



А. ЛЕБЕДЕВ

Мудрость чудака

(глава из книги «Чаадаев»)

К чему это отчаянное стремление преуспеть, и притом в таких отчаянных предприятиях? Если человек не шагает в ногу со своими спутниками, может быть, это оттого, что ему слышны звуки иного марша? Пусть же он шагает под ту музыку, какая ему слышится, хотя бы... и отдаленную.

...Я живу в углублении свинцовой стены, в которую примешано немного кольчатого металла. Часто в минуты полднего отдыха до меня доносится извне смутный перезвон. Это шумят мои современники... Мне нравится точно знать, где я нахожусь, — не шагать в торжественной процессии на видном месте, но идти, если можно, рядом со Строителем Вселенной; не жить в беспокойном, нервном и пошлом, суетливом Деятнадцатом веке, а спокойно размышлять... идти единственным путем, каким я могу идти, тем, который никакая сила не может мне преградить.

*Генри Дэвид Торо, «Уолден,
или Жизнь в лесу»*

Этот эпиграф выписан нами из книги знаменитого, хотя и далекого, современника Чаадаева — американца Торо. Торо тоже был чудачком. Он, как свидетельствовал один его друг, «с редкой решимостью отказался идти по проторенной дороге... он следовал более важному призыву, стремился к тому, чтобы овладеть искусством *правильной жизни*. Главная его забота была в том, чтобы согласовать свои поступки со своими убеждениями... Он не имел специальности, не был женат, предпочитал одиночество, никогда не ходил в церковь, никогда не подавал голоса на выборах, отказывался платить налоги... К приобрете-

нию богатства у него не было никакого таланта... Ему ничего не стоило сказать *нет*; гораздо легче для него было сказать *нет*, чем *да*. Он не чувствовал ни капельки почтения к мнениям людей или каких-нибудь корпораций и воздавал должное только истине».

Таков был этот американский чудак. Через десять лет после того, как было опубликовано в России «Философическое письмо» «сумасшедшего» Чаадаева, Торо выпустил свою странную книгу, которая потом обошла почти весь мир. В идеях, которые высказывал Торо в своей книге, есть много сходного с идеями Чаадаева, хотя много в ней и совершенно отличного от чаадаевских мыслей. Да и созданы два эти произведения на совершенно разной социальной почве. Кое-что есть общего в жизненной судьбе этих двух людей. Но главное, что их роднит, — это то, что оба они были неисправимыми чудаками в глазах своих современников.

XIX век подарил миру целую вереницу чудаков — этих «рыцарей печального образа». О чудаках этого века существует целая литература. У столь любопытного явления есть, конечно, свои любопытные причины. Отчасти мы их еще коснемся в дальнейшем. Но в общем-то такое обилие чудаков есть всегда свидетельство того, что в обществе произошло какое-то расслоение основных норм и принципов общественного бытия, общепринятой морали. Чудаки — это люди, которые по каким-то причинам выбились из наезженной колеи расхожих правил и пошли своей, непонятной современникам, тропой. Порой такое выбивание из колеи обретает социально-патологический характер, тогда чудак превращается в сумасшедшего. Ведь сумасшествие тоже может быть рассмотрено как какая-то очень большая степень чудачества, как чудачество, продолженное до бесконечности. При этом остается, правда, выяснить, здорово ли с точки зрения социальной то общество, которое имеет таких чудаков и сумасшедших.

Герцен любил приводить слова какого-то человека, будто бы сказавшего некогда: «Весь свет меня считает поврежденным, а я весь свет считаю таким же. Беда моя в том, что *большинство* со стороны всего света».

Социальная патология николаевской России была очевидна.

Однако и ранее русский царизм уже неоднократно, оказывается, прибегал к «чаадаевскому варианту» для расправы с инакомыслящими, демонстрируя патологизм утверждаемого таким способом общественного строя.

Еще при Александре I был официально, например, объявлен сумасшедшим за сочинение каких-то вольнолюбивых сти-

хов юнкер Жуков. Власти грозились объявить сумасшедшими и некоторых свободомысленных университетских профессоров. Совсем незадолго уже до «чаадаевской истории» Сенат рассмотрел дело М. Кологривова, участвовавшего в Июльской революции во Франции в 1830 году. Решено было, что Кологривов «поступал, как безумный, и, как безумный, должен быть наказан». Исследователь М. В. Нечкина, собравшая эти и другие факты подобного же рода, основательно полагает, что и с этой точки зрения грибоедовский Чацкий, скажем, был весьма типической фигурой: по-настоящему умный человек в потенции вообще представлялся помешанным. От ума было одно горе.

В 1847 году Герцен написал своего знаменитого «Доктор Крупова». Доктор Крупов считал, что окружающее общество — общество сумасшедших. «Люди, — писал он, — окружены целой атмосферой, призрачной и одуряющей, всякий человек... с малых лет, при содействии родителей и семьи, приобщается мало-помалу к эпидемическому сумасшествию окружающей среды... вся жизнь наша, все действия так и рассчитаны по этой атмосфере, в том роде, как нелепые формы ихтиосауров, мастодонтов были рассчитаны и сообразны первобытной атмосфере земного шара».

Вот и Трезинский из «Записок одного молодого человека» — первого художественного произведения Герцена, герой, которого кое-что и во внешнем облике сближает с Чаадаевым, — в представлении людей, его окружающих, «не в себе».

Чаадаев подарил Герцену экземпляр «Телескопа» с «Философическим письмом». На оттиске «Отечественных записок», где в 1845 году была опубликована первая часть романа «Кто виноват?», Герцен написал: «Петру Яковлевичу Чаадаеву от глубокоуважающего А. Герцена».

Для Герцена Чаадаев уже не был чудачком.

В России нарождалась какая-то новая нравственность, нарождались новые нормы общественного, хотя и далеко не общепринятого «поведения». И вот с точки зрения этих норм Чаадаев чудачком не был. С точки зрения *этих* норм странным, неестественным, неразумным было уже поведение, весь жизненный стиль *большинства*.

Вот почему «Философическое письмо» Чаадаева при своем появлении именно *большинству* русской читающей публики показалось какой-то дикостью, чем-то ни с чем совершенно не сообразным. Этим своим выступлением Чаадаев явно как-то «выламывался» из сферы привычных понятий и представлений даже самого близкого своего круга. Общественная атмосфера, созда-

вавшаяся в России вокруг чаадаевского «Письма», сразу после его появления была близка к атмосфере общественного скандала. <...

Короче говоря, как вспоминает Жихарев, «большинство без дальних околичностей называло статью антинациональной, невежественною и вздорною, не стоящею никакого внимания, а между тем, непрерывающимися про нее бранивыми толками и суждениями само озабочивалось об окончательном опровержении и уничтожении своего мнения. Просвещенное меньшинство находило статью высокозамечательною, но вконец ложною, чему, по его мнениям, причиною был принятый за точку отправления и в основание положенный чрезвычайно затейливый и специфически обманчивый софизм... Безусловно сочувствующих и совершенно согласных не было ни одного человека».

Это последнее чудачество Чаадаева в глазах уже большинства было скандальным чудачеством, чудачеством святотатственным. <...

Чаадаев в своем «Философическом письме», конечно же, не изменял России ни идейно, ни нравственно, ни психологически. Только патриотизм чаадаевский в этом случае был такой, какого на Руси до тех пор еще не видывали.

Потом, после Чаадаева, и — в известной мере — от Чаадаева повелась в русской прогрессивной общественной мысли известная традиция и лермонтовского «отрицательства», и «нигилизма» революционно-демократического различия... Родилась та любовь к родине, которую, имея в виду уже Чернышевского, Ленин потом назвал «любовью тоскующей» *.

«Жалкая нация, — говорил Чернышевский, — жалкая нация! — Нация рабов — снизу доверху все сплошь рабы». И, вспоминая эти слова, Ленин писал в 1914 году: «Мы помним, как полвека тому назад великорусский демократ Чернышевский, отдавая свою жизнь делу революции, сказал: “Жалкая нация, нация рабов, сверху донизу — все рабы”. Откровенные и прикровенные рабы-великороссы (рабы по отношению к царской монархии) не любят вспоминать об этих словах. А, по-нашему, это были слова настоящей любви к родине...» **. <...

...Люблю отчизну я, но странною любовью!

Не победит ее рассудок мой,

Ни слава, купленная кровью,

Ни полный гордого доверия покой,

* В. И. Ленин. Сочинения. Т. 21. С. 85.

** Там же.

Ни темной старины заветные преданья,
Не шевелят во мне отрадного мечтанья...

Вот и чаадаевская любовь к родине была «странной» по тем временам любовью. Совсем не такой «тоскующей любовью» любили Россию, скажем, те же декабристы. Чаадаев этой любовью рвал со своим обществом, со своим классом, Этой любовью Чаадаев переходил в разночинцы. И во времена Чаадаева такая любовь к родине, такого рода патриотизм были совершеннейшей идеологической новостью, делом невиданным и неслыханным среди даже самых передовых, самых свободомысленных русских людей.

То есть было, конечно же, и раньше достаточно русских людей, которых (если вспомнить тут того же молодого Ордын-Нащокина) время от времени «тошнило» при виде отечественных порядков. И до Чаадаева Российское государство — «чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лайя» — порой уже оказывалось в представлении некоторых свободных умов объектом ненависти и страха. Чаадаев первым соединил тут ненависть с презрением. Но столь цельной концепции такого полного «отрицательства» всякого отечественного не возникало еще до Чаадаева ни у кого. Даже социально-политический протест Радищева, память о подвиге которого, кстати сказать, все более и более волновала Пушкина к концу его жизни, — даже этот протест не поднимался все-таки до уровня философского обоснования отрицания социальной действительности и до утверждения необходимости выработки новой нравственной системы.

<...

У Чаадаева его своеобразный «*негативный патриотизм*» представлял уже не некое «социальное настроение», не мгновенную «ужасную догадку» и не плод старческого «разочарования», а вполне стойкое *убеждение, философию*, проверенный логический *вывод* из всех тех наблюдений, которые автор «Философических писем» накопил в течение всей своей жизни, честно испытав в ней самые разные «поприща» для проявлений «истинного честолюбия» своего.

Неудивительно, что даже люди, достаточно в ту пору близкие Чаадаеву, достаточно хорошо понимавшие его прежде, даже отчасти шедшие одним с ним общественным путем, не нашли в себе сил уразуметь, что же, собственно, такое произошло с выходом в свет «Философического письма» перед их глазами. Они просто, как говорится, не знали, что тут и подумать. Они были шокированы чаадаевским патриотизмом.

Даже Пушкин, присоединяя оскорбленное царизмом чувство человеческого достоинства, чувство унижения за свой талант к холодной злости чаадаевского протеста, все-таки не вполне готов был разделять меру чаадаевского отчуждения от судеб официальной России. «И (положа руку на сердце), — писал он Чаадаеву, — разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы? Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь тем, что вижу вокруг себя; как литератора меня раздражают, как человека с предрассудками — я оскорблен, — но, клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал». А в черновом варианте своего письма к Чаадаеву Пушкин добавлял к этому следующее: «Надо было прибавить (не в качестве уступки, но как правду), что правительство все еще единственный европеец в России. И сколь бы грубо и цинично оно ни было, от него зависело бы стать сто крат хуже».

Не надо думать, что все эти слова вызваны лишь мыслью о возможной перлюстрации послания. Многое в них отражает и самую сущность тогдашнего пушкинского отношения к родине.

Герцен в статье «Новая фаза в русской литературе», прямо поставив Лермонтова с его знаменитой «Думой» «рядом с суровым стариком», то есть с Чаадаевым, писал: «Пушкин, часто недовольный и печальный, оскорбленный и полный негодования, все же готов заключить мир. Он желает его, он не теряет на него надежды; в его сердце не переставала звучать струна воспоминаний о временах императора Александра. Лермонтов же так свыкся с отчаянием и враждебностью, что не только не искал выхода, но и не видел возможности ни для борьбы, ни для соглашения. Лермонтов никогда не знал надежды, он не жертвовал собой, ибо ничто не требовало этого самопожертвования. Он не шел, гордо неся голову навстречу палачу, как Пестель или Рылеев, он не мог верить в действительность жертвы».

Ни Герцена, ни Лермонтова чаадаевский патриотизм не мог, конечно, шокировать. Это был уже их патриотизм, их взгляд на мир или, по крайней мере, нечто очень и очень их взгляду на мир родственное. Так же в принципе отнесся к чаадаевскому «отрицательству», по свидетельству Герцена, и Белинский. <...

«После мрачной статьи Чаадаева, — писал Герцен в «Былом и думах», — является выстраданное, желчное отрицание и страстное вмешательство во все вопросы Белинского».

Мы здесь не беремся толковать о влиянии Чаадаева на Белинского — в частности, при выходе последнего из кризиса его «примирительного отношения» к русской действительности, — вопрос этот сложный и специальный. Но, думается, что такое влияние было, это-то несомненно.

Конечно, в чаадаевском же «негативном патриотизме», в его принципиальном противопоставлении личности самодержавно-государственному началу берет на русской почве свой исток (пусть и по боковой линии) и анархистский антиавторитаризм М. А. Бакунина. В этом смысле Чаадаев отнюдь не обмолвился, когда как-то назвал Бакунина своим «воспитанником». Это было сказано в беседе, пусть частной, с шефом жандармов, во время, когда Бакунин, уже хорошо известный жандармам всей Европы, выданный австрийским правительством царизму, сидел в Петропавловской крепости. Слова Чаадаева о Бакунине в этих обстоятельствах обретали характер акта, имеющего принципиальное значение, вместе с тем свидетельствуя о немалом гражданском мужестве Чаадаева. Думается, впрочем, что подтверждение этого чаадаевского заявления в большой мере следует искать не в идеях одного из виднейших теоретиков и организаторов международного анархизма, а в содержании тех бесед, которые Чаадаев часто вел с Бакуниным в то время, когда последний жил по соседству с Чаадаевым — в одном из флигелей левашовского особняка.

Принятие чаадаевского «нигилизма» не могло оставаться актом чисто лишь политическим. Оно вело к существенной перестройке всего нравственного комплекса передового тогдашнего русского человека.

Впрочем, в этом случае сам Чаадаев лишь выразил тот вполне объективный процесс, который разворачивался тогда в русской общественной жизни, определяя собой своеобразие нового этапа в развитии освободительной мысли в стране, «новую фазу», по герценовскому выражению, в развитии русского искусства.

Отступление со сцены русской общественной жизни дворянской революционности знаменовало собой коренное изменение положения мыслящего человека в тогдашнем русском обществе. Менялось отношение личности ко всей махине русской государственности, ко всей общественно-политической *системе*. И это изменение вызывало к жизни совершенно новый тип *личности*.

«В головах декабристов, — справедливо писал Луначарский, — в самых различных комбинациях уживалось аристократическое стремление обуздать самодержавие и подчинить

его своей более просвещенной диктатуре с более или менее ясным пониманием, что сделать это без поддержки народных масс невозможно, и с разной степенью демократических уступок по отношению к союзнику».

Таким образом, у передового человека декабристских времен могли быть и были на самом деле определенные надежды на возможность какого-то соглашения с передовой группой правящих верхов (вспомним в этой связи надежды декабристов на блок с Ермоловым, Мордвиновым, Сперанским, вспомним еще раз поиски тем же Чаадаевым официальных путей для проявления своего «истинного честолюбия») и сам этот человек осознавал себя представителем отнюдь не угнетенной части тогдашнего русского общества. Декабристы постоянно испытывали как бы укоры социальной совести за бесчинства правящей верхушки своего класса. Они чувствовали некую социальную ответственность за общественное «поведение» русской монархии. И хотели, чтобы их собственная «социальная совесть» была чиста.

К тридцатым — и тем паче — к сороковым годам дело коренным образом переменялось. Теперь революционный и вообще всякий политически радикальный протест уже не связывался фатально с дворянством — правящим классом России. Протестующая личность теперь уже не несет ни малейшей социальной ответственности за «поведение» «верхов». Протестующая личность теперь *отчуждает* себя от всей системы официальной государственности, и патриотизм этой личности отчуждается, таким образом, от традиционного понимания «родины», «отечества». У этой личности уже нет прежнего отечества, у нее нет прежней родины. И атрофия бывшего патриотизма оставляет на сердце человека лишь холодную тоску, как чувство умершей любви. Это гонимое уже чувство, ибо и сам человек на своей родине — человек уже гонимый, а не припадающий к ней в поисках исцеления от всех своих скорбей и обид.

...Кто же вас гонит: судьбы ли решение?
Зависть ли тайная? злоба ль открытая?
Или на вас тяготит преступление?
Или друзей клевета ядовитая?

Нет, вам наскучили нивы бесплодные...
Чужды вам страсти и чужды страдания;
Вечно холодные, вечно свободные,
Нет у вас родины, нет вам изгнания.

Но глухая тоска этой элегии сменяется у Лермонтова проклятьем:

Прощай, немытая Россия,
Страна рабов, страна господ,
И вы, мундиры голубые,
И ты, им преданный народ.

Так писал Лермонтов, уезжая в 1841 году на Кавказ. Это был год гибели поэта. В холодной горечи стихов звучит прощание с родиной человека, уходящего из жизни.

Когда в России после поражения декабристов «порвалась связь времен», социальный протест стал «гласом вопиющего в пустыне». Мыслящий человек сделался действительно лишним и даже чуждым окружающему его обществу. «Лишнему человеку» не на что стало опереться. Он стал, как лермоновский Печорин, исходить лишь из потребностей своей собственной «натуры» — он сделался эгоцентристом. Он сделал самого себя мерой всех вещей, точкой начала отсчета для измерения всех социальных и моральных ценностей. Он обособился от общества. Он, как говорилось тогда, *отложился* от России. С точки зрения традиционных норм окружающего его общества он сделался аморален.

Лермонтов в глазах современников был страшным скандалистом. Чаадаевская «выходка» расценивалась как поступок, во всяком случае уж недостойный.

Передовой человек тогдашней России сделался вдруг индивидуалистом. С точки зрения социально-исторической это, впрочем, был «индивидуализм поневоле». Он шел от социального нигилизма передовых людей той поры.

И действительно, явившись родоначальником русского общественно-политического нигилизма, Чаадаев уже тем самым не мог не явиться и родоначальником русского *индивидуализма*.

Но тут следует сказать несколько совершенно необходимых слов об отношении к индивидуализму вообще и к индивидуализму чаадаевского типа в частности.

Как всякое общественное понятие, индивидуализм — понятие конкретно-историческое. Поэтому, говоря об индивидуализме, нельзя останавливаться лишь на противопоставлении его «коллективизму», подразумевая при этом, как нечто само собой разумеющееся, что «коллективизм — это хорошо», а «индивидуализм — это плохо». Стоило бы все-таки, как и предлагал в свое время Антонио Грамши, наконец «проанализировать предрассудки против индивидуализма, вплоть до повторения более чем критических иеремиад католиков и ретроградов»*.

* Антонио Грамши. Избранные произведения: В 3 т. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. Т. 3. С. 54.

Так вот, «несколько слов по поводу так называемого «индивидуализма», то есть по поводу взглядов каждого исторического периода на позицию индивидуума в мире и исторической жизни. «То, — писал Грамши, — что ныне называется “индивидуализмом”, ведет начало от культурной революции, последовавшей за средневековьем (Возрождение и Реформация)...» * Ибо именно в ту эпоху возрождалось представление о ценности личности, освобождавшейся от уз средневековых тоталитарных режимов.

По первому взгляду чаадаевский индивидуализм уж никак не связывается с этой традицией, идущей от Возрождения и Реформации. Ведь и сам Чаадаев проклинает в своем «Философическом письме» и Возрождение и Реформацию, противопоставляя им религиозное изуверство и «умерщвление плоти» во имя «торжества духа» в эпоху средневековья.

Но только одно дело, как известно, то, что люди думают о своих воззрениях, в том числе и исторических, другое — чем эти их воззрения являются на самом деле, какую *реальную* общественную действительность они отражают. Сказанное, конечно же, относится и к религиозным воззрениям, ведь и они отражают — пусть в извращенном и превратном виде — вполне «земную» действительность.

Противопоставляя современному «упадку нравов», их ужасающему «повреждению» «строгость нравов» во времена так называемых средних веков, Чаадаев, конечно, придумывал при этом *свое собственное* «средневековье». Как ранее, положим, Рылеев, критикуя неволю крепостнической России, противопоставлял ей вечевые вольности *своего* «древнего Новгорода», так теперь и Чаадаев сочинил в укор и в пример для подражания современной России *свои* «средние века», как бы «опрокинув», таким образом, в прошлое свои идеалы. «Средневековье» чаадаевское не действительное историческое средневековье с его духовной затхлостью и властью грубой силы, с его узурпацией всякой интеллектуальной жизни и принудительной религиозностью для масс. Чаадаевское «средневековье» как явление идейной жизни тяготеет к определенным идеалам христианского социализма, это образ, идущий от социальной утопии Чаадаева, а не от его исторических воззрений. В настоящем средневековье — с его религиозным тоталитаризмом — вольнодумцу и индивидуалисту Чаадаеву (не затрагивая уж его политических воззрений) пришлось бы ох как плохо!

* Там же.

Чаадаевский индивидуализм может быть по-настоящему понят лишь в свете той общественной ситуации, которая сложилась тогда в России. И чаадаевский религиозный канон не вмещает в себя этот индивидуализм и часто звучит в религиозных построениях «басманного философа» (как часто современники Чаадаева называли его в последний период его жизни) явным диссонансом, в котором слышится нечто слишком уж «земное» и «греховное», «светское».

Время «басманного философа» — эпоха общественного разочарования в былых надеждах и обольщениях, пора массового отказа от массовых путей и общих идей, общепринятых в недалеком прошлом принципов. В такую пору каждый ищет свою дорогу — так именно человечество в подобные моменты нащупывает новый путь, выводящий в конце концов его из очередного тупика. Отсюда и неукротимое стремление Чаадаева идти *своей* единственной дорогой, отстаивать *свой* образ жизни как самое драгоценное в этой жизни, утверждать свое «я», ибо у людей в этом случае нет больше никаких резонов это «я» приносить в жертву. Он не хочет жить больше во имя абстракций, потому что все былые абстракции оказались утопией. И потому, кстати сказать, время утраченных надежд — время новых утопий. Но это последнее обстоятельство выясняется лишь в дальнейшем.

Тогда-то, разуверившись в былых своих принципах, люди вдруг приходят к мысли: «Не проще ли понять, что человек живет не для *совершения судеб*, не для воплощения идеи... а единственно потому, что родился, и родился для (как ни дурно это слово)... для настоящего, что вовсе не мешает ему ни получать наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по завещанию... Все великое значение наше, при нашей ничтожности, при едва уловимом мелькании личной жизни, в том-то и состоит, — как писал Герцен, — что пока мы живы, пока не развязался на стихии завязанный нами узел, мы *все-таки сами*, а не куклы, назначенные выстрадать прогресс или воплотить какую-то бездомную идею. Гордиться должны мы тем, что мы не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего петрую ткань истории...»

Тогда-то люди начинают вдруг чувствовать, что, как писал тот же Герцен, «не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих, и, если он звучен, он останется его стихом, пока поэма не обрвется, пока прошедшее будет бродить в ее крови и памяти».

Если попытаться понять социально-историческую природу индивидуализма, возникающего в подобных обстоятельствах, то придется, как видно, согласиться с тем, что этот индивидуализм оказывается явлением естественным и исторически необходимым.

Чаадаевский индивидуализм оказался естественным и исторически необходимым явлением в общественной жизни именно тогда, когда традиционные или освященные традицией нормы общественного бытия утратили необходимую меру историзма, отделились от человека, стали внешними. И чаадаевский индивидуализм в этом случае сам сделался выражением протеста человека против отчуждения его человеческой сущности в мертвой всеобщности предписанных норм бытия, стал, таким образом, естественной формой присвоения человеком его собственной человеческой сущности, естественной и необходимой формой преодоления человеком его одиночества в мире вещных отношений, в мире, предписанная обязательность которого всегда обратно пропорциональна его истинной общественной необходимости.

Николаевская Россия исчерпала всякие надежды на возможность какого-либо прогресса общества при сохранении данного режима. Мораль и политика оказались разорванными, разъединенными друг от друга. На общество надели мундир, все сделалось регламентированным, места для «влечения сердца» не оставалось. Оставалось «спасать душу». «Общество» было ненавистно. Но жить в обществе и быть свободным от общества невозможно. Оставалось или смириться с обществом и «потерять себя», потерять свое лицо. Или противопоставить этому обществу себя. И поискать какие-то ценности вне этого общества. И вот в этом как раз случае выключение себя из их обыденных, «суетных» страстей, стремлений и дел и оказалось единственной дорогой к людям. Ибо если толпа потеряла дорогу, то надо поискать ее по сторонам — в гуще людей ее не найдешь.

<...>

Никогда Чаадаев не оказывался столь нужен людям, как тогда, когда он засадил себя в свой покосившийся флигелечек на Новой Басманной, в котором и просидел после кар, последовавших вслед за опубликованием «Философического письма», уже безвылазно до конца своей жизни. Басманный отшельник стал всероссийской знаменитостью. Путь в одиночество неожиданно вернул его людям.

«Чем же объяснить его известность? — спрашивал один из его современников и близких ему людей. — Он не был ни дея-

телем-литератором, ни двигателем политической жизни, ни финансовою силой, а между тем имя Чаадаева известно было и в Петербурге, и в большей части губерний русских почти всем образованным людям, не имевшим с ним даже никакого прямого столкновения».

«Лишний человек» вдруг вновь стал очень нужным человеком.

Проходит полстолетия, и Осип Манделъштам вновь задается тем же самым вопросом. «След, — пишет он, — оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли проведен он про стеклу? Это, — замечает Манделъштам, — тем более замечательно, что Чаадаев не был деятелем: профессиональным писателем или трибуном. По всему складу он был частный человек».

Чаадаев отмел от себя жизнь окружавшего его общества как суету, недостойную человека. <...

«Люди воображают, — писал Чаадаев, — что живут в обществе, когда стесняются в города, в села. Как будто собраться в кучу, вместе пастись, как бараны, называется жить в обществе!

Пять лет тому, как во Франции я встретился с человеком, который очень мне понравился. Я провел с ним несколько часов; часов, не больше, но приятных, сладких часов, и тогда еще не сумел извлечь из него всю пользу, которую мог извлечь... И что же? — теперь я наслаждаюсь его обществом чаще, чем обществом прочих людей. Каждый день воспоминание о нем посещает меня; оно приносит с собою такое волнение, такую сердечную думу, что укрепляет против печалей, меня окружающих, защищает от частых нападений уныния. — Вот общество, приличное существам разумным! Вот как души действуют взаимно одна на другую: ни время, ни пространство препоною быть не могут».

«Как, — пишет Чаадаев в 1837 году А. И. Тургеневу, — можно искать разума в толпе? Где видно, чтоб толпа была разумна?» И Чаадаев с насмешкой отмахивается от мнений толпы — у нее нет своих мнений. Чаадаеву принадлежит знаменательная фраза: «покорный энтузиазм толпы».

Толпа толпой, но ведь и во времена Чаадаева, помимо России официальной, была и другая еще Россия — Россия крестьянская, был народ... Но дело в том, что, в отличие от славянофилов скажем, Чаадаев в народ русский — тогдашний русский народ — как в силу непосредственно исторически прогрессивную не верил. И не без оснований. Еще долгие и долгие годы

русский народ — крепостное крестьянство — останется достаточно инертной социальной силой, не способной, по ленинскому выражению, «ни на что, кроме раздробленных, единичных восстаний, скорее даже «бунтов», не освещенных никаким политическим сознанием»*. Русское крестьянство еще долго будет находиться в таком состоянии, когда оно не сможет, используя выражение Маркса, «защищать свои классовые интересы от своего собственного имени», когда оно не сможет «представлять себя» и его должны будут «представлять другие». При этом социальная группа, представляющая в таких условиях крестьянство, должна «вместе с тем являться их господином, авторитетом, стоящим над ними, неограниченной правительственной властью, защищающей их от других классов и ниспосылающей им свыше дождь и солнечный свет»**.

В таких условиях всякие выступления «от имени и по поручению» народа не могли объективно быть ничем иным, как некоей социально-политической метафорой, которая еще должна была быть раскрыта в ее конкретном содержании. Вот и славянофилы припадали к народу и клялись им, абстрагируя в этом понятии свою собственную социально-политическую программу. Программа эта, вне сомнения, отличалась — и у некоторых славянофилов весьма и весьма резко — от принципа официальной «народности» русского самодержавия, но к народу, в собственном смысле этого слова, конечно же, отношение имела весьма малое.

Итак, вокруг, как видел Чаадаев, опереться личности было совершенно тогда не на что. Что же оставалось делать?

Оставалось, как он считал, создать в этом царстве духовного разврата и девальвации всех нравственных ценностей свой собственный моральный «микроклимат».

При этом, говорил Чаадаев, обращаясь к своим современникам, «вам придется себе все создать... вплоть до воздуха для дыхания, вплоть до почвы под ногами. И это буквально так. Эти рабы, которые вам прислуживают, разве не они составляют окружающий вас воздух? Эти борозды, которые в поте лица взрыли рабы, разве это не почва, которая вас носит? И сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее все мы разбиваемся. Вот, что превращает у нас в ничто самые бла-

* В. И. Ленин. Сочинения. Т. 17. С. 64–65.

** К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 8. С. 208.

городные усилия, самые великодушные порывы. Вот, что парализует волю всех нас, вот, что пятнает все наши добродетели. Отягченная роковым грехом, где она, та прекрасная душа, которая бы не заглохла под этим невыносимым бременем? Где человек, столь сильный, чтобы в вечном противоречии с самим собой, постоянно думая одно и поступая по-другому, он не опротивел самому себе?».

Таким образом, и по мнению самого Чаадаева, создание какого-то нравственного микроклимата среди заколдованного круга проклятой крепостнической действительности — дело почти что безнадежное, дело дьявольски трудное, доступное очень и очень немногим, возможное, в лучшем случае, как некий индивидуальный эксперимент, но не как массовый путь в новую жизнь, не как дорога для нравственного обновления всего общества.

И тем не менее Чаадаев считает, что подобный нравственный эксперимент должен все-таки состояться, более того — что он совершенно исторически необходим.

«Надо, — говорит Чаадаев, — заняться... выработкой домашней нравственности народов, отличной от их политической нравственности».

Вот в чем, собственно говоря, ключ к пониманию всей этической теории Чаадаева, всей его философии, всего его взгляда на свою роль и свой долг в русской жизни.

Шел великий исторический процесс демократизации русского освободительного движения, русской прогрессивной мысли. Соответственно в русской литературе, русском искусстве это, если иметь здесь в виду наиболее значительные имена, был путь от государственной одописи и поэтической официальности Державина (хотя, как писал Луначарский, «сам Державин уже разбавлял торжественное вино теплыми ароматами несравненно большей интимности») — к Пушкину и Лермонтову. По выражению одного старого русского литератора, это был путь «от поэзии безличной — к исповеди сердца» или, согласно Луначарскому, «переход от показного к интимному, вернее, постепенное развитие за маской показного величия европееобразного утончающегося личного».

Шел процесс своего рода «рассказенивания» личности.

И вот то, что Пушкин и Лермонтов сделали в этом отношении для России в области искусства, в области эстетической, то Чаадаев пытался сделать и начал уже делать в сфере теории общественной нравственности, в сфере этики.

Чаадаев «сочинял» частную этику, как он говорил, «правоту сердца».

Николай повесил наиболее опасных противников самодержавия, разогнал в разные концы страны и сослал наиболее недовольных самодержавной политикой, натянул на Россию мундир и застегнул его на все пуговицы. Но Чаадаев потянулся к душам людей — к сердцу, спрятанному под форменным мундиром. Потянулся невидимыми, неосязаемыми идейными щупальцами, сам почти уже раздавленный и опрокинутый, и замундиренное сердце вдруг отозвалось на это прикосновение редкими глухими ударами: Чаадаев будил совесть общества.

Совесть Чаадаев обожествил — она была уже отчуждена от людей.

«Одна лишь *гражданская смерть*, — писал Фейербах, — может оказаться теперь той ценой, за которую ты имеешь возможность приобрести *бессмертие духа*».

Действительно, самый полный, самый решительный, бескомпромиссный и бесповоротный отказ от официальной гражданственности, от всяческой житейской «суеты» оказался, по мнению Чаадаева, теперь непременно и первым условием духовного возрождения личности.

Но это не было призывом к отказу от участия в общественной жизни вообще, от вмешательства в действительность вообще. Вместе с Фейербахом Чаадаев мог бы воскликнуть, обращаясь к своим современникам, печалившимся о его затворничестве: «Оставьте меня в покое! Я только до тех пор *ничто*, покуда я — *ничто*!»

Гражданское самоотрицание личности в этом смысле, согласно Чаадаеву, должно было явиться не общественной смертью этой личности, а ее нравственным самоутверждением, утверждением ее истинно человеческой жизни и ее истинно человеческой активности.

«После сказанного о желательном, на мой взгляд... образе жизни, — писал Чаадаев в одном из своих «Философических писем», — вы, пожалуй, могли бы подумать, что я требую от вас монашеской замкнутости. Но речь идет лишь о трезвом и осмысленном существовании, а оно не имеет ничего общего с мрачной суровостью аскетической морали. Я говорю о жизни, отличной от жизни толпы, с такой положительной идеей и таким чувством, преисполненным убеждения, к которому сводились бы все остальные мысли, все остальные чувства. Такое существование прекрасно мирится со всеми законными благами жизни: оно даже их требует, и общение с людьми — необходимое его условие».

В стране бушевала реакция. Душилось все живое, все думающее или даже испытывающее потребность призадуматься над происходящим.

А Чаадаев, сидя в своем флигельке-развалюхе на Новой Басманной, плел и плел, как тихий паук, свою особую, «частную» философию, которая тут же с десятками и сотнями людей расползалась, растекалась во все стороны и, как кислота, точила и точила невидно и неслышно каменную глыбу замороженной казенщиной страны. Чаадаев расслаивал Россию в сознании ее передовых людей, разбивая страну на официальную и неофициальную, готовил новый раскол общества. И всемогущий Николай ничего не мог с ним поделать: это был такой идейный «вирус», против которого у официальной России еще не было противоядия, который неуязвимо проскальзывал сквозь все фильтры и все препоны казенного тоталитаризма. Это для официальной России была новая, неведомая ей «болезнь», и официальная Россия еще даже и не знала, что она ею уже больна.

Чаадаев готовил почву для формирования «социального эгоизма» нового поколения русских передовых людей, готовил почву для их нравственного самоопределения, он готовил почву для появления в России *новой личности*, в которой *частный* индивидуализм вырастает уже до масштабов индивидуализма *классового*. Чаадаев нащупывал путь к эгоизму социально осмысленному, к разумному, как назовет потом его Чернышевский, эгоизму «новых людей».

В значительной мере эти поиски имели еще достаточно абстрактный характер — еще не созрели в самой жизни достаточные основания для появления новой личности и новой нравственности, — отсюда и религиозный характер этических «откровений» Чаадаева. Во многом эти поиски имели еще характер своеобразного экспериментаторства — теоретической утопии. Но вели они в итоге своем и в своем рациональном, жизненном начале от этики политического индифферентизма к этике гражданской активности, хотя, конечно, и совершенно особого толка.

Конечно, эта линия — не прямая. Конечно, воздействие чаадаевских идей на позднейшее становление революционно-демократической этики не непосредственно. Никакого прямого воздействия тут не проследишь. Линия, которая связывает чаадаевские этические идеалы с нравственностью революционно-демократического толка, включает в себя не только преемственность, но и разрыв, не только связь, но и отказ. В дальнейшем мы еще вернемся к этому вопросу. Но совершенно очевидно, что объективная логика развития мысли, впервые — пусть еще

и туманно и отрывочно — сформулированная Чаадаевым в его «Философических письмах», подводит нас к положениям, из которых выводы, сделанные позднее революционными деятелями нового этапа отечественного освободительного движения, уже «напрашиваются».

Призывая отрешиться от всякой «земной суетности», отрицая за этой суетностью право на какой бы то ни было уже нравственный диктат человеку, Чаадаев вместе с тем не бросает своего «частного» человека с его «частной моралью» на произвол эгоцентрических страстей и прихотей. Он не заменяет суетности объективной суетностью субъективной. Нет, он полагает, что и в том случае, когда человек в своем стремлении к самосовершенствованию считается, по видимости, лишь с самим собой, он все-таки с неизбежностью подпадает под власть некоего абсолютного нравственного закона, столь же непреложного, как и «закон физический».

Этот «закон духовной жизни, — говорит Чаадаев, — обнаруживается в жизни поздно и неясно, но... его вовсе не приходится измышлять (он не зависит от нас), как и закон физический. Все, что от нас требуется, это иметь душу, раскрытую для этого познания, куда оно предстанет перед нашим умственным взором. В обычном ходе жизни, в повседневных заботах нашего ума, в привычной дремоте души нравственный закон проявляется гораздо менее явственно, чем закон физический. Правда, он над нами безраздельно господствует, определяет каждое наше чувство, каждое наше действие, каждое движение разума, но вместе с тем сохраняет в нас, посредством какого-то дивного сочетания, через непрерывно длящееся чудо, сознание нашей самостоятельности, он налагает на нас грозную ответственность за все, что мы делаем, за каждое биение нашего сердца, даже за каждую мимолетную мысль, едва затронувшую наш ум; и, несмотря на это, он ускользает от нашего разумения в глубочайшем мраке. Что же происходит? Не зная истинного двигателя, бессознательным орудием которого он служит, человек создает себе свой собственный закон, и этот-то закон, который он по своему же почину себе предписывает, и есть то, что он называет *нравственный закон*, иначе — мудрость, высшее благо... И этому-то хрупкому произведению собственных рук, произведению, которое он сам может по произволу разрушить и действительно ежечасно разрушает, человек приписывает в своем жалком ослеплении все положительное, безусловное, все непреложное, присущее настоящему закону его бытия, а между тем при помощи одного только своего разума он, очевидно, мог бы постиг-

нуть относительно этого сокровенного начала одну только его неизбежную необходимость — ничего более.

Впрочем, — заключает свою мысль Чаадаев, — хотя нравственный закон пребывает вне нас и независимо от нашего знания его совершенно так, как и закон физический, есть все же существенное различие между этими двумя законами. Бесчисленное множество людей жило и живет теперь еще без малейшего понятия о вещественных движущих силах природы... Но как бы низко ни стояло разумное существо, как бы ни были жалки его способности, оно всегда имеет некоторое понятие о начале, побуждающем его действовать. Чтобы размышлять, чтобы судить о вещах, необходимо иметь понятие о добре и зле. Отнимите у человека это понятие, и он не будет ни размышлять, ни судить, он не будет существом разумным. Без этого понятия Бог не мог оставить нас жить хотя бы мгновенно; он нас и создал с ним».

Таким образом, «понятие о добре и зле», своего рода «простые законы человеческой нравственности» врождены человеку, они имеют внесубъективную, абсолютную, согласно Чаадаеву, божественную природу. Человек же в своей повседневной жизни с ее суетой и ее «земными страстями» и тревожностями способен лишь «смутно чувствовать», «угадывать» веление этого нравственного закона — человека «мучает совесть». Абсолютный нравственный закон в этом случае вступает в противоречие с «земными вожделениями» человека, и человек испытывает при этом чувство какого-то душевного разлада, какой-то внутренней несвободы.

Всякий раз, говорит Чаадаев, когда мы отступаем от этого абсолютного нравственного закона, «действия наши определяются не нами, а тем, что нас окружает. Подчиняясь этим чуждым влияниям, выходя из пределов закона, мы себя уничтожаем». Иными словами, в этом случае мы действуем уже не в меру своих собственных *человеческих* потребностей, а в меру чужих потребностей, и, подчиняясь, мы ведем себя, как животные.

Таким образом, свою высшую свободу человек, согласно Чаадаеву, может найти только и именно в наивозможно более полном своем подчинении велениям своей собственной совести, ибо в этом велении и проявляется высший нравственный закон.

«Так вот, — говорит Чаадаев, — та высшая жизнь, к которой должен стремиться человек, жизнь совершенства, достоверности, ясности, беспредельного познания, но прежде всего — жизнь совершенной подчиненности... А знаете ли вы, что это за жизнь? Это Небо: и другого неба помимо этого нет. Вступить

же в него мы можем отныне же, сомнений тут быть не должно. Ведь это не что иное, как полное обновление нашей природы в данных условиях, последняя грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире. Я не знаю, — замечает тут Чаадаев, — призван ли каждый из нас пройти этот огромный путь, достигнет ли он его славной конечной цели», но то, что только этот путь ведет к человеческому совершенству, — это для Чаадаева, во всяком случае, совершенно бесспорно.

«Мы, — говорит Чаадаев, — являемся в мир со смутным инстинктом нравственного блага, но вполне осознать его мы можем лишь в более полной идее, которая из этого инстинкта развивается в течение всей жизни. Этой внутренней работе надо все приносить в жертву, применительно к ней надо устраивать весь порядок нашей жизни. Но все это должно протекать в сердечном молчании, потому что мир не сочувствует ничему глубокому. Он отвращает глаза от великих убеждений, глубокая идея его утомляет. Вам же должны быть свойственны верное чувство и сосредоточенная мысль, не зависимые от различных людских мнений, а уверенно ведущие вас к цели».

Итак, чтобы быть «внутренне свободным», чтобы остаться самим собой — человеком, человек должен следовать своему собственному внутреннему нравственному побуждению и отринуть от себя «мирские» волнения «суетных» стремлений. Человек должен поступать «по совести» — в этом его высочайшее призвание и в этом единственная возможность его — человеческого — самоутверждения в мире сем. Человек *должен*, если хочет остаться человеком, делать «добро» и противодействовать «злу», то есть опять-таки «творить добро».

Но мир безнравствен. И нравственный человек не может, таким образом, даже, если б и захотел, не вступить в глубочайший конфликт с этим миром. Но это уже не будет «суетное» стремление к «суетным» целям. Это будет *человеческий* конфликт, конфликт высшего порядка.

Конечно, безнравственный мир может при этом оказаться, и даже, вероятно, окажется, сильнее протестующей против него «нравственной личности». И вполне возможно, эта самая протестующая личность погибнет в столкновении с этим миром. Но тут уже, согласно Чаадаеву, каждый волен *выбирать* — «спасать» ли ему свою «душу», жертвуя жизнью, или, по крайней мере, «хорошей», согласно «суетным» о ней понятиям, жизнью, или «погубить» ему свою «душу» — себя, человека, подчинившись безнравственному миру, чтобы преуспеть в своих «житейских» делах.

Так, согласно Чаадаеву, уже в «этом» мире, среди его беспорядка, в условиях, когда, казалось бы, никакое нравственное действие совершенно невозможно, когда на долю человека, казалось бы, остается лишь прозябание, на самом деле открывается возможность для нравственного подвига, для того, что сам Чаадаев называет «идейным героизмом». И вот почему, согласно тому же Чаадаеву, «ничто не может быть понятнее огромной славы Сократа, единственного в древнем мире человека, умершего за свои убеждения».

Но, согласно логике чаадаевской мысли, человек, идущий на нравственный подвиг, губящий себя своим «идейным героизмом», по существу, даже не приносит тут никакой жертвы. Напротив, он таким образом «спасает себя», и в этом спасении места для какой бы то ни было «жертвы» просто не остается. С этой точки зрения человек, идущий на «идейный подвиг», поступает, согласно Чаадаеву, вполне «эгоистически». Важно тут лишь, чтобы люди верно понимали свои настоящие выгоды, умели бы отделять потребности «ложные» от своих истинных потребностей и стремлений. Ведь, говорит Чаадаев, «единственная действительная основа деятельности, исходящей от нас самих, связана с представлением о нашей выгоде в пределах того отрезка времени, который мы зовем жизнью». Надо, чтобы человек смог сам *воспитать* в себе тот «инстинкт правды», который и позволит ему отличить в себе самом «искусственные потребности» от потребностей истинных. И тогда нравственный человек в самом себе, в своем человеческом возрождении найдет необходимую моральную компенсацию за урон, понесенный им в его схватке с безнравственным миром, тогда как человек, отдавший себя этому миру, найдет расплату в потере себя. Первый путь — путь «смирения» перед абсолютным и божественным нравственным законом и путь внутренней свободы. Второй путь — путь «гордыни», идущей от стремления к «суетному» успеху в «мире сем», путь подчинения порядкам этого мира и уничтожения личности.

Так, к примеру, считает Чаадаев, нравственно и погиб великий Гоголь, поддавшись этой мирской «гордыне».

«Как вы хотите, — писал Чаадаев в 1847 году Вяземскому о «Выбранных местах из переписки с друзьями», того же самого произведения Гоголя, которое, как помним, послужило причиной появления знаменитого письма Белинского, — чтобы в наше надменное время, напыщенное народной спесью, писатель даровитый, закуренный ладаном с ног до головы, не зазнался, чтоб голова у него не закружилась? Это просто невозможно.

...Недостатки книги Гоголя принадлежат не ему, а тем, которые превозносят его до безумия... которые, наконец, навязали на него тот гордый, несродный ему патриотизм, которым сами заражены, и таким образом задали задачу невозможного примирения добра со злом; достоинства же ее принадлежат ему самому».

Говоря о «новых друзьях» Гоголя, совративших писателя к «гордыне», Чаадаев имел в виду тогдашних славянофилов с их «народной спесью». Но есть в приведенных здесь словах Чаадаева и более общий смысл: великий писатель не должен, если хочет остаться верен своему призванию и таланту, предаваться «житейской суете», делаться рупором каких-либо суетных кружковых или групповых страстей. Весьма показательно стремление Чаадаева как-то, хотя бы даже и в чисто декларативной форме, снять вопрос о возможности пагубного воздействия на Гоголя религиозно-мистических идей, которым, как известно, он «предался» в последний период своей жизни. Нет, не они, согласно Чаадаеву, повинны в гоголевском грехопадении, а лишь влияние житейской суетности и кружковых страстей его нового дружеского окружения.

Самоочевидно, что письма Белинского и Чаадаева по поводу гоголевских «Выбранных мест из переписки с друзьями» исходят из идейно весьма несхожих отправных точек. Сам факт появления этого гоголевского произведения, который Белинский, как известно, рассматривает преимущественно с точки зрения идейно-политической, Чаадаевым рассматривается почти исключительно с абстрактно-моралистических позиций. Но есть, как это ни странно, и нечто общее в этих двух письмах. И прежде всего, конечно, то именно, что оба автора рассматривают названное произведение как несомненное падение Гоголя — как глубочайший его творческий срыв и как его гражданскую катастрофу.

Стоит сопоставить мнение Чаадаева со взглядами Белинского по некоторым из тех вопросов, которые рассматривались в связи с «Выбранными местами» и тем и другим.

«Смирение, — пишет Белинский Гоголю, — проповедуемое Вами, во-первых, не ново, а во-вторых, отзывается, с одной стороны, страшною гордостью, а с другой — самым позорным унижением своего человеческого достоинства. Мысль сделаться каким-то абстрактным совершенством, стать выше всех смирением может быть плодом только или гордости, или слабоумия и в обоих случаях ведет неизбежно к лицемерию, ханжеству, китаизму. И при этом Вы позволили себе цинически грязно выра-

жаться не только о других (это было бы только невежливо), но и о самом себе — это уже гадко, потому что если человек, бьющий своего ближнего по щекам, возбуждает негодование, то человек, бьющий по щекам самого себя, возбуждает презрение. Нет! Вы только омрачены, а не просветлены; Вы не поняли ни духа, ни формы христианства нашего времени. Не истиной христианского учения, а болезненной боязнью смерти, черта и ада веет от Вашей книги».

Надо сказать, что упоминания Белинского об «истине христианского учения» и о необходимости понять смысл «христианства нашего времени» звучат несколько неожиданно в устах признанного зачинателя русской революционно-демократической идеологии.

«Проповедник кнута, апостол невежества, поборник обскурантизма и мракобесия, панегирист татарских нравов, — пишет Белинский, обращаясь к Гоголю, — что Вы делаете?.. Взгляните себе под ноги: ведь Вы стоите над бездною... Что Вы подобное учение опираете на православную церковь — это я еще понимаю: она всегда была опорой кнута и угодницею деспотизма; но, — восклицает Белинский, — Христа-то зачем Вы примешали тут? Что Вы нашли общего между ним и какою-нибудь, а тем более православною, церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения. И оно только до тех пор и было, — подчеркивает Белинский, — спасением людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принципа ортодоксии. Церковь же явилась иерархией, стало быть поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонителем братства между людьми, — чем и продолжает быть до сих пор».

Но в чем же, согласно Белинскому, заключается смысл «учения Христова»?

«Смысл учения Христова, — говорит Белинский в том же письме к Гоголю, — открыт философским движением прошлого века. И вот почему какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки потушивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, больше сын Христа, плоть от плоти его и кость от костей его, нежели все ваши папы, архиереи, митрополиты и патриархи, восточные и западные».

Таким образом, согласно концепции Белинского, истинный смысл «современного христианского учения» заключается в утверждении некоей идейной традиции, объединяющей в себе принципы своеобразного христианского социализма с буржу-

азно-демократическими требованиями политических свобод. Все это, конечно же, достаточно далеко от чаадаевского понимания дела. Но интересно, что при всем том и чаадаевскому истолкованию роли религиозно мыслящей личности у Белинского остается вполне определенное место.

«Когда европейцем, — говорит Белинский, — особенно католиком, овладевает религиозный дух, — он делается обличителем неправой власти, подобно европейским пророкам, обличавшим в беззаконии сильных мира сего. У нас же, наоборот, постигает человека (даже порядочного) болезнь, известная у врачей-психиатров под именем *religiosa mania*, он тотчас же земному богу подкурит больше, чем небесному, да еще так хватит через край, что тот и хотел бы наградить его за рабское усердие, да видит, что этим скомпрометировал бы себя в глазах общества».

Таким образом, согласно Белинскому, религиозность, религиозная идея в принципе сами по себе еще не противостоят стремлению человека к общественному прогрессу и политическим свободам. Белинский даже склонен отделить религиозность как таковую от «суеверия» как проявления, очевидно, косности мышления вообще, то есть от предрассудка. И это у него тоже общая с Чаадаевым черта. «Суеверие, — пишет Белинский в том же самом своем письме к Гоголю, — проходит с успехами цивилизации; но религиозность часто уживается с ними: живой пример Франция, где и теперь много искренних, фанатических католиков между людьми просвещенными и образованными и где многие, отложившись от христианства, все еще упорно стоят за какого-то бога».

Но вот в оценке перспектив распространения религиозной идеи в России Белинский коренным образом с Чаадаевым расходится. Воззрения Белинского на этот счет находят себе несомненную аналогию с приводившимся здесь выше высказыванием Пушкина, порой почти даже текстуально с ними совпадая.

«По-вашему, — говорит Белинский, обращаясь к Гоголю, — русский народ — самый религиозный в мире: ложь! Основа религиозности есть пиетизм, благоговение, страх Божий. А русский человек произносит имя божие, почесывая себе задницу. Он говорит об образе: *годится — молиться, не годится — горшки покрывать*. Приглядитесь пристальнее, и Вы увидите, что по натуре своей это глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности».

Более того, если Чаадаев именно в возможности приобщения масс к религиозной идее видел основу для какого-то обще-

ственно-исторического прогресса страны в целом, то Белинский именно в отсутствии сколько-нибудь серьезной религиозности в русском народе усматривает обнадеживающий в этом смысле знак и хорошее предзнаменование. Отводя гоголевские рассуждения о приверженности русского крестьянства к идее Бога, Белинский говорит: «Русский народ не таков; мистическая экзальтация вовсе не в его натуре: у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме; и вот, — добавляет Белинский, — в этом-то, может быть, и заключается огромность исторических судеб его в будущем».

За этим различием стоит уже очень многое.

Когда человек не видит вокруг себя никакой реальной силы, на которую он мог бы опереть свой протест, то он порой, чтобы, может быть, самому себе уже не показаться жалким, придумывает некий «закон сохранения справедливости», согласно которому неправые в итоге все-таки будут с несомненностью наказаны, а их жертвы будут отомщены.

Имея в виду как раз один из подобных периодов в русской истории, Плеханов некогда писал: «Герцен прямо говорит в своем “Дневнике”: “Чаадаев превосходно заметил однажды, что один из величайших характеров христианского воззрения есть поднятие надежды в добродетель и постановление ее с верою и любовью. Я с ним совершенно согласен. Эту сторону упования в горести, твердой надежды в, по-видимому, безвыходном положении должны по преимуществу осуществить мы”. Почему же, — говорит Плеханов, — люди, подобные Герцену, чувствовали себя в безвыходном положении? Потому, что им не удалось выработать в себе сколько-нибудь *конкретный идеал*, т. е. такой идеал, который подсказывался бы историческим развитием неприятной им действительности; а не добравшись до такого идеала, они испытывали то же тяжелое сознание, которое пережил Белинский еще в эпоху своих юношеских увлечений *абстрактным* идеалом: они чувствовали себя совершенно бессильными. “Мы вне народных потребностей”, — жалуется Герцен. Он, — замечает Плеханов, — не сказал бы этого, если бы видел, что свойственная ему “идея отрицания” составляет результат внутреннего развития народной жизни. Тогда он не мог бы чувствовать себя вне народных потребностей. Совершенно подобно Герцену Белинский восклицает: “Мы несчастные анахореты новой Скифии; мы люди без отечества, — нет, хуже, чем без отечества, мы люди, которых отечество — призрак, и диво ли, что сами мы призраки, что наша дружба, наша любовь, наши стремления, наша деятельность призрак?”»

Вот такая-то ситуация, такое-то «социальное настроение» и рождает у людей мыслящих склонность воззвать к чему-то «существующему» «по ту сторону» той жизни, которая *вся, сплошь* уже враждебна и презираема и, однако, сильна и всеобъемлюща в своей наглой самоуверенности и издевательском социальном самодовольстве. Вот это самое чувство бессилия праведного гнева и испытал Лермонтов, узнав о гибели Пушкина:

...Вы, жадною толпой стоящие у трона,
Свободы, Гения и Славы палачи!
Таитесь вы под сению закона,
Пред вами суд и правда — все молчи!..
Но есть и божий суд, наперсники разврата!
Есть грозный суд: он ждет;
Он не доступен звону злата,
И мысли и дела он знает наперед.
Тогда напрасно вы прибегнете к злословью:
Оно вам не поможет вновь,
И вы не смоее всей вашей черной кровью
Поэта праведную кровь!

А в год появления первого «Философического письма» Лермонтов написал стихотворение, вполне, вероятно, обращенное к самому Чаадаеву:

Великий муж! Здесь нет награды,
Достойной доблести твоей!
Ее на небе сыщут взгляды
И не найдут среди людей.
Но беспристрастное преданье
Твой славный подвиг сохранит,
И, услышав твое название,
Твой сын душою закипит.
Свершит блистательную тризну
Потомок поздний над тобой
И с непритворною слезой
Промолвит: «Он любил отчизну!»

Между временем, когда были написаны оба эти стихотворения, и временем, когда Белинский написал свое знаменитое письмо к Гоголю, а Чаадаев к Вяземскому, прошло чуть более десяти лет. Но «мертвая точка» в развитии русской общественной мысли к тому времени была уже перейдена. Помочь русской мысли преодолеть эту мертвую точку смог тот же Чаадаев, но сам он, как бы пригвожденный свинцовой дланью Николая, так и остался на этой точке, под самый конец своей жизни в почти инстинктивной конвульсии сделав было какое-то движе-

ние вперед, но тут же и остановившись в тяжком раздумье, смертельно усталый, умирающий.

Белинский, больно споткнувшись о ту же «мертвую точку» в своем «примирительном периоде», перестрадал эту пору в своем духовном развитии и через некоторое время двинулся дальше. Вот тогда-то и были им сказаны слова, произведшие такое сильное впечатление на Герцена: «Вы хотите меня уверить, что цель человека — привести абсолютный дух к самосознанию, и довольствуетесь этой ролью; ну, а я не настолько глуп, чтобы служить невольным орудием кому бы то ни было. Если я мыслю, если я страдаю, то для самого себя. Ваш абсолютный дух, если он и существует, то чужд для меня. Мне незачем его знать, ибо ничего общего у меня с ним нет».

Не надо, конечно, представлять дело таким образом, что выход русской общественной мысли, русского передового общества той поры из идейного кризиса и «духовной драмы», разразившихся вслед за поражением на Сенатской площади, был обусловлен лишь «идейным героизмом». Без этих усилий и этого героизма выход, конечно, в ту пору не нашелся бы. Но кое-что изменилось и в глубинах национального сознания страны, в ее крестьянских «низах», в ее социальных недрах.

Вспоминая позднее о настроениях и мыслях, которые занимали передовых русских людей примерно в тот самый период, когда и выступил со своим «Письмом» Чаадаев, Герцен писал: «Долгое рабство — факт не случайный, оно, конечно, отвечает какой-то особенности национального характера. Эта особенность может быть поглощена, побеждена другими, но может победить и она. Если Россия способна примириться с существующим порядком вещей, то нет у нее впереди будущего, на которое мы возлагаем надежды. Если она и дальше будет следовать петербургскому курсу или вернется к московской традиции, то у нее не окажется иного пути, как ринуться на Европу, подобно орде, полуварварской, полуразвращенной, опустошить цивилизованные страны и погибнуть среди всеобщего разрушения».

Вот какие мысли о будущем России приходили тогда в головы лучшей части русских людей. И не без основания. Чаадаев подобный трагический исход считал, как помним, более чем вероятным.

«Народ, — писал Герцен, — остался безучастным зрителем 14 декабря. Каждый сознательный человек видел страшные последствия полного разрыва между Россией национальной и Россией европеизированной. Всякая живая связь между обоими лагерями была разорвана, ее надлежало восстановить, но

каким образом? В том-то, — замечает Герцен, — и состоял великий вопрос». И вопрос этот навевал трагические мысли тогдашнему образованному человеку: «Что же это, наконец, — писал тот же Герцен, — за чудовище, называемое Россией, которому нужно столько жертв и которое представляет детям своим лишь печальный выбор — погибнуть нравственно в среде, враждебной всему человечеству, или умереть на заре своей жизни? Это бездонная пучина, где тонут лучшие пловцы, где величайшие усилия, величайшие таланты, величайшие способности исчезают прежде, чем успевают чего-либо достигнуть».

«Страшно далеки они от народа» — эти хорошо известные всякому русскому читателю ленинские слова, обращенные к декабристам, в нашем сознании звучат почему-то чаще всего как некое порицание декабристов, их «исторической вины» перед Россией, ее будущим. Но, пожалуй, подобное осмысление этих слов односторонне. Ведь если уж говорить об «исторической вине» тогдашних русских людей, так и не сумевших повернуть свою страну на иной путь, избавивший бы ее от многих и многих лет деспотизма и т. д., то ведь и о самом народе, прежде всего о тогдашнем русском крестьянстве, следует сказать, что оно оставалось в ту пору еще «страшно далеко» от всякого осознанного общественного протеста, от наиболее передовых идей своего времени. Это еще была почва, на которой не могли прорасти семена каких-либо радикальных прогрессистских идей. Медленно, очень медленно совершалось движение в «низах» России, изменялась социальная психика народных масс. Но чем дальше, тем больше становились изменения, происходившие среди по-прежнему «безмолвствовавшего» народа. Медленно, но верно Россия подтягивалась к своей первой *революционной ситуации* шестидесятых годов. Ко времени, когда было написано знаменитое письмо Белинского к Гоголю, эти изменения в «низах» сделали уже достаточно ощутимы. Даже «верхами» России они начали вдруг восприниматься как предвестие серьезной *политической* угрозы строю.

«Простой народ ныне не тот, что был за 25 лет перед тем. Весь дух народа направлен к одной цели — к освобождению... Вообще, крепостное состояние есть пороховой погреб под государством, и тем опаснее, что войско составлено из крестьян же». Это писал в ту пору Бенкендорф в секретном отчете Николаю.

Социальный протест передовых образованных людей обретал новую социальную почву. Романтическое утешительство социально-этических утопий отживало свое время.

Чаадаев отмирал.

Чаадаев перевоплощался.

Ибо процесс «конкретизации» идеала, о котором говорит Плеханов, отнюдь, конечно же, не завершился в Белинском. И шестидесятые годы в итоге принесли передовому русскому обществу отнюдь не меньшую, если не большую только трагедию, нежели двадцатые. И снова обманутые надежды грозили отчаянием и разрушением личности, и снова люди «уходили в себя» <...

И, погибая, многие из этих людей готовы были бросить своей стране, погубившей их, своему народу, хладнокровно взиравшему на их мученичество и их гибель, слова последнего безнадежного проклятья, как бы говоря вместе с Пушкиным:

Паситесь, мирные народы!
Вас не разбудит чести клич.
К чему стадам дары свободы?
Их должно резать или стричь.
Наследство их из рода в роды
Ярмо с гремушками да бич.

Только «патриот», уже насквозь пропахший квасом, попрекнет великого поэта этими строками. Это были строки «настоящей любви к родине, любви тоскующей».

«В письме к Я. И. Булгакову из Монпелье от 25 января... 1778 г., — замечает Плеханов в одной из своих статей о Белинском, — Фонвизин говорит: “Не скучаю вам описанием нашего вояжа, скажу только, что он доказал мне истину пословицы: *Славны бубны за горами*. Право, умные люди везде редки. Если здесь прежде нас жить начали, то, по крайней мере, мы, начиная жить, можем дать себе такую форму, какую хотим, и избегнуть тех неудобств и зол, которые здесь вкоренились... Я думаю, что тот, кто рождается, посчастливее того, кто умирает”».

И, приведя этот действительно любопытный с точки зрения истории русской общественной мысли отрывок из письма старинного русского писателя, Плеханов так говорит далее: «Насколько я знаю, это самая первая из наших “формул прогресса”, основывающаяся на историческом идеализме и сводящаяся к отрадному убеждению, что “мы” можем дать себе любую “форму”... И ту же самую, — продолжает Плеханов свою мысль, — “формулу” мы встречаем... у Чаадаева, поскольку он в самом деле занимался подобными выкладками, у Герцена и у Чернышевского. В каждой разновидности этой основной формулы “мы” означает не народную массу, а ту часть населения, которая предполагается руководительницею народа. Вот что говорит, например, Белинский об исторической роли Петра Великого: “Рус-

ская поэзия, как и русская жизнь... до Петра Великого была только телом, но телом, полным избытка органической жизни, крепким, здоровым, могучим, великим, вполне способным, вполне достойным стать сосудом необъятно великой души, — но телом, лишенным этой души и только ожидающим, ищущим ее... Петр вдул в него душу живую — и замирает дух при мысли о необъятно великой судьбе, ожидающей народ Петра..." В "формуле" Герцена роль тела играл уже народ с его общинным бытом, а роль Петра — образованное дворянство, преимущественно среднее и мелкое, которому рекомендовалось проникнуться социалистическим идеалом. У субъективистов дворянство заменялось разночинцами и т. д. Дело, — заключает свою мысль Плеханов, — не в этих видоизменениях, а в том, что в каждом из них двигателем исторического развития является не народ, а кто-то, расположенный к народу и выбирающий за него ту или другую "форму"».

И опять-таки к сказанному тут хочется и следует добавить, что этот разрыв идеи исторического прогресса с реальностью, выразившийся в указанном Плехановым разрыве передовых людей старой России и народа, — этот разрыв не может быть объяснен лишь «незрелостью» мыслящих «верхов», «недоработками» в их теориях и идеалах.

Ведь, в конце-то концов, если уж быть вполне последовательным в изложении точки зрения, выраженной здесь Плехановым, то следует все-таки признать, что и эта незрелость и эти недоработки, в конце концов, в итоге связаны с уровнем общественного развития тех же народных масс, с их собственной незрелостью и их собственными историческими «недоработками». Утверждая связь передовых идей той или иной эпохи с общественными «настроениями», уровнем развития народных масс, не следует, очевидно, проявлять странную непоследовательность, указывая на эту связь, поскольку речь идет об «идейных достижениях» данной эпохи, и умалчивая об этой связи, поскольку речь заходит об ограниченности передовых идей и принципов того же самого времени. Степень «исторической виновности», если только прибегать к этому поэтическому термину, просвещенных передовых «верхов», которые в каком-то случае так и не смогли прийти со своими идеями к народу, и темных, забытых «низов», которые так и не поднялись в данном случае до понимания этих идей, очевидно, все-таки и не может не быть совершенно равна, по крайней мере.

«Оттого, — писал Герцен, — что мы глубоко, непримиримо распались с существующим, оттого ни у кого нет, собственно,

практического дела, которое было бы принимаемо за дело истинное, вовлекающее в себя все силы души. Отсюда небрежность, беспечность, долею эгоизм, лень и бездействие. Вот среда, благоприятная для развития! Чем больше, тем внимательнее всматриваешься в лучших, благороднейших людей, тем яснее видишь, что это неестественное распадение с жизнью ведет к идиосинкразиям, к всяким субъективным болезням. Блажен, кто в стороне от дел может с головою погрузиться в частную жизнь или в теорию. Не всякий может. И эти-то немогущие вянут в монотонной, длинной агонии, плачевной и, главное, убийственно скучной. В юности все кажется еще, что будущее принесет удовлетворение всему, лишь бы скорее добраться до него, но на середине нашего жизненного пути нельзя себя тешить — будущее нам лично ничего не предвещает, разве гонения усугубленные и опять скуку бездействия. Будут ли наши дети счастливее? Всякий раз, — говорит Герцен, — когда я вижу Чаадаева, например, я содрогаюсь».

Так Герцен писал в 1844 году. А через 13 лет после этого, говоря о письме П. Л. Лаврова, опубликованном в одном из герценовских заграничных неподцензурных сборников, Герцен замечал: «Автор письма винит уже не правительство, он идет далее и обрушивает всю ответственность на народ. Не соглашаясь с автором, мы, — пишет Герцен, — и не думали порицать этот гнев, мы сами знакомы с ним. Это та же любовь, только опрокинутая. Мы вполне понимаем страстную логику, по которой автор дошел до чаадаевского раздражительного отчаяния».

Лавров впадал в крайность, противоположную той, в которую впадал в приведенных выше строках Плеханов. Но пройдет немного времени, и сам Герцен, столь спокойно в этом случае отметивший «раздражительное отчаяние» Лаврова, махнет рукой на русское крестьянство. Уже не в первый раз.

Тот разрыв передовых людей России и ее народа, о котором говорил Плеханов и который он пытался объяснить лишь «недоработками» в теориях передовых людей, — роковое следствие фатального для всякого классово-антагонистического общества отрыва духовных потребностей передовой части данного общества от потребностей экономического развития страны, разрыва, объективно такому обществу присущего и не зависящего, стало быть, от данной личности. Это следствие отчуждения в этом обществе культуры от политики и морали — от практики общественной деятельности, проявление уродливости самого исторического прогресса в условиях этого общества, когда человек, с наибольшей активностью выступающий «за

прогресс», с наибольшей вероятностью оказывается его жертвой.

Стоит очень внимательно вдуматься в этой связи в смысл Марксовых слов: «Лишь после того, как великая социальная революция овладеет достижениями буржуазной эпохи, мировым рынком и современными производительными силами и подчинит их общему контролю наиболее прогрессивных народов, — писал Маркс, — лишь тогда человеческий прогресс перестанет уподобляться тому отвратительному языческому идолу, который не хотел пить нектар иначе как из черепа убитого» *.

До тех пор уже сама даже идея прогресса с неизбежностью будет отчуждаться от человека, будет противостоять ему как нечто «должное», как некий внешний или внутренний категорический императив, обращенный к его совести или его разуму (в данном случае это совершенно все равно) со стороны каких-то «высших» принципов. Прогресс будет требовать жертв, оставляя взамен лишь новые надежды.

Еще до свершения Великой Октябрьской социалистической революции Луначарский писал: «Человек должного («то — нельзя, а это — можно») — это мещанин, он человек обычаев, приличий, угрызений совести и прочих этических прелестей. Буржуа по существу своему этичен, то есть главная масса буржуазии — мещанство; и то, что мещанин всегда, когда можно, нарушает мораль свою — вполне этично, ибо этика, как и Христос, существует в мире для грешных, а не для праведных. Сознательный пролетарий, — продолжает Луначарский, — человек безусловной свободы, для него нет ничего должного. Если он поступает определенным образом, то не потому, что он *должен* так поступать, а потому, что он *хочет* так поступать, потому, что находит это целесообразным».

Так старый чаадаевский индивидуализм, подготовивший кое-что в нравственном сознании передовой части русского общества к приятию «разумного эгоизма» Чернышевского, получает новое и столь энергичное свое переосмысление. Но эти строки были написаны еще молодым Луначарским. Придет время, и сам он уже с некоторой оторопью остановится перед такими нравственными проблемами, над которыми не имели повода размышлять его предшественники.

«Научную основу морали исторического материализма, — писал Антонио Грамши в своих знаменитых «Тюремных тетра-

* К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. М.: Искусство, 1957. Т. 2. С. 215.

дах», — мне кажется, следует искать в утверждении, что общество никогда не ставит перед собой задач, для разрешения которых еще не созрели условия. При наличии условий “разрешение” задач *становится* “долгом”, “воля” *становится* “свободой”. Мораль, — заключает свою мысль Грамши, — должна была бы представлять собой исследование условий, необходимых для осуществления свободы воли в определенном смысле, по направлению к определенной цели, и одновременно доказательством, что эти условия существуют»*.

Так, очевидно, в общих хотя бы чертах может быть поставлена проблема «политика и мораль», «долг и чувство», иными словами — проблема нравственной активности и духовной свободы личности.

Нет слов, Чаадаев был крайне далек от подобного исторического истолкования подобных проблем. Но именно им эти проблемы в России были впервые поставлены с такой энергией и такой серьезностью. И именно его проповедь решительного разрыва с моралью общепринятой, его индивидуализм стал первым шагом в истории русской общественной мысли *к осознанию* того самого разрыва между «политикой» и «моралью», между «чувством» и «долгом», между «человеческим» и «гражданским», из которого только в дальнейшем и могло, конечно, вырасти, хотя бы и на других социальных основах, понимание необходимости *новой нравственности*. И в этом смысле обращение Чаадаева «к самому себе», его «уход в себя» не был, конечно же, никаким «уходом». Он не ушел и не собирался уйти от того, от чего уходить не следует и невозможно. Просто он решил начать пробиваться через ту же самую скалу, только с другой стороны, с той стороны, с которой еще никто до него не копал. Он рыл без всякого плана и не так, как нужно, но он рыл все-таки там, где тоже нужно рыть, если только ты решил пробиться к людям. В заблуждениях его не было «злого умысла» — он шел тогда совершенно один.

В пути он утешал себя сказками. Кое-кто заслушался этими его сказками и не обратил внимания на то, что он *делает*.

«Верхи» почувствовали какое-то неприятное движение в самой глубине окончательно задавленного ими, казалось, общества. Император, обеспокоенный возможностью нового подкопа под свой трон, топнул ногой. Чаадаева придавило. Но первые пласты он все-таки успел отвалить. И сделанного им уже нель-

* Антонио Грамши. Избранные произведения: В 3-х т. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. Т. 3. С. 101.

зя было «исправить» никакими внешними мерами: он ведь пробивался к себе и царь не смог залезть в его душу.

Между тем Чаадаев поступал, может быть, не так уж нерасчетливо, начав с себя ликвидировать тот разрыв в интеллектуальной и нравственной жизни тогдашнего русского общества, который уже многие до него пытались преодолеть, исправляя других. По крайней мере, и ту работу, которую он «с Божьей помощью», как ему казалось, начал делать, тоже ведь надо было когда-то начинать...

«Что означает, — писал Торо, — Африка — и что означает Запад? Разве в глубь нашей собственной души не тянутся земли, обозначенные на карте белыми пятнами, хотя, если исследовать их, они могут оказаться черными, как и побережье?»

Если улучшение мира посредством исправления других оказывается удручающе безнадежным в какое-то время делом, то не значит ли это, что следует заглянуть в конце концов и в самого себя?

«Каждый из нас, — продолжает Торо свою мысль, — владеет страной, рядом с которой земные владения русского императора кажутся карликовым государством, бугорком, оставленным льдами... Не стоит ехать вокруг света ради того, чтобы сосчитать кошек в Занзибаре. Но пока вы не умеете ничего иного, делайте хотя бы это, и вы, может быть, отыщете, наконец... дыру, через которую можно проникнуть внутрь себя... Если хочешь выучиться всем языкам, узнать обычаи всех народов, поехать дальше всех путешественников, освоиться со всеми климатами и заставить Сфинкса разбить себе голову о камень, послушайся совета древнего философа и Познай Самого Себя. Вот где нужны зоркость и отвага».

Чаадаев мечтал о создании мирового духовного единства, всемирного нравственного братства людей, и возлагал в этой связи большие надежды на неокатолицизм. Он взывал к Шеллингу, присматривался к другим западным философам современного ему мира. Романтик-утопист, он прошел мимо Гегеля, хотя и познакомился с его учением. Гегель испугал его возможностью такого его истолкования, которое обернется утверждением сущего. Гегелевская философия, писал Чаадаев в одном из своих писем, — это «учение, толкующее о динамическом движении человеческого духа и сводящее к нулю значение разума отдельной личности», это «система всеобщего примирения».

О Торо Чаадаев, по всей видимости, конечно, даже и не слышал. Меж тем и Торо «копал» в том же направлении, что и Чаадаев. Этическая робинзонада двух этих столь во многом не-

сходных между собою мыслителей-гуманистов смыкалась в одном — в утверждении духовного суверенитета личности перед угрозой гражданского деспотизма общества, в котором со стремительностью кошмара нарастало, по пушкинскому выражению, «равнодушие ко всему, что не является необходимостью».

Мечта о таком суверенитете как о последнем прибежище основных нравственных ценностей была, естественно, как мы знаем, утопией. Но эта утопия имела огромный социально-исторический смысл.

«Я живу в углублении свинцовой стены, к которой примешано немного колокольного металла», — писал Торо. В таком же углублении жил и Чаадаев.

В то время стало ясно, что Россия, пройдя мимо декабря 1825 года, двинулась дальше по страшному пути гражданского единовластия самодержавных диктатур.

В это время стало ясно, что «молодая» Америка не минует в своем развитии бед и несчастий «проклятой Европы», что она уже вступила на страшный путь «старого мира», что надежды на какой-то «особый», «свой» путь для этой страны уже обмануты.

И вот именно в этот момент, почти одновременно в разных концах планеты, ударили два колокола. Это был погребальный звон: надежды умерли. «Погребальная проповедь Чаадаева», — скажет потом Герцен. Это был сигнал бедствия — человек в опасности.

И в том и в другом случаях лишь очень немногие из современников поняли, что означает этот странный звук, долетевший вдруг до их сознания. И даже тогда, когда смысл этого звука для них прояснился, большинство из них лишь пожали плечами: какое им было дело до того, что еще одну чью-то душу пронесли на погост, что еще одной душой человеческой стало меньше на этом свете!

Лишь позднее до большинства людей дошел истинный смысл происшедшего: если ты слышишь этот звук, не спрашивай, по ком звонит колокол, — он звонит по тебе.

