



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 Мандельштам

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 наследия // 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).

мья*. 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 длящиеся 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 антинациональною, невежественною и вздорною, 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. Ястребцов, 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 пересказе) 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. Стрхова 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 Стрхову, 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. Стрхова 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 *«Tendences 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 общественностью 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 чаадаеведения — 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-Штилинг, 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 «повзрослеть», 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 общественности. 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. Философов, 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. Философовым 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. Овсянико-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 возносит 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 преподавать 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. Послевоенная 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-плетановской 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 односторонних 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 представлял перед советским читателем* если не в тоге Брута или Периклеса, то в скюртуке «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, задавало 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: N. N. «Metanoja», 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 всякая сущая 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 неопундаменталистов 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.: *Санов 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. Алпатова в книге «Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII — первая половина XIX века)» (М., 1985).

*** См. статью «Революционное оскотление, 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 уничижающий 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...»

