



**Д. И. ШАХОВСКОЙ**

**Письма и заметки**

**ПИСЬМА И. М. ГРЕВСУ 1921—1932 гг.**

*27 XI — 1929*

**Вторая беседа о Чаадаеве**

Как я тебе писал, у меня готовы были две беседы — вторая и третья<sup>1</sup>: обе они были посвящены подробному анализу так называемых 2 и 3-го (на самом деле 6 и 7-го) писем Чаадаева и еще не заканчивали этого анализа. Мне эти мои письма были чрезвычайно полезны, в процессе их писания я очень въелся в эти два чаадаевских письма и многое в них понял по-новому, но именно потому, что, написав их, я кое в чем посмотрел несколько иначе на то, что писал в начале, а кроме того, по крайней детальности, а вместе с тем и экспансивности моих замечаний я решил не посылать этих писем тебе, а заменить их позднейшими обобщениями, останавливаясь на более общих вопросах. — Кроме того, был очень занят работой в библиотеке, дочитывая кое-какие книги, а к вечеру очень уставал и не брался уже за письма.

Сейчас прочитал твое письмо <от> 22–23 ноября<sup>2</sup> и свою «Вторую беседу» в новой редакции поведу в связи с этим письмом, очень для меня существенным и полезным.

---

Книга Гершензона<sup>3</sup> — не научный труд, а публицистика, играющая на эффектных сопоставлениях, иногда глубоко и верно схваченных благодаря замечательному таланту автора и его проникновенной любви к русской культуре и духовной культуре вообще, иногда — основанных на неверном понима-

нии фактов и *всегда* — с недостаточно *полным* и недостаточно *разносторонним* их (фактов) изучением.

Ужасающая фактическая ошибка автора, ошибка прямо непростительная — это то, что он приписал Чаадаеву мистический дневник Облеухова<sup>4</sup> — и этим исказил совершенно весь процесс перерождения Ч<аадае ва и во всей первой части своей книги дал совершенно фальшивый его образ: особенно оскорбительно читать на с. 46 о чувстве, якобы руководившем Чаадаевым при его перерождении, чувстве, «могущество которого хорошо известно истории: страх смерти или, точнее, загробного возмездия». Также почти оскорбительно и начало абзаца на с. 45 и первого абзаца на с. 43.

Об этом можно бы много написать, но не стоит. Главное, что дневник, на котором все основано у Гершензона, — не чаадаевский.

Под влиянием этого своего якобы важного открытия о мистическом дневнике Гершензон совершенно искажает и всю поездку Ч<аадае ва за границу, начиная с ее мотивов (с. 51) и кончая оценкой на с. 57 — конец V главы, — «один вопрос — о Божьем гневе и загробном возмездии» и «трехлетнее заграничное лечение»<sup>5</sup>.

Все это — совершенный вздор и непозволительное искажение. Опять — не буду входить в подробности. Достаточно сказать, что в поездке этой Ч<аадае в продумал основы европейской культуры, сопоставил ее с русской и вынес запас впечатлений и мыслей, хвативших на всю дальнейшую тридцатилетнюю жизнь. Он пережил и какой-то нравственный переворот, о котором прямо свидетельствует в 3(=7)-м философическом письме, с. 125 I тома<sup>6</sup>: он увлекался «прелестью мирской внешности» еще и во время своего второго (после 1814 года) посещения Парижа — в 1824 году, и только — *lorsque est venue la pensée de vérité, je n'ai regimbé contre aucune des conséquences qui en dériveraient, je les ai toutes acceptées aussitôt sans tergiverser* \*.

Когда же проникся Ч<аадае в этой «*pensée de vérité*»? \*\* В Париже ли, когда он, по-видимому, познакомился с Ламенне, бывшим тогда во всем блеске своего одушевления, во Флоренции ли, где он познакомился с английским методистом \*\*\*

\* когда явилось понимание истины, я, «не отбрасывая ни одного из ее последствий, немедленно и без уверток все их принял» (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 421). — *Примеч. сост.*

\*\* понимание истины (фр.). — *Примеч. сост.*

\*\*\* Зачеркнуто: миссионером.

Чарльзом Куком [в янв. 1825 г., см. I т., с. 153 и 154, — непременно прочти это место! — еще см. с. 377, объяснительное примечание и затем письмо этого самого Кука — на с. 366, а также и в книге «Жизнь и мышление» — с. 62 и 63]. Или в Риме, когда его поразило значение этого города и величие вечного символа христианского единства в лице папы [см. I т., с. 172 — удивительнейшая страница, которая одна была бы достаточна, чтобы опровергнуть все истолкование Гершензоном заграничной поездки], или же после его бесед с Шеллингом в Карлсбаде летом 1825 г., когда этот философ, считавший Чаадаева одним из замечательнейших людей, каких он знал, величественно склонялся перед Weltgeist\*, о котором они там беседовали (т. I, с. 183), и когда, может быть, зародилась у Чаадаева мысль, которую он считал для себя основной — о единстве философии и религии [см. его письмо Шеллингу 1832 г. т. I, с. 168: J'ai été heureux d'apprendre que le penseur le plus profond de notre temps soit arrivé à cette grande idée de la fusion de la philosophie avec la religion. Dès le premier moment où je commençais à philosopher cette idée se present à moi comme le final et le but de tout mon travail intellectuel... \*\* и это он называет своей unique idée\*\*\*], или же в месяцы уединенных размышлений в Дрездене (сент. 1825 до июня 1826 г.), когда он должен был передумать все свои заграничные впечатления и пережить известия о 14 дек<абря> 1825 г., смерти Карамзина и под конец столкнуться с больным С. И. Тургеневым, семьей Пушкина (не поэта) и замечательной религиозной женщиной англиканского пошиба, княжной Софьей Семеновной Мещерской? Когда бы для него ни воссияла эта Pensée de vérité, — она была, конечно, не отголоском мистических идей Юнга-Штилинга, да и вообще не отголоском чего-то внешнего, а глубоким внутренним переворотом, последствием большого\*\*\*\* и самостоятельного хода мысли.

Гершензон в процесс создания этой мысли совсем не вдумался.

---

\* мировой дух (нем.). — *Примеч. сост.*

\*\* Я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией. С первой же минуты, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной как светоч и цель всей моей умственной работы (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 76). — *Примеч. сост.*

\*\*\* единственной мыслью (фр.). — *Примеч. сост.*

\*\*\*\* Прочитано предположительно.

И поэтому он может написать также опять совершенно возмутительные слова о *самодовольстве*, с которым он о своей идее пишет Пушкину (с. 95 книги Гершензона).

Излагает Гершензон мысли Чаадаева на с. 74–94 хорошо, за исключением некоторых только, отдельных выражений [«свободное *оменение*» — на с. 77 сверху, «исключение нравственности из учения Чаадаева» — с. 91 сверху, «преувеличенное выражение аскетизма Ч<аадаев>а» — с. 94], а еще лучше общее его мировоззрение изложено в главе XXI — на с. 163–170. Только в последних словах не указывается, в чем именно Ч<аадаев> в усматривал высшие заветы христианства, а между тем, это ясно указано Ч<аадаев>вым. Об этом после. Вообще, самый последний тезис (все содержание главы XXI можно разбить на 12 тезисов), хотя, в общем, и правильный, формулирован Гершензоном неудачно — речь идет не о *своей особой* цивилизации и не о том, чтобы *опередить* братьев, а о том, чтобы внести свой вклад в вечно развивающуюся, *единую* христианскую цивилизацию<sup>7</sup>.

В этой характеристике взглядов Чаадаева интересно признание Гершензона, что мистицизм Ч<аадаев>а не личный, а социальный, особенно это ясно выражено на с. 93, сверху: «Идея личного спасения — эта основная идея практического мистицизма всех веков — совершенно чужда Чаадаеву», и т. д.

Все это совершенно опровергает концепцию самого Гершензона в начале книги: там он исходил из ложно приписанного Чаадаеву сочинения, а теперь основывается на его подлинных писаниях, Гершензон вдумался в эти писания хорошо.

Однако же, говоря о подлинных писаниях Ч<аадаев>а, Гершензон допускает две ошибки.

*Во-первых*, он преувеличивает *личный* характер философических писем. Повод написания был личный и форма — личных писем. Но и здесь Гершензон, эксплуатируя обнародованное им письмо Пановой<sup>8</sup>, переигрывает на этом инструменте (с. 69, см. еще с. 68 в конце, до нового абзаца, а особенно, с. 146): письмо будто бы писано *не для публики* — конечно, не для гласности русской, но именно для *публики* Пановой он его случайно, уже после того как раздавал направо и налево в Москве, отправил за границу, и оно читалось Балланшем в Париже (см. переписку с А. И. Тургеневым)...<sup>9</sup>

*Во-вторых* — Гершензон утверждает, будто бы третий период жизни Ч<аадаев>а, который он называет «периодом неподвижности и старчества», остался литературно бесплодным (с. 105). Этому противоречит то, что далее сообщает сам Гер-

пензон. Он говорит: «Письма Чаадаева за последние 15 лет его жизни показывают его нам всецело поглощенным борьбою со славянофильством»...<sup>10</sup> Значит, были проявления его мысли в общественной области, *форма* писем отнюдь не исключает литературного их значения, — и сам Гершензон, отказываясь сначала *цитировать* эти письма, затем приводит длинные выписки из них, явно свидетельствующие об их литературном значении (с. 178 и след.), и наконец заканчивает, в сущности, книгу помещенным полностью письмом 1854 года<sup>11</sup>. Но надо сказать, что письма последнего периода касались не одной только полемики со славянофилами, а и других тем, Гершензона ввела в заблуждение самая форма писем.

Во всяком случае, вся жизнь Чаадаева за последние 20 лет опять представлена Гершензоном неправильно, он не дал ей настоящей оценки.

Более того. Всю эволюцию мысли Чаадаева о великом будущем России Гершензон изображает неточно, усматривая в ней какой-то *новый* процесс (с. 148, внизу: Ч<аадаев> в «попал [в Москве] в атмосферу, насыщенную ист<орико-фил<ософскими идеями нового рода», и далее... с. 149: [*новая* мысль Ч<аадаева> созрела не сразу], с. 152: [такова *новая* мысль Чаадаева]... с. 153: [но *теперь* он видит в этом различии прямое проявление Божией воли]).

В самом изложении Гершензона уже сквозит, что это, называемое им *новым*, в сущности и есть самое главное содержание *старого*. Гершензон даже довольно глубоко и тонко на с. 154 и 155 разбирает элементы этого якобы нового, относя две из трех посылок к *знакомым* нам, а на с. 150, непосредственно вслед за словами: «Такова *новая* мысль Чаадаева», говорит: «Очевидно, неизменным осталось не только его представление о прошлом России, но и об ее будущем», — новым он считает только «оптимистическую окраску» (с. 152), этому соответствует и третий тезис на с. 155. Но все же впечатление чего-то *нового* остается. И это очень существенно, потому что: 1) искажает самую сущность «Философических писем», в основе своей *оптимистическую*, 2) совершенно искажает взаимоотношения между Чаадаевым и славянофилами, якобы внушившими Ч<аадаев>у свой оптимизм, и 3) ведет к неправильной оценке Ч<аадаев>а вообще.

И это все тем опаснее, что ошибки Гершензона разделяются и многими другими и неотчетливое представление о Ч<аадаев>е по этим трем пунктам ведет к полному искажению его личности и его дела. Спешу сказать, что Чаадаев совсем не стоял

на одном месте и все время развивался, хотя далеко не в той мере, как это было бы желательным. А с другой стороны, он в споре допускал преувеличение, а высказаться *сполна* он только и умел в споре, все равно — с реальным собеседником или с воображаемым противником в литературных произведениях.

И это опять-таки заставляет с сугубой осторожностью относиться к полному восстановлению подлинной мысли Чаадаева.

1. *Пессимизм Ч<аадаев>а или его «Философических писем»*.

Гершензон, в сущности, конечно, понимал, что никакого пессимизма в конечном счете там нет, но он это понял, по-видимому, очень поздно, а в книге его проскальзывают оценки, с. 64: «У него хватило храбрости, чтобы прямо взглянуть в глаза истине и, увидав в ней смерть, прочитать отходную себе и России».

И что удивительнее, почти в конце книги, на с. 171:

«Чаадаев в 1829 году проклинал Россию за то, что она никогда не жила религиозной жизнью, и в 1837 году благославлял потому, что стал видеть в ней благодатную нетронутую почву для Христовой жатвы...»

Надо сказать, что большинство так и понимает дело. Герцен, глубоко ценивший Чаадаева и его мысль, Герцен, нежно его любивший, передавая мысли Чаадаева, говорит, что он отрицал прошлое, настоящее и будущее России<sup>12</sup>.

И с его легкой руки так это и пошло. «Мы погибли, если не станем Европой».

Вот как *понимали* Чаадаева.

Надо ли доказывать, как это неверно и как это ниспровергает целиком всю доктрину Ч<аадаев а.

И Гершензон все-таки, местами великолепно изобразив, в чем дело, все же как-то не до конца проникся собственным своим пониманием.

Дело в том, что Чаадаев, говоря: «Nous ne vivons que dans le présent le plus étroit sans passé et sans avenir au milieu d'un calme plat» (с. 79 I тома), в переводе «Телескопа» (II, с. 7): «Мы живем в каком-то равнодушии ко всему, в самом тесном горизонте без прошедшего и будущего»\*, конечно, не думал отрицать будущность России, а только *отсутствие самосознания*, т. е. отсутствие общества. (Очень прошу тебя вдуматься в это.

\* Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего среди плоского застоя (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 325; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

Это вот и есть основная мысль Чаадаева — в Европе кроме правительства и народа есть общество, у нас *его* нет. Это основной вывод из всех наблюдений Ч<аадаев а, и он имеет за себя всю силу правды и доселе. Кое в чем дело изменилось: у нас уже назрели элементы общества, но общества все еще нет<sup>13</sup>.)

Не буду отвлекаться на доказательство сущности мысли Ч<аадаев>а. Мое понимание можно было бы подтвердить многочисленными ссылками... Скажу только, что Ч<ааде>в ясно указал, что он считает это отсутствие у нас самосознания явлением *временным*, хотя и затяжным вследствие затянувшегося у нас *детства*. Мы пока дети (I, 80, внизу). Но и мы войдем в круг христианских народов с сознанием своего места в истории и литературе.

I, 81: «L'enseignement que nous sommes destinés à donner ne sera pas perdu assurément, mais qui sait le jour où nous retrouverons au milieu de l'humanité et que de misères nous éprouverons avant que nos destinée s'accomplissent?» \* «Не переживаем ли мы этих misères?» \*\* Чаадаев предусмотрительно предупреждает: «Les siècles font leur education, comme les années font celles des personnes» \*\*\*\* (там же, с. 81, выше) (как раз мы переживаем конец первого века).

И еще Ч<аадаев> предупреждает, что одним только подражательным усилием не усвоишь сути христианства, т. е. европейской мудрости: надо понять, в чем суть их мощи и неустанного роста (см. I, с. 86, предпоследний абзац)<sup>14</sup>.

Вот потому-то он столько и говорит о европейском развитии: нам надо усвоить его сущность, а для этого надо ее хорошенько понять, а сущность эта в *построении всей жизни* на началах полного *бесконечного* слияния воедино человечества и всего мира. — Но дело не в догматах, а в том, чтобы идея истины воплотилась в жизнь и заставила все *задвигаться*. Вот почему слова Гершензона на с. 171: «Чаадаев в 1829 году проклинал Россию за то, что она *не жила* религиозной жизнью, а в 1837 году благословлял ее потому, что стал видеть в ней благодатную не-

\* Конечно, не пройдет без следа и то наставление, которое нам суждено дать, но кто знает день, когда мы вновь обретем себя среди человечества и сколько бед испытаем мы до свершения наших судеб? (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 326; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

\*\* бед, несчастий (фр.). — *Примеч. сост.*

\*\*\* Их [народы] воспитывают века, как людей воспитывают годы (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 326; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

тронутую почву для Христовой жатвы», совершенно искажают все мировоззрение Ч<аадаев а: он в 1837 г. также проклинал отсутствие христианской жизни в народе как движущемся целом (жизнь <нрзб. в обществе), и он в 1829-м благословлял Россию как поприще будущего проявления великого закона христианской, т. е. европейской, жизни. —

*Посмотри, пожалуйста, конец 86 и начало 87 с.*<sup>15</sup>, там указаны общие основания христианской идеи в действии.

Чаадаев действительно все более обращал свои взгляды на Россию. Он при этом, конечно, более жизненно усваивал себе и положительное, но пока пребывающее в неподвижности и, следовательно, еще мертвое содержание русского гения. Но главное — он разочаровывался уже начиная с 1830 года в христианском, т. е. революционном в высшем смысле этого слова, духе Европы. То, что Герцен понял в 1849 г<оду,> Чаадаев понял в 1830-м<sup>16</sup>. Обновление католичества провалилось. Ламенне ушел в своеобразный протестантизм, Лакордер покорился застывшему в неподвижности папству. Во Франции воцарился ненавистный режим буржуазии, серединка — *juste milieu* \*. Вот чего не понял Гершензон: разочарования Чаадаева в Европе!

Не очарование Россией ново в Чаадаеве (повторяю, кое-что здесь, конечно, для Чаадаева выяснилось, но это мелочь), а вот это разочарование в Европе.

Я все сказанное мог бы подтвердить текстами, но пока этого не буду делать, укажу только на замечательнейшие письма Чаадаева Пушкину 1829 и 1831 гг. В них такая же исповедь — глубокая и полная — Чаадаева до катастрофы, как в письме Орлову 1837 г. — после катастрофы.

Я же сейчас привожу эти письма в доказательство того, что во время писания своих философических писем Ч<аадаев в верил в возможность полного оживления русского сознания — с этой целью он и «взывал» \*\* к Пушкину! Это вовсе не красноречивый риторический вопль — *sursum corda* \*\*\*, и да поймите же, что такое Вы и что такое Россия — и что такое весь мир, — а это призыв к тому действию сообщца, о безуспешности которого с ужасом повествует Ч<аадаев> в своем письме к Орлову. Таким

\* золотая середина (фр.). — *Примеч. сост.*

\*\* Прочитано предположительно.

\*\*\* Букв. «к вышним сердца» — слова из диалога священника и народа в начале чтения первой части Евхаристической молитвы, призыв к особому вниманию и духовной сосредоточенности. Подробнее см. примеч. 1 к статье Г. В. Плеханова «П. Я. Чаадаев» в наст. изд. — *Примеч. сост.*

образом — в Ч<аадае>ве 1829—1831 гг. более *надежды*, более упования на *близость* победы de la pensée de la vérité в России, чем в Ч<аадае>ве 1837 г., — но *любовь* к России и *вера* в осуществление ее предназначения, когда Провидению угодно будет, — одинаково сильны в Чаадаеве и 1829, и 1837 года.

Доселе — о пессимизме Ч<аадае>ва — или об оптимизме философических писем, т. е. первый пункт, почему я считаю неясность Гершензона вредной.

## 2. Отношение к славянофильству.

Уже Милюков весьма тонко подметил, что настоящую свою основу мирового значения православия, т. е. мирового значения христианства, без чего нельзя было найти православия место, подсказал славянофилам Ч<аадае>в<sup>17</sup>. Прибавлю к этому, что, помимо этого, удар Чаадаева, в виде статьи в «Телескопе», бичом по пустому месту, где должно было быть русское общество, в свою очередь должен был вызвать в славянофильской плазме потребность вылить свою слагавшуюся доктрину в слове. И еще прибавлю в порядке чисто житейских отношений, что Чаадаев, уже написавший свои «Философические письма», все стоит — и повивальной бабкой и крестным отцом — при родах и при крещении славянофильской доктрины. Доказательств хоть отбавляй. Пока не привожу их.

Но наряду с этим положением Милюкова в ходу другие. Будто оптимизм свой Ч<аадае>в заимствовал у славянофилов. И — вследствие недостаточно отчетливого изложения — поддается этому воззрению и Гершензон. Он вообще хорошо знает процесс созревания славянофильства. Сочинения Киреевского он редактировал значительно позже, в 1911 году<sup>18</sup> (книга о Чаадаеве вышла в ноябре 1907-го). Но все же он знает, и не только знает, а помнит, что фундамент под свою систему славянофилы подвели гораздо позднее, чем сложилось мировоззрение Ч<аадае>ва, — и в том числе его оптимистический взгляд на будущность России, если даже не усматривать оптимизм в Чаадаеве 1829 г. На с. 172 Гершензон прямо относил сложение доктрины славянофилов к концу 40-х годов. Может быть, он тут шагнул слишком далеко. Правильнее будет обратиться к ст<атье> Киреевского «В ответ А. С. Хомякову 1839 г.» (в Собрании сочинений поставлена на с. 109 дата 1838, но в примечании, на с. 286, ошибка исправлена). На с. 63 I т. сочинений Киреевского узнаем след<ующее>.

1. В апреле 1834 г. Киреевский женился. Вскоре после этого познакомился с отцом Филаретом, схимником Новоспасского монастыря. — А, как известно, женитьба (см. 285 и 286 с.) и влияние Филарета и вызвали переворот во взглядах Киреевского.

2. В 1839 г. у Киреевского были вечера. Для них была написана статья Хомякова «О старом и новом». В ответ на нее написал свою первую славянофильскую статью Киреевский [обо всем этом, кроме с. 285 и 284, уже указанных, см. с. 63]. По-моему, здесь зарождение славянофильства, а любомудры — это подготовительная школка без всякого существенного значения. Т. е. значение она имеет только совсем внешнее, биографическое, не в глубоком значении этого слова. Для меня ясно, что славянофильство могло оформиться (или, по крайней мере, оформилось) не только после написания и прочтения будущими славянофилами, а и после напечатания, т. е. публичного оказательства с соответствующим резонансом, первого философического письма Чаадаева.

Так и должен был поставить вопрос биограф Чаадаева. Различие и сходство двух доктрин изображено у Гершензона хорошо (с. 170–178).

Не буду останавливаться на мелких дефектах изложения, но в заключение своей главы о славянофилах, на с. 179–181, в противоречие себе самому, Гершензон допускает совсем другие — хотя бы предположения. Я в этом вижу следствия недостаточной отчетливой оценки Чаадаева.

И, наконец, 3) — это ведет к неправильной оценке Чаадаева вообще.

А именно, как бы обрадовавшись, что он обнаружил совсем новую сторону личности Чаадаева — его глубокую философскую доктрину, Гершензон, переживавший в это время, как и все русское общество, оскомину от увлечения политикой как единоспасающим действием (эпоха 1905–1907 гг.), поспешил всего Чаадаева целиком окрасить в краску глубокомысленного мыслителя, аполитичного или реакционного. См. с. 96–101 его книги.

И тут масса ошибок, а еще больше преувеличений. Уже Яковенко, философ, в «Русских ведомостях» показал, что русское общество вовсе не даром «читает в Чаадаеве одного из пионеров своего освободительного движения»<sup>19</sup>. И Пушкин (тоже вовсе не пионер!) прав, когда писал, что Россия на обломках самовластья напишет имена его и Чаадаева (еще в 1818 [году] Пушкин далеко провидел!), и Пыпин — вдвойне и втройне прав (см. Гершензон, с. 96), считая Чаадаева, конечно, не родоначальником, но могучим двигателем исторического скептицизма<sup>20</sup>.

И даже Герцен прав, отведя в 1851 г. место Чаадаеву в своем очерке развития революционных идей в России<sup>21</sup>. Из всех живых русских там назван один Чаадаев. Это в николаевское

царствование, через 2 года после петрашевцев, в момент страшного разгара реакции! Немудрено, что Чаадаев и испугался — и был польщен отведенной ему ролью (см. у Гершензона с. 189–191).

Я думаю, Гершензон просто не перечитал то, что Герцен написал о Чаадаеве.

Во всяком случае, это отрицание у Гершензона, и Бурцева, и Герцена, и Пыпина<sup>22</sup> — и всего русского общественного мнения — самое неудачное во всей книге. Положительно, на каждом слове ошибки.

Письмо к Тургеневу 1835 года (с. 97 и 98) совсем неверно истолковано Гершензоном. На с. 97 слова Чаадаева о том, что он ведь *только* повторяет слова о пришествии царства Божия, — тонкая ирония. Ведь в этом пришествии можно видеть ниспровержение всякого правительства<sup>23</sup>. Чаадаев ставит себя под защиту христианского учения, но отлично понимает весь радикализм его. Посмотри самое письмо Тургеневу — оно большое и в высшей степени замечательное, — место, на которое здесь ссылается Гершензон, — на с. 185 I тома, прочитав подлинный текст, ты увидишь, как его обкорнал и лишил силы Гершензон. Совершенно неправильно понимает Гершензон и другое место этого же письма, приводимое им на с. 98. Что значат слова Чаадаева о том, что правительство делает свое дело, нам надлежит делать наше? Мы — *общество*. И если мы бессильны заставить правительство с нами считаться, не наша ли это прежде всего вина? Зачем же хныкать и взваливать всю вину на правительство? Тут тонкая насмешка над Уваровым. Конечно, неудовлетворение опять тем же *juste milieu*... \* Но это совсем другое дело: *радикализм*, а не примиренчество. Во всяком случае, умственная сила преодолет все, если она действительно сила...

К декабристам Ч<аадаев> относился действительно строго, но это опять особый, очень серьезный вопрос. Цитата на с. 99 опять истолкована Гершензоном неправильно, она и оборвана до конца, а конец изменяет смысл всего приведенного места (см. с. 165 I тома)<sup>24</sup>. Он пишет Пушкину после своих lamentаций об июльской революции 1830 г.: «Et pour tout oui, de tout cela il ne sortira que du bien...» \*\* Правда, он ожидает возвращение de la raison à la raison \*\*\*. Но, в конце концов, ведь он

\* золотой серединой (фр.). — *Примеч. сост.*

\*\* И тем не менее да, из этого воследует одно только добро (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 71). — *Примеч. сост.*

\*\*\* от разума к разуму (разум образумится) (Там же). — *Примеч. сост.*

ждет, как это далее видно, более основательного, более глубокого переворота и потому недоволен переворотом *juste milieu*... Это опять очень важное место.

Да, он ждет подчинения людей гласу разума. Это очень, может быть, наивно, но это общая черта эпохи. Совершенно то же мы читаем в «Европейце» Киреевского, в основной статье № 1 «Девятнадцатый век»: «То *искусственное* равновесие противоборствующих начал, которое недавно еще почиталось в Европе единственным условием твердого общественного устройства, начинает заменяться равновесием *естественным*, основанным на просвещении общего мнения»... И далее: может быть, это только мечта, но «*вера* в эту мечту или в эту истину составляет основание господствующего характера нашего времени», и т. д. (см. с. 94 I т. соч. Киреевского).

Очень интересно, что говорит Гершензон об «отвращении Чаадаева к крепостному праву», о «порабощении церкви государством» и «о многом другом, что он осуждал и осмеивал»: по словам Гершензона — все это мелочи (см. с. 101). Хороши мелочи, особенно если вспомнить сарказм Ч<аадае>ва при критике правительства и принципиальную почву, на которую он переводил всякий разговор.

29 XI 1929 г.

Заслуги Гершензона в деле воскрешения Ч<аадае>ва в сознании русского общества неоспоримы и чрезвычайны. В сущности, ошибки его присущи всей русской науке о родном прошлом, он был только проницательнее и смелее других, и поэтому недостатки его работы более выпукло выступают наружу. К числу этих недостатков надо отнести и отсутствие научного анализа тех источников, из которых черпал свою мысль Ч<аадае>в. Гершензон вообще воздерживается от выяснения этой стороны дела, но именно потому он оставляет в силе обычные суждения о подчинении Чаадаева взглядам католических писателей Реставрации — де Местра, Бональда. Ошибка Гершензона по отношению к немецкой мистической литературе, влияния которой Чаадаев, впрочем, вероятно, в свое время не избег, но как второстепенного фактора, указана выше. О Бональде, по-видимому, на основании указаний Миллюкова, по-моему ошибочных<sup>25</sup>, Гершензон упоминает как о непреложном факте на с. 76. На самом деле Ч<аадае>в черпал свое понимание католичества из совсем других, гораздо более глубоких источников, хотя, конечно, знал и эти, — едва ли не сильнее всех повлиял на него Паскаль, он, несомненно, знает хорошо Боссюэ и

Фенелона, и даже таких фундаментальных католических философов, как Боннета, Палея и др. (см. «Сочинения и письма», т. I, с. 152, «Отрывки»<sup>26</sup>, правда, к моменту написания своей книги 1907 года Гершензон еще не мог знать этих отрывков), но, с другой стороны, кое-чем попользовался Ч<аадае>в и у Ламенне и других новых католиков. Не определяет Гершензон и место учения Чаадаева о философии истории в ряду других течений в этой области. На с. 78 — первый абзац — Гершензон очень верно отметил постоянную полемику Ч<аадаев>а с учением о *естественном совершенствовании человеческой природы*, это именно не дающая покоя Ч<аадае вu *perfectibilité*, но кто эти умники, с которыми так упорно спорит Ч<аадае в, их не называя, остается загадочным. Я сам не скажу с полной уверенностью, с кем Ч<аадае>в спорит. Думаю, что он очень основательно разобрался в теориях прогресса и оспаривает и Юма, и Гердера, и, вероятно, Канта, а ближе всего соглашается со схемой Боссюэ. Здесь он, мне кажется, почерпнул свои формулировки о руководительстве Провидением судьбой человечества. Но особенность Ч<аадаев>а та, что, усваивая себе схему, он не подчиняет своей мысли ее авторитету и не довольствуется никакими ссылками, — хотя бы Св. Писания. Везде видны пытливые поиски самостоятельного мышления — и в них-то и заключается самое важное и интересное. Надо, впрочем, сказать, что эту сторону дела в общем Гершензон хорошо усвоил и выразил (с. 93 и, кажется, еще где-то). Не определил Гершензон и отношения Ч<аадае>ва к историкам своего времени, а между тем это можно было бы сделать, потому что здесь, в противность обычаю своему, Чаадаев называет, по крайней мере, одно имя — Гизо, хотя и спешит отгородиться от мысли о заимствовании у него своих исторических оценок (см. с. 115, т. I, примечание)<sup>27</sup>, но Гершензон непременно должен был бы назвать другого историка, с которым Чаадаев отчаянно спорит, прямо его не называя, но под влиянием работ которого, несомненно, живет при создании своей исторической схемы. Это Гиббон. Чаадаев называет его точку зрения *vue petite et mesquine\**, его труд — *production menteuse\*\**, но свое понимание значения христианства в деле развития человечества и в судьбах европейского просвещения он строит именно в полемике с ним и у него, вероятно, заимствует фактическую сторону своей

\* мелкой и тонкой идеей (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 420; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

\*\* лживым произведением (Там же). — *Примеч. сост.*

теории и, может быть, и низкую оценку Византии<sup>28</sup>. Единственный раз, когда он недвусмысленно упоминает Гиббона (не называя его), он вскрывает свое к нему отношение на с. 123 I тома — примечание, особенно конец. *Genie historique*\*, о котором там говорится, конечно, не труд Гиббона, а самый Колизей<sup>29</sup>.

В заключение несколько мыслей о самой философии истории Чаадаева.

У него есть несколько недоговоренностей и даже внутренних противоречий.

Главное внутреннее противоречие — как помирить вмешательство Провидения в судьбы человеческого рода со свободой человеческой воли. Это противоречие, по-моему, так и остается невыясненным. Оно, впрочем, мыслится Ч<аадае>вым не в такой наивной или, по крайней мере, не только в такой наивной форме столкновения двух воль: всемогущей — Провидения и подчиненной, а вместе с тем все же свободной — человека, но и в более философском столкновении неперменного мирового закона с независимой человеческой деятельностью. Ч<аадае>в в своих философских рассуждениях прямо ставит этот вопрос, при разрешении его примыкает к Спинозе, отрицает, по существу, свободную волю, заменяя факт ее сознания в себе теорией о том, что свобода сводится к одному голому ощущению своей свободы, которое якобы равносильно реальной свободе. Интересно очень сопоставить рассуждение Ч<аадае>ва с очень схожими, но, конечно, совершенно от него независимыми рассуждениями Толстого в эпилоге к «Войне и миру».

Другое, более кажущееся, внутреннее противоречие у Чаадаева — именно то, на которое указываешь в виде вопроса: это вопрос о самостоятельной индивидуальности. Он, конечно, связан с первым. По-моему, единственно правильное логическое примирение свободной личности с единой жизнью мира — это пантеизм особого рода. Я даже думаю, что в самой глубине души Ч<аадае>в именно принимал этот пантеизм, но на словах от него отмежевывался. Но для него живое дело было важнее чисто логических схем и сопоставлений. Так и в вопросе об индивидуальности, признавая личность орудием общей воли и подчиняя все ее действия общим мировым законам, Ч<аадае>в, несомненно, принимал и высоко ставил индивидуальность.

\* Исторический гений (фр.). — *Примеч. сост.*

Только подлинную ее силу он обуславливал подчинением своей личной природы требованиям общего разума, мировым законам. Слияние личности с миром он считал путем к освобождению ее от ограничений времени, пространства и конечного числа и в таком слиянии видел самую цель мирового процесса.

Во 2 и 3-м письмах (т. е. 6 и 7-м общей серии) он формулировал эту цель в начале третьего письма словами Паскаля (т. I, с. 120): «*Tout la suite des hommes n'est qu'un seul homme qui subsiste toujours*»\*.

Всю историю проникает единство прогресса, ведущего к цели, а цель эта — усвоение сознанием человечества этого единства людей и их слияние<sup>30</sup>. И поэтому в истории господствует высший моральный закон, т. е. высший критерий, совершенно объективный, на основании которого мы можем и должны производить оценку всякого события и всякой части человечества, прежде всего всякого *народа*.

Народы — как и люди — отдельные нравственные личности, подлежащие оценке и самооценке. Все это — несомненное утверждение индивидуальности, и все это очень определенно, хотя не очень систематично, изложено Ч<аадае>вым. Все теоретические и фактические предпосылки, на которых основаны выводы 1-го письма, даны во 2 и 3-м. Но в последних изложение, повторяю, довольно путаное и надо много над ними поработать, для того чтобы вылущить их внутренний смысл.

Самое решительное и устраняющее спор место о законности индивидуальности в истории помещено в самом почти начале 2(=6)-го письма (т. I, с. 95), мысль Ч<аадае>ва о законности индивидуального развития выражена Ч<аадае>вым по поводу законности и необходимости существования *избранного* народа — народа еврейского.

Не выписываю всего места: важно, что свое мнение Ч<аадае>в основывает на *очевидности*, т. е. на *chose donnée*. Его вывод таков:

«Il est evident, qu'il n'y a de personnalité ni de liberté, qu'autant qu'il y a diversité d'intelligences, diversité de formes moral, diversité de connaissances»\*\*.

\* Вся последовательная смена людей — не что иное, как один и тот же постоянно сущий человек (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 416; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

\*\* Ясно, что личность и свобода существуют лишь постольку, поскольку есть различия в умах, нравственных силах и познаниях (Там же. С. 391; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

И эта *diversité*\* не только не порок, а залог совершенствования. Ведь ясно, что без нее невозможно шествие вперед. Теория сильных личностей, вождей народа, через которых совершается все достижение человеческого рода, теория, которой проникнуты целиком эти письма и отголоски которой очень сильны в первом (т. I, с. 81: *où sont nos sages*\*\*), и с. 83, посл. абзац и т. д.), ясно говорит за признание значения индивидуальности. См. еще конец первого письма — II т., с. 124. Надо понять, что *индивидуальность*, именно для того чтобы стать сильной, т. е. выразительницей чего-то более общего, приближающегося к пониманию объективной истины, должна преодолеть свою обособленность, и поэтому в этом смысле Ч<аадае>в превозносит *impersonnalité*\*\*\*, хотя на с. 95 он восхваляет *personnalité*\*\*\*\*.

Хотя беседа моя очень затянулась, все же еще на одну мысль я должен обратить твое внимание. Она у Чаадаева самая центральная, но ее нелегко сразу заметить, а только отчетливо себе ее усвоив, можно понять всю его систему и даже терминологию. И понять это, может быть, поучительно для нашего времени. Ты думаешь, что Чаадаев проводит начала исторического индивидуализма. Представь себе, что это вовсе не так. Ты приводишь соответственное место из цитаты Иванова-Разумника: «Общество шло вперед только силою мысли. Интересы всегда следовали за идеалами, а не предшествовали им; убеждения никогда не возникали из интересов, а всегда интересы рождались из убеждений. Все политические революции были там [ты весьма верно вставляешь вопрос: т. е., вероятно, в европейской истории?], в сущности, духовными революциями: люди искали истину и попутно нашли свободу и благосостояние»<sup>31</sup>.

Это из 1-го письма в I томе, с. 89, русский перевод на с. 121 первого тома. Перевод свой Иванов-Разумник (я не проверил точность твоей цитаты) взял у Гершензона, вероятно, из текста, напечатанного в «Вопросах философии» в 1905 г. Интересно, что из трех раз повторенного в гершензоновском тексте слова *там* Иванов-Разумник сохранил его только один раз (и вызвал этим сохранением твое замечание), а в переводе «Телескопа» выкинуты были все три «там» — по-французски «у». А в них все дело! Это вовсе не закон человеческой жизни вообще, а лишь

\* различие (фр.). — Примеч. сост.

\*\* где наши мудрецы (фр.). — Примеч. сост.

\*\*\* безличность (фр.). — Примеч. сост.

\*\*\*\* личность (фр.). — Примеч. сост.

закон христианской, т. е. европейской, цивилизации! В этом-то и состоит основная идея Чаадаева. Твое замечание в скобках совершенно правильно, и текст самого Чаадаева совершенно ясен, а контекст делает его уже вполне несомненным.

Дело в том, что *la société moderne*\* для Чаадаева совершенно определенный термин, означающий европейское общество, развивающееся — постепенно — в свете христианства. И общество постепенно *воспитывается* — как там и сказано — в этом направлении, и только в этом подчинении интересов идее и состоит вся его сила и даже жизненность, залог от гибели или зстоя. Все это совершенно ясно изложено во 2(=6)-м письме, особенно на с. 111 и след. I тома (= с. 144 и след. II). Выписываю из конца 145 с. П т. = I, с. 113.

«Только христианское общество поистине одушевлено духовными интересами, и именно этим обусловлена способность новых народов к совершенствованию [вот она, истинная *perfectibilité*\*\*], именно здесь вся тайна их культуры» — то же самое и на с. I, 104 (II, 137).

Вот Ч<аадае>в всюду и прослеживает результаты этого нового, по его мнению, для человечества мироощущения и думает, что только его усвоение, требующее огромной *воспитательной* работы, причем воспитание это, конечно, дается не теорией, а главным образом постепенным внедрением нового начала в жизнь, но вместе с тем ясное сознание этого *нового закона* жизни осмысливает всю деятельность человека и помогает направлению жизни по надлежащему руслу [интересно постоянное возвращение Ч<аадае>ва к мысли о воспитании человеческого рода и указание на *реальную* его основу].

Все нападки Ч<аадае>ва на древний мир, на Гомера в первую голову, на Возрождение (см. с. 142 и 147 II тома, русский перевод), на Реформацию [132?, 139, 140, 147, 149, 150, 166 — II тома, русский перевод], наносящую удар этому христианскому сознанию *действенного единства* с восхождением к *вечным* целям, залогу беспредельного развития, основаны все на этой мысли. На ней же и вся критика русской действительности.

И конечно, Чаадаев отлично знал Данте и считал его своим единомышленником, мечтой его было сделать Пушкина русским Данте, и он прямо так Пушкина и называет: «J'ai envie de me dire: voici venu notre ante enfin»\*\*\* — пишет он в пись-

\* современное общество (фр.). — *Примеч. сост.*

\*\* способность к совершенствованию (фр.). — *Примеч. сост.*

\*\*\* Мне хочется сказать: вот наконец явился наш Дант (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 73). — *Примеч. сост.*

ме сентября 1831 г., см. I т., с. 166, и в письме по поводу авторской исповеди Гоголя он пишет<sup>32</sup>: «Нам понадобился писатель, которого мы бы могли поставить наряду со всеми великанами духа человеческого, с Гомером, Дантом, Шекспиром: с. 281, I т. [Интересно, что здесь, когда Чаадаев уже вышел из слишком исключительного подчинения своей идее о единоспасающем значении христианской *идеи*, он безоговорочно ставит Гомера в ряд «великанов человеческого духа».]

Интересно проследить употребление Ч<аадае вым слов *новое или современное общество*.

II письмо.

II т., с. 137, 139, 140, 140, 141: возродилось, по-франц. monde, 143, 143–144: actuelle — совр<еменное>, с. 147 — moderne.

Новейшая цивилизация — 143 — moderne, современная, 146 — actuelle.

II т., 155, прим.: «До появления христианства *в обществе* никогда не было ни истинного прогресса, ни настоящей устойчивости».

Это, может быть, тебя разочарует. Превосходство идей не общий закон, а лишь частный случай общего жизненного закона, но случай самый значительный, этот закон может бороться — и борется — с другим законом даже и в наше время, поскольку в *новое* общество вошли и элементы старого языческого: см. с. 141 русского текста (= I, 109): «Материалы древнего мира, конечно, пошли в дело при создании нового, так как высший разум не может уничтожить творение собственных рук и материальная основа нового порядка по необходимости должна была остаться тоже»... До христианства был в силе другой закон жизни — см. с. 112–113 и др.

Вот почему, прибавлю от себя, и теперь вполне возможны рецидивы преобладания и даже теоретического превознесения *интересов* над *идеями* (я все-таки сохраняю это слово), но во всех этих случаях мы стоим перед угрозой «китайского застоя или греческого упадка».

Теперь еще одно слово. Конечно, увлекаясь своей основной идеей, Чаадаев в 1829 году недооценивал ни русского прошлого, ни византийского наследия. Ты в этом прав. И Чаадаев сам это сознал и выразил и в «Апологии безумца» (в литературном отношении это, конечно, самое блестящее произведение Ч<аадае>ва, и, несмотря на свою усеченную форму, оно вполне за-

конченно), а еще он очень интересно выразил свой сдвиг, подтверждающий для него правоту его общей точки зрения при изменении частных — впрочем, существенных — в письме к Струганову — т. I, с. 195.

30 ноября

Беседа моя перерастает все допустимые пределы, но я вчера случайно не отослал письма и хочу закончить сегодня свои мысли о Гершензоне.

В его монографии, собственно, по существу, нет ни начала (вместо начала — эффектное вступление с письмом Н. И. Тургенева), ни конца, не указано положение Чаадаева в исторической перспективе — мировой и русской, оценка его мыслей — односторонняя и субъективная, и печальная ошибка Гершензона с дневником Облеухова наложила свою руку на всю книгу, придав ей совершенно неправильный уклон. Гершензон использовал свое, на вид сногшибательное, открытие публицистически, построил эффектную концепцию — «декабрист, ставший мистиком» — и исказил образ своего героя, многие существенные черты которого он же тонко понял и удачно воспроизвел.

При этом он остался Гершензоном, с его упорным искательством, даром воображения, незаурядной мыслью, талантом и уверенностью в себе. В сущности, грехи его — общие грехи русской науки о нашей культуре, а достоинства выше средних на этой, пока очень еще плохо обрабатываемой, ниве. Он не мог преодолеть всех чужих грехов своими личными усилиями.

Говоря, что его характеристика *без начала*, я не хочу сказать, что он не объяснил происхождения личности и мыслей Чаадаева, он его и не поместил в соответствующую общую рамку в ходе развития русской культуры<sup>33</sup>. Понимаешь? Это и есть два тех требования от науки, на обязательности которых я настаиваю и которые стали особенно *реально* обязательными сейчас, но недостаточно жизненно ощущались наукой о русской культуре и исторической наукой вообще — не только русской, хотя и тобой, и всеми, может быть, и признаются принципиально.

И вот последнее — требование от истории, от *всякого* историка иметь определенное *представление* о мировом процессе в целом — и есть основное и, по-моему, справедливое требование Чаадаева, и он именно с такой широкой точки зрения подходит к своей теме: найти место несчастной России, заблудившейся на земле...

«Je sais convaincu que vous pouvez faire un bien infini à cette pauvre Russie égarée sur la terre» \*, — пишет он Пушкину еще в самый разгар своей работы — в марте—апр<еле> 1829 г. (I, 73 с.). Ведь высший смысл истории — все же найти всякому явлению свое место в общем движении, и критика Чаадаевым истории, при всех его преувеличениях и даже несуразностях, которые он кое-где допускает, все же справедлива и глубока, и его попытка построить свою общую концепцию истории, опять-таки при всем его невежестве в той специальности, о которой судит, и при некоторой сумбурности изложения, заслуживает все же внимания историка.

Но только тут требуется, мне кажется, не подход с высоты своего величия, а очень основательная работа и полное уважение к уму Чаадаева и готовность подчас признать за ним очень большую высоту, широту и глубину понимания.

Вот именно огромный охват мысли Чаадаева, не в смысле разнообразия предметов, а в смысле признания одновременно самых различных сторон рассматриваемого предмета, особенно поразителен и легко вводит в соблазн: увлекшись какой-нибудь глубокой мыслью Чаадаева, можно подумать, что в ней высказано все его отношение к предмету, и упустить при этом другую сторону дела. Мы, по большей части, рассматриваем явления в проекции на плоскость. Ч<аадае>в всегда видит их во всех трех измерениях, да еще помнит, что ничто не пребывает неподвижным, а все вечно движется...

Мне кажется, что Чаадаев подходит к тому пониманию истории, которое вырисовывается у Петрушевского в первой главе его последней книги<sup>34</sup>. Ты, кажется, считаешь ее (эту главу) неудачной и даже лишней, а я считаю, что она чрезвычайно ценное и даже необходимое в общественном смысле исповедание, имеющее громадное значение, и чисто научное и моральное. Но я в этих вопросах ничего не понимаю и очень нуждаюсь в твоём мнении. У тебя, кажется, даже что-то написано об этом — именно по поводу книги Петрушевского, может быть, к этому же относится и то, что ты написал в предисловии к недоконченной книге, о которой ты упоминаешь. Мне все это чрезвычайно важно. Думаю, что Ч<аадае>в тут не только поставил очень глубокую проблему, бывшую недоступной его современникам, но вместе с тем в попытке разрешить ее предопределил

---

\* Я убежден, что вы можете принести бесконечное благо этой бедной России, заблудившейся на земле (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 66). — *Примеч. сост.*

на сто лет главное направление русской философской мысли, всю работу русского самосознания. Именно подход к объективной истине через субъективное ее искание — вот как мне, полному профану в этом деле, мыслится постановка вопроса у Чаадаева и в этом же мне чудится назревающее (не знаю, как широко) требование в современной исторической науке. И я думаю, что, несмотря на кажущиеся отклонения от этого пути, мысль марксизма все-таки толкает науку в конечном счете в этом же направлении.

Повторяю, я слишком мало сведущ в этих вопросах, чтобы с уверенностью судить о них, но чем более я вдумываюсь в Чаадаева, тем более укрепляется мое убеждение, что здесь он очень глубоко проникал в суть дела и что он обладал удивительно сильным и далеко хватающим чувством, или инстинктом, настоящего историка. —

Очень прошу тебя задуматься над его выражением: «L'être moral est rien que l'être fait par les temps et que les temps doivent achever» (I. III)\*.

#### ПИСЬМО К И. М. ГРЕВСУ от 9 февраля 1930 г.

<...> В последнее время как раз знакомился с генезисом философии религии славянофилов: Юр. Самарина, А. Н. Попова, Константина Аксакова, Хомякова, Киреевского. Это удивительно интересно и важно. Благодаря сохранившейся переписке и статьям проследить зарождение и развитие живого ядра деятельной мысли можно, но потом вдруг это движение обрывается. Это та бессвязность русской жизни, которую проклинал Чаадаев. — Вот в начале сороковых годов зарождается пытливая религиозная мысль и живое чувство у кончивших только что университет и готовящихся к магистерству друзей: Юр. Самарина и Конст. Аксакова. В общении с третьим товарищем, Александром Ник. Поповым, они ставят перед собой кардинальный вопрос — о церкви. В переписке, обнародованной в 1911 году (12-й том соч. Ю. Самарина)<sup>1</sup>, видишь, как развивается поучительнейшая и для нашего времени мысль. Самарин начинает ее формулировку удивительно значительными, а для меня прямо потрясающе важными словами:

---

\* А нравственное существо — не что иное, как существо, созданное временем, и время должно завершить его до конца (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 407; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

### *Церковь развивается.*

В этих двух словах весь вопрос о будущем христианства. Труп или стимул жизни? Пока слова эти не станут общепризнанным в православии лозунгом, оно не станет живой, созидающей силой, но вдаваться в существо не буду. В трех письмах Самарина и двух Попова — вопрос разрабатывается. К этому ядру примыкают потом два замечательных человека — Хомяков, подчиняющий себе все течение, вносящий в вопрос удивительную законченность и организованность, но в конце концов — холодную неподвижность, и Киреевский, органически связавшийся с живым источником религиозного чувства и действия в виде *старчества* как *доктрины* отцов церкви и *человеческих личностей* в виде учеников и преемников Паисия Величковского, русских старцев, органически связанных с массой русского крестьянства. Написаны книги — Самарина, Хомякова, Киреевского. А затем — все это, как живое течение, куда-то проваливается. Отзвуки, конечно, мы видим — в Достоевском<sup>2</sup>, очень слабо — во Влад. Соловьеве<sup>3</sup>, в живом славянофильском предании, в старцах русских монастырей. Но разве это настоящее развитие живой мысли?

К счастью, чудесная Эдита Раден сохранила нам в целости письма любимого ею друга — Самарина, зачинателя всего движения<sup>4</sup>. Что же мы видим, знакомясь с этой перепиской? Самарину не с кем делиться в конце 60-х и первой половине 70-х годов своей *православной* живой мыслью. В общении с решительной и последовательной протестанткой, безнадежно для обоих корреспондентов отрезанной от религиозного настроения русского православия, находит Самарин *единственную* возможность общения с кем-либо по религиозным вопросам!

Вдумайся в трагизм этой прерывистости духовной жизни! И Соловьеву приходится начинать весь путь духовного прозрения — и оставить его снова не законченным удовлетворительно, и снова без настоящих преемников и даже — без элементарных результатов в смысле пробуждения в обществе надлежащего сознания жизненной важности поставленных задач и обеспеченного продолжения работы — работы настоящим, соединяющим развитие сознания с преемством чувства — с общением веры.

Боюсь, что я не передаю тебе всего трагизма, мною ощущаемого, трагизма, конечно, весьма далекого от безнадежности.

Совсем напротив, я уверен, что концы с концами еще свяжутся и что как раз в пятом поколении, деловом и чистом от многих грехов поколений предшествующих, найдутся настоя-

щие продолжатели и осмыслители всего, — и предстоит какой-то синтез.

Чаадаев предчувствовал, что для этого должна произойти катастрофа<sup>5</sup>.

Но и нам надо бы по мере сил — и хотя бы в теории — приобщиться будущему делу.

Как всегда, разрешение различных сторон вопроса нахожу у Чаадаева. Он указал на яд нарушения преемственности, он выразил уверенность в наступлении (через сто лет) времени рождения среди нас настоящей последовательной *мировой* мысли, — и он же дал такую формулу религиозной жизни, которая, если бы только она была как следует продумана русскими и другими религиозными сознаниями, я уверен, помирила бы всех. — Чаадаев пишет в первом же философическом письме, в котором соответствующее место переведено недурно в напечатанном в 1836 г. тексте:

La doctrine qui se fonde sur le principe suprême de l'unité et de la transmission directe de la vérité dans une succession non interrompue de ses ministres, ne peut être que la plus conforme au véritable esprit de la religion car il est tout entier dans l'idée de la fusion de tout ce qu'il y a au monde de forces morales en une seule pensée, en un seul sentiment et dans l'établissement progressif d'un système social, ou Eglise qui doit faire régner la vérité parmi les hommes\*.

Соч. и пер. I, 75 с.

Перевод Гершензона,

II, 107.

Перевод Кетчера, II, 4.

Перевод Гершензона не совсем удовлетворительный. Перевод Кетчера также. [У Гершензона неправильно переведено: в непрерывном ряду *его* служителей — надо *ее* — истины — служителей, у Кетчера недостаточно подчеркнуто существование церкви как обособленного общественного целого — сказано: *образование в обществе* духовного единства, а имеется в виду образование отдельного общественного целого.]

\* Учение, основанное на высшем начале единства и непосредственной передачи истины в непрерывном преемстве ее служителей, только и может быть самым согласным с подлинным духом религии, потому что дух этот заключается в идее слияния всех, сколько их ни есть в мире, нравственных сил — в одну мысль, в одно чувство и в постепенном установлении социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 321; пер. Д. И. Шаховского). — *Примеч. сост.*

Не знаю, какое впечатление произведет определение Чаадаева на тебя. Я от него в полном восхищении. Оно высоко подымается над всеми вульгарными разномыслиями — и вместе с тем содержит в себе правильное их разрешение, оно и бесспорно, и содержательно, не заключает в себе ничего лишнего и, не перечисляя множества обычных слов, вмещает в себе все необходимые элементы. Не говорится ни о любви, ни об авторитете, ни о независимости, ни о вере и делах, ни о таинствах, ни о доктрине, ни о соборах, ни о признаках непогрешимости церкви, ни о Писании, ни о предании, ни о правах клира и всех верующих, ни о понимании Христа, ни о неподвижности догмата, ни о «развитии» церкви... ничего такого, к чему сводятся все разномыслия, разъединяющие вероисповедания и верующих или желающих поверить сообща с другими, — и все-таки все спорные вопросы в этой бесспорной формуле получают свое разрешение.

Чудо это совершается таким использованием слов: *union, vérité, succession des ministres de la vérité, progressif, fusion, pensée et sentiment, systeme social, faire régner la vérité\**, — которое каждому дарит какой-то высший смысл. Весь мир беспрерывно и постепенно завоевывает истину (как нечто вне отдельных сознаний и чувств находящееся) и, сливаясь воедино, ей, истине, подчиняется.

Удивительная свобода и высота мысли <... Едва ли ты найдешь время заняться тем движением православной мысли, о котором я говорю, но на всякий случай сообщаю ту литературу, которую я с огромным интересом и, думаю, пользой для себя перечитал и проштудировал.

V том сочинений Самарина. Предисловие Дм. Самарина о богословских занятиях Юрия Сам<арина и соч<инении последнего — Яворский и Прокопович<sup>6</sup>.

II том сочинений Юрия Самарина. Главное — центральное — несколько писем Самарина Попову 1843 года и два ответа последнего<sup>7</sup>.

II том сочинений Хомякова — с предисловием Самарина<sup>8</sup>.

Хомяков: Церковь одна (в конце концов, узкая доктрина с глубокими в ней отдельными мыслями).

З письма по-французски — злобная защита своего.

Переписка с Пальмером. Иезуиты.

---

\* единство, истина, преемство служителей истины, постепенный, слияние, мысль и чувство, социальная система, водворять царство мысли (фр.). — Примеч. сост.

Злоба Хомякова — до чертиков.

Сочинения Самарина, т. VI<sup>9</sup>.

Переписка Самарина с Эдитой Раден <... и далее прямо — Владимир Соловьев — т. IV и VIII его сочинений<sup>10</sup>. Чрезвычайно интересны его упоминания о *Самарине* и *Хомякове* в начале статьи об истории теократии в IV т. и, затем, в VIII т., *Три разговора*. Наряду с фельетонным характером их здесь чрезвычайно интересны: 1) полемика с Толстым, где Соловьев наследовал несправедливую рационалистическую придирчивость Хомякова, 2) ожидание светопреставления как признак полного крушения всего религиозного построения Соловьева и 3) последний сбор, вскрывающий слабые стороны трех исповеданий.

Затем — Сергей Трубецкой — особенно статьи о Леонтьеве и Соловьеве — в I т. Собр. сочинений<sup>11</sup>;

ст. о «Трех разговорах» и несколько других, кажется, в 10-м томе и «Учение о Логосе» — в IV<sup>12</sup>.

Евгений Трубецкой — «Миросозерцание Соловьева»<sup>13</sup> — особенно интересна критика *утопизма* Соловьева — и не решенный для самого Евг. Трубецкого его собственный утопизм самого плохого пошиба: ожидание разрешения мировых противоречий по ту сторону мировой жизни — и след. примирение с роковым несовершенством системы мира<sup>14</sup>.

И *разрешение всего — формула Чаадаева*. В ней, конечно, на словах слабо отражено то из трех течений христианства, которому, я считаю, ходом истории предназначено вывести человечество на путь веры, — православие (только не русское православие, а все православие в совокупности — восточная доктрина старая, и греческое предание, и новые философские течения, растущие на фоне православного религиозного сознания, чувства и опыта, включая и религиозные переживания русского народа). Но на деле вся формула Чаадаева именно *durch und durch\** возвышенно-православная, потому что, по существу, Чаадаев был коренной представитель русского духа и нес с собой или, лучше, в себе — именно русскую идею. Достаточно сопоставить его с другими русскими мыслителями и потом всех их вместе противопоставить западным, — чтобы понять, что он зачинатель именно русского философского мышления и всю свою формулу построил, исходя из русской веры и из русского *опыта*, конечно не только и не столько положительного, сколько отрицательного.

\* *насквозь*, совершенно (нем.). — *Примеч. сост.*

Формально формула Чаадаева как будто прямо католическая. Она на первый план выдвигает

единство

и иерархию\*,

но ведь эти два условия — необходимые предпосылки не одного римского католичества, а всякой церкви. И ни одного грана сверх того, что необходимо для существования живой церкви, основное требование Чаадаева в себе и не заключает. И понятое так, — а понимать его иначе — значит навязывать Чаадаеву мысль, которой он совершенно не выражает, — разве оно не превращается в общее требование всех защитников церкви и вместе с тем не является выражением всего духа русского народа — с его способностью подчиниться мирскому началу (а в этом-то и заключается единство) и обуздать отдельную личность во имя духовного авторитета, свободно признаваемого, — а это и есть принятие принципа иерархии. И возможно ли без иерархии, без духовного авторитета — видимого и реального — самое единство человеческого духа?

Поэтому основной тезис Чаадаева вполне православный — католический, но не узкопапистский, он неприемлем, может быть, только для протестантизма, но и в протестантизме он отрицает только заведомую его ложь и логическое внутреннее противоречие, как нельзя лучше раскрытое и Самариным и Хомяковым и, в сущности, если не сознаваемое, то ощущаемое самим протестантством! Но в дальнейшем, в мотивировке своего первого тезиса, Чаадаев с таким, может быть, даже избытком использует то, в чем право протестантство, что и оно должно его формулой вполне удовлетвориться.

В сущности, на деле формула больше всего бьет именно по католичеству римскому. Потому что главное отличие (и грех) римского католичества вовсе не в папстве и не в высокой миссии духовенства, а в подчинении рационализму и в закостении богословской доктрины.

Само по себе даже папское главенство и высокое положение духовенства ведь необходимые элементы церковной организации, и спорить только и можно против неправильного развития обоих этих принципов. *Формальная* (рационалистическая внешне — *юридическая*) непогрешимость, полный запрет мирянам свободно думать о вопросах веры, закостение учения церкви в табу неприкосновенного *догмата*, как с удивительной чуткостью и тонкостью понял Самарин — собеседник и друг

\* зачеркнуто: клир. — *Примеч. сост.*

Чаадаева 1843 года и что совсем забыл Самарин 1865—1867 годов, — римское католичество соборов — Тридентского и Ватиканского<sup>15</sup>, — вот то, с чем не может помириться христианское сознание... Вот именно *Тридентский* собор — настоящий гроб западного католицизма. Но эти же грубые черты западного католичества разве не живы в восточном православии и не мертвят его? А у Чаадаева разве есть что-либо подобное? Искание истины — вот что на первом месте, вот чему все подчинено, и конечно, искание это не может быть бросанием из стороны в сторону, а предполагает *существование* объективной истины и приближение к ней общими усилиями и организованным преемством этих усилий. И это постепенное завоевание истины предполагает не одни усилия ума, а участие всех духовных сил, даже не человечества одного, а всего мира (не определяя заранее, в чем эти силы заключаются), и объединение этих сил, приближающихся к истине, *постепенно* складывается в определенный организм, вытесняющий все другие виды человеческих союзов или, по крайней мере, подчиняющий их себе.

Это есть осуществление в разумной форме анархического идеала русского народа в таких условиях, которые устраняют возможность возражений с какой бы то ни было стороны. И если бы Соловьев принял эту формулу, он бы не стал ждать антихриста и чудес в решетке для построения религиозного идеала <...>

## ЗАМЕТКИ

### Tiré d'une lettre particulière<sup>1</sup>

Мой Чаадаев приходит к концу. Я, кажется, овладел им вполне. Вы знаете, в чем его главная мысль?

#### 1

«Единичного сознания, как и вообще всего единичного<sup>2</sup>, не существует. То, что мнит быть нашим сознанием, есть продукт сознания мирового, — каждый из нас есть лишь один из ликов многоликого человечества.

#### 2

И, сознав это, претворив это сознание, в свою очередь продукт жизни, в свою природу и преобразив свою природу этим сознанием, —

*человек переходит в существо высшего порядка,* причем он отнюдь вследствие своего преобразования не обезличивается (так был готов понять Чаадаева даже Гершензон), а, напротив, приобретает недоступную ему без такого перехода на высшую ступень широту и силу».

И эта простая, как Колумбово яйцо, мысль не есть индивидуальное сознание Чаадаева, она составляет отправную точку и вместе с тем высшее достижение всей русской философии, очень слабо, однако, до сих пор освоенное ею. Философия русская вертится вокруг этого центра, определенно осознанного и нашедшего словесное выражение у Чаадаева<sup>3</sup>.

Что вы на это скажете?

Решаюсь идти и дальше.

И это основная мысль русской философии, следовательно — сущность русского мироощущения, есть отличительная черта и всей русской подлинной литературы. Она и выделяет ее высшие вершины из совокупности всех мировых вершин художников слова в особую группу.

Так что Пушкин — мировой поэт со специфической основой чаадаевской мысли.

И еще один шаг — последний.

Если это так, надо безбоязненно принять логическое и историческое последствие сказанного: в осознании, утверждении и претворении в жизнь той же мысли заключается и мировая задача, и высшее предназначение русского народа.

Русская революция — осуществление этой самой мысли. И здесь еще не хватает только одного, а именно — *осознания*, — чтобы все стало ясным, бесспорным и вместе с тем — и свободным от экстравагантности.

#### Ответ на замечания неизвестного<sup>4</sup>

Для меня какими-то незнакомыми и чужими кажутся некоторые слова Чаадаева в Вашем истолковании. Очень может быть, <что в общем Вы правы и я недостаточно глубоко вникаю в смысл того круга понятий, который Вас занимает. Я как-то проще и примитивнее смотрю на мир, на царство мысли и на жизнь и, может быть, просто не додумался до той точки зрения, на которую становитесь Вы. Для меня Чаадаев, при всей силе и глубине своей мысли, все же прежде всего историческое явление, отражение своей эпохи, и мне как-то странно переносить целиком его рассуждения в область отвлеченных положений. Когда он говорит о нашем обществе, то это верно вполне

лишь по отношению к нашему обществу двадцатых и тридцатых годов XIX века, и хотя в его утверждении есть глубочайшая общая мысль, но все же он высказывает ее в определенной реальной обстановке, а Вы, мне кажется, ее из этой реальной обстановки выхватываете и лишаете подлинного бытия жизни.

И, с другой еще стороны, Вы упускаете, кажется мне, исторический момент в строе мыслей Чаадаева. Особенность его мироощущения — представление всего сущего, хотя и живущего в вечности, но все-таки в известном историческом развитии, в каком-то постепенном развертывании своей сущности, едином для всего человечества, — по крайней мере, прогрессе. Может быть, Вы это и понимаете может быть, даже Вы это гораздо глубже и тоньше понимаете, чем понимаю я, но, как бы то ни было, мне как-то не хватает в Ваших набросках этого *исторического* понимания Чаадаева и понимания Чаадаевым *историзма*. Может быть, повторяю, Вы схватываете этот историзм в целом и овладеваете им, но у Вас не видно исторической перспективы во всех Ваших рассуждениях, и путь такого восприятия и такого направления мысли представляется мне, по меньшей мере, очень опасным, слишком субъективным и подверженным страшным колебаниям и случайным уклонам, при всем стремлении Вашем отрешиться от личных особенностей и старании подчинить свою индивидуальную мысль общей — всенародной или всечеловеческой мысли. Это относится, особенно, к первой половине рукописи.

Вот мои общие соображения. Повторяю, я совершенно серьезно говорю, что во многом Вы, может быть, просто глубже понимаете дело, я очень плохой философ и слишком просто смотрю на вещи. Но на слабость исторической точки зрения в Вашем рассуждении я хотел бы обратить Ваше внимание. Вот конец листика 17-го и начало 18-го. Вы спрашиваете себя, действительно ли русский народ есть уродливый, ненормальный. А я понимаю так, что Чаадаев верно воспринимал и правильно выражал то, что в его время русский народ еще не вошел в живое общение с народами человечества как личность со своим собственным лицом. Может быть, ему это еще предстоит сделать, и, может быть, то, чему мы являемся свидетелями, есть начало этого дела. Наряду с историзмом Вы, кажется, упускаете совсем особый, властно над всем господствующий *реализм* Чаадаева, не дававший ему смириться ни с какими самообманами и заставлявший его преклониться перед крупным в мировой жизни, какими бы ужасами ни сопровождалось это

крупное. Боюсь, что Вы не поймете моей мысли, очень плохо выраженной. Здесь я хотел бы сказать, что Чаадаев, так ненавидевший всякие революции, воспринял бы нашу русскую революцию как положительный факт огромного исторического значения и сказал бы, что он должен взять назад многое из того, что он говорил о русском народе, хотя сказанное им было совершенно верно, потому что сказано было до революции, и хотя, с другой стороны, и сама эта революция, и ход ее развития служит ярким подтверждением очень многого, что им о русском народе непохвального сказано.

Я, видите ли, понимаю дело так, что русский народ со своей огромной сущностью пока еще не определился, но определить-ся он не мог и не может, не усвоив себе того, до чего додумалось человечество до него в лице прежде всего западной цивилизации. И вот этот процесс усвоения сущности западной цивилизации и выявления в данной исторической обстановке своего лица — вот тот коренной вопрос, который мучительно, во всей его глубине и во всей его реальности переживал Чаадаев.

Думая над ним, живя им в грозе 12—15-го годов и в последствиях, пережитых цивилизованным человечеством и начинающим вступать в это человечество русским народом, Чаадаев попутно построил и свою философскую и историческую систему. Но суть его мысли — судьба русского народа в судьбах мира. И он каким-то высшим даром воспринял сущность того, что он наблюдал, лучше всех понял тот великий исторический процесс, участником которого он был, — но научно он не сумел выразить своего понимания, а выражал его, как пророк, в общих прорицаниях и туманных очертаниях, обличая и вещая, а вместе с тем и тая про себя многое из того, что он постигал, но не надеялся передать людям. Перечтите его письмо Мих<айлу> Орлову, <написанное в 1837 году<sup>5</sup>. Здесь его полная автобиография и раскрытие его душевной тайны. Здесь же и завещание, и вызов потомству: «Старайтесь понять то, что я вам сказал, и то, чего я высказать не мог»<sup>6</sup>.

И вспомните, что он говорил о библейском учении о сотворении мира как о начальном пункте истории, без которого истории не может быть, и то, что он говорит о Моисее как о жестоким вожде, возведшем, однако, человечество на высшую ступень, и то, как он трактует библейские сказания, — не как рассказ о фактах, а как раскрытие сущности человеческих отношений, — и Вы поймете, в каком историческом аспекте он рисовал себе окружающий мир и как он вырывался всюду из-под власти слова и единичного факта и жил сущностью всей совокупности явлений.

Святой дух для него — *дух века*. Христианство — великое слово, раздавшееся на берегах Средиземного моря в известный момент и обновившее мир, но это не мистическое рождение сына Божия, а величайшее раскрытие человечеством какой-то новой тайны, возведшей его на высшую ступень и проповеданное, между прочим, и *Магометом*, и его последователями.

Я по-земному понимаю Чаадаева. Может быть, я не прав, а Вы подходите к нему правильнее. Но Ваш подход меня как-то не удовлетворяет и кажется слишком отвлеченным и теоретичным. Может быть, потому, что я плохой философ, мне понятнее Чаадаев — неудавшийся реформатор и сокрушитель окружающего его и во всей совокупности наблюдений им испытанного зла.

В этом источник его страстных обличений, которые Вам через 100 лет кажутся несправедливыми, но все же и через 100 лет сверлят Вашу мысль и заставляют искать смысла нашего существования и могут помочь найти его. Только не надо смешивать *идею* народа со *словом*, выражающим идею. Даже у каждого человека есть свой лик, который нельзя выразить одним словом, но который есть все же совсем определенная, хотя и не передаваемая словами реальность. Еще сложнее, но столь же реальна и личность народа. Ее можно назвать и идеей, но это совсем своеобразная идея. И личность эта, конечно, переживает свои фазисы, хотя они и не тождественны с фазисами человеческой жизни. В заключение благодарю Вас за сообщение Ваших мыслей. Извините за хаотичность моего ответа.

### Чаадаев Петр Яковлевич

#### Заметки в тетради<sup>7</sup>

7 IV 1935

Христианство для Чаадаева — важный исторический этап в жизни человечества. Содержание этого этапа: смена заботы о личности заботой об общем.

Смена интересов материальных интересами духовными.

Стремление к совершенству — и поэтому безостановочное движение к идеалу.

Представление о мировом единстве и представление о мире как бесконечном, вневременном и внепространственном. Смена на причинной зависимости свободой...

Первый элемент христианства — преданность истине...

Смысл царства Божия может быть, по Чаадаеву, выражен иначе — в словах «любовь к истине»,

но при этом:

во-первых, истина не есть какая-либо теория или догма, тем менее какое-либо центральное положение теории или центральный догмат, а она есть сущее, и притом все сущее целиком, так, как оно есть на самом деле;

во-вторых, любовь к истине неотделима от стремления и решимости воплотить свое понимание истины в жизнь.

А так как под истиной при таком понимании никак нельзя понимать нечто, заключающееся в ограниченном, отдельном, личном сознании, а нечто, совершенно от него независимое, то первым следствием любви к истине должно быть *самоотречение*, в смысле признания закона жизни, независимого от моего произвола и моей ограниченности, и в смысле согласования всех моих волевых, чувственных и мыслительных актов с жизнью целого.

Самоотречение, отнюдь не только нравственное, в смысле подчинения своих интересов более широким интересам, а и логическое, в смысле признания вне меня существующей мировой силы, определяющей мое бытие и такой, которой я подвластен, — являются, таким образом, другим общим выражением основной философской мысли Чаадаева.

Но вместе с тем непреложное свидетельство нашего личного сознания требует признания, что самоотречение отнюдь не означает подавления личности или отрицания ее самостоятельной ценности и силы: <нрзб> в ней заключается свой источник бытия, допускающий и требующий полнейшего напряжения и самого широкого развития индивидуальности.

К этим простым, пожалуй слишком простым, самоочевидным на достигнутом человечеством уровне развития, положениям можно свести все построения Чаадаева. Но он, конечно, делает из них важные выводы.

Надлежащим образом понятое самоотречение делает безусловно неприемлемым и никакой застой, остановку движения, и никакую ограниченность, обособление. Между мной и миром, между настоящим и вечностью нет границы. Мир необъятен, стремление к совершенству не знает предела. И в ясном сознании этого залог непрерывности и стойкости европейской цивилизации.

При этом Ч<аадае>в, конечно, мыслит в сфере философских учений его времени, главным образом в свете философских до-

стижений Канта и Шеллинга, но он самые эти их достижения считает возможными лишь благодаря перевороту в человеческом сознании, который вызван христианством, а с другой стороны, полагает, что вносит существенные поправки в их философские построения, опять-таки связывая свою систему с основными положениями христианства. Целью своего изложения он и ставит: указать не то, что *есть в философии*, а именно то, чего *нет в ней*.

14 IV 1935

По Чаадаеву, вся история человечества есть постепенное приближение его к возможному для него совершенству, причем процесс этого приближения протекает закономерно, но отнюдь не всюду одинаково быстро и отнюдь не одним и тем же путем, так что, с одной стороны, для отдельных частей человечества возможны остановки и падения, а с другой — индивидуальные черты развития, но в движении этом имеется основной стержень, от которого затем оно распространяется по всему миру; движение это не имеет конца, значит, самое совершенство недостижимо, в этом заключается даже залог его жизненной силы. Однако движение неравномерно, в нем имеются огромные основные завоевания, без использования которых все побочные движения не имеют, с точки зрения этой основной линии, самостоятельной ценности и жизненной силы; самым значительным из таких достижений человечества Чаадаев считает христианство, причем ценит он в нем вовсе не догматическую и не мистическую его сторону, а именно то новое содержание исторического развития, которое внесено в жизнь мира с его появлением; Чаадаев определяет сущность этого нового: оно заключается в подчинении всего личного общему, в признании истины как чего-то стоящего вне всякого субъективного ее восприятия отдельным сознанием или ограниченной совокупностью сознаний, в добровольном подчинении своего понимания, своего чувства и своей воли этой истине и в полном преобразении вследствие этого самой сущности человеческой души и всех человеческих отношений, а также и всех отношений человека к миру; этим определяется и конечная, в полной мере недостижимая цель мировой жизни: она замечается в слиянии воедино всех сознаний; этот идеал покоится и на самой сущности нашей духовной жизни, которая заключается отнюдь не в обособленном существовании отдельных сознаний, а в общей их жизни как единого целого, которого отдельные сознания составляют лишь отражения, причем это следует понимать не в высшем,

философском, отвлеченном смысле, а как реальную действительность; наше знание передается нам окружающей средой и составляет результат не наших личных постижений, а также не заложенных в каждом из нас прирожденных идей — оно составляет простое следствие передаваемых нам совокупных духовных усилий всего человечества.

При таком воззрении на сущность духовной жизни и на исторический процесс становится понятным, что, по мнению Чаадаева, изучение этого процесса должно прежде всего раскрыть нам истинную основу жизни, т. е. общие цели, которые стоят перед человечеством как единым целым, и те обязанности, которые в соответствии с этим лежат на каждом в отдельности и на каждой совокупности людей, так или иначе организованных. Чаадаеву кажется, что, став на эту точку зрения, и весь мировой процесс, и закон мировой жизни, и наши обязанности сами собой бросаются в глаза.

При этом самыми ударными положениями для него являются следующие, они выделяются в главенствующую над всем, сложную идею: мир идет к слиянию всех имеющихся в нем духовных сил в единое целое, это не есть навязанная формула, а основной закон жизни. Новая история европейских народов складывается под влиянием этой идеи, осознанной в христианстве; вследствие того все прочие интересы в европейском движении подчинены интересу мысли, на первом плане любовь к истине. Но при таком отношении к делу оказывается, что и материальные нужды общества находят наиболее полное удовлетворение. <...>

17 V 1935

Настоящие учителя Чаадаева, помимо Священного Писания, несомненно, следующие:

Шеллинг,

Кант,

Ламенне,

Спиноза,

— и это все... Этого, во всяком случае, совершенно достаточно, чтобы объяснить всю его философскую систему. Конечно, сильно на него подействовала *m-me de Stäel*, но это только подсобное влияние. Он испытал обаяние Платона, но серьезно ничего у него не воспринял. Он очень впечатлился Ньютоном, но, во-первых, он вовсе не знал его, а во-вторых — тут действовало не самое учение Ньютона, а представление о нем как о личности и представление о его системе как последнем слове науки,

устанавливающим общий закон мировой вещественной жизни. Дал ему, конечно, известный толчок и де Местр. Но это скорее эпизод из его биографии, чем настоящий источник его мысли. Был период, когда он увлекался Монтенем, но и это только эпизодическое увлечение. Паскаль, формулу которого о человечестве как едином, вечно пребывающем человеке он кладет как будто в основу своей философской теории<sup>8</sup>, на самом деле никакого влияния на него не оказал: он просто воспользовался как-то попавшей ему под руку формулой как удобной для себя, иллюстрирующей его мысли. Бэкон, Лейбниц и Декарт учителями его совсем не были. Он должен был знать их и до некоторой степени знал их. Но скорее отталкивался от них, чем вбирал в себя их основную мысль. Если говорить о предварительной школе его мышления, то тут надо, конечно, указать прежде всего на Вольтера и Руссо, но он ко времени сложения его доктрины совершенно преодолел <их и от них отрекся, сохранив, однако, в себе во всем размахе свободной и широко охватывающей мир мысли печать их гения. <...>

17 V 1935

*Человек,  
народ,  
человечество,  
Вселенная,  
Бог.*

Человек — только песчинка, которую нельзя рассматривать вне жизни той горы, частицу которой песчинка составляет; а эта гора для Чаадаева не семья, не класс, а народ. Но и народ непонятен ни как существующий факт, ни как стремящаяся куда-то сила без представления о человечестве, из которого народ исходит и к слиянию с которым идет. Человечество, в свою очередь, имеет смысл и бытие лишь как мировое сознание и поэтому может быть понято только как часть и отражение Вселенной.

А последняя является не совокупностью частей, а чем-то единым и целым, и без этого постижения единства Вселенной, единства, связанного у Чаадаева с представлением о Боге как причине и двигателе всего, как об абсолютном бытии, совершенстве и истине, невозможно ни понять, ни оценить ни одного частного явления в жизни, а тем менее — всех явлений в совокупности.

24 VI 1935

1. Бог есть единое единственное (*без запятой*) абсолютное, ничем не обусловленное и ничем не ограниченное совершенное бытие, творец и двигатель мира.

2. Вселенная есть все сотворенное, живущее по непреложному закону, основное начало которого — движение, и представляющееся нам как мир физический, единство которого определяется силой притяжения, и мир сознаний, единство которого, при свободе отдельных его частей, определяется общностью пережитого всей его совокупностью опыта, передаваемого от поколения в поколение как общая традиция, имеющая в основе своей божественное откровение.

3. Человечество есть доступная нашему сознанию совокупность существ, способных воспринимать мир как целое и живущая общей жизнью, основанной на заложенном в само создание мира знании истины через божественное откровение.

4. Народность — собирательное нравственное существо, органическое целое и органическая часть человечества, частично в известном отношении дополняющая общее всему человечеству дело осознания и претворения в жизнь истины.

5. Человеческая личность есть неделимая, способная осознать все сущее частица Вселенной, подчиненная общему закону жизни мира, но вместе с тем, по какому-то непонятному нам, но несомненному закону, обладающая свободой выбора путей своего бытия и имеющая целью возможное приближение к истине и совершенству и имеющая заложенные для этого способности. Она ограничена и никогда не может вполне достигнуть совершенства. В ней заключена жизнь телесная и жизнь духовная, не связанные неразрывно, так что телесная смерть не означает непременно смерти духовного существа, но длится бесконечно и духовная жизнь личности не может, так как такое беспредельное бытие ограничивало бы бытие Бога.

14 VIII 1935

Двупланность Чаадаева.

Перед ним всегда одна властная задача: разрешить загадку смысла России, но для ее разрешения ему необходимо разрешить общую загадку смысла всей мировой жизни, и он одновременно стучится в двери обеих этих областей, перебивая одну работу другой и взаимно одну другой подпирая, проверяя свое понимание общей проблемы на конкретном примере переживаемого им мучительного искания <путей> для несчастной, за-

блудившейся (égarée) России и пути эти рассматривая с точки зрения мировых проблем.

Чаадаев пребывает на земле. Он не отрывается от нее, он не может воспринять Шеллинга, пока он не спустится на землю из своих заоблачных рассуждений, вся мировая драма разрешается для него на земле, и только земная жизнь его волнует, но к этой земной жизни он предъявляет мировые запросы (задачи).

