политический деятель, автор известной в свое время книги «Философия права», в которой он рассуждает о соотношении божественного и светского начал в монархии 454
- Штейн Генрих* (1757—1831) — глава прусского правительства в 1807—1808 гг. Провел ряд реформ антифеодалного характера 335
- Штейнгель Владимир Иванович* (1783—1862) — декабрист, член Северного общества 309
- Штейнер Рудольф* (1861—1925) — немецкий антропософ 500
- Штиллинг* — см. *Юнг-Штиллинг*
- Штольберг Фридрих Леопольд* (1750—1819) — немецкий поэт, написал тенденциозно-католическую «Историю религии Иисуса Христа» (1807—1815) 454
- Штросмайер Иосип Юрай* (1815—1905) — хорватский политический деятель, епископ римо-католической Церкви 456
- Шувалов* — вероятно, имеется в виду либо 1) *Шувалов Петр Григорьевич* (1821—1882) — граф, тайный советник, управляющий Департаментом уделов, по вероисповеданию католик; либо 2) *Шувалов Григорий Петрович* — католический монах, сын Петра Григорьевича Шувалова 171
- Шувалов Иван Иванович* (1727—1797) — русский государственный деятель. Много сделал для развития образования и культуры. Поддержал план Ломоносова по созданию Московского университета, был его первым куратором. Был президентом созданной по его инициативе Академии художеств 130
- Шуваловы* — русский дворянский и графский род 171
- Шуйский Василий Иванович* (1552—1612) — русский царь 106

- Щебальский Петр Карлович* (1810—1886) — 189, 445, 602, 606, 608, 612, 780
- Щедрин* — см. *Салтыков-Щедрин М. Е.*
- Щепкин Михаил Семенович* (1788—1863) — актер 450
- Щербатова Анна Михайловна* (1761—1852) — тетка П. Я. Чаадаева 473, 649, 650
- Щербатовы* — княжеский род 216
- Эйнштейн Альберт* (1879—1955) — физик, создатель теории относительности 597
- Эккартсгаузен Карл* (1752—1803) — немецкий писатель, известный в России своими теософскими произведениями 370
- Экштейн Фердинанд де* (1790—1861) — французский философ, последователь Жозефа де Местра. Предположение С. Адрианова о том, что П. Я. Чаадаев мог познакомиться с ним в 1813 г., когда они оба сражались с Наполеоном, не подтверждается и вообще маловероятно (указано В. В. Саповым) 109, 175, 327, 328, 465
- Энгельгардт Николай Александрович* (1867—1942) — историк литературы, писатель 352
- Энгельс Фридрих* (1820—1895) — один из основоположников марксизма 592
- Эпикур* (341—270 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист 108
- Эриугена* (Эригена) (Иоганн Скотт Эриугена; ок. 810—ок. 877) — средневековый философ 58
- Эрскин Томас* (1750—1823) — английский религиозный писатель 54, 633
- Эсты* — итальянский род 95
- Юм Давид* (1711—1776) — английский философ 529
- Юнг-Штиллинг Иоганн Генрих* (1740—1817) — немецкий мистик. Д. А. Облеухов, находясь под сильным влиянием идей Юнга-Штиллинга, написал так называемый «мистический дневник», одно время ошибочно приписываемый П. Я. Чаадаеву 62, 63, 185, 295, 340, 347, 370, 451, 473, 477, 479, 500, 519, 597, 605, 630
- Юсупов Николай Борисович* (1750—1831) — князь, государственный деятель, внес большой вклад в развитие русской культуры. Был знаком с Вольтером и французскими энциклопедистами; с 1791 г. — директор императорских театров, с 1796 г. — Эрмитажа; имел собственный театр и ценную коллекцию произведений искусства. Его усадьба Архангельское — образец дворцово-паркового ансамбля 130
- Яворский Стефан* (в миру Симеон Иванович; 1658—1722) — русский и украинский церковный деятель, писатель, публицист 351, 540
- Языков Николай Михайлович* (1803—1846) — поэт; в разгар борьбы славянофилов и западников написал несколько стихотворений, направленных против последних 71, 204, 206, 282, 292, 402, 435, 446, 447, 457
- Якоби Фридрих Генрих* (1743—1819) — немецкий писатель и философ, представитель философии «чувства и веры» 48, 49, 51, 54, 56

- Яковенко Борис Валентинович* (1884—1949) — философ, историк русской философии 526
- Яковлев С.* — автор рецензии на книгу «П. Я. Чаадаев. Статьи и письма» (М., 1987) 676
- Якушкин Иван Дмитриевич* (1793—1857) — декабрист, друг П. Я. Чаадаева 170, 175, 187, 268, 303, 305, 335—337, 387, 601, 681, 688, 721, 742, 744
- Якушкина Анастасия Васильевна* (урожд. Шереметева; 1807—1846) — жена И. Д. Якушкина 631, 632
- Яннарас Христос* — современный греческий православный богослов 739, 740
- Ястребцов Иван Максимович* — доктор и педагог, знакомый П. Я. Чаадаева 267, 268, 274, 301, 303

Литературные и мифологические герои

- Амос Федорович* — персонаж комедии Н. В. Гоголя «Ревизор» 495
- Андромаха* — в древнегреческой мифологии супруга Гектора 649
- Анна Андреевна* — персонаж комедии Н. В. Гоголя «Ревизор» 495
- Ариман* — олицетворение зла, злой дух в зороастризме 200, 503
- Бобчинский* — персонаж комедии Н. В. Гоголя «Ревизор» 496
- Вагнер* — персонаж «Фауста» И. В. Гете 248
- Верховенский Петр* — персонаж «Бесов» Ф. М. Достоевского 196
- Гектор* — главный троянский герой в «Илиаде» Гомера 649
- Добчинский* — персонаж комедии Н. В. Гоголя «Ревизор» 496
- Дон-Жуан* — восходящий к средневековой испанской легенде образ дерзкого обольстителя, пренебрегающего моральными нормами. Образ Дон-Жуана широко использовался в литературе и искусстве 435
- Евгений Онегин* — главный герой одноименного романа А. С. Пушкина 43, 176, 196, 362, 435
- Зевс* — верховный греческий бог 98
- Иван Карамазов* — один из главных героев романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» 395, 489, 746
- Иванушка* — персонаж комедии Д. И. Фонвизина «Бригадир» 510
- Карамазовы, братья* — герои одноименного романа Ф. М. Достоевского 746
- Кассандра* — в древнегреческом эпосе дочь троянского царя Приама и Гекубы, прорицательница. Предсказала падение Трои, однако этому никто не поверил 421
- Князь Федор, мой племянник* — персонаж комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» 362
- Крупов* — главный герой повести А. И. Герцена «Доктор Крупов» (1846) 563
- Кутузов М. И.* — в данном контексте персонаж романа Л. Н. Толстого «Война и мир» 338

- Лаврецкий* — персонаж романа И. С. Тургенева «Дворянское гнездо» 435
- Ларина Ольга* — персонаж «Евгения Онегина» А. С. Пушкина 196
- Лежнев* — персонаж романа И. С. Тургенева «Рудин» 362
- Ленский* — персонаж «Евгения Онегина» А. С. Пушкина 196
- Ляпкин-Тяпкин* — персонаж комедии Н. В. Гоголя «Ревизор» 495
- Маркиз Поза* — персонаж драмы Шиллера «Дон Карлос» 445, 652–656
- Марья Антоновна* — персонаж комедии Н. В. Гоголя «Ревизор» 495
- Митя Карамазов* — один из главных героев романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» 749
- Молчалин* — персонаж комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» 434
- Нарцисс* — в древнегреческой мифологии прекрасный юноша, который, увидев свое отражение в воде, влюбился в него и умер от этой любви; он был превращен богами в цветок (того же названия) 729, 731, 735
- Немезида* — древнегреческая богиня мести 95
- Обломов* — главный герой одноименного романа И. А. Гончарова 436
- Осип* — персонаж комедии Н. В. Гоголя «Ревизор» 495
- Пансофы, Пансоф, Пансофий* — персонаж из «Трех разговоров» Вл. С. Соловьева 733
- Перун* — языческий бог в Киевской Руси 89
- Печорин* — главный герой «Героя нашего времени» М. Ю. Лермонтова 569
- Ромул* — в римской мифологии основатель Рима 150
- Скалозуб* — персонаж комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» 383, 434
- Софья Павловна* — персонаж комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» 434
- Сфинкс* — мифологическое существо с телом льва и головой человека 594
- Татьяна Ларина* — героиня «Евгения Онегина» А. С. Пушкина 43, 435, 444
- Тифон* — в греческой мифологии чудовищный сын земли Геи и Тартара 200, 503
- Трензинский* — персонаж повести А. И. Герцена «Записки одного молодого человека» 563
- Угроз Световостоков* — главный герой одноименного произведения И. Г. Юнга-Штиллинга (пер. А. Ф. Лабзина. СПб., 1806—1815) 347
- Фамусов* — персонаж комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» 383, 434
- Филипп Испанский* — в данном контексте персонаж драмы Шиллера «Дон Карлос» 445, 753, 754
- Хлестаков* — один из главных героев комедии Н. В. Гоголя «Ревизор» 495
- Чацкий* — главный герой комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» 176, 196, 315, 319, 353, 409, 434, 435, 563
- Эхо* — в греческой мифологии нимфа 734, 735
- Янус* — в древнеримской мифологии божество времени, всякого начала и конца, входов и выходов, а также договоров, союзов. Изображался с двумя лицами, смотрящими в разные стороны 385, 685

Иностранные имена

- Ancillon Fréd* — 61
Ballanche (Balanche) *P. S.* — 60, 111, 482
Biot J. B. — 54
Buffon G. L. — 48
Circourts — 259
Cohordan Georg — 219
 amiron J. P. — 48
 estutt de Tracy A. L. C. — 61
 iodorus Siculus (iodor de Sicile) — 51
 roz J. — 54
Erskine T. — 54
Falk H. — 612
Fichte J. G. — 61
Gagarin P. — 219, 479
Guisot (Guizot) *F. P. G.* — 45, 111
Heine H. — 52
Herder J. G. — 57
Jakobi F. H. — 48
Jourdan A. J. L. — 59
Kant I. — 48
Koyré A — 472
Lamartine A. — 60
Lamennais (Lamené) *F. R.* — 52, 53, 111
Lerminier E. — 56
Livius Titus — 48
Louis XV — 241
Martens K. — 59
Maskoff — 472
Massarik — 472
Meiners Ch. — 56
Mendelssohn — 48
Meyendorf — 259
Michaelis J. . — 56
Michelet J. — 59
Moehler J. A. — 56
 rven R. — 60
Panoff — 349
Quénet Ch. — 472, 477, 498
Quinet E. — 59
Remer J. A. — 51
Rhodé J. G. — 52
Schultze B. — 612

- Seneca L. A.* — 53
Sismondi S. — 49
Spinoza B. — 48, 61
St, Martin — 485
Staël A. L. G. de — 48, 550
Stewart . — 55
Viatte A. — 454, 476
Villemain A. F. — 51
Winkler — 472

Список сокращений

- ОПИ ГИМ — Отдел письменных источников Государственного исторического музея
- ОР и РК РНБ — Отдел рукописей и редких книг Российской Национальной библиотеки
- ПФ АРАН — Петербургский филиал Арива Российской Академии наук
- РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства
- РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом)
- РО РГБ — Рукописный отдел Российской государственной библиотеки