



ИВАНОВ-РАЗУМНИК

Западники и славянофилы. Чаадаев

(отрывок из книги «История русской общественной мысли»)

С половины тридцатых годов началась в среде русской интеллигенции та дифференциация, с которой мы отчасти познакомились выше; к началу следующего десятилетия она привела к «великому расколу», ознаменовавшему собой сороковые годы.

Время страстного и пристрастного отношения к славянофильству и западничеству уже давно миновало. Теперь, с порога двадцатого столетия, видно, какая глубокая проблема лежала в основе обоих направлений — проблема, отчасти вскрытая Герценом и вполне — семидесятниками. Причина раскола лежала в коренном различии точек зрения на истину: к одной и той же проблеме западники и славянофилы подошли с двух различных сторон, так что и тем и другим была видна только одна, но в определении правды-истины они не могли согласиться, так как видели ее с разных сторон; и, не придя к соглашению, они стали смотреть в разные стороны... Двуглавый Янус или двуглавый орел, две головы и одно сердце — вот яркий символ великого раскола русской интеллигенции в сороковые годы¹. Нужно ли прибавлять, что проблема, расколовшая русскую интеллигенцию на две части, была проблема индивидуализма?

Нет надобности входить в подробности истории этого раскола и искать предшественников славянофильства еще в XVIII веке; достаточно указать на то, что толчком к зарождению славянофильской доктрины, несомненно, послужил все тот же 1825 год, с которого русская интеллигенция начинает новую главу своей истории. Кружок, собравшийся вокруг Веневитинова и сгруппировавшийся в 1826—1827 гг. около «Московского вестника», — мы говорили о нем в предыдущих главах, — сыграл в эволюции славянофильства ту же роль, какую кружок Станкевича сыграл

в развитии западничества². В течение всех тридцатых годов постепенно выработывались два параллельных мировоззрения, соединенных общим философским романтизмом; но, в то время как в кружке будущих западников философский романтизм все более и более шел на убыль, в славянофильстве он чем дальше, тем больше возрастал в своем значении, так что к началу сороковых годов *романтизм славянофильства* и *реализм западничества* стояли друг перед другом непримиримыми врагами. *Разница в психологических типах мышления* — вот первая трещина, положившая начало расколу в среде русской интеллигенции и сделавшая невозможным примирение на общей почве между деятелями западничества и славянофильства.

Однако, прежде чем говорить об этом расколе, мы хотим указать на одну общую идею, лежащую в основе и западничества, и славянофильства, идею, впервые проявляющуюся в истории русской общественной мысли и которой суждено было с этих пор стать центральной идеей развивающихся мировоззрений русской интеллигенции. Идея эта проявилась в яркой, выпуклой постановке проблемы философии истории, в разработке вопроса о смысле исторического процесса вообще, о смысле и значении исторической жизни России в частности; здесь завязался узел вопроса об особом пути развития России — вопроса, который будет теперь неотступно стоять перед нами вплоть до самого начала XX столетия, который, как мы увидим, начиная с Герцена был краеугольным камнем русского социализма — народничества. Уже у Белинского мы видели³ попутную разработку вопросов философии истории; но не Белинский является здесь главным представителем русской интеллигенции, а другой писатель, явившийся в этой области одновременно предтечей и западничества, и славянофильства. Мы говорим, конечно, о Чаадаеве, мировоззрения которого необходимо коснуться, прежде чем перейти к изучению великого раскола русской интеллигенции сороковых годов.

Чаадаев представляет из себя одно из необходимых звеньев преемственно развивающейся русской общественной мысли; но это его значение становится ясным только тогда, если взглянуть на его литературную деятельность именно с указанной выше точки зрения. Со всякой иной плоскости можно только или не понять, или неверно оценить значение Чаадаева; только обратив внимание на центральный пункт его мировоззрения — на вопрос о цели исторического процесса, — мы поймем связь Чаадаева с дальнейшим развитием русской мысли: с западниками, славянофилами и главным образом — с Герценом.

Но об этой связи идей Чаадаева с последующим речь будет впереди; теперь возвратимся несколько назад и взглянем на связь Чаадаева с предшествовавшими течениями русской общественной мысли. Связь эту нетрудно установить, если вспомнить, что в 1812 году Чаадаев был, одновременно с Пестелем, членом масонской ложи «*Les amis réunis*», что в 1817—1819 гг. он стоял в первых рядах либеральной молодежи того времени (ср. первое послание Пушкина «К Чаадаеву», 1818 г.), а немного позже был принят Якушкиным в число членов Союза Благоденствия. Но надо тут же прибавить, что все это — только чисто внешняя связь Чаадаева с поколением двадцатых годов. Большую часть декабристов захватило стремление к политической свободе, лучшие из них отдали свои силы разрешению социальной проблемы; идеалы же Чаадаева лежали в совершенно иной плоскости. Политика интересовала его только короткое время и мельком; к социальной реформе — освобождению крестьян — он всегда относился положительно, но ограничивался простым признанием необходимости упразднения крепостного права; сложные вопросы, привходящие в эту область, мало его интересовали. Таким образом, Чаадаев не мог разделять идеалов ни Никиты Муравьева, ни Н. Тургенева, ни Пестеля; его интересовало другое: быть может единственный из декабристов (если не считать Лунина), Чаадаев обратил главное внимание не на социально-политические, а на философско-исторические вопросы, ища решения их на религиозной почве. Эти философско-исторические запросы делают Чаадаева предшественником Герцена, а религиозная их обосновка роднит его с представителями мистицизма двадцатых годов. Об этом мистицизме Чаадаева речь будет ниже; теперь нам достаточно указать на то, что философско-исторические интересы Чаадаева выдвигали его в первые ряды русской интеллигенции той эпохи; он был, во всяком случае, одним из самых сильных умов своего времени. Достаточно вспомнить, что Шеллинг (познакомившийся с Чаадаевым во время заграничного путешествия последнего 1823—1826 гг.) отзывался о Чаадаеве как об одном из замечательнейших людей, каких он когда-либо встречал, и уж во всяком случае, как о самом замечательном из всех известных ему русских. Насколько последнее справедливо — мы сейчас увидим, познакомившись с основными историко-философскими воззрениями Чаадаева.

Вернувшись из заграничного путешествия в Россию после декабрьского погрома и июльских виселиц, Чаадаев не мог не задаться вопросом о смысле переживаемых событий, тем более,

что уже в Европе его, очевидно, занимали подобные мысли, взятые под более общим углом зрения. Каков вообще смысл исторического процесса, какова его цель? — вот вопрос, который стоял перед Чаадаевым и решение которого он пытался дать в своих «Письмах о философии истории», писавшихся им в течение ряда лет, начиная с 1828 года. Первое из этих писем и есть знаменитое «Философическое письмо», напечатанное в 1836 г. в «Телескопе» и повлекшее за собой высочайшее объявление Чаадаева сумасшедшим... И как раз в этом письме особенно, как и во всех них вообще, Чаадаев проявил всю силу своего строго логического ума. Не все мысли Чаадаева были самостоятельны и оригинальны, многое он заимствовал, как это уже давно доказано, от идеологов католической реакции; но все заимствованное он передумал и перестрадал, он привел все свои мысли в стройную систему, он имел свое цельное мировоззрение.

Основная мысль этой системы заключается в разрешении проблемы философии истории. Не всякий исторический процесс — такова эта основная мысль — может считаться прогрессом, а значит, претендовать на смысл и на телеологичность; и личности и народу недостаточно только «жить», чтобы иметь право на внимание со стороны: кому интересен процесс такой растительной жизни, не имеющей внутреннего смысла, не освещенной и не освященной одной всеобъемлющей идеей? Отчего нас интересует главным образом история западноевропейских стран, их последовательного и постепенного развития, а история громадного Китая оставляет нас вполне равнодушными или, в лучшем случае, возбуждает только внешнее любопытство? Отчего китайцы, владея задолго до европейцев тремя могущественнейшими орудиями внешнего прогресса — печатным станком, компасом и порохом — замерли на одной точке исторического пути? На все это ответ один: сам по себе исторический процесс не есть еще прогресс, важна не внешняя история, а внутренняя идея; такой общей идеи не было у Китая, но она есть в Европе; это, конечно, идея христианства, делающая исторический процесс прогрессом и обращающая прогресс в процесс достижения царства Божия на Земле. Христианство является проявлением руководства Богом человеческого рода на его историческом пути; в то же время христианство является и той внутренней идеей, которая указывает цель и смысл и отдельной личности, и народам. Эта единая внутренняя идея должна проявиться в единой форме; такой формой явилось и является только католичество. Истинное христиан-

ство есть католичество, и католичество есть истинное христианство.

Но если так, то каково же положение России? Каков смысл ее исторического развития? Каков ее исторический путь? На все эти вопросы Чаадаев и отвечает в своем знаменитом «Философическом письме»; легко понять, каков был этот ответ с той общей точки зрения, на которой стоял Чаадаев и которую мы только что изложили. Конечно, Россия не Китай, Россия страна христианская; но ведь и Абиссиния тоже христианская страна, из чего, однако, вовсе не следует, что абиссинское христианство «воссоздаст тот порядок, который составляет конечное предназначение человечества»... Существует только единый путь прогресса — путь западноевропейский, путь католицизма как единой формы христианства. Чаадаев, по совершенно верному замечанию его издателя, католического патера и русского князя Гагарина, не мог допустить, «чтобы цивилизация не была единой, чтобы могла быть истинная цивилизация вне той, которая придала столько блеска народам Европы и которая опирается на христианство; он не мог допустить, чтобы совершенное христианство не было едино, как едина истина»... Поэтому нет никакого особого пути развития России, она должна идти по дороге западноевропейских стран. «Все европейские народы проходили эти столетия рука об руку, — заявляет сам Чаадаев в своем «Философическом письме», — и в настоящее время, несмотря на все случайные отклонения, они всегда будут идти по одной и той же дороге». Россия сбилась с этого пути. «Враждебные обстоятельства отстранили нас от общего движения, в котором общественная идея христианства развилась и приняла известные (т. е. католические. — *И.Р.*) формы... мы никогда не шли вместе с другими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человечества»... Чаадаев надеется, что Россия еще вступит на общий европейский путь: «Нам надобно переначать для себя снова все воспитание человеческого рода... Конечно, велик этот путь и, может быть, одно поколение людей не в состоянии совершить его»; во всяком случае, единственный путь прогресса России — путь западноевропейский; только на этом пути исторический процесс развития России будет прогрессом. До сих пор же Россия только жила растительной жизнью, ширилась, росла и развивалась только внешним образом, не одухотворенная внутренней идеей; ни смысла, ни цели не было в этом историческом развитии, ибо не всякий процесс есть прогресс. Вообще, прошлого у России нет; есть только ряд метаний в тщетных поисках за какой-либо одухотворяющей

идеями. «Мы идем по пути времен так странно, что каждый сделанный шаг исчезает для нас безвозвратно... у нас нет развития собственного, самобытного, совершенствования логического. Старые идеи уничтожаются новыми, потому что последние не истекают из первых, а западают к нам Бог знает откуда; наши умы не бороздятся неизгладимыми следами последовательного движения идей, которые составляют их силу, потому что мы заимствуем идеи уже развитые. Мы растем, но не зреем; идем вперед, но по какому-то косвенному направлению, не ведущему к цели»... Иными словами, мы подчинены какому-то необходимому, но не телеологическому историческому закону, мы эволюционируем, но не прогрессируем — как сказал бы на месте Чаадаева Михайловский⁴, — исторический процесс нашего развития не имеет ничего общего с прогрессом. А потому у России нет не только прошлого, но и настоящего; у нее нет общества, нет интеллигенции как преемственно связанной группы, нет общей и преемственно развивающейся идеи. Чаадаев скорбит об этом «странном положении народа, по которому он не может остановить своей мысли ни на одном ряде идей, развивавшихся в обществе постепенно, одна из другой»; он указывает на это отсутствие преемственности, как на характерную черту русского интеллигента: «У нас эта черта общая... В наших лучших головах есть что-то больше, чем неосновательность. Лучшие идеи, от недостатка связи и последовательности, как бесплодные призраки, цепенеют в нашем мозгу. Человек теряется, не находя средства прийти в соотношение, связаться с тем, что ему предшествует и что последует...» Итак, ни прошлого, ни настоящего у России нет; есть ли у нее, по крайней мере, хоть будущее? Да, может быть, если только Россия перейдет на путь, общий всем европейским народам; пусть наши потомки воспользуются положительным примером Европы и отрицательным примером нас самих... А пока что — «мы жили, мы живем как великий урок для отдаленных потомств, которые воспользуются им непременно, но в настоящем времени, что бы ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумения»...

Такова в самых общих чертах чаадаевская философия истории, такова эта схема, замечательная по силе и выдержанности мысли. Конечно, она имеет в настоящее время только чисто исторический интерес, но зато значение ее в истории русской общественной мысли поистине громадно. Центр тяжести этого значения лежит, как мы уже отмечали, в самой постановке проблемы философии истории; знакомство с этой постановкой вопроса позволяет нам подробнее остановиться на нашей мыс-

ли и на выяснении положения Чаадаева в истории русской интеллигенции.

Прежде всего становится совершенно ясным, что связь Чаадаева с декабризмом была вполне внешней. Чаадаев не видел в русском обществе той преемственной общей идеи, которая заключалась в стремлении к социальным реформам и политическому освобождению. К этой идее Чаадаев был глубоко равнодушен, и в этом отношении он стоит особняком среди русской интеллигенции; он не имеет ничего общего не только с революционным настроением, сродным русской интеллигенции, но даже с самым скромным, самым умеренным либерализмом. Невозможно поэтому объяснять «Философическое письмо» духом протеста Чаадаева против системы официального мещанства⁵; понимать Чаадаева так — значило бы понимать его слишком плоско. Несомненно, что отчасти на воззрениях Чаадаева сказалось влияние эпохи; надо вспомнить, что свое первое знаменитое письмо Чаадаев писал в 1828—1829 гг. и что Герцен говорит, как «ужасны были первые годы, следовавшие за 1825-м» (см. его «*u développement des idées révolutionnaires en Russie*»); имея в виду это, мы поймем, что эпоха официального мещанства могла повлиять на оценку Чаадаевым настоящего, на ту пессимистическую характеристику, которую он дал окружающим его представителям русского «культурного» общества. Но и только; во всем остальном воззрения Чаадаева не зависят от окружающей его эпохи; они проходят равнодушно мимо социально-политической теории и практики, они находятся в совершенно иной, социально-философской, плоскости. В этом Чаадаев является предшественником Герцена, как мы это еще увидим; но тут уже надо отметить и резко разделяющую их друг от друга черту: чаадаевская философия истории базировалась на религиозной почве.

Философия истории совпадала у Чаадаева с историей религии; достаточно одного этого, чтобы сразу возник вопрос о мистицизме Чаадаева, вопрос, сравнительно недавно поставленный в русской литературе*. Действительно, раз прогресс ведет нас к цели царства Божия на земле, раз человечество на своем пути непосредственно руководится Богом, то что же представляет собою такая философия истории, как не проявление чистейшего мистицизма? Вопрос о мистицизме Чаадаева кажется окончательно решенным, особенно когда мы узнаем, что Чаадаев

* См. интересную книгу М. О. Гершензона «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (1908 г.).

был искренно верующим человеком, что христианский догмат воплощения и искупления принимался им всецело... И однако, несмотря на все это, мы не можем назвать мировоззрение Чаадаева мистицизмом.

Читателю известна наша основная точка зрения на два противоположных психологических типа мирознания — реализм и романтизм. Мы указывали на то, что философский реализм проявляется в рационалистических формах; мы определяли также мистицизм как религиозный романтизм, понимая под романтизмом стремление и проникновение за пределы предельного⁶. Стоя на таком понимании мистицизма, мы не можем причислить к нему знакомое уже нам мировоззрение Чаадаева. Начать с того, что Чаадаев был типичнейшим рационалистом, будучи в этом отношении тесно связан и с декабристами, и с общим направлением мысли XVIII века. Два-три примера: Чаадаев глубоко убежден, что двигателем исторического процесса является только идея; в этом отношении он является сыном своего времени (даже сильно поотставшим от своего времени) и антиподом русских марксистов конца XIX столетия, с их теорией экономической выгоды как *primi motoris* исторического процесса. «Выгоды всегда следовали за идеями, — категорически заявляет Чаадаев, — но никогда им не предшествовали. Мнения рождали выгоды, но выгоды никогда не рождали мнений...» В другом месте своего «Философического письма» Чаадаев не менее решительно указывает на громадную роль личности в истории; сила личности оказывается пропорциональна силе мысли, носителем которой является личность. «Массы находятся под влиянием особенного рода сил, — говорит Чаадаев, — развивающихся в избранных членах общества. Массы сами не думают; среди них есть мыслители, которые думают за них, возбуждают собирательное разумение нации и заставляют ее двигаться. Между тем как небольшое число мыслит, остальное чувствует, и общее движение проявляется...» Таков у Чаадаева взгляд на значение интеллигенции, этого «собирательного разумения нации»; Чаадаев со своей рационалистической точки зрения впервые выставил здесь в зачаточном виде теорию критически мыслящих личностей, впоследствии развитую Лавровым⁷. Но это между прочим; тут интересно главным образом ясное проявление чаадаевского рационализма. Допустим, однако, что такое указание не решает еще в отрицательную сторону вопроса о мистицизме Чаадаева, хотя, с нашей точки зрения, рационализм и мистицизм несовместимы друг с другом; мы делаем все-таки такое допущение, имея в виду, что «идея»,

двигающая, согласно Чаадаеву, прогресс, есть идея христианская, т. е., по существу своему, иррационалистическая. Но и такое допущение не приближает Чаадаева к мистицизму в нашем его понимании.

Дело в том, что иррациональное не тождественно с мистическим. Действительно, всякий мистицизм иррационален, но далеко не всякий иррационализм мистичен; характерным примером немистического иррационализма может служить почти все историческое христианство, в том числе и христианство католической формы. В нем многое иррационально, сплошь иррациональна вся догматическая часть, но есть ли во всей этой сухой казенщине хоть одно зерно мистицизма? Оно было когда-то, в далекую от нас эпоху средневековья, но чем дальше шло время, тем более и более былой религиозный романтизм подменялся мертвым и догматическим иррационализмом. Протестантизм окончательно порвал со всем иррациональным и обратился к слезливому и елейному пиетизму, с которым мы уже немного познакомились, говоря о Жуковском; католицизм же остался при старых внешних формах, за которыми уже не было живой души. И поскольку Чаадаев связал свое мировоззрение с идеалами католической реакции, поскольку он исповедует псевдомистический официальный католицизм, постольку он типичный представитель псевдомистицизма, подобно тому как его друзья-декабристы были типичными представителями псевдоромантизма. Впоследствии, в тридцатых и сороковых годах, Чаадаев пытался найти точку опоры для своего иррационализма в шеллингианстве, в котором он искал спасения от сугубого рационализма Гегеля и его российских последователей (см. письмо Чаадаева к Шеллингу от 15 апр. 1842 г.)⁸; но эта попытка опереться на философский романтизм шеллингианства не мешала Чаадаеву оставаться религиозным псевдоромантиком, представителем псевдомистицизма. От реалистического берега Чаадаев отстал, а к романтическому не пристал; недаром он был одним из «лишних людей» своего времени, характерным признаком которых было, как мы уже знаем, разделение между романтизмом и реализмом.

Итак, догматический иррационализм Чаадаева является характерным псевдомистицизмом; с этой точки зрения любопытно проследить за борьбой Чаадаева с позитивным решением вопросов философии истории и с переодеванием этих решений из позитивного в псевдомистический костюм. Дело идет о знакомой уже нам проблеме исторического процесса и прогресса; значительная часть второго и третьего из чаадаевских «Писем»

посвящена разработке именно этой проблемы. Чаадаев восстает против позитивных теорий прогресса; он еще и еще раз подчеркивает, что не всякий исторический процесс есть прогресс. «...Когда произносят великие слова о человеческом совершенствовании, о прогрессе человеческого разума, то думают, что этим все сказано, все объяснено: говорят, что человек только и делал все время, что шел вперед...» По мнению Чаадаева, это совершенно неверно; достаточно вспомнить неподвижность Китая или Индии: «Это состояние неподвижности необходимо заканчивает собою всякий чисто человеческий прогресс». Только духовный, религиозный, христианско-католический прогресс по существу своему бесконечен; вообще же говоря, «прогресс человеческой природы никоим образом не беспределен, как это воображают; существует граница, которую он никогда не переходит». Чаадаев не находит достаточно сильных слов для осуждения этой позитивной теории прогресса, этой «безрассудной системы механической способности к совершенствованию, столь очевидно отвергнутой опытом всех веков»; зато он признает «реальный принцип непрерывного движения вперед только в том обществе, членами которого мы являемся и которое сделано вовсе не человеческими руками»... Конечно, все это строго логично, но в то же время это является отсыланием от Понтия к Пилату⁹, от позитивной теории прогресса к теории прогресса псевдомистической; обычная теория прогресса, эта «шигалевщина во времени», оставляется Чаадаевым во всей ее неприкосновенности. Более того, он сам в конце концов приходит к этой шигалевщине, к этическому и социологическому антииндивидуализму.

Иначе, положим, и быть не могло; теория, заявляющая, что вся европейская история есть история религиозная, история водительства Богом одного народа (вся Европа для Чаадаева — это только один избранный народ, народ христианский: см. второе «Философическое письмо»), такая теория должна оправдывать и объяснять божественным произволением даже костры инквизиции и пытки палачей Филиппа II. Белинский, как помним, требовал от философии «Егора Федорыча» отчета «во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и проч. и проч.»¹⁰; Чаадаев отнесся бы только с усмешкой к такому требованию: для него человеческая личность — ничто, случайность. Он вполне оправдывает те «ужасные истребления по приказантю Моисея», рассказами о которых переполнена вся Библия, все Второзаконие; более того, Чаадаев даже возмущается — как смела возмутиться такими избиениями пустая и

нечестивая просветительская философия XVIII века!.. «Эта философия не понимала, — презрительно замечает Чаадаев, — что человек, который был столь чудесным орудием в руке Провидения, наперсником всех Его тайн, мог действовать только как оно, только как природа; времена и поколения не могли иметь для него ни малейшего значения...» Чаадаев не хочет понять, что дело здесь не в Моисее, а в самом Господе Боге, которому впоследствии Иван Карамазов почтительнейше возвратит билет для входа в мировую гармонию, не будучи в силах постигнуть необходимости безвинной человеческой муки ради какой бы то ни было идеи... Для Чаадаева же целые поколения — ничто перед божественной волей; тем более ничтожна для него отдельная человеческая личность. Из всего предыдущего уже можно вывести предположение, что Чаадаев был близок к органической теории общества, быть может, не без влияния шеллингианства; и действительно, он категорически заявляет, «что народы, хотя и являются существами сложными, на самом деле суть такие же моральные существа, как и отдельные индивидуумы» (Письмо второе); он идет далее и с полным одобрением приводит мысль Паскаля о том, что «весь последовательный ряд людей есть не что иное, как один Человек, существующий вечно»... Ясно теперь, как Чаадаев может относиться к индивидууму, к человеческой личности: для него всякое «я» подлежит упразднению, начиная с собственного. «Между мною и истинною вечно становится что-то постороннее; и это постороннее — это я сам. Я сам от себя заслоняю истину. Одно, следовательно, средство открыть ее: отстранить свое я», — говорит Чаадаев. В другом месте он заявляет «с чувством истинного счастья», что человеческий ум становится с некоторого времени еще безличнее, чем когда-либо»... «У человека нет другого назначения в этом мире, — продолжает Чаадаев, — как эта работа разрушения своего личного бытия и замена его бытием совершенно социальным и безличным...» (Письмо третье). За всю двухвековую историю русской общественной мысли никто не пошел дальше Чаадаева в крайнем *этическом и социологическом антииндивидуализме*.

Уже одно это объясняет нам полное идейное одиночество Чаадаева среди современной ему русской интеллигенции, которая начиная с XVIII века медленно, но верно шла к принципам диаметрально противоположным. Мы видели, к чему пришел Белинский; мы увидим, что в славянофильстве и в западничестве во главе угла лежал этический и социологический индивидуализм; Чаадаев же со своими противоположными принципа-

ми поистине представлял собою с этой точки зрения какой-то «пробел в порядке разума»... С предыдущим развитием русской интеллигенции он был связан только внешним образом, и мы могли бы оставить его совершенно в стороне, изучая развитие русской общественной мысли, если бы он не был так тесно связан с последующим ее развитием. Мы уже указывали, что Чаадаев впервые выпукло и ярко поставил перед русской интеллигенцией проблему философии истории и ряд связанных с нею вопросов — о смысле исторического процесса, о пути развития России, о том, что такое прогресс; только с этой точки зрения понятна роль Чаадаева среди русской интеллигенции и его положение в истории русской общественной мысли; только с этой точки зрения понятно его значение как предшественника славянофилов, западников и Герцена.

Несколько ниже, когда мы в общих чертах познакомимся с великим расколом русской общественной мысли сороковых годов, мы убедимся, что Чаадаев не был ни западником, ни славянофилом, подобно тому как он не был ни реалистом, ни романтиком; но нет никакого сомнения, что он оказал большое влияние на построения славянофильской мысли самой постановкой проблем философии истории. Конечно, не Чаадаев толкнул славянофильство на путь религиозного романтизма, но все же сильное влияние его в этом отношении неоспоримо. Славянофилы, по справедливому замечанию историка русской культуры, «сами по себе уже были склонны приписывать религиозной идее перевешивающую роль в развитии культуры; но Чаадаев едва ли не первый открыл им глаза на общую связь идей христианской исторической философии, а только в этой связи православная религиозная идея получала всемирно-историческое значение...» * Разумеется, славянофилы шли не за Чаадаевым, а против Чаадаева, обращая свои взгляды не на католический Запад, а на православный Восток; но это не мешало общности точки их исхода, что, в свою очередь, не мешало славянофилам и Чаадаеву быть идейными врагами; с одной стороны, сам Чаадаев вполне определенно заявлял себя врагом славянофильства, с другой стороны, сам же он указывает в своей «Апологии сумасшедшего» на тот крик и шум, который подняли люди, идейно близкие к славянофильству, после появления в печати «Философического письма». Но, не будучи славянофилом, Чаадаев в то же время был еще более далек от западничества, называть Чаадаева западником — значит впасть в ошиб-

* Милоков П. Главные течения русской исторической мысли. С. 394.

ку *quaternio terminorum** и придавать слову «западник» два совершенно различных значения. «Западничество» — вполне определенное мировоззрение эпохи сороковых годов, которое мы еще охарактеризуем на ближайших страницах; но, во всяком случае, ясно, что оно не имеет ничего общего с западничеством Чаадаева, т. е. с его верой в Запад как хранителя католических преданий и религиозного прогресса.

Но если Чаадаев не был ни западником, ни славянофилом, то все же несомненно, что в общем он был ближе по духу к славянофильству, чем к западничеству: реалистическое и отчасти социалистическое западничество не могло иметь точек соприкосновения с мировоззрением Чаадаева, за исключением только одинаково отрицательного отношения к окружающей российской действительности. Со славянофильством же у Чаадаева могли еще быть общие философско-исторические взгляды — хотя бы, например, по вопросу о пути развития России. Необходимо отметить эволюцию воззрений Чаадаева именно в этом вопросе. Мы видели, каковы были в этой области взгляды Чаадаева в эпоху написания «Философических писем», т. е. в 1827—1830 гг.: существует только единый общеевропейский путь прогресса, как едина западноевропейская христианская культура; пока Россия не вступит на этот общий путь, она будет представлять собою пробел в порядке разумения... Впоследствии Чаадаев мало-помалу изменил этому своему основному положению и отказался от мысли сводить на нет тысячелетнюю историю жизни многомиллионного народа только потому, что она не укладывается в схемы той или иной философии истории; он пришел к признанию смысла исторической жизни России и находил этот смысл в исторической миссии России быть спасительницей Запада: в прошедшем Россия раз уже спасла Европу в XIII—XIV вв., и в будущем она ее спасет от социального разложения. Славянофилы пришли к этой же мысли, но толковали ее в националистическом смысле, в то время как Чаадаев развивал ее в духе космополитизма, требуя «всечеловечности», так что и здесь он был непримиримейшим врагом славянофильства. Во всяком случае, уже в самом начале тридцатых годов он пришел к кардинальной мысли о возможности *особого пути развития России*; по крайней мере, в середине 1833 года в своем любопытном письме к Николаю I Чаадаев высказывал свое глубокое убеждение, что «Россия развилась

* учетверения термина (*лат.*). В логике — ошибка, явившаяся следствием двусмысленного употребления понятия. — *Примеч. сост.*

совершенно иначе (чем Европа) и у нее есть специальное назначение, которое она должна выполнить в мире... русская нация, великая и сильная, должна, как мне кажется, не заимствовать от других народов их деятельность, а заставить их принять свою...» В этих словах, однако, нет ничего общего с националистическими тенденциями славянофильства, наоборот, эту тенденцию Чаадаев считает «истинным бедствием» и говорит, что ему грустно видеть, «что в тот момент, когда все народы сближаются, когда все местные и географические особенности ступшеваются, — мы погружаемся в себя и обращаемся к колокольне своего прихода... Вы знаете, — продолжает он в этом письме (1834 г.) к А. И. Тургеневу, — что, по моему мнению, России суждена великая духовная будущность: *она должна разрешить некогда все вопросы, о которых спорит Европа...* (курсив наш. — *И.Р.*)». И Чаадаев думает, что славянофильские тенденции стоят поперек дороги такому разрешению вопроса: «Если эти тенденции не прекратятся, мне придется проститься с моими надеждами...» Но где же лежит возможность для России разрешить те проклятые вопросы, с которыми не может справиться Запад? Зерно этой возможности лежит в том факте, что Россия может воспользоваться последними плодами европейского просвещения, принять его положительные стороны и отбросить отрицательные: «Я думаю, что *мы пришли после других, чтобы сделать лучше их, избежать их ошибок, заблуждений и суеверий*», — заявляет Чаадаев в своей «Апологии сумасшедшего» (1837 г.; курсив наш. — *И.Р.*). В двух подчеркнутых нами положениях Чаадаев предвосхитил основные положения не славянофильства, а *народничества*, а значит, был предшественником — мы в этом еще убедимся — гениального родоначальника народничества, Герцена. России суждено разрешить социальные проблемы Запада; ей возможно это сделать потому, что чем она моложе по историческому возрасту, тем она богаче историческим опытом, — такова была, как мы увидим, глубокая вера народничества; чем мы моложе Европы, тем мы старше ее, говорил впоследствии Михайловский. Первым выразителем этих идей и ближайшим предшественником Герцена является, как видим, Чаадаев, пришедший в конце концов к глубокому убеждению, что «мы призваны решить большую часть проблем социального строя, завершить большую часть идей, возникших в старом обществе, ответить на самые важные вопросы, занимающие человечество...» («Апология сумасшедшего»).

К таким взглядам Чаадаев пришел в тридцатые годы — как раз в ту эпоху, когда лучшая часть русской интеллигенции со-

вершенно не интересовалась вопросами социальной философии, а увлекалась спором об искусстве как отражении абсолютного в конечном, о жизни в духе и т. п. Чаадаев оказался пионером нового пути русской мысли, и в этом отношении значение его в истории русской общественной мысли поистине громадно. Постоянно проповедуя свои теории в московских интеллигентских кружках тридцатых и сороковых годов, Чаадаев первый возбудил в широких кругах русской интеллигенции проблему философии истории; под положительным и отрицательным давлением его воззрений родилось и выросло славянофильство. Спор между Кавелиным и Самариным (в 1847 г.)¹¹ по вопросу о философии русской истории — мы скоро познакомимся с этим замечательным эпизодом истории русской общественной мысли — был, по существу дела, разработкой вопроса, еще двадцатью годами ранее в упор поставленного Чаадаевым. Наконец, знаменитая книга Герцена «С того берега»¹² была только гениальным решением вопросов, впервые поставленных Чаадаевым, который может, по справедливости, считаться предтечей и предшественником Герцена. Оговоримся, впрочем, что по существу воззрений Чаадаев и Герцен представляют собою два полюса русской мысли. Мы увидим, что чаадаевская вера в самодержавно-папистский католический Запад заменилась у Герцена верою в самоуправляющийся общинный Восток; крайний социологический и этический антииндивидуализм первого заменился ярким социологическим и этическим индивидуализмом второго; чаадаевское признание христианского исторического процесса прогрессом уступает у Герцена место совершенному отрицанию телеологичности прогресса; абстрактное «человечество» Чаадаева обращается в реальный «народ» у Герцена и т. д. и т. д. Тут все противоположно, за исключением общности вопросов, раз но решаемых Чаадаевым и Герценом, но одинаково интересующих их.

Кончаем наше знакомство с Чаадаевым, но не с его основными проблемами, которые теперь будут встречаться нам на каждом шагу истории русской общественной мысли. Переходя к знакомству со славянофильством и западничеством, мы хотим сразу указать на пункт их коренного расхождения друг с другом; этот пункт явился бы для нас как *eus ex machina*, если бы мы не были знакомы с воззрениями Чаадаева, и он заключается со стороны славянофильства в приписывании православно-христианской идее всего того, что Чаадаев приписывал идее католической. Славянофильство вывернуло наизнанку мировоззрение Чаадаева; против его плюсов оно почти везде поставило

минусы и наоборот. Перечтите все то, что мы говорили выше о философии истории Чаадаева, но везде вместо «Россия» читайте «Европа», вместо «католичество» ставьте «православие» и обратно — и вы получите в грубом виде схему славянофильства. Резкое отрицание Чаадаевым нашего прошлого заменилось у славянофилов не менее крайней идеализацией этого прошлого; всемирно-историческое значение католичества заменилось признанием всемирно-исторического значения православия; мысль Чаадаева о том, что исторический процесс жизни России не был прогрессом, уступила у славянофилов свое место положению, что именно только путь развития России и был истинным прогрессом. Западничество, как известно, заняло противоположные позиции, одинаково отрицая построения и славянофильства, и Чаадаева; оно не идеализировало нашего прошлого, но и не отрицало его, а старалось (в лице Кавелина) объяснить его со строго реалистической точки зрения; западничество одинаково не признавало всемирно-исторического значения ни за католицизмом, ни за православием и, вообще, считало христианство социальной силой только в далеком прошлом; оно считало прогрессом историческое развитие и России, и Европы, причем подчеркивало, насколько мы отстали на пути этого развития.

