

## П. Я. Чаадаевъ, какъ религіозный мыслитель \*)

(По новымъ даннымъ)

Появленіе въ печати всѣхъ «Философскихъ писемъ» П. Я. Чаадаева («Литературное Наслѣдство» №№ 22-24, Москва 1935) даетъ намъ нынѣ возможность заново пересмотрѣть вопросъ о религіозно-философскихъ построеніяхъ этого своеобразнаго и мало изученнаго русскаго мыслителя. Какъ разъ въ этомъ году исполняется 90 лѣтъ со времени смерти Чаадаева, и сейчасъ болѣе, чѣмъ когда либо, своевременно напомнить о немъ.

Коснусь въ нѣсколькихъ словахъ біографіи Чаадаева (1).

1. **Петръ Яковлевичъ Чаадаевъ** родился въ 1794-омъ году. Рано лишившись родителей, онъ вмѣстѣ съ братомъ Михайломъ остался на рукахъ тетки, кн. А. М. Щербатовой (дочери извѣстнаго историка и писателя XVIII в.), которая вмѣстѣ съ своимъ братомъ, кн. Щербатовымъ, дала обоимъ мальчикамъ тщательное воспитаніе. Въ 1809-омъ году Чаадаевъ поступилъ въ Московскій университетъ, въ 1812-омъ году поступилъ въ военную службу, принималъ участіе въ войнѣ съ Наполеономъ. Въ 1816-омъ году познакомился съ Пушкинымъ (тогда еще лицеистомъ, сталъ до конца его жизни, однимъ изъ самыхъ близкихъ его друзей) (2). Чаадаевъ развивался чрезвычайно быстро, рано обнаруживъ прямой и твердый характеръ, чрезвычайное чувство своего достоинства (3). Въ началѣ 1821-го года Чаадаевъ бросилъ военную службу, — о чемъ существуетъ тоже нѣсколько легендарныхъ разсказовъ, до конца еще не выясненныхъ въ ихъ реальномъ основаніи. Въ годы до 1823-го года у Чаадаева произошелъ первый духовный кризисъ — въ сторону религіозную. Чаадаевъ, и до того времени много читавшій, увлекся въ это время мистической литературой; особенное вліяніе имѣли на него сочиненія Юнга Штиллинга. Здоровье его пошатнулось, вслѣдствіе чрезвычайной духовной напряженности, и ему пришлось уѣхать за-границу для поправленія здоровья, гдѣ онъ оставался до 1826-го года (что его спасло отъ гибели, такъ какъ онъ былъ чрезвычайно близокъ съ самыми видными декабристами). При возвращеніи изъ за-границы Чаадаевъ былъ арестованъ, но вскорѣ освобожденъ, и смогъ вернуться въ Москву, гдѣ онъ пережилъ второй кризисъ — на нѣсколько лѣтъ онъ сдѣлался совершеннымъ затворникомъ, весь уйдя въ очень сложную мыслительную работу. Въ эти годы (до 1830-го года) полнѣйшаго уединенія у Чаадаева сло-

\*) Настоящая статья взята изъ моей книги «Исторія русской философіи», 1-й томъ которой приготовленъ къ печати.

жилося все его философское и религиозное мировоззрѣніе, нашедшее (съ 1829-го года) свое выраженіе въ рядѣ этюдовъ, написанныхъ въ формѣ писемъ — съ вымышленнымъ адресатомъ. Раньше предполагали, что письма были написаны нѣкоей г-жѣ Пановой, теперь доказано, что она вовсе не была адресатомъ. Чаадаевъ просто избралъ эпистолярную форму для изложенія своихъ взглядовъ, — что было тогда довольно обычно. Письма эти долго ходили по рукамъ, пока одинъ предприимчивый журналистъ (Н. И. Надеждинъ), бывший редакторомъ турнала «Телескопъ», не напечаталъ одного изъ писемъ. Это было въ 1836-омъ году; письмо было напечатано не по инициативѣ Чаадаева, хотя и съ его согласія. Письмо произвело впечатлѣніе разорвавшейся бомбы — суровыя, беспощадныя сужденія Чаадаева о Россіи, мрачный пессимизмъ въ оцѣнкѣ ея исторической судьбы поразили всѣхъ. Хотя письмо давно ходило по рукамъ, но тогда оно вовсе не вызвало такой реакціи; когда же оно было напечатано, это произвело впечатлѣніе «выстрѣла, раздавшагося въ темную ночь» (Герценъ). Небольшая группа радикальной молодежи (какъ Герценъ) была, можно сказать, воодушевлена смѣлостью обличеній Чаадаева, была взволнована силой и величавой грозностью ихъ, — но огромная масса русскаго общества восприняла письмо иначе. Даже либеральные круги были шокированы, въ консервативныхъ же кругахъ царило крайнее негодованіе. Правительство распорядилось немедленно закрыть журналъ, редактора выслали изъ Москвы, цензора отставили отъ должности, — самъ же Чаадаевъ, какъ онъ позже самъ говорилъ, «дешево отдѣлался» — онъ былъ официально объявленъ сошедшимъ съ ума. Каждый день къ нему являлся докторъ для освидѣтельствованія; онъ считался подъ домашнимъ арестомъ, имѣлъ право лишь разъ въ день выходить на прогулку... Черезъ полтора года всѣ стѣсненія были отмѣнены (подъ условіемъ, чтобы онъ «не смѣлъ ничего писать»). Чаадаевъ до конца жизни оставался въ Москвѣ, принимая самое дѣятельное участіе во всѣхъ идеологическихъ собраніяхъ въ Москвѣ, которыя объединяли самыхъ замѣчательныхъ людей того времени (Хомяковъ, Кирѣевскій, Герценъ, К. Аксаковъ, Самаринъ, Грановскій и др.). «Печальная и своеобразная фигура Чаадаева, — вспоминалъ впоследствии о немъ Герценъ, — рѣзко выдѣлялась грустнымъ упрекомъ на тяжеломъ фонѣ московской high life... Какъ ни была густа толпа, глазъ находилъ его тотчасъ — лѣта не исказили его стройнаго стана, его блѣдное, нѣжное лицо было совершенно неподвижно... воплощеннымъ veto, живой протестаціей смотрѣлъ онъ на вихрь лицъ, бессмысленно вертѣвшихся около него». — «Можетъ быть, никому не былъ онъ такъ дорогъ, какъ тѣмъ, кто считался его противникомъ», — писалъ послѣ его смерти Хомяковъ. — «Просвѣщенный умъ, художественное чувство, благородное сердце... привлекали къ нему всѣхъ. Въ то время, когда, видимо, мысль погружалась въ тяжкій и невольный сонъ, онъ особенно былъ дорогъ тѣмъ, что онъ и самъ бодрствовалъ и другихъ пробуждалъ... Еще болѣе дорогъ онъ былъ друзьямъ своимъ какой-то постоянной печалью, которой сопровождалась бодрость его живого ума».

Въ одиночествѣ Чаадаевъ размышлялъ все на тѣ же темы — не только исторіософскія, но и обще-философскія, — слѣды этого мы на-

ходимъ въ его перепискѣ, тщательно (хотя, какъ теперь ясно, не въ полнотѣ) изданной Гершензономъ. Въ его міровоззрѣніи, особенно во взглядѣ его на Россію, постепенно пробивались новыя черты, хотя основныя идеи оставались попрежнему неизблѣмы въ сознаніи Чаадаева... Въ 1856-омъ году, уже послѣ вступленія на престоль Александра II, Чаадаевъ скончался.

2. Переходя къ изученію и анализу міросозерцанія Чаадаева, отмѣтимъ прежде всего тѣ вліянія, которыя отразились въ его своеобразной системѣ.

Чаадаевъ былъ, внѣ сомнѣнія, очень глубоко и существенно связанъ съ русскимъ либерализмомъ и радикализмомъ первыхъ десятилѣтій XIX-го вѣка. Это были годы, когда въ русскихъ умахъ съ особой силой, можно сказать страстно, вставала потребность переменъ въ русской жизни. До 1812-го года либерализмъ проповѣдывался даже «сверху» — начиная съ самого Александра I. Когда въ душѣ Александра I намѣтился рѣзкій переломъ въ сторону мистическаго пониманія исторіи и его собственной роли въ ней (изъ чего родилась теократическая затѣя «Священнаго Союза»), то въ это время въ русскомъ обществѣ либеральныя и радикальныя теченія стали кристаллизоваться уже съ неудержимой силой. Въ идейной и духовной атмосферѣ этого времени было много простора и свободы, и горячіе молодые люди отдавались со страстью и пылкостью мечтамъ о переустройствѣ Россіи. Самый подъемъ патриотизма (связанный съ войной 1812-го года) усиливалъ это настроеніе реформаторства: упоеніе побѣдой надъ геніальнымъ полководцемъ несло съ собой новое чувство исторической силы. Но кромѣ этого упоенія русской мощью, молодежь, вернувшаяся послѣ 1814-го года въ Россію, принесла и живую потребность общественной и политической активности, — на этой почвѣ и стали возникать различныя группировки молодежи (4). Идеологически часть молодежи питалась еще идеями французской просвѣтительной литературы (5), но громадное большинство молодежи идеологически тяготѣло къ нѣмецкому романтизму, а черезъ него и къ нѣмецкой философіи. Особо надо выдѣлить вліяніе Шиллера на русскія философскія исканія въ эти годы и позже, что остается, къ сожалѣнію, до сихъ поръ недостаточно изслѣдовано.

Чаадаевъ былъ, безъ сомнѣнія, очень глубоко связанъ со всѣмъ этимъ движеніемъ. Считать его близость къ русскому либерализму этого времени «недоразумѣніемъ», какъ утверждаетъ Гершензонъ (6), никакъ невозможно. Конечно, эта связь съ либерализмомъ ни въ малѣйшей степени не объясняетъ намъ внутренняго міра Чаадаева, но Пушкинъ вѣрно подмѣтилъ огромныя данныя у Чаадаева для большой государственной активности. Извѣстны стихи Пушкина «Къ портрету Чаадаева»:

Онъ высшей волей небесъ  
Рожденъ въ оковахъ службы царской,  
**Онъ въ Римѣ былъ бы Брутъ, въ Афинахъ — Перикльсъ,**  
А здѣсь — онъ офицеръ гусарскій.

Онъ же написалъ «посланіе къ Чаадаеву»:

Мы ждемъ, съ томленьемъ упованья,  
Минуты **вольности святой...**

Во всякомъ случаѣ, Чаадаеву были близки многія стороны въ русскомъ либерализмѣ и радикализмѣ, хотя въ послѣдствіи онъ сурово и съ осужденіемъ относился къ возстанію декабристовъ.

Если обратиться къ изученію другихъ вліяній, которыя испыталь Чаадаевъ, то прежде всего надо коснуться вліянія католичества, которое въ тѣ годы имѣло немалый успѣхъ въ высшемъ русскомъ обществѣ. Прежде всего здѣсь надо упомянуть Ж. де Местра, который очень долго былъ въ Петербургѣ (какъ посланникъ Сардиніи); немало историковъ склонны говорить о большомъ вліяніи Ж. де Местра на Чаадаева. Конечно, Чаадаевъ не могъ не знать яркихъ и сильныхъ построеній де Местра, но не онъ, а Бональдъ и Шатобрианъ въ дѣйствительности сыграли большую роль въ идейной эволюціи Чаадаева, который, несомнѣнно, зналъ всю школу французскихъ традиціоналистовъ. Особенно важно отмѣтить значеніе Шатобриана (въ его поэтическомъ, эстетизирующемъ описаніи «генія» христіанства, въ его переходѣ къ социальному христіанству (7), а также Балланша, о чемъ говорить и самъ Чаадаевъ (8).

Не прошла мимо Чаадаева и нѣмецкая мысль. Въ новѣйшемъ изданіи вновь найденныхъ писемъ Чаадаева (въ «Литературномъ Наслѣдствѣ») даны фотографіи нѣкоторыхъ страницъ изъ книгъ, найденныхъ въ библіотекѣ Чаадаева, съ его замѣтками, — тутъ есть Кантъ («Критика чистаго разума» и «Критика практическаго разума»); зналъ Чаадаевъ, конечно Шеллинга, зналъ и Гегеля. Изъ «Философскихъ писемъ» Чаадаева видно, что новую философію онъ изучаль очень внимательно. Особенно надо отмѣтить вліяніе Шеллинга на Чаадаева. Вопросъ этотъ много разъ обсуждался въ литературѣ о Чаадаевѣ (9), разные авторы разнo его рѣшають — одни утверждаютъ, другіе отрицають вліяніе Шеллинга. Мы будемъ имѣть случай коснуться этого вопроса при изложеніи системы Чаадаева, сейчасъ же замѣтимъ, что, если у Чаадаева мало выступаетъ вліяніе Шеллинга въ содержаніи его ученія (10), то совершенно безспорно **вдохновляющее** дѣйствіе Шеллинга (системы «тождества»).

Очень велико было вліяніе нѣмецкой мистической литературы XVIII-го вѣка на Чаадаева — особенно Юнга Штиллинга. Объ этомъ мы имѣемъ прямое свидѣтельство въ дневникѣ Чаадаева (11) и въ замѣткахъ по поводу книги Ю. Штиллинга. Ниже мы коснемся этого матеріала.

Англійская философія, которую зналъ и изучаль Чаадаевъ, не оставила никакого слѣда въ его творчествѣ.

3. Перейдемъ къ изученію доктрины Чаадаева.

Обычно при изложеніи ученія Чаадаева на первый планъ выдвигаютъ его оцѣнку Россіи въ ея прошломъ. Это, конечно, самое извѣстное и, можетъ быть, наиболее яркое и острое изъ всего, что писалъ Чаадаевъ, но его взглядъ на Россію **совсѣмъ не стоитъ въ центрѣ его ученія**, а, наоборотъ, является логическимъ выводомъ изъ общихъ его

идей въ философіи христіанства. Сосредоточеніе вниманія на скептическомъ взглядѣ Чаадаева на Россію не только не уясняетъ намъ его міровоззрѣнія, но, наоборотъ, мѣшаетъ его правильному пониманію. Съ другой стороны, и самъ Чаадаевъ, избравшій форму писемъ для изложенія своихъ взглядовъ, затруднилъ для читателя уясненіе его системы, — ее приходится реконструировать (какъ это впервые пробовалъ сдѣлать Гершензонъ). На нашъ взглядъ, войти въ систему Чаадаева можно, лишь поставивъ въ центрѣ всего его **религіозную** установку, — въ его религіозныхъ переживаніяхъ ключъ ко всѣмъ его взглядамъ. Въ литературѣ о Чаадаевѣ постоянно указывается, что онъ «не былъ богословъ»; Гершензонъ считаетъ «вопиющей непослѣдовательностью» со стороны Чаадаева, что онъ не перешелъ въ католичество (12), а Флоровскій (13) считаетъ, что «самое неясное въ Чаадаевѣ — его религіозность», что въ «міровоззрѣніи его меньше всего религіозности», что онъ — «идеологъ, не церковникъ», что «христіанство ссыхается у него въ идею». Самъ Чаадаевъ въ одномъ письмѣ писалъ: «я, благолареніе Богу, не богословъ и не законникъ, а просто христіанскій философъ» (14). Дѣйствительно, Чаадаевъ стремился быть философомъ, **опираясь на то, что принесло міру христіанство**, — но онъ и богословъ, вопреки его собственному заявленію. У него нѣтъ богословской системы, но **онъ строить богословіе культуры**: это уже не христіанская философія (чѣмъ является система Чаадаева въ цѣломъ), а именно богословское построеніе по вопросамъ философіи исторіи, философіи культуры.

Прежде всего необходимо уяснить себѣ религіозный міръ Чаадаева. Гершензонъ очень хорошо и подробно разсказалъ объ этомъ, — и изъ его книги мы узнаемъ, что уже въ 1820-омъ году (т. е. до того времени, когда Чаадаевъ погрузился въ изученіе мистической литературы), произошло его «обращеніе». Натура сосредоточенная и страстная, Чаадаевъ (какъ это видно изъ его дневника, насколько мы его знаемъ по книгѣ Гершензона), необычайно горячо и глубоко пережилъ свое «обращеніе». Въ раннихъ письмахъ Чаадаева (написанныхъ изъ за-границы, т. е. въ 1823-емъ году), постоянно встрѣчаемъ самообличенія, которыя могутъ показаться даже неискренними, если не сопоставить ихъ съ тѣмъ, что даютъ позже дневники. Онъ однажды сказалъ очень удачно (15): «есть только одинъ способъ быть христіаниномъ, это быть имъ **вполнѣ**». Внутренняя цѣльность религіознаго міра Чаадаева имѣла очень глубокіе корни и вовсе не проистекала изъ требованія одного ума; нѣтъ **никакого** основанія заподозрить церковность Чаадаева, какъ это дѣлаетъ о. Флоровскій, — наоборотъ, тема Церкви заполняетъ столь глубоко душу Чаадаева, что съ нимъ въ русской религіозной философіи можетъ сравниться одинъ лишь Хомяковъ. Выше мы сказали, что Чаадаевъ строилъ богословіе культуры, но это и есть часть богословія Церкви («экклезіологии»). Практически Чаадаевъ не только не думалъ покидать православія, но протестовалъ, когда одинъ изъ его друзей (А. И. Тургеневъ) назвалъ его католикомъ (16). Чаадаевъ никогда не рвалъ съ православіемъ, а въ послѣдніе годы жизни, по свидѣтельству кн. Гагарина (17), очень близкаго ему человѣка, онъ не разъ причащался Св. Тайнъ.

Самъ Чаадаевъ считалъ, что его религія «не совпадаетъ съ религіей богослововъ», и даже называлъ свой религіозный міръ «религіей будущаго» (*Religion de l'avenir*), «къ которой обращены въ настоящее время всѣ пламенные сердца и глубокія души» (18). Въ этихъ словахъ отражается то чувство одиночества (религіознаго), которое никогда не оставляло Чаадаева (19), и, чтобы понять это, надо нѣсколько глубже войти въ религіозный міръ его. Мы уже говорили, что это была натура страстная и сосредоточенная; теперь добавимъ — натура, искавшая дѣятельности, но не внѣшней, не мелочной, не случайной, а **всецѣлой, до конца воодушевленной христіанствомъ**. Если одинъ изъ величайшихъ мистиковъ христіанскаго Востока (св. Исаакъ Сиріанинъ) глубоко чувствовалъ «пламень вещей», то къ Чаадаеву можно приписать эти замѣчательныя слова такъ: онъ глубоко чувствовалъ «пламень исторіи», ея священное теченіе, ея мистическую сферу. **Въ теургическомъ воспріятіи и пониманіи исторіи все своеобразіе и особенность Чаадаева**. Мы уже говорили въ предыдущихъ главахъ о теургическомъ моментѣ въ русскихъ религіозныхъ исканіяхъ: когда еще все міровоззрѣніе русскихъ людей было церковнымъ, эта теургическая «нота» уже зазвучала въ русской душѣ (XV — XVII вв.) въ мечтѣ о «Москвѣ — Третьемъ Римѣ». Тогда русскіе люди полагались на «силу благочестія», какъ преобразующее начало, и строили утопіи «священнаго царства» и преображенія Россіи въ «святую Русь» именно на этомъ основаніи. Царство Божіе, по теургической установкѣ, строится при живомъ участіи людей — и отсюда вся «безкрайность» русскаго благочестія и упованіе на его преобразующія силы. Съ упадкомъ церковнаго сознанія и съ торжествомъ процессовъ секуляризаціи, какъ внутри церковнаго общества, такъ и за предѣлами его, эта духовная установка не исчезла, но стала проявляться въ новыхъ формахъ. Русскій гуманизмъ XVIII-го и XIX-го вѣковъ (въ его моральной и эстетизирующей формѣ) **росъ именно изъ теургическаго корня**, изъ религіозной потребности «послужить идеалу правды». Тотъ же теургическій мотивъ искалъ своего выраженія и въ оккультныхъ исканіяхъ русскихъ масоновъ, и въ мистической суетливости разныхъ духовныхъ движеній при Александрѣ I, — онъ же съ исключительной силой выразился и у Чаадаева. Чаадаевъ, можно сказать, былъ рожденъ, чтобы быть «героемъ исторіи», — и Пушкинъ (смотри выше приведенные стихи его о Чаадаевѣ) правильно почувствовалъ, чѣмъ могъ бы быть онъ въ другой исторической обстановкѣ. Въ письмѣ къ Пушкину отъ 1829-го года, Чаадаевъ съ волненіемъ пишетъ, что его «пламеннѣйшее желаніе видѣть Пушкина **посвященнымъ въ тайну времени**». Эти строки очень типичны и существенны. Теургическое безпокойство и томленіе, жажда понять «тайну времени», т. е. прикоснуться къ священной мистеріи, которая совершается подъ покровомъ внѣшнихъ историческихъ событій, всецѣло владѣли Чаадаевымъ, хотя и не выражались во внѣшней дѣятельности (20).

Основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божія, понятаго **не въ отрывѣ отъ земной жизни, а въ историческомъ воплощеніи, какъ Церковь** (21). Поэтому Чаадаевъ постоянно и настойчиво говоритъ

объ «историчности» христіанства: «христіанство является не только нравственной системой, но **вѣчной божественной силой, дѣйствующей универсально въ духовномъ мірѣ**»... «Историческая сторона христіанства, — пишетъ тутъ же Чаадаевъ, — **заключаетъ въ себѣ всю философію христіанства**». «Таковъ подлинный смыслъ догмата о вѣрѣ въ единую Церковь... Въ христіанскомъ мірѣ все должно способствовать — и дѣйствительно способствуетъ — **установленію совершеннаго строя на землѣ — царства Божія**» (22).

Дѣйствіе христіанства въ исторіи во многомъ остается таинственнымъ, по мысли Чаадаева, ибо дѣйствующая сила христіанства заключена въ «таинственномъ его единствѣ» (23) (т. е. въ Церкви). «Призваніе Церкви въ вѣкахъ, — писалъ позже Чаадаевъ (24), — было дать міру христіанскую цивилизацію», — и эта мысль легла въ основу его философіи исторіи. Историческій процессъ не состоитъ въ томъ, въ чемъ обычно видятъ его смыслъ, — и здѣсь Чаадаевъ не устаетъ критиковать современную ему историческую науку: «разумъ вѣка требуетъ совершенно новой философіи исторіи» (25). Эта «новая философія исторіи», конечно, есть **провиденціализмъ**, но понятый болѣе мистически и конкретно, чѣмъ это обычно понимается. Иныя мѣста у Чаадаева напоминаютъ ученіе Гегеля о «хитрости историческаго разума» — тамъ, гдѣ Чаадаевъ учитъ о таинственномъ дѣйствіи Промысла въ исторіи. Приведу для примѣра такое мѣсто (изъ перваго «Философскаго письма»): «христіанство претворяетъ всѣ интересы людей **въ свои собственные**». Этими словами хочетъ сказать Чаадаевъ, что даже тамъ, гдѣ люди ищутъ своего, гдѣ заняты личными, маленькими задачами, и тамъ священный пламень Церкви переплавляетъ ихъ активность на пользу Царству Божію. Будучи глубоко убѣжденъ, что «на Западѣ все создано христіанствомъ», Чаадаевъ разъясняетъ: «конечно, не все въ европейскихъ странахъ проникнуто разумомъ, добродѣтелью, религіей, далеко нѣтъ, — но **все въ нихъ таинственно повинуетъ** той силѣ, которая властно царитъ тамъ уже столько вѣковъ».

Не трудно, при извѣстномъ вниманіи, почувствовать теургической мотивъ во всемъ этомъ богословіи культуры. Чаадаевъ рѣшительно защищаетъ свободу человѣка, **отвѣтственность его за исторію** (хотя историческій процессъ таинственно и движется Промысломъ) и потому рѣшительно возражаетъ противъ «суетвѣрной идеи повседнежнаго вмѣшательства Бога». Чѣмъ сильнѣе чувствуетъ Чаадаевъ религіозный смыслъ исторіи, тѣмъ настойчивѣе утверждаетъ отвѣтственность и свободу человѣка. Но здѣсь его философскія построения опредѣляются очень глубоко его антропологіей, къ которой сейчасъ мы и обратимся, чтобы затѣмъ снова вернуться къ философіи исторіи у Чаадаева.

4. «Жизнь (человѣка, какъ) духовнаго существа, — писалъ Чаадаевъ въ одномъ изъ «Философскихъ писемъ» (26), — обнимаетъ собой два міра, изъ которыхъ одинъ только намъ вѣдомъ». Одной стороною человѣкъ принадлежитъ природѣ, но другой возвышается надъ ней, — но отъ «животнаго начала въ человѣкѣ къ «разумному **не можетъ быть эволюціи**». Поэтому Чаадаевъ презрительно относится къ стремленію

естествознанія цѣликомъ включить человѣка въ природу: «когда философія занимается животнымъ человѣкомъ, то, вмѣсто философіи человѣка, она становится философіей животныхъ, становится главой о чловѣкѣ въ зоологіи» (27).

Высшее начало въ чловѣкѣ прежде всего формируется благодаря соціальной средѣ, — и въ этомъ своемъ ученіи (давшемъ поводъ Гершензону охарактеризовать всю философію Чаадаева, какъ «соціальный мистицизмъ», — что является невѣрнымъ переносомъ на всю систему частной одной черты), Чаадаевъ цѣликомъ примыкаетъ къ французскимъ традиционалистамъ (главнымъ образомъ, къ Ballanche). Человѣкъ глубочайше связанъ съ обществомъ безчисленными нитями, живетъ одной жизнью съ нимъ. «Способность сливаться (съ другими людьми) — симпатія, любовь, состраданіе... — это есть замѣчательное свойство нашей природы», — говоритъ Чаадаевъ. Безъ этого «слиянія» и общенія съ другими людьми мы были бы съ дѣтства лишены разумности, не отличались бы отъ животныхъ: «безъ общенія съ другими созданіями мы бы мирно щипали траву» (28). Изъ этого признанія существенной и глубокой **соціальности** чловѣка Чаадаевъ дѣлаетъ чрезвычайно важные выводы. Прежде всего «происхожденіе» чловѣческаго разума не можетъ быть понято иначе, какъ только въ признаніи, что соціальное общеніе уже заключаетъ въ себѣ духовное начало, — иначе говоря, не коллективность сама по себѣ созидаетъ разумъ въ новыхъ чловѣческихъ существахъ, но свѣтъ разумности хранится и передается черезъ соціальную среду. «Въ день созданія чловѣка Богъ бесѣдовалъ съ нимъ, и чловѣкъ слушалъ и понималъ, — таково истинное происхожденіе разума». Когда грѣхопаденіе воздвигло стѣну между чловѣкомъ и Богомъ, **воспоминаніе** о божественныхъ словахъ не было утеряно.. «и этотъ глаголъ Бога къ чловѣку, передаваемый отъ поколѣнія къ поколѣнію, вводитъ чловѣка въ міръ сознаній и превращаетъ его въ мыслящее существо». Такимъ образомъ, невѣрно, что чловѣкъ рождается въ свѣтъ съ «готовымъ» разумомъ: индивидуальный разумъ зависитъ отъ «всеобщаго» (т. е. соціального въ данномъ случаѣ. В. З.) разума. «Если не согласиться съ тѣмъ, что мысль чловѣка есть **мысль рода чловѣческаго, то нѣтъ возможности понять, что она такое**» (29). Въ этой замѣчательной формулѣ, предворяющей глубокія построенія кн. С. Трубецкого о «соборной природѣ чловѣческаго сознанія», устанавливается прежде всего неправда всякаго **обособленія** сознанія, устраняется ученіе объ **автономіи** разума. Съ одной стороны, индивидуальное эмпирическое сознаніе (его Чаадаевъ называетъ «субъективнымъ» разумомъ) можетъ, конечно, въ порядкѣ самообольщенія, почитать себя «отдѣльнымъ», но такое «пагубное я» (30), проникаясь «личнымъ началомъ», «лишь разобъщаетъ чловѣка отъ всего окружающаго и затуманиваетъ всѣ предметы». Съ другой стороны, то, что реально входитъ въ чловѣка отъ общенія съ людьми, въ существѣ своемъ исходитъ отъ того, что выше людей, — отъ Бога. «Всѣ силы ума, всѣ средства познанія, — утверждаетъ Чаадаевъ, — покоятся на **покорности чловѣка** этому высшему свѣту, ибо «въ чловѣческомъ духѣ нѣтъ никакой истины, кромѣ той, какую

вложилъ въ него Богъ». Въ человѣкѣ «нѣтъ иного разума, кромѣ разума подчиненнаго» (Богу), и «вся наша активность есть лишь проявленіе (въ насъ) силы, заставляющей стать въ порядокъ общій, въ порядокъ зависимости». Въ нашемъ «искусственномъ» (т. е. обособляющемъ себя) разумѣ мы своевольно замѣняемъ удѣленную намъ часть мірового разума», — и **основная реальность есть поэтому не индивидуальный разумъ** и, конечно, не простой коллективъ, а именно «міровое сознание» — нѣкій «океанъ идей», къ которому мы постоянно приобщаемся. Если бы человѣкъ могъ «довести свою подчиненность (высшему свѣту) до полнаго упраздненія своей свободы» (свободы обособляющей. В. З.), то **тогда бы исчезъ теперешній отрывъ его отъ природы, и онъ бы слился съ ней** (31), «въ немъ бы проснулось чувство міровой воли, глубокое сознание своей дѣйствительной причастности ко всему мірозданію».

Изъ этой двойной зависимости человѣка (отъ соціальной среды, отъ Бога) происходитъ не только пробужденіе разума въ человѣкѣ, но здѣсь же находятся и корни его моральнаго сознания. «Свѣтъ нравственнаго закона сіяетъ изъ отдаленной и невѣдомой области», — утверждаетъ Чаадаевъ противъ Канта (32): — «человѣчество всегда двигалось **лишь при сіяніи божественнаго свѣта**». «Значительная часть (нашихъ мыслей и поступковъ) опредѣляется чѣмъ-то такимъ, **что намъ отнюдь не принадлежитъ**; самое хорошее, самое возвышенное, для насъ полезное изъ происходящаго въ насъ **вовсе не нами производится**. Все благо, какое мы совершаемъ, есть прямое слѣдствіе присущей намъ способности подчиняться невѣдомой силѣ». И эта сила, «**безъ нашего вѣдома дѣйствующая на насъ, никогда не ошибается** — она же ведетъ и **вселенную** къ ея предназначенію. Итакъ, вотъ въ чемъ главный вопросъ: какъ открыть дѣйствіе верховной силы на нашу природу» (33).

Этотъ супра-натурализмъ вовсе не переходитъ въ окказіонализмъ (34) у Чаадаева или какую-то предопредѣленность, — наоборотъ, Чаадаевъ всячески утверждаетъ реальность человѣческой свободы. Правда, его ученіе о свободѣ не отличается, какъ сейчасъ увидимъ, достаточной ясностью, но реальность свободы для него безспорна. Чаадаевъ говоритъ: «наша свобода заключается **лишь въ томъ, что мы не сознаемъ нашей зависимости**» (35), — т. е. свободы нѣтъ реально, есть лишь «идея» свободы, но нѣсколькими строками дальше онъ самъ называетъ человѣческую свободу «страшной силой» и говоритъ: «мы то и дѣло вовлекаемся въ произвольныя дѣйствія и **всякій разъ мы потрясаемъ все мірозданіе**». Правда, еще дальше онъ говоритъ объ «ослѣпленіи обманчивой самонадѣянности». «Собственное дѣйствіе человѣка, — замѣчаетъ Чаадаевъ въ другомъ мѣстѣ, — исходитъ отъ него лишь въ томъ случаѣ, когда оно соотвѣтствуетъ закону». Но въ такомъ случаѣ свобода не только реальная, но именно страшная сила, разъ порядокъ въ мірѣ поддерживается только «закономъ». «Если бы не поучалъ насъ Богъ, — читаемъ тутъ же (т. е. если бы Онъ не вносилъ порядокъ въ бытіе...), — **развѣ все не превратилось бы въ хаосъ?**». Значитъ, свобода тварныхъ существъ, чтобы не дѣйствовала ея разрушительная сила, нуждается въ постоянномъ воздѣйствіи свыше. «Предоставленный самому

себѣ, человекѣ всегда шелъ бы лишь по пути безпредѣльнаго паденія» (36).

Это ученіе о «страшной» силѣ свободы у Чаадаева стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ ученіемъ о поврежденности человекѣ и всей природы, — ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и его отраженіи въ природѣ, какъ это было впервые развито ап. Павломъ (Римл. 8, 20-22). Вся антропология христіанства связана съ этимъ ученіемъ, но оно стало постепенно тускнѣть въ сознаніи Европы, дойдя въ этомъ процессѣ до антропологическаго идилизма, вершину котораго мы находимъ въ ученіи Руссо о «радикальномъ добрѣ» человекѣской природы. Если протестантизмъ твердо и упорно держался до послѣдняго времени антропологическаго пессимизма, то въ такъ называемой нейтральной культурѣ Запада торжествовалъ именно оптимизмъ. Возрожденіе ученія о поврежденности человекѣ и всей природы связано съ St. Martin. Русскіе мистики (масоны) XVIII-го вѣка, какъ мы видѣли, твердо держались этого принципа, — и Чаадаевъ глубоко раздѣлялъ его. Вотъ почему для Чаадаева «субъективный разумъ» полонъ «обманчивой самонадѣянности»; идеология индивидуализма ложна по существу, и потому Чаадаевъ безъ колебаній (какъ въ послѣдствіи Толстой) заявляетъ: «Назначеніе человекѣ — уничтоженіе личнаго бытія и замѣна его бытіемъ исполнѣмъ социальнымъ или безличнымъ» (37). Это есть сознательное отверженіе индивидуалистической культуры: «наше нынѣшнее «я» совсѣмъ не предопредѣлено намъ какимъ-либо закономъ, — мы сами вложили его себѣ въ душу». Чаадаевъ спрашиваетъ: «можетъ-ли человекѣ когда-нибудь, вмѣсто того индивидуальнаго и обособленнаго сознанія, которое онъ находитъ въ себѣ теперь, усвоить себѣ такое **всеобщее сознаніе**, въ силу котораго онъ постоянно чувствовалъ бы себя частью великаго духовнаго цѣлаго»? Чаадаевъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ положительно: «зародышъ высшаго сознанія живетъ въ насъ самымъ явственнымъ образомъ, — оно составляетъ сущность нашей природы». Нельзя не видѣть въ этой своеобразной зачарованности гипотезой «высшаго сознанія» **отзвуки трансцендентализма**, который вообще рассматриваетъ эмпирическое «я» лишь какъ условіе проявленія трансцендентальныхъ функцій... Совершенно параллельно той діалектикѣ трансцендентализма, которая особенно у Гегеля сказала въ усвоеніи индивидууму такъ сказать «инструментальной» функцій, Чаадаевъ отводитъ именно «высшему сознанію» главное мѣсто, **отличая, однако, всегда** это «высшее» (или «міровое», или «всеобщее») сознаніе отъ Абсолюта. Съ одной стороны, въ человекѣ есть «сверхприродныя озаренія» (идуція отъ Бога — «нисшедшія съ неба на землю») (38), съ другой стороны, въ человекѣ есть «зародышъ высшаго сознанія», какъ болѣе глубокой слой его природы. Эта «природная», т. е. тварная сфера «высшаго сознанія» чрезвычайно напоминаетъ «трансцендентальную сферу» нѣмецкихъ идеалистическихъ построений, — лишь изъ этого сопоставленія можно понять, напримѣръ, такое утвержденіе Чаадаева: «Богъ времени не создалъ — Онъ дозволилъ его создать человекѣку», — но не эмпирическое, а лишь «высшее сознаніе (= трансцендентальное. В. З.) создаетъ» время. «Сліяніе нашего существа съ существомъ **всемірнымъ**»... обѣщаетъ полное обнов-

леніе нашей природы, послѣднюю грань усилій разумнаго существа, конечное предназначеніе духа въ мірѣ» (39).

Такимъ образомъ, поврежденность человѣка (какъ дѣйствіе первороднаго грѣха) выражается въ ложномъ обособленіи его отъ «всемірнаго существа» (т. е. отъ міра, какъ цѣлое), ведетъ къ «отрыву отъ природы», создаетъ иллюзію отдѣльности такъ называемаго личнаго бытія, строитъ насквозь ложную идеологію индивидуализма. Черезъ преодоленіе этого фантома обособленности восстанавливается внутренняя связь съ міровымъ цѣлымъ, и личность отрекается отъ обособленности, чтобы найти себя въ «высшемъ сознаніи». Это уже не мистика, это **метафизика человѣка**, сложившаяся у Чаадаева въ своеобразной амальгамѣ шеллингианскаго ученія о душѣ міра и соціальной метафизики Бональда и Балланша. «Имѣется абсолютное единство, — пишетъ Чаадаевъ (40), — во всей совокупности существъ, — это именно и есть то, что мы, по мѣрѣ силъ, пытаемся доказать. Но это единство объективное, стоящее совершенно внѣ ощущаемой нами дѣйствительности, бросаетъ чрезвычайный свѣтъ на великое Все, — но оно не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ пантеизмомъ, который исповѣдуетъ большинство современныхъ философовъ». Чтобы понять эти мысли Чаадаева, надо тутъ же подчеркнуть, что нѣсколькими строками дальше Чаадаевъ стро и мѣтко критикуетъ метафизическій плюрализмъ — для Чаадаева, какъ для Паскаля (котораго онъ и цитируетъ), — **человѣчество** (въ послѣдовательной смѣнѣ поколѣній) «есть одинъ человѣкъ», и каждый изъ насъ — «участникъ работы (высшаго) сознанія». Это высшее (міровое) сознаніе, которое Чаадаевъ готовъ мыслить по аналогіи съ міровой матеріей (!) (41), не есть «субъектъ», а есть лишь «совокупность идей», — и эта «совокупность идей» есть **«духовная сущность вселенной»** (42).

Здѣсь антропологія переходитъ въ космологію, — но именно въ этой точкѣ ясно, что «вселенная» съ ея «духовной сущностью» — міровымъ (всечеловѣческимъ) сознаніемъ — сама движется надміровымъ началомъ — Богомъ. Такъ строитъ Чаадаевъ ученіе о бытіи: надъ «всѣмъ» (съ малой буквы, т. е. надъ тварнымъ міромъ) стоитъ Богъ, отъ Котораго исходятъ творческія излученія въ мірѣ; сердцевина міра есть всечеловѣческое міровое сознаніе (43), приѣмлющее эти излученія; ниже идетъ отдѣльный человѣкъ, нынѣ, въ силу первороднаго грѣха, утратившій сознаніе своей связи съ цѣлымъ и оторвавшійся отъ природы; еще ниже идетъ вся до-человѣческая природа.

Гносеологическіе взгляды Чаадаева, которые онъ выразилъ лишь попутно, опредѣлились его критикой кантіанства, съ одной стороны (борьбой съ ученіемъ о «чистомъ» разумѣ), а, съ другой стороны, критикой декартовской остановки на эмпирическомъ сознаніи, которое, по Чаадаеву, есть «начало искаженное, искалѣченное, извращенное произволомъ человѣка». Вмѣстѣ съ тѣмъ, Чаадаевъ рѣшительно противъ аристотелевскаго выведенія нашего знанія изъ матеріала чувственнаго опыта: для Чаадаева источникъ познанія — «столкновение сознаній», иначе говоря, взаимодействіе людей. Чаадаевъ, конечно, не отвергаетъ опыта, опытнаго знанія, но весь чувственный матеріалъ **руководится идеями**

**разума** (независимыми отъ опыта). Съ большой тонкостью говоритъ Чаадаевъ: «одна изъ тайнъ блестящаго метода въ естественныхъ наукахъ въ томъ, что наблюденію подвергають именно то, что можетъ на самомъ дѣлѣ стать предметомъ наблюденія». Чаадаевъ рѣшительно отличаетъ «познаніе конечнаго» отъ «познанія безконечнаго»; въ познаніи перваго мы всегда пользуемся вторымъ, ибо наши идеи свѣтятъ намъ «изъ океана идей, въ который мы погружены», иначе говоря, «мы пользуемся мировымъ разумомъ въ нашемъ познаніи» (44). И поскольку важнѣе всего та «таинственная дѣйствительность», которая скрыта въ глубинѣ духовной природы, т. е. тотъ «океанъ идей», который есть достояніе «всечеловѣческаго» (всеобщаго, мирового) разума; постольку все современное знаніе чрезвычайно обязано христіанству, какъ откровенію высшей реальности въ мірѣ. Тутъ Чаадаевъ, съ типичнымъ для него антропоцентризмомъ, пишетъ: философы «не интересуются въ должной мѣрѣ изученіемъ чисто человѣческой дѣйствительности, они относятся слишкомъ пренебрежительно къ этому: по привычкѣ созерцать дѣйствія сверхчеловѣческія, они **не замѣчаютъ дѣйствующихъ въ мірѣ природныхъ силъ**».

Въ космологіи Чаадаева есть нѣсколько интересныхъ построений (45), но мы пройдемъ мимо нихъ и вернемся теперь къ изложенію исторіософіи Чаадаева, нынѣ достаточно уже ясной послѣ изученія его антропологіи.

5. Если реальность «высшаго сознанія» стоитъ надъ сознаніемъ отдѣльнаго человѣка, — то ключъ къ этому, кромѣ самой метафизики человѣка, данъ въ **наличности историческаго бытія, какъ особой формѣ бытія**.

Мы уже знаемъ частое у Чаадаева подчеркиваніе той мысли, что христіанство раскрывается лишь въ историческомъ (а не личномъ) бытіи, что христіанство нельзя понимать внѣисторически. Но Чаадаевъ дѣлаетъ и обратный выводъ — само историческое бытіе не можетъ быть понято внѣ христіанства. Надо отбросить то увлеченіе внѣшними историческими фактами, которое доминируетъ въ наукѣ, и обратиться къ «священному» процессу въ исторіи, **гдѣ и заключено ея основное и существенное содержаніе**. Только тогда, по Чаадаеву, раскрывается подлинное единство исторіи, — и именно ея религіозное единство. Чаадаевъ стремился къ той же задачѣ, какой былъ занятъ Гегель, — къ установленію **основнаго** содержанія въ исторіи, скрытаго за оболочкой внѣшнихъ фактовъ. Конечно, для Чаадаева есть «всемирная исторія, «субъектомъ» которой является все человѣчество, — но ея суть не въ смѣшеніи народовъ въ космополитическую смѣсь, а въ раздѣльной судьбѣ, въ особыхъ путяхъ различныхъ народовъ — каждый народъ есть «нравственная личность».

Смыслъ исторіи осуществляется «божественной волей, властвующей въ вѣкахъ и ведущей человѣческій родъ къ его конечнымъ цѣлямъ» (46). Это есть концепція **провиденціализма**, — поэтому Чаадаевъ съ такой ироніей говоритъ объ обычномъ пониманіи исторіи, которое «все выводитъ изъ естественнаго развитія человѣческаго духа, будто бы

не обнаруживающаго никакихъ признаковъ вмѣшательства Божьяго Промысла». Еще съ большей ироніей относится Чаадаевъ къ теоріи прогресса, которую онъ характеризуетъ какъ ученіе о «необходимомъ совершенствованіи». Противъ этого поверхностнаго исторіософскаго детерминизма и выдвигаетъ Чаадаевъ свое ученіе о томъ, что «людьми управляютъ таинственныя побужденія, дѣйствующія помимо ихъ сознанія» (47).

Что же творится въ исторіи, какъ конкретнѣе охватить содержаніе историческаго бытія? По Чаадаеву, — творится **Царство Божіе**, и потому историческій процессъ и можетъ быть надлежаще понятъ лишь въ линіяхъ провиденціализма. Но Царство Божіе, мы уже видѣли это, для Чаадаева творится **на землѣ**, — оттого христіанство и исторично по существу, — его нельзя понимать «потусторонне». Вотъ отчего исторіософская концепція Чаадаева требуетъ отъ него раскрытія его общей идеи на конкретномъ историческомъ матеріалѣ. Здѣсь Чаадаевъ, если и не слѣдуетъ Шатобріану, у котораго слишкомъ сильно подчеркнута эстетическая сторона христіанства, — то все же въ стилѣ Шатобріана рисуетъ исторію христіанства. Но для Чаадаева (этого требовала логика его исторіософіи) религиозное единство исторіи **предполагаетъ единство Церкви**; разъ черезъ Церковь входитъ божественная сила въ историческое бытіе, то, тѣмъ самымъ, устанавливается единство самой Церкви. Здѣсь мысль Чаадаева движется безоговорочнымъ признаніемъ христіанскаго Запада, какъ того историческаго бытія, въ которомъ и осуществляется съ наибольшей силой Промыселъ. Съ неподдѣльнымъ пафосомъ, съ настоящимъ волненіемъ, съ горячимъ чувствомъ описываетъ Чаадаевъ «чудеса» христіанства на Западѣ — совѣмъ, какъ въ горячей тирадѣ Ивана Карамазова о Западѣ, какъ въ словахъ Хомякова о Западѣ, какъ «странѣ святыхъ чудесъ». Чаадаевъ, какъ никто другой въ русской литературѣ, воспринималъ Западъ религиозно, — онъ съ умиленіемъ, всегда патетически воспринимаетъ ходъ исторіи на Западѣ. «На Западѣ все создано христіанствомъ»; «если не все въ европейскихъ странахъ проникнуто разумомъ, добродѣтелью и религіей, то все таинственно повинуетъ тамъ той силѣ, которая властно царитъ тамъ уже столько вѣковъ». И дальше: «несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущія европейскому міру... нельзя отрицать, что Царство Божіе до извѣстной степени осуществлено въ немъ».

Высокая оцѣнка западнаго христіанства, соединенная съ самой острой и придирчивой критикой протестантизма, опредѣляется у Чаадаева **всецѣло исторіософскими**, а не догматическими соображеніями. Въ этомъ ключъ къ его такъ сказать внѣконфессіальному воспріятію христіанства. Католицизмъ наполняетъ Чаадаева воодушевленіемъ, энтузіазмомъ, — но вовсе не въ своей мистической и догматической сторонѣ, а въ его дѣйствиіи на историческій процессъ на Западѣ. Защита папизма всецѣло опирается у Чаадаева на то, что онъ «централизуетъ» (для исторіи) христіанскія идеи, что онъ — «видимый знакъ единства, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и символъ воссоединенія». При изученіи Хомякова мы увидимъ, что логика понятія «единства Церкви» приведетъ его къ совѣмъ

противоположнымъ выводамъ, но надо понять, что у Чаадаева это понятіе «единства Церкви» діалектически движется **исторіософскими** (а не догматическими) ображеніями. Признавая, что «политическое христіанство» уже отжило свой вѣкъ, что нынѣ христіанство должно быть «соціальнымъ» и «болѣе, чѣмъ когда-либо, должно жить въ области духа и оттуда озарять міръ», Чаадаевъ все же полагаетъ, что раньше христіанству «необходимо было сложиться въ мощи и силѣ», безъ чего Церковь не могла бы дать міру христіанскую цивилизацію. Чаадаевъ твердо стоитъ за этотъ принципъ, который опредѣляетъ для него богословіе культуры. Неудивительно, что и **успѣхами культуры измѣряетъ онъ самую силу христіанства**. Въ этомъ ключъ и къ критикѣ Россіи у Чаадаева.

Горячія и страстныя обличенія Россіи у Чаадаева имѣютъ **много корней** — въ нихъ нѣтъ какой-либо одной руководящей идеи. Во всякомъ случаѣ, Чаадаевъ не смогъ включить Россію въ ту схему провиденціализма, какую навѣвала исторія Запада; Чаадаевъ откровенно признаетъ какой-то странный **ущербъ въ самой идеѣ провиденціализма**: «Провидѣніе, — говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, — **исключило насъ изъ своего благодѣтельнаго дѣйствія на человѣческой разумъ... всецѣло предоставивъ насъ самимъ себѣ**» (48). И даже еще рѣзче: «Провидѣніе **какъ бы совсѣмъ не было озабочено нашей судьбой**». Но какъ это возможно? Прежде всего систему провиденціализма нельзя мыслить иначе, какъ только универсальной; съ другой стороны, самъ же Чаадаевъ усматриваетъ дѣйствіе Промысла даже на народахъ, стоящихъ внѣ христіанства. Какъ же понимать то, что говоритъ Чаадаевъ о Россіи, что «Провидѣніе какъ бы отказалось вмѣшиваться въ наши (руссія) дѣла»? Слова «какъ бы» ясно показываютъ, что Чаадаевъ хорошо понималъ, что что-то въ его сужденіяхъ о Россіи остается загадочнымъ. Развѣ народы могутъ отойти отъ Промысла? **Отчасти** мысль Чаадаева склоняется именно къ этому — Россія, по его словамъ, «**заблудилась на землѣ**». Отсюда его частые горькіе упреки русскимъ людямъ: «мы живемъ однимъ настоящимъ... безъ прошедшаго и будущаго», «мы ничего не восприняли изъ преемственныхъ идей человѣческаго рода», «историческій опытъ **для насъ не существуетъ**», и т. д. Всѣ эти слова звучатъ укоромъ именно потому, что они предполагаютъ, что «мы» — т. е. русскій народъ — **могли бы** идти другимъ путемъ, но не захотѣли. Оттого Чаадаевъ и оказался такъ созвученъ своей эпохѣ: вѣдь такова была духовная установка и русскаго радикализма, обличенія котораго обращались къ свободѣ русскіхъ людей выбрать лучшіе пути жизни.

Но у Чаадаева есть и другая поправка къ загадкѣ Россіи, къ неувязкѣ въ системѣ провиденціализма. Русская отсталость («незатронутость всемірнымъ воспитаніемъ человѣчества») не является-ли **тоже провиденціальной**? Но въ такомъ случаѣ русская отсталость не только не можетъ быть поставлена намъ въ упрекъ, но **пантъ въ себѣ какой-то смыслъ**. Уже въ первомъ «Философскомъ письмѣ» (написанномъ въ 1829-омъ году) Чаадаевъ говоритъ: «мы принадлежимъ къ числу тѣхъ націй, которыя существуютъ лишь для того, чтобы дать міру какой-нибудь важный урокъ». Этотъ мотивъ позже разовьется у Чаадаева въ рядъ новыхъ

мыслей о Россіи. Въ 1835-омъ году (т. е. до опубликованія «Философскаго письма») Чаадаевъ пишетъ Тургеневу: «вы знаете, что я держусь взгляда, что Россія призвана къ необъятому умственному дѣлу: ея задача дать **въ свое время** разрѣшеніе всѣмъ вопросамъ, возбуждающимъ споры въ Европѣ. **Поставленная внѣ стремительнаго движенія**, которое тамъ (въ Европѣ) уноситъ умы... она получила въ удѣлъ задачу дать въ свое время разгадку человѣческой загадки» (49). Этими словами не только намѣчается провиденціальныи «удѣлъ» Россіи, но и лишаются своего значенія упреки, выставленные въ «Философскихъ письмахъ» Россіи. Дальше эти мысли у Чаадаева пріобрѣтаютъ большую даже опредѣленность, онъ приходитъ къ убѣжденію, что очередь для Россіи выступить на поприще историческаго дѣйствования **еще не наступила**. Новыя историческія задачи, стоящія передъ міромъ, въ частности — разрѣшеніе **соціальной** проблемы, мыслятся Чаадаевымъ, какъ **будущая задача Россіи**. Раньше (т. е. до 1835-го года) о Россіи Чаадаевъ говорилъ со злой ироніей, что «общій законъ человечества отмѣненъ для нея», что «мы — пробѣлъ въ нравственномъ міропорядкѣ», что «въ крови русскихъ есть нѣчто враждебное истинному прогрессу». «Я не могу вдоволь надивиться необычайной пустотѣ нашего соціального существованія... мы замкнулись въ нашемъ религіозномъ обособленіи... намъ не было дѣла до великой міровой работы... гдѣ развивалась и формулировалась соціальная идея христіанства» (50). Въ письмахъ, опубликованныхъ недавно, находимъ рѣзкія мысли, въ связи съ этимъ, о Православіи: «почему христіанство не имѣло у насъ тѣхъ послѣдствій, что на Западѣ? Откуда у насъ дѣйствіе религіи наоборотъ? Мнѣ кажется, что одно это могло бы заставить усомниться въ Православіи, которымъ мы кичимся» (51).

Съ 1835-го года начинается поворотъ въ сторону иной оцѣнки Россіи, какъ мы видѣли это въ приведенномъ выше отрывкѣ изъ письма Тургеневу. Въ другомъ письмѣ Тургеневу (въ томъ же 1835-омъ году) (52) онъ пишетъ: «Россія, если олько она **уразумѣетъ свое призваніе**, должна взять на себя инициативу проведенія всѣхъ великодушныхъ мыслей, ибо она не имѣетъ привязанностей, страстей, идей и интересовъ Европы». Замѣчательно, что здѣсь уже у Россіи оказывается особое призваніе, и, слѣдовательно, она не находится внѣ Промысла. «Провидѣніе создало насъ слишкомъ великими, чтобы быть эгоистами, Оно поставило насъ внѣ интересовъ національностей (53) и поручило намъ **интересы человечества**». Въ послѣднихъ словахъ Чаадаевъ усваиваетъ Россіи высокую миссію «всечеловѣческаго дѣла». Но дальше еще неожиданно развивается мысль Чаадаева: «Мы призваны обучить Европу множеству вещей, **которыхъ ей не понять безъ этого**. Не смѣйтесь, вы знаете — **это мое глубокое убѣжденіе**. Придетъ день, когда мы станемъ умственнымъ средоточіемъ Европы... таковъ будетъ логическій результатъ нашего долга одиночества»... «наша **вселенская миссія** уже началась». Въ своемъ неоконченномъ произведеніи «Апологія сумасшедшаго» Чаадаевъ пишетъ (1837): «мы призваны рѣшить большую часть проблемъ соціального порядка... отвѣтить на важнѣйшіе вопросы, какіе

занимають чело́вѣчество». Нынѣ Чаадаевъ признается: «я счастливъ, что имѣю случай сдѣлать признаніе: да, было преувеличеніе въ обвинительномъ актѣ, предъявленномъ великому народу (т. е. Россіи)... было преувеличеніемъ не воздать должнаго (Православной) Церкви, столь смиренной, иногда столь героической». Въ письмѣ къ графу Сиркуру (1845-ый годъ) Чаадаевъ пишетъ: «наша церковь по существу — церковь аскетическая, какъ ваша — социальная... это два полюса христіанской сферы, вращающейся вокругъ оси своей безусловной истины». Приведемъ еще нѣсколько отрывковъ, продиктованныхъ тѣмъ же желаніемъ «оправдаться» и устранить прежнія одностороннія сужденія. «Я любилъ мою страну по-своему (писано въ 1846-омъ году, черезъ 10 лѣтъ послѣ осужденія Чаадаева), — пишетъ онъ, — и прослыть за ненавистника Россіи мнѣ тяжело, чѣмъ я могу Вамъ выразить», — но какъ ни «прекрасна любовь къ отечеству, но есть нѣчто еще болѣе прекрасное — любовь къ истинѣ. **Не черезъ родину, а черезъ истину ведетъ путь на небо**». Это твердое и убѣжденное устремленіе къ истинѣ, а черезъ нее — къ небу, лучше всего характеризуетъ основной духовный строй Чаадаева.

#### 6. Пора подвести итоги.

При оцѣнкѣ философскаго построенія Чаадаева нужно, какъ было уже указано, отодвинуть на второе мѣсто «западничество» Чаадаева, которое имѣетъ значеніе лишь конкретнаго приложенія его общихъ идей. Правда, до появленія (лишь въ 1935-омъ году) въ печати пяти писемъ (изъ восьми), считавшихся утерянными, это было трудно принять, но сейчасъ, когда передъ нами все, что писалъ Чаадаевъ, ясно, что центръ его системы — въ антропологии и философіи исторіи. Мы характеризовали ученіе Чаадаева, какъ богословіе культуры, именно потому, что онъ глубоко ощущалъ **религіозную проблематику культуры**, ту «тайну времени», о которой онъ писалъ въ своемъ замѣчательномъ письмѣ Пушкину. Чаадаевъ весь былъ обращенъ не къ внѣшней сторонѣ исторіи, а къ ея «священной мистеріи», тому высшему смыслу, который долженъ былъ быть осуществленъ въ исторіи. Христіанство не можетъ быть оторвано отъ историческаго бытія, но и историческое бытіе не можетъ быть оторвано отъ христіанства. Это есть попытка **христоцентрическаго пониманія** исторіи, гораздо болѣе цѣльная, чѣмъ то, что мы найдемъ въ исторіософіи Хомякова. Въ этомъ разгадка того паѳоса «единства Церкви», который опредѣлили у Чаадаева оцѣнку Запада и Россіи, — но въ этомъ же и проявленіе теургическаго подхода къ исторіи у него. Человѣкъ обладаетъ достаточной свободой, **чтобы быть отвѣтственнымъ за исторію**, — и это напряженное ощущеніе отвѣтственности, это чувство «пламени исторіи», которое переходило такъ часто въ своеобразный исторіософскій мистицизмъ у Чаадаева, роднитъ его (гораздо больше, чѣмъ вся его критика Россіи), съ русской радикальной интеллигенціей, которая всегда такъ страстно и горячо переживала свою «отвѣтственность» за судьбы не только Россіи, **но и всего міра**. Универсализмъ мысли Чаадаева, его свобода отъ узканона націонализма, его устремленность «къ небу — черезъ истину, а не черезъ родину», все это не только высоко поды-

маеть цѣнность построеній Чаадаева, но и направляетъ его именно къ уясненію «богословія культуры». На этомъ пути Чаадаевъ развиваетъ свою критику индивидуализма, вообще всякой «обособляющей» установки, на этомъ пути онъ чувствуетъ глубже другихъ социальную сторону жизни, — и потому идея Царства Божія и есть для него ключъ къ пониманію исторіи. Исторія движется къ Царствію Божію — и только къ нему: въ этомъ проявляется дѣйствіе Промысла, въ этомъ содержаніе и дѣйствіе «таинственной силы, направляющей ходъ исторіи». Но Чаадаеву чуждъ крайній провиденціализмъ, — онъ оставляетъ мѣсто свободѣ чловѣка. Но свобода чловѣка не означаетъ его полной самостоятельности, его независимости отъ Абсолюта: свобода творчески проявляется лишь тамъ, гдѣ мы слѣдуемъ высшему началу. Если же мы не слѣдуемъ Богу, тогда раскрывается «страшная сила» свободы, ея разрушительный характеръ... Это очень близко къ формулѣ, которую выдвигалъ Владиміръ Соловьевъ въ поздній періодъ его творчества: свобода чловѣка проявляется въ его движеніи ко злу, а не къ добру... Но послѣдній источникъ такого извращеннаго раскрытія «страшной силы» свободы («потрясающей все мірозданіе») заключается, по Чаадаеву, въ неправдѣ и лжи всякаго индивидуализма, всякаго обособленія. Индивидуальный духъ имѣетъ свои корни не въ себѣ, но въ «высшемъ» (міровомъ) сознаніи, — и потому, когда онъ отрывается отъ этого высшаго сознанія, въ немъ дѣйствуетъ «пагубное «я», оторвавшееся отъ духовнаго своего лона, оторвавшееся потому и отъ природы. Это все есть слѣдствіе коренной поврежденности чловѣческой природы (первороднаго грѣха), которая создаетъ миражъ отдѣльности индивидуальнаго бытія. Лишь отрекаясь отъ «пагубнаго «я» и подчиняясь голосу высшаго сознанія, чловѣкъ находитъ свой истинный путь и тогда онъ становится проводникомъ высшихъ началъ, исходящихъ отъ Бога.

Не коллективизмъ, слишкомъ натуралистически истолковывающій это положеніе, а Церковь, какъ благодатная социальность, осуществляетъ въ исторіи заданія Бога, — и потому подчиненіе внѣшняго историческаго бытія идеѣ Царства Божія одно вводитъ насъ въ «тайну времени». Для Чаадаева это и есть подлинный реализмъ, есть отвѣтственное вхожденіе въ историческое дѣйствованіе, приобщеніе къ священной сторонѣ въ исторіи.

Вся значительность (для русской мысли) построеній Чаадаева въ томъ и состоитъ, что цѣлый рядъ крупныхъ мыслителей Россіи возвращается къ темамъ Чаадаева, хотя его рѣшенія этихъ темъ имѣли сравнительно мало сторонниковъ.

**Прот. В. Зѣньковскій.**

Парижъ.  
1946.

## ПРИМЪЧАНІЯ

(1) Основнымъ источникомъ для изученія Чаадаева надо считать — «Собраніе сочиненій П. Я. Чаадаева», вышедшее въ 1913 г. под редакціей Гершензона, а также выпускъ 22-24 «Литературнаго Наслѣдства» (Москва, 1935). См. также сборникъ «Звенья», гдѣ въ № 3-4, опубликована статья Чаадаева «L'univers», а въ № 5 три письма Чаадаева (въ томъ числѣ письмо къ Шеллингу съ критикой Гегеля). Лучшая работа о Чаадаевѣ принадлежитъ Гершензону. П. Я. Чаадаевъ. Жизнь и мышленіе. Петербургъ, 1908. Подробно изучена жизнь Чаадаева въ работѣ **Ch. Quenet**. P. Tchaadaeff et ses lettres philosophiques. Paris, 1931. Английская работа **Maskoff** о Чаадаевѣ (New York) не даетъ ничего цѣннаго. Работа **Winckler**'а о Чаадаевѣ (Берлин, 1927) осталась мнѣ недоступной. См. также **Ивановъ-Разумникъ**. Исторія русской общественной мысли. Т. I, гл. VII, **Пыпинъ**. Характеристика литературныхъ мнѣній. Изд. 2-ое (1890), гл. IV. **Н. Н. Пtzановъ**. П. Я. Чаадаевъ. Труды Киевской Духовной Академіи, 1906 г. **Козминъ**. Н. И. Надеждинъ (1912). Стр. 533-552. **Герценъ**. Былое и Думы. Т. II **Коувѣ**. P. Tchaadaeff and the Slavophiles. Slavonic Review. 1927 (III). **Massaryk**. Zur rus. Geschichte und Religions philosophie. **Сакулинъ**. Русская литература и социализмъ, 1922 (гл. II). **В. Соловьевъ**. Чаадаевъ и его «Философическія письма». Подъ знаменемъ марксизма. 1938. № 1. См. также **Гершензонъ**. Жизнь В. С. Печерина. Москва, 1910. **Чижевскій**. Гегель въ Россіи. Парижъ, 1939. **Милуковъ**. Главныя теченія русской исторической мысли. Стр. 374-396.

(2) Пушкинъ написалъ нѣсколько превосходныхъ и замѣчательныхъ по содержанію стихотвореній, обращенныхъ къ Чаадаеву.

(3) **Гершензонъ** въ своей прекрасной книгѣ «Декабристы Кривцовъ» далъ яркое описаніе этой эпохи и ранняго созрѣванія молодежи въ эти годы.

(4) См. объ этомъ больше всего у **Пыпина**. Общественное движеніе при Александрѣ I.

(5) См. упомянутую статью **Павлова-Сильванскаго**: «Материалисты 20-хъ годовъ». (Очерки по исторіи XVIII и XIX в.).

(6) **Гершензонъ**. Чаадаевъ. Жизнь и мышленіе. III.

(7) См. объ этомъ книгу **Viatte**. Le catholicisme chez les romantiques. 1922.

(8) Сочиненія Чаадаева. Т. I. Стр. 188.

(9) По словамъ кн. Гагарина (перваго издателя сочиненій Чаадаева), Шеллингъ самъ отзывался о Чаадаевѣ, какъ о *un homme le plus remarquable qu'il eût rencontré*.

О вліяніи Шеллинга на Чаадаева см. **Quenet**. Op. cit. P. 165-172.

(10) Самъ Чаадаевъ такъ пишетъ объ этомъ въ письмѣ Шеллингу (1832 г.): «изученіе вашихъ произведеній открыло мнѣ новый міръ... оно было для меня источникомъ плодотворныхъ и чарующихъ размышленій, — но да будетъ позволено мнѣ сказать и то, что хотя и слѣдуя за вами по вашимъ возвышеннымъ путямъ, мнѣ часто доводилось приходиться, въ концѣ концовъ, не туда, куда приходили вы», цитируемъ вездѣ французскій текстъ письма. Сочин., т. I. Стр. 167.

(11) Выдержки изъ дневника Чаадаева — въ книгѣ о немъ **Гершензона**.

(12) **Гершензонъ**. Op. cit. Стр. 104.

(13) Флоровскій. Пути русскаго богословія. Стр. 247.

(14) Сочиненія. Т. I. Стр. 236.

(15) Ibid. Т. I. Стр. 218.

(16) Письмо 1835 г. (т. е. до опубликованія «Философ. письма». Соч. Т. I, стр. 189.

(17) Pr. Gagarine. Les tendances catholiques dans la société russe. P. 27.

(18) То же письмо Тургеневу (1835 г.). Соч. Т. I. Стр. 189.

(19) Въ своихъ замѣткахъ о «Духовѣдѣніи» Юнга Шгиллинга, Чаадаевъ самъ упоминаетъ о «припадкахъ печали и отчаянія». Это было въ первые годы послѣ «обращенія», — позже исчезло отчаяніе, но печаль оставалась...

(20) Впрочемъ, одинъ разъ это прорвалось наружу — см. неудачную попытку вернуться на государственную службу (до опубликованія Филос. письма). Сочиненія. Т. I. Стр. 173-178.

(21) Вот характерныя слова Чаадаева (въ концѣ 8-го письма — Литературное Наслѣдство. Стр. 62): «истина едина: Царство Божіе, небо на з е м л ѣ... (что есть) осуществленный нравственный законъ. Это есть... предѣлъ и цѣль всего, п о с л ѣ д н я я фаза челоѣческой природы, разрѣшеніе мировой драмы, великій апокалиптический синтезъ». Чаадаевъ критикуетъ протестантизмъ, видящій основу всего въ Св. Писаніи: для Чаадаева основа всего — Церковь съ ея таинствами, съ ея преображающей міръ силой.

(22) Сочин. Т. I. Стр. 86.

(23) Ibid. Т. I. Стр. 117.

(24) Письмо Кн. Мещерской. Соч. Т. I, стр. 242.

(25) Критика исторической науки и требованіе «новой философіи исторіи» у Чаадаева остались совершенно непоняты Милюковымъ. («Главные теченія»... Стр. 379).

(26) Литературное Наслѣдство. Стр. 27.

(27) «Отрывки» (сочин. Т. I. Стр. 160). Писано въ 1829 году!

(28) Этотъ тезисъ очень часто встрѣчается у Чаадаева. См. особенно Литературное Наслѣдство. Стр. 34-36, 50, 53.

(29) Литературное Наслѣдство. Стр. 53.

(30) Литературное Наслѣдство. Стр. 34.

(31) Ibid. Стр. 34.

(32) Ibid. Стр. 45.

(33) Ibid. Стр. 24, 31.

(34) Въ одномъ мѣстѣ (Ibid. Стр. 43) Чаадаевъ какъ будто самъ сводитъ челоѣческую активность къ *principe occasionnel*, но эта мысль означаетъ не отрицаніе активности въ челоѣкѣ (какъ въ подлинномъ окказионализмѣ), а лишь признаніе ея слабости и немощности.

(35) Ibid. Стр. 44.

(36) Сочин. Т. I. Стр. 104.

(37) Сочин. Т. I. Стр. 121.

(38) Лит. Наслѣд. Стр. 28.

(39) Ibid. Стр. 35.

(40) Ibid. Стр. 46.

(41) Ibid. Стр. 49-50.

(42) Ibid. Стр. 50.

(43) Самъ Чаадаевъ сближаетъ это понятіе (уже въ философіи исторіи) съ понятіемъ Weltgeist, Онъ пишетъ Тургеневу: «значить дѣйствительно есть вселенскій Духъ, парящій надъ міромъ, тотъ Weltgeist, о которомъ говорилъ мнѣ Шеллингъ». (Соч. Т. I. Стр. 183). Противъ смѣшенія Творца съ твореніемъ см. энергичныя строки Лит. Насл. Стр. 46.

(44) Къ этому чрезвычайно приближается Н. И. Пироговъ въ своемъ примѣчательномъ ученіи о человѣческомъ духѣ. Конечно, онъ не могъ знать гносеологіи Чаадаева (ученіе котораго впервые опубликовано въ «Лит. Наслѣд.»).

(45) См. особенно письмо IV (Лит. Наслѣд. Стр. 38-45).

(46) См. все II письмо, посвященное общей философіи исторіи. (Соч. Т. I. Стр. 94-119).

(47) Лит. Наслѣд. Стр. 33.

(48) Эта и другія цитаты взяты изъ П е р в а г о философ. письма.

(49) Сочин. Т. I. Стр. 181.

(50) Цитаты взяты изъ П е р в а г о Философ. письма.

(51) Лит. Наслѣд. Стр. 23.

(52) Сочин. Т. I. Стр. 185.

(53) Такимъ образомъ, то, что раньше ставилось въ упрекъ Россіи и русскимъ, теперь оказывается дѣломъ самого Провидѣнія.