



## В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

### П. Я. Чаадаев как религиозный мыслитель \*

(по новым данным)

Появление в печати всех «Философских писем» П. Я. Чаадаева (Литературное наследство. М., 1935. № 22–24) дает нам ныне возможность заново пересмотреть вопрос о религиозно-философских построениях этого своеобразного и малоизученного русского мыслителя. Как раз в этом году исполняется 90 лет со времени смерти Чаадаева, и сейчас более, чем когда-либо, своевременно напомнить о нем.

Коснусь в нескольких словах биографии Чаадаева\*\*.

---

\* Настоящая статья взята из моей книги «История русской философии», I том которой приготовлен к печати.

\*\* Основным источником для изучения Чаадаева надо считать «Собрание сочинений П. Я. Чаадаева», вышедшее в 1913 г. под редакцией Гершензона, а также № 22–24 «Литературного наследства» (М., 1935). См. также сборники «Звенья», где в № 3–4 опубликована статья Чаадаева «L'univers», а в № 5 — три письма Чаадаева (в том числе письмо к Шеллингу с критикой Гегеля). Лучшая работа о Чаадаеве принадлежит Гершензону (П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908). Подробно изучена жизнь Чаадаева в работе: *Quénet Ch.* P. Tchaadaeff et les lettres philosophiques. Paris, 1931. Английская работа Maskoff о Чаадаеве (New York) не дает ничего ценного. Работа Winckler'a о Чаадаеве (Берлин, 1927) осталась мне недоступной. См. также: *Иванов-Разумник.* История русской общественной мысли. Т. I. Гл. VII; *Пыпин <А. Н.>* Характеристика литературных мнений. 2-е изд. (1890). Гл. IV. *Пузанов Н. Н.* П. Я. Чаадаев // Труды Киевской Духовной академии. 1906; *Козмин.* Н. И. Надеждин. 1912. С. 533–552; *Герцен <А. И.>* Былое и думы. Т. II; *Koyré P.* Tchaadaeff and the Slavophiles // Slavonic Review. 1927 (III); *Massarik.* Zur rus. Geschichte und Religionsphilosophie; *Сакулин <П. Н.>* Русская литература и социализм. М., 1922. Гл. II; *Соловьева В.* Чаадаев и его «Философические письма» // Под знаменем марксизма. 1938. № 1. См. также:

1. *Петр Яковлевич Чаадаев* родился в 1794 году. Рано лишившись родителей, он вместе с братом Михаилом остался на руках тетки, кн. А. М. Щербатовой (дочери известного историка и писателя XVIII в.), которая вместе со своим братом, кн. Щербатовым, дала обоим мальчикам тщательное воспитание. В 1809 году Чаадаев поступил в Московский университет, в 1812 году поступил в военную службу, принимал участие в войне с Наполеоном. В 1816 году познакомился с Пушкиным (тогда еще лицеистом, стал до конца его жизни одним из самых близких его друзей)\*. Чаадаев развивался чрезвычайно быстро, рано обнаружив прямой и твердый характер, чрезвычайное чувство своего достоинства\*\*. В начале 1821 года Чаадаев бросил военную службу, — о чем существует тоже несколько легендарных рассказов, до конца еще не выясненных в их реальном основании. В годы до 1823 года у Чаадаева произошел первый духовный кризис — в сторону религиозную. Чаадаев, и до того времени много читавший, увлекся в это время мистической литературой; особенное влияние имели на него сочинения Юнга-Штиллинга. Здоровье его пошатнулось вследствие чрезвычайной духовной напряженности, и ему пришлось уехать за границу для поправления здоровья, где он оставался до 1826 года (что его спасло от гибели, так как он был чрезвычайно близок с самыми видными декабристами). При возвращении из-за границы Чаадаев был арестован, но вскоре освобожден и смог вернуться в Москву, где он пережил второй кризис — на несколько лет он сделался совершенным затворником, весь уйдя в очень сложную мыслительную работу. В эти годы (до 1830 года) полнейшего уединения у Чаадаева сложилось все его философское и религиозное мировоззрение, нашедшее (с 1829 года) свое выражение в ряде этюдов, написанных в форме писем — с вымышленным адресатом. Чаадаев просто избрал эпистолярную форму для изложения своих взглядов, — что было тогда довольно обычно. Письма эти долго ходили по рукам, пока один предприимчивый журналист (Н. И. Надеждин), бывший редактором журнала «Телескоп», не напеча-

---

*Гершензон <М. О.>* Жизнь В. С. Печерина. М., 1910; *Чижевский <Д. М.>* Гегель в России. Париж, 1939; *Милюков <П. Н.>* Главные течения русской исторической мысли. С. 374–396.

\* Пушкин написал несколько превосходных и замечательных по содержанию стихотворений, обращенных к Чаадаеву.

\*\* Гершензон в своей прекрасной книге «Декабрист Кривцов» дал яркое описание этой эпохи и раннего созревания молодежи в эти годы.

тал одного из писем. Это было в 1836 году; письмо было напечатано не по инициативе Чаадаева, хотя и с его согласия. Письмо произвело впечатление разорвавшейся бомбы — суровые, беспощадные суждения Чаадаева о России, мрачный пессимизм в оценке ее исторической судьбы поразили всех. Хотя письмо давно ходило по рукам, но тогда оно вовсе не вызвало такой реакции; когда же оно было напечатано, это произвело впечатление «выстрела, раздавшегося в темную ночь» (Герцен). Небольшая группа радикальной молодежи (как Герцен) была, можно сказать, воодушевлена смелостью обличений Чаадаева, была взволнована силой и величавой грозностью их, — но огромная масса русского общества восприняла письмо иначе. Даже либеральные круги были шокированы, в консервативных же кругах царило крайнее негодование. Правительство распорядилось немедленно закрыть журнал, редактора выслали из Москвы, цензора отставили от должности, — сам же Чаадаев, как он позже сам говорил, «дешево отделался» — он был официально объявлен сошедшим с ума. Каждый день к нему являлся доктор для освидетельствования; он считался под домашним арестом, имел право лишь раз в день выходить на прогулку... Через полтора года все стеснения были отменены (под условием, чтобы он «не смел ничего писать»). Чаадаев до конца жизни оставался в Москве, принимая самое деятельное участие во всех идеологических собраниях в Москве, которые объединяли самых замечательных людей того времени (Хомяков, Киреевский, К. Аксаков, Самарин, Грановский и др.). «Печальная и своеобразная фигура Чаадаева, — вспоминал впоследствии о нем Герцен, — резко выделялась грустным упреком на тяжелом фоне московской high life... Как ни была густа толпа, глаз находил его тотчас — лета не исказили его стройного стана, его бледное, нежное лицо было совершенно неподвижно... воплощенным veto, живой протестацией смотрел он на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся около него». — «Может быть, никому не был он так дорог, как тем, кто считался его противником, — писал после его смерти Хомяков. — Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце... привлекали к нему всех. В то время, когда, по-видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал, и других пробуждал... Еще более дорог он был друзьям своим какой-то постоянной печалью, которой сопровождалась бодрость его живого ума».

В одиночестве Чаадаев размышлял все на те же темы — не только историсофские, но и общеполитические, — следы этого

мы находим в его переписке, тщательно (хотя, как теперь ясно, не в полноте) изданной Гершензоном. В его мировоззрении, особенно во взгляде его на Россию, постепенно пробивались новые черты, хотя основные идеи оставались по-прежнему неизблемы в сознании Чаадаева... В 1856 году, уже после вступления на престол Александра II, Чаадаев скончался.

2. Переходя к изучению и анализу миросозерцания Чаадаева, отметим прежде всего те влияния, которые отразились в его своеобразной системе.

Чаадаев был, вне сомнения, очень глубоко и существенно связан с русским либерализмом и радикализмом первых десятилетий XIX века. Это были годы, когда в русских умах с особой силой, можно сказать страстностью, вставала потребность перемен в русской жизни. До 1812 года либерализм проповедовался даже «сверху» — начиная с самого Александра I. Когда в душе Александра I наметился резкий перелом в сторону мистического понимания истории и его собственной роли в ней (из чего родилась теократическая затея «Священного союза»), то в это время в русском обществе либеральные и радикальные течения стали кристаллизоваться уже с неудержимой силой. В идейной и духовной атмосфере этого времени было много простора и свободы, и горячие молодые люди отдавались со страстью и пылкостью мечтам о переустройстве России. Самый подъем патриотизма (связанный с войной 1812 года) усиливал это настроение реформаторства: упоение победой над гениальным полководцем несло с собой новое чувство исторической силы. Но, кроме этого упоения русской мощью, молодежь, вернувшаяся после 1814 года в Россию, принесла и *живую потребность общественной и политической активности*, — на этой почве и стали возникать различные группировки молодежи\*. Идеологически часть молодежи питалась еще идеями французской просветительной литературы\*\*, но громадное большинство молодежи идеологически тяготело к немецкому романтизму, а через него и к немецкой философии. Особо надо выделить влияние Шиллера на русские философские искания в эти годы и позже, что остается, к сожалению, до сих пор недостаточно исследованным.

Чаадаев был, без сомнения, *очень глубоко* связан со всем этим движением. Считать его близость к русскому либерализму это-

\* См. об этом больше всего у <А. Н.> Пыпина («Общественное движение при Александре I»).

\*\* См. упомянутую статью <Н. П.> Павлова-Сильванского «Материалисты 20-х годов: (Очерки по истории XVIII и XIX вв.)».

го времени «недоразумением», как утверждает Гершензон \*, никак невозможно. Конечно, эта связь с либерализмом ни в малейшей степени не объясняет нам внутреннего мира Чаадаева, но Пушкин верно подметил огромные данные у Чаадаева для большой государственной активности. Известны стихи Пушкина «К портрету Чаадаева»:

Он вышею волею небес  
 Рожден в оковах службы царской,  
*Он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес,*  
 А здесь он — офицер гусарский.

Он же написал «послание к Чаадаеву»:

Мы ждем, с томленьем упования,  
 Минуты *вольности святой...*

Во всяком случае, Чаадаеву были близки многие стороны в русском либерализме и радикализме, хотя впоследствии он сурово и с осуждением относился к восстанию декабристов.

Если обратиться к изучению других влияний, которые испытал Чаадаев, то прежде всего надо коснуться влияния католичества, которое в те годы имело немалый успех в высшем русском обществе. Прежде всего здесь надо упомянуть Ж. де Местра, который очень долго был в Петербурге (как посланник Сардинии); немало историков склонны говорить о большом влиянии Ж. де Местра на Чаадаева. Конечно, Чаадаев не мог не знать ярких и сильных построений де Местра, но не он, а Бональд и Шатобриан в действительности сыграли большую роль в идейной эволюции Чаадаева, который, несомненно, знал всю школу французских традиционалистов. Особенно важно отметить значение Шатобриана (в его поэтическом, эстетизирующем описании «гения» христианства, в его переходе к социальному христианству\*\*), а также Балланша, о чем говорит и сам Чаадаев\*\*\*.

Не прошла мимо Чаадаева и немецкая мысль. В новейшем издании вновь найденных писем Чаадаева (в «Литературном наследстве») даны фотографии некоторых страниц из книг, найденных в библиотеке Чаадаева, с его заметками, — тут есть Кант («Критика чистого разума» и «Критика практического разума»); знал Чаадаев, конечно, Шеллинга, знал и Гегеля. Из «Философских писем» Чаадаева видно, что новую философию

\* Гершензон <М.О.> Чаадаев. Жизнь и мышление.

\*\* См. об этом: *Viatte. Le catholicisme chez les romantiques.* 1922.

\*\*\* Чаадаев. Сочинения. Т. I. С. 188.

он изучал очень внимательно. Особенно надо отметить влияние Шеллинга на Чаадаева. Вопрос этот много раз обсуждался в литературе о Чаадаеве\*, разные авторы разное его решают — одни утверждают, другие отрицают влияние Шеллинга. Мы будем иметь случай коснуться этого вопроса при изложении системы Чаадаева, сейчас же заметим, что если у Чаадаева мало выступает влияние Шеллинга в содержании его учения\*\*, то совершенно бесспорно *вдохновляющее* действие Шеллинга (системы «тождества»).

Очень велико было влияние немецкой мистической литературы XVIII века на Чаадаева — особенно Юнга-Штиллинга. Об этом мы имеем прямое свидетельство в дневнике Чаадаева\*\*\* и в заметках по поводу книги Ю.-Штиллинга. Ниже мы коснемся этого материала.

Английская философия, которую знал и изучал Чаадаев, не оставила никакого следа в его творчестве.

3. Перейдем к изучению доктрины Чаадаева.

Обычно при изложении учения Чаадаева на первый план выдвигают его оценку России в ее прошлом. Это, конечно, самое известное и, может быть, наиболее яркое и острое из всего, что писал Чаадаев, но его взгляд на Россию *совсем не стоит в центре его учения*, а, наоборот, является логическим выводом из общих его идей в философии христианства. Сосредоточение внимания на скептическом взгляде Чаадаева на Россию не только не уясняет нам его мировоззрения, но, наоборот, мешает его правильному пониманию. С другой стороны, и сам Чаадаев, избравший форму *писем* для изложения своих взглядов, затруднил для читателя уяснение его системы — ее приходится реконструировать (как это впервые пробовал сделать Гершензон). На наш взгляд, войти в систему Чаадаева можно, лишь поставив в центре всего его *религиозную* установку, — в его религи-

\* По словам кн. Гагарина (первого издателя сочинений Чаадаева), Шеллинг сам отзывался о Чаадаеве, как об «un homme le plus remarquable qu'il eût rencontré» («самом замечательном человеке, которого он знал». — *Примеч. сост.*). О влиянии Шеллинга на Чаадаева см.: *Quénet*. Op. cit. P. 165–172.

\*\* Сам Чаадаев так пишет об этом в письме Шеллингу (1832 г.): «Изучение ваших произведений открыло мне новый мир... оно было для меня источником плодотворных и чарующих размышлений, — но да будет позволено мне сказать и то, что, хотя и следуя за вами по вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходиться в конце концов не туда, куда приходили вы»; цитируем везде французский текст письма (Сочин<ения>. Т. I. С. 167).

\*\*\* Выдержки из дневника Чаадаева — в книге о нем Гершензона.

озных переживаниях ключ ко всем его взглядам. В литературе о Чаадаеве постоянно указывается, что он «не был богослов»; Гершензон считает «вопиющей непоследовательностью» со стороны Чаадаева, что он не перешел в католичество\*, а Флоровский\*\* считает, что «самое неясное в Чаадаеве — его религиозность», что в «мировоззрении его меньше всего религиозности», что он — «идеолог, не церковник», что «христианство ссыхается у него в идею». Сам Чаадаев в одном письме писал: «Я, благодарение Богу, не богослов и не законник, а просто христианский философ»\*\*\*. Действительно, Чаадаев стремился быть философом, *опираясь на то, что принесло миру христианство*, — но он и богослов, вопреки его собственному заявлению. У него нет богословской системы, но *он строит богословие культуры*: это уже не христианская философия (чем является система Чаадаева в целом), а именно богословское построение по вопросам философии истории, философии культуры.

Прежде всего необходимо уяснить себе религиозный мир Чаадаева. Гершензон очень хорошо и подробно рассказал об этом, — и из его книги мы узнаем, что уже в 1820 году (т. е. до того времени, когда Чаадаев погрузился в изучение мистической литературы), произошло его «обращение». Натура сосредоточенная и страстная, Чаадаев (как это видно из его дневника, насколько мы его знаем по книге Гершензона), необычайно горячо и глубоко пережил свое «обращение». В ранних письмах Чаадаева (написанных из-за границы, т. е. в 1823 году), постоянно встречаем самообличения, которые могут показаться даже неискренними, если не сопоставить их с тем, что дают позже дневники. Он однажды сказал очень удачно\*\*\*\*: «Есть только один способ быть христианином, это быть им *вполне*». Внутренняя цельность религиозного мира Чаадаева имела очень глубокие корни и вовсе не проистекала из требования одного ума; нет *никакого* основания заподозрить церковность Чаадаева, как это делает о. Флоровский, — наоборот, тема Церкви заполняет столь глубоко душу Чаадаева, что с ним в русской религиозной философии может сравниться один лишь Хомяков. Выше мы сказали, что Чаадаев строил богословие культуры, но это и есть часть богословия Церкви («экклезиологии»). Практически Чаадаев не только не думал покидать правосла-

\* Гершензон. Цит. изд. С. 104.

\*\* Флоровский <Г. В.> Пути русского богословия. С. 247.

\*\*\* Сочинения. Т. I. С. 236.

\*\*\*\* Там же. Т. I. С. 218.

вия, но протестовал, когда один из его друзей (А. И. Тургенев) назвал его католиком\*. Чаадаев никогда не рвал с православием, а в последние годы жизни, по свидетельству кн. Гагарина\*\*, очень близкого ему человека, он не раз причащался Св. Тайн.

Сам Чаадаев считал, что его религия «не совпадает с религией богословов», и даже называл свой религиозный мир «религией будущего» (*Religion de l'avenir*), «к которой обращены в настоящее время все пламенные сердца и глубокие души\*\*\*». В этих словах отражается то чувство одиночества (религиозного), которое никогда не оставляло Чаадаева\*\*\*\*, и, чтобы понять это, надо несколько глубже войти в религиозный мир его. Мы уже говорили, что это была натура страстная и сосредоточенная; теперь добавим — натура, искавшая деятельности, но не внешней, не мелочной, не случайной, а *всецелой, до конца воодушевленной христианством*. Если один из величайших мистиков христианского Востока (св. Исаак Сирианин) глубоко чувствовал «пламень вещей», то к Чаадаеву можно применить эти замечательные слова так: он глубоко чувствовал «пламень истории», ее священное течение, ее мистическую сферу. *В теургическом восприятии и понимании истории все своеобразие и особенность Чаадаева*. Мы уже говорили в предыдущих главах о теургическом моменте в русских религиозных исканиях: когда еще все мировоззрение русских людей было церковным, эта теургическая «нота» уже зазвучала в русской душе (XV—XVII вв.) в мечте о «Москве — Третьем Риме». Тогда русские люди полагались на «силу благочестия» как преобразующего начала и строили утопии «священного царства» и преобразования России в «святую Русь» именно на этом основании. Царство Божие, по теургической установке, строится при живом участии людей — и отсюда вся «бескрайность» русского благочестия и упование на его преобразующие силы. С упадком церковного сознания и с торжеством процессов секуляризации как внутри церковного общества, так и за пределами его,

\* Письмо 1835 г. (т. е. до опубликования «Философ. письма») (Соч<инения>. Т. I. С. 189).

\*\* *Gagarine Pr. Les Tendances catholiques dans la société russe*. P. 27.

\*\*\* То же письмо Тургеневу (1835 г.) (Соч<инения>. Т. I. С. 189).

\*\*\*\* В своих заметках о «Духоведении» Юнга-Штиллинга Чаадаев сам упоминает о «припадках печали и отчаяния». Это было в первые годы после «обращения» — позже исчезло отчаяние, но печаль оставалась...

эта духовная установка не исчезла, но стала проявляться в новых формах. Русский гуманизм XVIII и XIX веков (в его моральной и эстетизирующей форме) *рос именно из теургического корня*, из религиозной потребности «послужить идеалу правды». Тот же теургический мотив искал своего выражения и в оккультных исканиях русских масонов, и в мистической суетливости разных духовных движений при Александре I, — он же с исключительной силой выразился и у Чаадаева. Чаадаев, можно сказать, был рожден, чтобы быть «героем истории», — и Пушкин (смотри вышеприведенные стихи его о Чаадаеве) правильно почувствовал, чем мог бы быть он в другой исторической обстановке. В письме к Пушкину от 1829 года Чаадаев с волнением пишет, что его «пламеннейшее желание — видеть Пушкина *посвященным в тайну времени*». Эти строки очень типичны и существенны. Теургическое беспокойство и томление, жажда понять «тайну времени», т. е. прикоснуться к священной мистерии, которая совершается под покровом внешних исторических событий, всецело владели Чаадаевым, хотя и не выражались во внешней деятельности\*.

Основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божия, понятого *не в отрыве от земной жизни, а в историческом воплощении, как Церковь*\*\*.

Поэтому Чаадаев постоянно и настойчиво говорит об «историчности» христианства: «Христианство является не только нравственной системой, но *вечной божественной силой, действующей универсально в духовном мире*»... «Историческая сторона христианства, — пишет тут же Чаадаев, — *заключает в себе всю философию христианства*». «Таков подлинный смысл догмата о вере в единую Церковь... В христианском мире все должно способствовать — и действительно способствует — *установлению совершенного строя на земле — Царства Божия*»\*\*\*.

\* Впрочем, один раз это прорвалось наружу — см. неудачную попытку вернуться на государственную службу (до опубликования «Филос. письма») (Соч<инения>. Т. I. С. 173–178).

\*\* Вот характерные слова Чаадаева (в конце 8-го письма, «Литературное наследство». С. 62): «Истина едина: Царство Божие, небо на земле... (что есть) осуществленный нравственный закон. Это есть... предел и цель всего, *последняя* фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез». Чаадаев критикует протестантизм, видящий основу всего в Св. Писании: для Чаадаева основа всего — Церковь с ее таинствами, с ее преображающей мир силой.

\*\*\* Соч<инения>. Т. I. С. 86.

Действие христианства в истории во многом остается таинственным, по мысли Чаадаева, ибо действующая сила христианства заключена в «таинственном его единстве» \* (т. е. в Церкви). «Призвание Церкви в веках, — писал позже Чаадаев \*\*, — было: дать миру христианскую цивилизацию», — и эта мысль легла в основу его философии истории. Исторический процесс не состоит в том, в чем обычно видят его смысл, — и здесь Чаадаев не устает критиковать современную ему историческую науку: «Разум века требует совершенно новой философии истории» \*\*\*. Эта «новая философия истории», конечно, есть *провиденциализм*, но понятый более мистически и конкретно, чем это обычно понимается. Иные места у Чаадаева напоминают учение Гегеля о «хитрости исторического разума» — там, где Чаадаев учит о таинственном действии Промысла в истории. Приведу для примера такое место (из первого «Философского письма»): «Христианство претворяет все интересы людей *в свои собственные*». Этими словами хочет сказать Чаадаев, что даже там, где люди ищут своего, где заняты личными, маленькими задачами, и там священный пламень Церкви переплавляет их активность на пользу Царству Божию. Будучи глубоко убежден, что «на Западе все создано христианством», Чаадаев разъясняет: «Конечно, не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью, религией, далеко нет, — но *все в них таинственно повинует*ся той силе, которая властно царит там уже столько веков».

Нетрудно, при известном внимании, почувствовать теургический мотив во всем этом богословии культуры. Чаадаев решительно защищает свободу человека, *ответственность его за историю* (хотя исторический процесс таинственно и движется Промыслом) и потому решительно возражает против «суеверной идеи повседневного вмешательства Бога». Чем сильнее чувствует Чаадаев религиозный смысл истории, тем настойчивее утверждает ответственность и свободу человека. Но здесь его философские построения определяются очень глубоко его антропологией, к которой сейчас мы и обратимся, чтобы затем снова вернуться к философии истории у Чаадаева.

\* Соч<инения>. Т. I. С. 117.

\*\* Письмо кн. Мещерской (Соч<инения>. Т. I. С. 242).

\*\*\* Критика исторической науки и требование «новой философии истории» у Чаадаева остались совершенно не поняты Милоковым («Главные течения...». С. 379).

4. «Жизнь (человека, как) духовного существа, — писал Чаадаев в одном из «философских писем»\*, — обнимает собой два мира, из которых один только нам ведом». Одной стороной человек принадлежит природе, но другой возвышается над ней, — но от «животного начала в человеке к разумному *не может быть эволюции*». Поэтому Чаадаев презрительно относится к стремлению естествознания целиком включить человека в природу: «Когда философия занимается животным человеком, то вместо философии человека она становится философией животных, становится главой о человеке в зоологии»\*\*.

Высшее начало в человеке прежде всего формируется благодаря социальной среде, — и в этом своем учении (давшем повод Гершензону охарактеризовать всю философию Чаадаева как «социальный мистицизм», — что является неверным переносом на всю систему частной одной черты) Чаадаев целиком примыкает к французским традиционалистам (главным образом к Ballanche). Человек глубочайше связан с обществом бесчисленными нитями, живет одной жизнью с ним. «Способность сливаться (с другими людьми) — симпатия, любовь, сострадание... — это есть замечательное свойство нашей природы», — говорит Чаадаев. Без этого «слияния» и общения с другими людьми мы были бы с детства лишены разумности, не отличались бы от животных: «Без общения с другими созданиями мы бы мирно щипали траву»\*\*\*. Из этого признания существенной и глубокой *социальности* человека Чаадаев делает чрезвычайно важные выводы. Прежде всего «происхождение» человеческого разума не может быть понято иначе как только в признании, что социальное общение уже включает в себе духовное начало, — иначе говоря, не коллективность сама по себе созидает разум в новых человеческих существах, но свет разумности хранится и передается через социальную среду. «В день создания человека Бог беседовал с ним, и человек слушал и понимал, — таково истинное происхождение разума». Когда грехопадение воздвигло стену между человеком и Богом, *воспоминание* о божественных словах не было утеряно, «и этот глагол Бога к человеку, передаваемый от поколения к поколению, вводит человека в мир сознаний и превращает его в мыслящее существо». Таким образом, неверно, что человек рождается в

\* Литературное наследство. С. 27.

\*\* «Отрывки» (Сочинения). Т. I. С. 160). Писано в 1829 году!

\*\*\* Этот тезис очень часто встречается у Чаадаева. См., особенно: Литературное наследство. С. 34–36, 50, 53.

свет с «готовым» разумом: индивидуальный разум зависит от «всеобщего» (т. е. социального в данном случае. — В. З.) разума. «Если не согласиться с тем, что мысль человека есть *мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое*»\*. В этой замечательной формуле, предвещающей глубокие построения кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания», устанавливается прежде всего неправда всякого *обособления* сознания, устраняется учение об *автономии* разума. С одной стороны, индивидуальное эмпирическое сознание (его Чаадаев называет «субъективным» разумом) может, конечно, в порядке самообольщения, почитать себя «отдельным», но такое «пагубное “я”»\*\*, проникаясь «личным началом», «лишь разобщает человека от всего окружающего и затуманивает все предметы». С другой стороны, то, что реально входит в человека от общения с людьми, в существе своем исходит от того, что выше людей, — от Бога. «Все силы ума, все средства познания, — утверждает Чаадаев, — покоятся на *покорности* человека» этому высшему свету, ибо «в человеческом духе нет никакой истины, кроме той, какую вложил в него Бог». В человеке «нет иного разума, кроме разума, подчиненного» (Богу), и «вся наша активность есть лишь проявление (в нас) силы, заставляющей стать в порядок общий, в порядок зависимости». В нашем «искусственном» (т. е. обособляющем себя) разуме мы своевольно заменяем уделенную нам часть мирового разума», — и *основная реальность есть поэтому не индивидуальный разум* и, конечно, не простой коллектив, а именно «мировое сознание» — некий «океан идей», к которому мы постоянно приобщаемся. Если бы человек мог «довести свою подчиненность (высшему свету) до полного упразднения своей свободы» (свободы обособляющей. — В. З.), то *тогда бы исчез теперешний отрыв его от природы, и он бы слился с ней*\*\*\*, «в нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию».

Из этой двойной зависимости человека (от социальной среды, от Бога) происходит не только пробуждение разума в человеке, но здесь же находятся и корни его морального сознания. «Свет нравственного закона сияет из отдаленной и неведомой области, — утверждает Чаадаев против Канта\*\*\*\*, — челове-

\* Литературное наследство. С. 53.

\*\* Там же. С. 34.

\*\*\* Там же.

\*\*\*\* Там же. С. 45.

чество всегда двигалось *лишь при сиянии божественного света*». «Значительная часть (наших мыслей и поступков) определяется чем-то таким, *что нам отнюдь не принадлежит*; самое хорошее, самое возвышенное, для нас полезное из происходящего в нас *вовсе не нами производится*. Все благо, какое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе». И эта сила, *«без нашего ведома действующая на нас, никогда не ошибается — она же ведет и вселенную к ее предназначению*. Итак, вот в чем главный вопрос: как открыть действие верховной силы на нашу природу»\*.

Этот супранатурализм вовсе не переходит в окказионализм\*\* у Чаадаева или какую-то предопределенность — наоборот, Чаадаев всячески утверждает реальность человеческой свободы. Правда, его учение о свободе не отличается, как сейчас увидим, достаточной ясностью, но реальность свободы для него бесспорна. Чаадаев говорит: «Наша свобода заключается *лишь в том, что мы не сознаем нашей зависимости*»\*\*\*, — т. е. свободы нет реально, есть лишь «идея» свободы, но несколькими строками дальше он сам называет человеческую свободу «страшной силой» и говорит: «Мы то и дело вовлекаемся в произвольные действия и *всякий раз мы потрясаем все мироздание*». Правда, еще дальше он говорит об «ослеплении обманчивой самонадеянности». «Собственное действие человека, — замечает Чаадаев в другом месте, — исходит от него лишь в том случае, когда оно соответствует закону». Но в таком случае свобода не только реальная, но именно страшная сила, раз порядок в мире поддерживается только «законом». «Если бы не поучал нас Бог, — читаем тут же (т. е. если бы Он не вносил порядок в бытие...), — *разве все не превратилось бы в хаос?*» Значит, свобода тварных существ, чтобы не действовала ее разрушительная сила, нуждается в постоянном воздействии свыше. «Предоставленный самому себе, человек всегда шел бы *лишь по пути беспредельного падения*»\*\*\*\*.

Это учение о «страшной» силе свободы у Чаадаева стоит в теснейшей связи с учением о *поврежденности человека и всей*

\* Литературное наследство. С. 24, 31.

\*\* В одном месте (Там же. С. 43) Чаадаев как будто сам сводит человеческую активность к *principe occasionell*, но эта мысль означает не отрицание активности в человеке (как в подлинном окказионализме), а лишь признание ее слабости и немощности.

\*\*\* Там же. С. 44.

\*\*\*\* Соч<инения>. Т. I. С. 104.

*природы*, — учением о первородном грехе и его отражении в природе, как это было впервые развито ап. Павлом (Рим. 8, 20–22). Вся антропология христианства связана с этим учением, но оно стало постепенно тускнеть в сознании Европы, достигая в этом процессе до антропологического идиллизма, вершину которого мы находим в учении Руссо о «радикальном добре» человеческой природы. Если протестантизм твердо и упорно держался до последнего времени антропологического пессимизма, то в так называемой нейтральной культуре Запада торжествовал именно оптимизм. Возрождение учения о поврежденности человека и всей природы связано с St. Martin. Русские мистики (масоны) XVIII века, как мы видели, твердо держались этого принципа, — и Чаадаев глубоко разделял его. Вот почему для Чаадаева «субъективный разум» полон «обманчивой самонадеянности»; *идеология индивидуализма* ложна по существу, и потому Чаадаев без колебаний (как впоследствии Толстой) заявляет: «Назначение человека — уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным или безличным»\*. Это есть сознательное отвержение индивидуалистической культуры: «Наше нынешнее “я” совсем не предопределено нам каким-либо законом, — мы сами вложили его себе в душу». Чаадаев спрашивает: «Может ли человек когда-нибудь вместо того индивидуального и обособленного сознания, которое он находит в себе теперь, усвоить себе такое *всеобщее сознание*, в силу которого он постоянно чувствовал бы себя частью великого духовного целого?» Чаадаев отвечает на этот вопрос положительно: «Зародыш высшего сознания живет в нас самым явственным образом, — оно составляет сущность нашей природы». Нельзя не видеть в этой своеобразной зачарованности гипотезой «высшего сознания» *отзвуки трансцендентализма*, который вообще рассматривает эмпирическое «я» лишь как условие проявления трансцендентальных функций... Совершенно параллельно той диалектике трансцендентализма, которая, особенно у Гегеля, сказалась в усвоении индивидууму, так сказать, «инструментальной» функции, Чаадаев отводит именно «высшему сознанию» главное место, *отличая, однако, всегда* это «высшее» (или «мировое», или «всеобщее») сознание от Абсолюта. С одной стороны, в человеке есть «сверхприродные озарения» (идущие от Бога — «ниспешшие с неба на землю»)\*\* , с другой стороны, в человеке есть «зародыш высшего созна-

\* Соч<инения>. Т. I. С. 121.

\*\* Лит<ературное> наслед<ство>. С. 28.

ния», как более глубокий слой его природы. Эта «природная», т. е. тварная, сфера «высшего сознания» чрезвычайно напоминает «трансцендентальную сферу» немецких идеалистических построений, — лишь из этого сопоставления можно понять, например, такое утверждение Чаадаева: «Бог времени не создал — Он дозволил его создать человеку», — но не эмпирическое, а лишь «высшее сознание (=трансцендентальное. — В. З.) создает» время. «Слияние нашего существа с *существом всемирным*»... обещает полное обновление нашей природы, последнюю грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире»\*.

Таким образом, поврежденность человека (как действие первородного греха) выражается в ложном обособлении его от «всемирного существа» (т. е. от *мира как целого*), ведет к «отрыву от природы», создает иллюзию отдельности так называемого личного бытия, строит насквозь ложную идеологию индивидуализма. Через преодоление этого фантома обособленности восстанавливается внутренняя связь с мировым целым, и личность отрывается от обособленности, чтобы найти себя в «высшем сознании». Это уже не мистика, это *метафизика человека*, сложившаяся у Чаадаева в своеобразной амальгаме шеллингианского учения о душе мира и социальной метафизики Бональда и Балланша. «Имеется абсолютное единство, — пишет Чаадаев\*\*, — во всей совокупности существ, — *это именно и есть то*, что мы, по мере сил, пытаемся доказать. Но это единство объективное, стоящее совершенно вне ощущаемой нами действительности, бросает чрезвычайный свет на великое Все, — но оно не имеет ничего общего с тем пантеизмом, который исповедует большинство современных философов». Чтобы понять эти мысли Чаадаева, надо тут же подчеркнуть, что несколькими строками дальше Чаадаев остро и метко критикует метафизический плюрализм, — для Чаадаева, как для Паскаля (которого он и цитирует), человечество (в последовательной смене поколений) «есть один человек» и каждый из нас — «участник работы (высшего) сознания». Это высшее (мировое) сознание, которое Чаадаев готов мыслить по аналогии с мировой материей (!)\*\*\*, не есть «субъект», а есть лишь «совокупность идей», — и эта «совокупность идей» есть «*духовная сущность вселенной*»\*\*\*\*.

\* Лит<ературное> наслед<ство>. С. 35.

\*\* Там же. С. 46.

\*\*\* Там же. С. 49–50.

\*\*\*\* Там же. С. 50.

Здесь антропология переходит в космологию, — но именно в этой точке ясно, что «вселенная» с ее «духовной сущностью» — мировым (всечеловеческим) сознанием — сама движется над-мировым началом — Богом. Так строит Чаадаев учение о бытии: над «всем» (с малой буквы, т. е. над тварным миром) стоит Бог, от Которого исходят творческие излучения в мир; сердцевина мира есть всечеловеческое мировое сознание\*, приемлющее эти излучения; ниже идет отдельный человек, ныне, в силу первородного греха, утративший сознание своей связи с целым и оторвавшийся от природы; еще ниже идет вся дочеловеческая природа.

Гносеологические взгляды Чаадаева, которые он выразил лишь попутно, определились его критикой кантианства, с одной стороны (борьба с учением о «чистом» разуме), а с другой стороны, критикой декартовской остановки на эмпирическом сознании, которое, по Чаадаеву, есть «начало искаженное, искалеченное, извращенное произволом человека». Вместе с тем Чаадаев решительно против аристотелевского выведения нашего знания из материала чувственного опыта: для Чаадаева источник познания — «столкновение сознаний», иначе говоря, взаимодействие людей. Чаадаев, конечно, не отвергает опыта, опытного знания, но весь чувственный материал *руководится идеями разума* (независимыми от опыта). С большой тонкостью говорит Чаадаев: «Одна из тайн блестящего метода в естественных науках в том, что наблюдению подвергают именно то, что может на самом деле стать предметом наблюдения». Чаадаев решительно отличает «познание конечного» от «познания бесконечного»; в познании первого мы всегда пользуемся вторым, ибо наши идеи светят нам «из океана идей, в который мы погружены», иначе говоря, «мы пользуемся мировым разумом в нашем познании»\*\*. И поскольку важнее всего та «таинственная действительность», которая скрыта в глубине духовной природы, т. е. тот «океан идей», который есть достояние «все-

\* Сам Чаадаев сближает это понятие (уже в философии истории) с понятием Weltgeist. Он пишет Тургеневу: «Значит, действительно есть вселенский дух, парящий над миром, тот Weltgeist, о котором говорил мне Шеллинг» (Сочинения. Т. I. С. 183). Против смешения Творца с творением см. энергичные строки: Литературное наследство. С. 46.

\*\* К этому чрезвычайно приближается Н. И. Пирогов в своем примечательном учении о человеческом духе. Конечно, он не мог знать гносеологии Чаадаева (учение которого впервые опубликовано в «Литературном наследстве»).

человеческого» (всеобщего, мирового) разума, постольку все современное знание чрезвычайно обязано христианству как откровению высшей реальности в мире. Тут Чаадаев с типичным для него антропоцентризмом пишет: философы «не интересуются в должной мере изучением чисто человеческой действительности, они относятся слишком пренебрежительно к этому: по привычке созерцать действия сверхчеловеческие, они *не замечают действующих в мире природных сил*».

В космологии Чаадаева есть несколько интересных построений\*, но мы пройдем мимо них и вернемся теперь к изложению историософии Чаадаева, ныне достаточно уже ясной после изучения его антропологии.

5. Если реальность «высшего сознания» стоит над сознанием отдельного человека, — то ключ к этому, кроме самой метафизики человека, дан в *наличности исторического бытия* как *особой* форме бытия.

Мы уже знаем частое у Чаадаева подчеркивание той мысли, что христианство раскрывается лишь в историческом (а не личном) бытии, что христианство нельзя понимать внеисторически. Но Чаадаев делает и обратный вывод — само историческое бытие не может быть понято вне христианства. Надо отбросить то увлечение внешними историческими фактами, которое доминирует в науке, и обратиться к «священному» процессу в истории, *где и заключено ее основное и существенное содержание*. Только тогда, по Чаадаеву, раскрывается подлинное единство истории, — и именно ее религиозное единство. Чаадаев стремился к той же задаче, какой был занят Гегель, — к установлению *основного* содержания в истории, скрытого за оболочкой внешних фактов. Конечно, для Чаадаева есть «всемирная история, «субъектом» которой является все человечество, — но ее суть не в смешении народов в космополитическую смесь, а в раздельной судьбе, в особых путях различных народов — каждый народ есть «нравственная личность»».

Смысл истории осуществляется «Божественной волей, властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечным целям»\*\*. Это есть концепция *провиденциализма*, — поэтому Чаадаев с такой иронией говорит об обычном понимании истории, которое «все выводит из естественного развития человеческого духа, будто бы не обнаруживающего никаких призна-

\* См., особенно, письмо IV (Лит<ературное> наслед<ство>. С. 38–45).

\*\* См. все II письмо, посвященное общей философии истории (Соч<инения>. Т. I. С. 94–119).

ков вмешательства Божьего Промысла». С еще большей иронией относится Чаадаев к теории прогресса, которую он характеризует как учение о «необходимом совершенствовании». Против этого поверхностного историософского детерминизма и выдвигает Чаадаев свое учение о том, что «людьми управляют таинственные побуждения, действующие помимо их сознания»\*.

Что же творится в истории, как конкретнее охватить содержание исторического бытия? По Чаадаеву — творится *Царствие Божие*, и потому исторический процесс и может быть надлежаще понят лишь в линиях провиденциализма. Но Царство Божие, мы уже видели это, для Чаадаева творится *на земле*, — оттого христианство и исторично по существу — его нельзя понимать «потусторонне». Вот отчего историософская концепция Чаадаева требует от него раскрытия его общей идеи на конкретном историческом материале. Здесь Чаадаев если и не следует Шатобриану, у которого слишком сильно подчеркнута эстетическая сторона христианства, — то все же в стиле Шатобриана рисует историю христианства. Но для Чаадаева (этого требовала логика его историософии) религиозное единство истории *предполагает единство Церкви*; раз через Церковь входит божественная сила в историческое бытие, то тем самым устанавливается единство самой Церкви. Здесь мысль Чаадаева движется безоговорочным признанием христианского Запада как того исторического бытия, в котором и осуществляется с наибольшей силой Промысел. С неподдельным пафосом, с настоящим волнением, с горячим чувством описывает Чаадаев «чудеса» христианства на Западе — совсем как в горячей тираде Ивана Карамазова о Западе, как в словах Хомякова о Западе как «стране святых чудес». Чаадаев, как никто другой в русской литературе, воспринимал Запад религиозно — он с умилением, всегда патетически воспринимает ход истории на Западе. «На Западе все создано христианством»; «если не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью и религией, то все таинственно повинуетея там той силе, которая властно царит там уже столько веков». И дальше: «Несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущие европейскому миру... нельзя отрицать, что Царство Божие до известной степени осуществлено в нем».

Высокая оценка западного христианства, соединенная с самой острой и придирчивой критикой протестантизма, определяется у Чаадаева *всецело историософскими*, а не догматическими со-

\* Лит<ературное> наслед<ство>. С. 33.

ображениями. В этом ключ к его, так сказать, внеконфессиональному восприятию христианства. Католицизм наполняет Чаадаева воодушевлением, энтузиазмом, — но вовсе не в своей мистической и догматической стороне, а в его действии на исторический процесс на Западе. Защита папизма всецело опирается у Чаадаева на то, что он «централизует» (для истории) христианские идеи, что он — «видимый знак единства, а вместе с тем и символ воссоединения». При изучении Хомякова мы увидим, что логика понятия «единства Церкви» приведет его к совсем противоположным выводам, но надо понять, что у Чаадаева это понятие «единства Церкви» диалектически движется *историческими* (а не догматическими) соображениями. Признавая, что «политическое христианство» уже отжило свой век, что ныне христианство должно быть «социальным» и «более, чем когда-либо, должно жить в области духа и оттуда озарять мир», Чаадаев все же полагает, что раньше христианству «необходимо было сложиться в мощи и силе», без чего Церковь не могла бы дать миру христианскую цивилизацию. Чаадаев твердо стоит за этот принцип, который определяет для него богословие культуры. Неудивительно, что и *успехами культуры измеряет он самую силу христианства*. В этом ключ и к критике России у Чаадаева.

Горячие и страстные обличения России у Чаадаева имеют *много корней* — в них нет какой-либо одной руководящей идеи. Во всяком случае, Чаадаев не смог включить Россию в ту схему провиденциализма, какую навевала история Запада; Чаадаев откровенно признает какой-то странный *ущерб в самой идее провиденциализма*: «Провидение, — говорит он в одном месте, — *исключило нас из своего благодетельного действия на человеческий разум... всецело предоставив нас самим себе*»\*. И даже еще резче: «Провидение как бы совсем не было *озабочено нашей судьбой*». Но как это возможно? Прежде всего систему провиденциализма нельзя мыслить иначе как только универсальной; с другой же стороны, сам же Чаадаев усматривает действие Промысла даже на народах, стоящих вне христианства. Как же понимать то, что говорит Чаадаев о России, что «Провидение как бы отказалось вмешиваться в наши (русские) дела»? Слова «как бы» ясно показывают, что Чаадаев хорошо понимал, что что-то в его суждениях о России остается загадочным. Разве народы могут отойти от Промысла? *Отчасти* мысль Чаадаева склоняется именно к этому — Россия, по его словам, «*забудилась на земле*». Отсюда его частые горькие упреки рус-

\* Эта и другие цитаты взяты из *Первого* философского письма.

ским людям: «*Мы* живем одним настоящим... без прошедшего и будущего», «*мы* ничего не восприняли из преемственных идей человеческого рода», «исторический опыт *для нас* не существует», и т. д. Все эти слова звучат укором именно потому, что они предполагают, что «*мы*» — т. е. русский народ — *могли бы* идти другим путем, но не захотели. Оттого Чаадаев и оказался так созвучен своей эпохе: ведь такова была духовная установка и русского радикализма, обличения которого обращались к свободе русских людей выбрать лучшие пути жизни.

Но у Чаадаева есть и другая поправка к загадке России, к неувязке в системе провиденциализма. Русская отсталость («незатронутость всемирным воспитанием человечества») не является ли *тоже провиденциальной*? Но в таком случае русская отсталость не только не может быть поставлена нам в упрек, но *таит в себе какой-то смысл*. Уже в первом «Философском письме» (написанном в 1829 году) Чаадаев говорит: «Мы принадлежим к числу тех наций, которые существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок». Этот мотив позже разовьется у Чаадаева в ряд новых мыслей о России. В 1835 году (т. е. до опубликования «Философского письма») Чаадаев пишет Тургеневу: «Вы знаете, что я держусь взгляда, что Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача — дать *в свое время* разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. *Поставленная вне стремительного движения*, которое там (в Европе) уносит умы... она получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки»\*. Этими словами не только намечается провиденциальный «удел» России, но и лишаются своего значения упреки, выставленные в «Философских письмах», России. Дальше эти мысли у Чаадаева приобретают большую даже определенность, он приходит к убеждению, что очередь для России выступить на поприще исторического действия *еще не* наступила. Новые исторические задачи, стоящие перед миром, в частности — разрешение *социальной* проблемы, мыслятся Чаадаевым как *будущая задача России*. Раньше (т. е. до 1835 года) о России Чаадаев говорил со злой иронией, что «общий закон человечества отменен для нее», что «*мы* — пробел в нравственном миропорядке», что «в крови русских есть нечто враждебное истинному прогрессу». «Я не могу вдоволь надивиться необычайной пустоте нашего социального существования... *мы* замкнулись в нашем религиозном обособлении... нам не было дела до великой мировой ра-

\* Соч<инения>. Т. I. С. 181.

боты... где развивалась и формулировалась социальная идея христианства»\*. В письмах, опубликованных недавно, находим резкие мысли, в связи с этим, о православии: «Почему христианство не имело у нас тех последствий, что на Западе? Откуда у нас действие религии наоборот? Мне кажется, что одно это могло бы заставить усомниться в православии, которым мы кичимся»\*\*.

С 1835 года начинается поворот в сторону иной оценки России, как мы видели это в приведенном выше отрывке из письма Тургеневу. В другом письме Тургеневу (в том же 1835 году)\*\*\* он пишет: «Россия, если только она *уразумеет свое призвание*, должна взять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы». Замечательно, что здесь уже у России оказывается особое призвание, и, следовательно, она не находится вне Промысла. «Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами, Оно поставило нас вне интересов национальностей\*\*\*\* и поручило нам *интересы человечества*». В последних словах Чаадаев усваивает России высокую миссию «всечеловеческого дела». Но дальше еще неожиданнее развивается мысль Чаадаева: «Мы призваны обучить Европу множеству вещей, *которых ей не понять без этого*. Не смейтесь, вы знаете — *это мое глубокое убеждение*. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы... таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша *вселенская миссия* уже началась». В своем неоконченном произведении «Апология сумасшедшего» Чаадаев пишет (1837 <год>): «Мы призваны решить большую часть проблем социального порядка... ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». Ныне Чаадаев признается: «Я счастлив, что имею случай сделать признание: да, было преувеличение в обвинительном акте, предъявленном великому народу (т. е. России)... было преувеличением не воздать должного (Православной) Церкви, столь смиренной, иногда столь героической». В письме к графу Сиркуру (1845 год) Чаадаев пишет: «Наша Церковь по существу — Церковь аскетическая, как ваша — социальная... это два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины».

\* Цитаты взяты из *Первого* философского письма.

\*\* Литературное наследство. С. 23.

\*\*\* Сочинения. Т. I. С. 185.

\*\*\*\* Таким образом, то, что раньше ставилось в упрек России и русским, теперь оказывается делом самого Провидения.

Приведем еще несколько отрывков, продиктованных тем же желанием «оправдаться» и устранить прежние односторонние суждения. «Я любил мою страну по-своему (писано в 1846 году, через 10 лет после осуждения Чаадаева), — пишет он, — и прослыть за ненавистника России мне тяжелее, чем я могу Вам выразить», — но как ни «прекрасна любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное — любовь к истине. *Не через родину, а через истину ведет путь на небо*». Это твердое и убежденное устремление к истине, а через нее — к небу, лучше всего характеризует основной духовный строй Чаадаева.

6. Пора подвести итоги.

При оценке философского построения Чаадаева нужно, как было уже указано, отодвинуть на второе место «западничество» Чаадаева, которое имеет значение лишь конкретного приложения его общих идей. Правда, до появления (лишь в 1935 году) в печати пяти писем (из восьми), считавшихся утерянными, это было трудно принять, но сейчас, когда перед нами все, что писал Чаадаев, ясно, что центр его системы — в антропологии и философии истории. Мы характеризовали учение Чаадаева как богословие культуры именно потому, что он глубоко ощущал *религиозную проблематику культуры*, ту «тайну времени», о которой он писал в своем замечательном письме Пушкину. Чаадаев весь был обращен не к внешней стороне истории, а к ее «священной мистерии», тому высшему смыслу, который должен был быть осуществлен в истории. Христианство не может быть оторвано от исторического бытия, но и историческое бытие не может быть оторвано от христианства. Это есть попытка *христоцентрического понимания* истории, гораздо более цельная, чем то, что мы найдем в истории Хомякова. В этом разгадка того пафоса «единства Церкви», который определил у Чаадаева оценку Запада и России, — но в этом же и проявление теургического подхода к истории у него. Человек обладает достаточной свободой, *чтобы быть ответственным за историю*, — и это напряженное ощущение ответственности, это чувство «пламени истории», которое переходило так часто в своеобразный историософский мистицизм у Чаадаева, роднит его (гораздо больше, чем вся его критика России) с русской радикальной интеллигенцией, которая всегда так страстно и горячо переживала свою «ответственность» за судьбы не только России, *но и всего мира*. Универсализм мысли Чаадаева, его свобода от узкого национализма, его устремленность «к небу: через истину, а не через родину» — все это не только высоко подымает ценность построения Чаадаева, но и направляет его

именно к уяснению «богословия культуры». На этом пути Чаадаев развивает свою критику индивидуализма, вообще всякой «обособляющей» установки, на этом пути он чувствует глубже других социальную сторону жизни, — и потому идея Царства Божия и есть для него ключ к пониманию истории. История движется к Царствию Божию — и только к нему; в этом проявляется действие Промысла, в этом содержание и действие «таинственной силы, направляющей ход истории». Но Чаадаеву чужд крайний провиденциализм — он оставляет место свободе человека. Но свобода человека не означает его полной самостоятельности, его независимости от Абсолюта: свобода творчески проявляется лишь там, где мы следуем высшему началу. Если же мы не следуем Богу, тогда раскрывается «страшная сила» свободы, ее разрушительный характер... Это очень близко к формуле, которую выдвигал Владимир Соловьев в поздний период его творчества: свобода человека проявляется в его движении ко злу, а не к добру... Но последний источник такого извращенного раскрытия «страшной силы» свободы («потрясающей все мироздание») заключается, по Чаадаеву, в неправде и лжи всякого индивидуализма, всякого обособления. Индивидуальный дух имеет свои корни не в себе, но в «высшем» (мировом) сознании, — и потому, когда он отрывается от этого высшего сознания, в нем действует «пагубное “я”», оторвавшееся от духовного своего лона, оторвавшееся потому и от природы. Это все есть следствие коренной поврежденности человеческой природы (первородного греха), которая создает мираж отдельности индивидуального бытия. Лишь отрекаясь от «пагубного “я”» и подчиняясь голосу высшего сознания, человек находит свой истинный путь и тогда он становится проводником высших начал, исходящих от Бога.

Не коллективизм, слишком натуралистически истолковывающий это положение, а Церковь как благодатная социальность осуществляет в истории задания Бога, — и потому подчинение внешнего исторического бытия идее Царства Божия одно вводит нас в «тайну времени». Для Чаадаева это и есть подлинный реализм, есть ответственное вхождение в историческое действие, приобщение к священной стороне в истории.

Вся значительность (для русской мысли) построений Чаадаева в том и состоит, что целый ряд крупных мыслителей России возвращается к темам Чаадаева, хотя его решения этих тем имели сравнительно мало сторонников.

