



П. Н. МИЛЮКОВ

Главные течения русской исторической мысли

(отрывок)

П. Я. Чаадаев снова возвращает нас к александровской эпохе. Для поколения тридцатых годов его взгляды были уже, по выражению Герцена, «голосом из гроба»; его умственный облик сложился в десятых и двадцатых годах под впечатлением грандиозных событий, потрясавших тогда Европу. Надо прибавить, что впечатление это было неодинаково в разных общественных кругах и что впечатление, вынесенное Чаадаевым, соответствовало тому кругу, к которому он принадлежал по своему происхождению и воспитанию. Племянник князей Щербатовых (и внук русского историка по матери), прекрасно подготовленный дома, располагавший большими связями и чрезвычайно удачно начавший, на виду у двора, свою служебную карьеру, Чаадаев стоял близко к тем сферам, которые делают политику и в которых непосредственнее всего ощущаются ее результаты. Можно думать, что эта особенность положения отразилась уже на характере впечатлений, вынесенных Чаадаевым из первого знакомства с Европой во время заграничных походов 1813—1816 гг. Настроение немногочисленного и немногим доступного круга, в котором вращался Чаадаев, не совсем соответствовало тому, которое вынесли из тех же заграничных походов будущие декабристы. В этом круге не разделяли энтузиазма, вызванного в большой публике мнимым «союзом государей с народами», потому что лучше могли судить о качестве этого союза; здесь лучше помнили и связь только что пережитых событий и в низложении Наполеона торжествовали не победу народной свободы над деспотизмом, а поражение демократического цезаризма, созданного революцией. Разочарования прошлого были здесь гораздо сильнее надежд на будущее. Относясь скептически или враждебно к мечтам о какой-то новой эре

политической свободы, люди этого круга не могли помириться с крушением старой доброй традиции и ждали всего не от писанных конституций, а от восстановления старинной дисциплины, общественной и нравственной. Надо думать, что уже тогда, во время освободительных войн, это настроение влиятельных сфер и избранных умов не осталось незамеченным Чаадаевым и произвело на него известное впечатление. Вернувшись в 1817 г. в Петербург¹, он и здесь должен был застать в высокопоставленных сферах модное увлечение идеями католической реакции, успевшее уже вызвать против себя в это время репрессивные меры со стороны правительства. Самый видный и самый блестящий из теоретиков реакции, Жозеф де Местр, уже 14 лет как жил в Петербурге в качестве посланника низложенного Наполеона сардинского короля. Здесь он обдумывал свои наиболее прославившие его потом произведения («Du Pape» и «Soirées de St.-Pétersbourg»); в высшем обществе Петербурга он имел горячих поклонников и, особенно, поклонниц, некоторые из которых обратились даже в католичество; силой и оригинальностью своего ума, остроумием и блеском своей беседы, благородством своего личного характера он снискал себе всеобщее уважение и одно время имел сильное влияние на самого императора Александра, настойчиво перезывавшего пьемонтского патриота на русскую службу. Чаадаев не успел подчиниться личному влиянию де Местра, так как в том же 1817 году последний выехал из России, но он должен был встретиться со свежими следами его влияния, мог познакомиться и с идеями, пущенными им в обращение, раньше чем были обнародованы сочинения де Местра, подготовленные в Петербурге (1820, 1821 гг.). Как бы то ни было, Чаадаев уже в это время заметно отклоняется от общего настроения столичного офицерства. Может быть, это различие взглядов и подготовило тот кризис, который немного лет спустя перевернул всю дальнейшую судьбу Чаадаева. Как известно, он взял на себя поручение свезти императору Александру I в Троппау донесение о бунте солдат Семеновского полка, в котором сам служил офицером. Поручение было очень щекотливое, так как Чаадаев не мог обойти вопроса о роли товарищей, обвинявшихся в подстрекательстве солдат против полкового командира. Исполнение поручения, естественно, вызвало неблагоприятные для Чаадаева толки о его личных мотивах, и он счел долгом чести подать в отставку*.

* Так, по крайней мере, изображает дело Жихарев, близкий к Чаадаеву человек, в своей биографии Чаадаева (Вестник Европы. 1871. Июль, сент.)².

Решение это, закрывавшее для Чаадаева самые блестящие перспективы, далось ему, по-видимому, нелегко; на всю жизнь у него осталось потом чувство неудовлетворенного самолюбия. С этих пор Чаадаев предается исключительно удовлетворению умственных интересов и прежде всего отправляется в продолжительное путешествие за границу (1821—1825 гг.). Эта поездка довершает то, что, по нашему предположению, начато было и раньше: Чаадаев решительно и сознательно примыкает к доктрине католической реакции; де Местр и Бональд становятся его учителями, хотя он и не упоминает о них ни разу в своих сочинениях*. Первые годы по возвращении в Россию были, по-видимому, для Чаадаева самыми тяжелыми в его жизни: он переходит в это время от плана к плану и ни на одном не останавливается; он делает попытки поступить на службу, потом пробует поселиться в деревне, наконец окончательно и на всю жизнь поселяется в Москве, свободным человеком, и начинает писать. В 1829 г. возникают знаменитые «Письма о философии истории», доставившие автору столько терний и славы и навсегда обеспечившие ему место в истории русской, не только исторической, но и общественной, мысли⁴.

В «Письмах» Чаадаева и современников, и позднейших исследователей интересовала главным образом прикладная сторона. Для нас они преимущественно интересны как первая теоретическая попытка, поставившая вопрос о национальной и всемирно-исторической роли России на ту почву, на которой этот вопрос решался затем теоретиками славянофильства. При всей своей смелости, попытка Чаадаева вовсе не так оригинальна, как кажется с первого взгляда; но и по продуманности мысли, и по блеску изложения она далеко оставляет за собою все те, о которых мы говорили раньше.

Основная концепция Чаадаева — традиционно-христианская. В этом смысле она не нова не только у Чаадаева, но и у де Местра; и если в наше время, воспроизведенная вновь одним современным писателем, она могла показаться оригинальной, то лишь по незнакомству большей публики с этого рода вопросами, а также в силу того наблюдения, приложенного Чаадаевым к самому себе, что «часто старая истина, повторенная с

* О де Местре упоминается не раз в частном письме, где Чаадаев просит достать ему сочинение де Местра о Бэкоме («*euvres*»). С. 190). Ср. там же (с. 184) любопытный намек на сношения с Балланшем, несколько менее последовательным представителем того же направления³.

убеждением, кажется новой». Единство веры, всемирная церковь как средство и возможно полное осуществление на земле христианского идеала, как последняя цель исторического процесса — обо всем этом мечтали, и не только мечтали, но ко всему этому стремились уже в средние века. Но — прибавим словами позднейшего биографа де Местра — «сила идей не только в них самих, а также и в том, как они изображены и каким способом пущены в умственный оборот»*. Все эти условия самым благоприятным образом соединялись, чтобы дать силу идеям Чаадаева.

Имея в виду свои основные идеи, Чаадаев прежде всего самым решительным образом охраняет всякие другие попытки философско-исторического объяснения истории. Больше всего достается от него тому направлению, которое надеется найти объяснение в простом накоплении фактов. По его мнению, что-нибудь одно: или мы уже теперь имеем достаточно фактов, или мы никогда не получим их столько, сколько нужно, потому что память людская не может же удержать *всех* фактов. «Чтобы все предчувствовать, фактов было больше, чем нужно, уже во времена Моисея и Геродота; чтобы все доказать, их всегда будет мало». «Так как предмет истории и средства узнать ее всегда остаются те же, — ясно, что круг исторического опыта должен когда-нибудь замкнуться: приложения не кончатся никогда, но к правилу, раз найденному, больше нечего будет прибавить». Таким образом, дело не в собирании фактов, а в их правильном истолковании**. Но ходячие истолкования также не удовлетворяют Чаадаева. Несколькими пренебрежительными строками он поканчивает с направлением, которое хочет извлекать из истории уроки нравственности. Направление, связывающее исторические факты с помощью идеи прогресса, более останавливает на себе его внимание, но и к этому истолкованию он относится вполне отрицательно. Факты не только не доказывают существование *непрерывного* и постоянного прогресса, но, напротив, доказывают совершенно обратное. Целые цивилизации погибали бесследно; проекты культуры, добытые веками, обращались в прах, и человек поднимался высоко на лестнице развития как будто для того только, чтобы затем пасть еще ниже. Теория постепенного совершенствования исходит из мысли, что

* *Cohordan George*. Joseph de Maistre. P. 188.

** *Oeuvres choisies de Pierre Tchaadaief*, publiées pour la première fois par le P. Gagarin, de la compagnie de Jesus. Paris; Leipzig, 1872. P. 51, 53, 88–89, 94.

дух человеческий развивается сам собой, в силу присущего ему динамического начала; это как бы «ком снега, который растет по мере того, как катится». Но в действительности «обычный ход человеческих происшествий не может не быть случайным и произвольным». Таким образом, «если в потоке времен мы, подобно другим, не усмотрим ничего иного, кроме человеческого разума и воли, вполне свободной, то, сколько бы мы ни накопляли фактов в памяти и как бы хитро ни выводили их один из другого, — мы не найдем того, что ищем в истории. Этим путем мы будем в ней видеть все ту же человеческую игру, которую в ней видели прежде. Это будет все та же психологическая и динамическая история, о которой я только что говорил, — история, которая хочет все объяснить личностью или воображаемым сцеплением причин и следствий». Таким образом и получится или «движение без цели и смысла», или гипотеза «естественного совершенствования, присущего человеческой натуре»*.

«Итак, очевидно, что современная точка зрения на историю не может удовлетворить мыслящего ума. Несмотря на полезные работы критики, несмотря на помощь, которую постарались оказать ей в последнее время естественные науки, история не смогла добиться ни того единства, ни того высокого нравственного значения, которые вытекают бы из ясного понятия о всеобщем законе, управляющем сменой эпох».

Это единство, этот нравственный смысл дает истории *христианство* — «историческое явление, совершенно не вытекающее ни из чего предыдущего, совершенно независимое от естественного порядка возникновения человеческих идей в обществе и не подчиненное какой бы то ни было причинной связи вещей (*enchainement nécessaire des choses*)». Всеобщий закон, связывающий и осмысливающий все моменты исторического процесса — это «идея *Провидения*, управляющего веками и ведущего род человеческий к его окончательному предназначению». Вне христианства нет цельной и осмысленной истории. Предоставленный самому себе, человек может подняться лишь до известного уровня, и вслед за тем ему угрожает одичание. И этот слабый подъем и этот неизбежный упадок вытекают из одной и той же причины — из того, что вне христианства только один *материальный интерес* может быть движущей причиной развития. Вот почему погибли — и должны были необходимо погибнуть — древние цивилизации; вот почему и современные

* Oeuvres... P. 50, 32, 61–63, 52, 70, 74, 91–92.

языческие нации с незапамятных времен стоят на одной и той же неподвижной точке. «Раз материальный интерес удовлетворен, — человек перестает идти вперед; хорошо, если он не идет назад. Не может быть никакого сомнения, что в Греции, так же как в Индии; в Риме, как в Японии, вся работа мысли, как бы она ни была громадна, постоянно стремилась и стремится только к одной цели; и поэзия, и философия, и искусство — все это предназначалось и предназначается для удовлетворения физической стороны человека». «Только христианское общество может быть одушевлено настоящим *интересом мысли*», и в этом заключается вся тайна христианской цивилизации. Христианская мысль направлена на нравственное совершенствование — на постепенную работу «уничтожения в себе иного существования и замены его существованием вполне общественным и безличным». Таким образом, непрерывный прогресс, недоступный человеческому обществу самому по себе, становится отличительной чертой общества христианского. Это прогрессирование может кончиться только с водворением на земле царства Божия: вот почему христианский прогресс не только непрерывен, но и бесконечен. В пришествие этого царства мы верим: вот почему мы можем быть уверены и в том, что христианская цивилизация не погибнет до скончания веков, несмотря на какие бы то ни было всемирно-исторические перевороты. Наконец, согласно пророчеству, христианство будет проповедано во всем мире, все национальные перегородки сокрушатся и все народности сольются в единой вере»: вот почему полнота веры и единство церкви составляют последнюю цель всемирно-исторического прогресса*.

Только с этой высшей точки зрения и можно дать верную оценку различных периодов и явлений всемирной истории. Истинный всемирно-исторический характер имеют лишь те из них, которые двигают человечество вперед; а двигают его вперед лишь те, которые приближают его к достижению вселенского идеала. Естественно, что при таком критерии результаты оценки получатся совсем не похожие на обычные суждения о всемирно-исторических эпохах и лицах. Идеалы Сократа и Марка Аврелия совершенно ступают перед деятельностью Моисея и Давида; языческая цивилизация античного мира не пойдет ни в какое сравнение с христианской цивилизацией средних веков. Чаадаев не находит достаточно слов, чтобы заклеймить самодовольный материализм классической древнос-

* Oeuvres... P. 50, 62, 48, 74–76, 90.

ти; как символ изящного обмирщения веры, мысли и чувства он выбирает Гомера и на его тлетворное влияние обрушивается с раздражением неофита первых веков христианства. Напротив, средние века для него — это почти осуществление христианского идеала. Вся Европа, несмотря на политические перегородки и этнографические различия, была тогда одним целым и представляла единый христианский народ, организованный единою церковью для достижения социального идеала, поставленного христианством. Только Реформация разорвала это единство и вернула общество к эпохе языческого разъединения; она восстановила снова антагонизм национальных самосознаний, она пыталась лишить христианское общество внешних символов его духовного единства и думала заменить превосходную социальную организацию католичества — идеей невидимой церкви: действительно, невидимой и существующей только в воображении. Из этого бедствия, в которое ввергла христианский мир Реформация и одновременная с нею реставрация языческой старины (Возрождение), — может вывести человечество только новое оживление религиозных верований, признаки которого Чаадаев замечает в современной ему Европе*.

Какое же положение занимает Россия в ряду явлений всемирной истории? Конечно, положение это должно определяться тою долей участия, какую она принимала в общей работе человечества над осуществлением христианского идеала. Но она не играла в этой работе никакой роли. «До сих пор слабость ли наших верований или несовершенство нашей догмы — держали нас в стороне от этого общего движения, в результате которого развивалась и формулировалась социальная идея христианства; эта причина отбросила нас в категорию народов, которые только косвенно и очень поздно воспользуются полным развитием христианства». «Мне скажут: да разве мы не христиане и разве необходимо цивилизоваться именно так, как цивилизовалась Европа? Конечно, мы христиане, но ведь и абиссинцы — христиане. Конечно, можно цивилизоваться не по-европейски: ведь цивилизовалась же Япония — да еще лучше, чем Россия, если верить одному из наших соотечественников. Но полагаете ли вы, что тот порядок вещей, о котором я только что говорил (в котором состоит высшее предназначение человечества), осуществится именно благодаря абиссинскому христианству и японской цивилизации? Думаете ли вы, что нелепые искажения

* Oeuvres... P. 54–56, 64–65, 71, 79, 82–85, 93–116.

божеских и человеческих истин помогут нам низвести небо на землю?»*.

«В самом деле, что делали мы в то время, как на Западе, в результате борьбы между дикой энергией северных народов и высокой религиозной идеей, созидалось здание современной цивилизации? Направляемые злым роком, мы искали нравственных правил для своего воспитания у жалкой, всеми презираемой Византии. Только что перед тем честолюбивый ум Фотия оторвал ее от всемирного братства: нам досталась, таким образом, идея, искаженная человеческой страстью». «Хотя мы и назывались христианами, но не двигались с места в то время, как христианство совершало свое величественное шествие по стезе, указанной ему божественным Основателем... Словом, новые судьбы человечества совершались не для нас. Не для нас, христиан, зрели плоды христианства». «Разобщенные», таким образом, «прихотью судьбы от всемирного движения человечества, мы ничего не унаследовали из идей, ставших традицией в человеческом роде»**. Но в то же время мы ничего не вынесли и из собственной своей истории. Эта история не вылилась в формы, характеризующие народную личность резкими, неизгладимыми чертами; у нас это было скорее какое-то «хаотическое брожение элементов нравственного мира, подобное тем мировым переворотам, которые предшествовали современному состоянию нашей планеты». Мы не дожили до исторического сознания и не сохранили исторических воспоминаний; все прошлое осталось для нас в тумане, в каком остаются ранние воспоминания детства; и из этого прошлого наша жизнь вышла какой-то бесформенной, расплывающейся, лишенной всякой индивидуальной физиономии. Да и что другого можно было вынести из нашего прошлого? «Сперва дикое варварство, потом грубое суеверие, потом жестокое, унижительное иноземное иго, черты которого унаследовала потом и туземная власть, — вот грустная история нашей юности». С таким прошлым мы, в сущности, были так же чужды Востоку, как и Западу; Провидение как будто забросило нас и предоставило самим себе, ни сколько не интересуясь нашей судьбой. «Одинокие в мире, мы ничего ему не дали, ничему у него не научились; не бросили ни одной мысли в сокровищницу человеческих идей, ничем не содействовали прогрессу человеческого ума и исказили все то, что нам от него досталось». Словом, «в духовном строе» — ко-

* Oeuvres... P. 35–36, 32.

** Ibid. P. 28–28, 30, 19.

торым только и живет христианская цивилизация — «мы составляем пробел»*.

Итак, наше прошлое безотраднo; следует ли из этого, что и наше будущее безнадежно? Чаадаев этого вовсе не утверждает; он только указывает на то необходимое условие, без соблюдения которого Россия не может примкнуть к всемирно-историческому развитию христианской цивилизации. «Не нелепо ли предполагать, как это обыкновенно делается у нас, что этот прогресс европейских народов, совершившийся столь медленно и под непосредственным и очевидным влиянием единой нравственной силы (католичества), мы можем усвоить себе сразу, даже не делая себе труда узнать, как он совершился?» Нет, «если мы хотим добиться одинакового положения с другими цивилизованными народами, то нам следует, так сказать, повторить у себя все воспитание человеческого рода». В чем должно заключаться это воспитание, видно из предыдущего. «Так как та сфера, в которой живут европейцы, сложилась под влиянием религии и так как, только оставаясь в этой сфере, человечество может достигнуть своего высшего предназначения, то ясно... что нужно всеми мерами стараться оживить нашу веру, *дать нам импульс истинно христианский*, — потому что там все совершено христианством. Вот что я хотел сказать своим выражением, что нам нужно сызнова начать воспитание человеческого рода»**. Несмотря на это пояснение, мысль Чаадаева и тут остается недосказанной. Но несомненно, что это — та же самая мысль, которую мы находим по отношению к России и у его учителя де Местра. В первом из своих писем к Разумовскому о народном образовании (1810) де Местр устанавливает то же основное положение. «Вся современная цивилизация вышла из Рима; взгляните на карту: везде, где останавливается римское влияние, — там останавливается и цивилизация; это — мировой закон». В России нравственное развитие было задержано двумя великими событиями: разделением церкви в X веке и татарским нашествием. Стало быть, России нужно «наверстать потерянное время» — *regagner le temps perdu*. «Искра, перенесенная вовремя из другого места (т. е. из Рима) зажжет пламя наук»***.

* См. все начало первого письма (с. 9–29). Ср. наблюдение де Местра над складом русского общества (*Lettre et opuscules inédites...* Т. I. С. 367–368).

** *Oeuvres...* P. 31, 19, 34–35.

*** *Lettre et opuscules inédites du comte Joseph de Maistre*. Т. II. С. 286–287. Это самое выражение (*regagner le temps perdu*) попадает

«Письма о философии истории» носят на себе яркий отпечаток биографии Чаадаева, когда они были написаны. Единство настроения, их проникающее, напоминает нам, что во время их составления автор, как он сам признал впоследствии, переживал самые тяжелые годы своей жизни; а единство мысли показывает, что действительно эти письма — как опять-таки признал автор*, — написаны были им «в продолжение долгого уединения, наложенного на себя по возвращении из-за границы», когда все его мысли были сосредоточены на впечатлениях, вывезенных из путешествия. Прошло несколько лет, и пессимистическое настроение, водившее пером Чаадаева и диктовавшее ему «слишком абсолютные мысли, слишком резкие мнения», в значительной степени смягчилось; с другой стороны, из своего уединения он скоро вышел в люди и встретился с тем течением русской мысли, которое мы теперь изучаем⁵. То и другое обстоятельство в короткое время значительно изменило его теории. В шеллингистской философии истории были стороны, которые он легко мог воспринять, и были другие стороны, с которыми он никогда не мог согласиться. Зная взгляды Чаадаева, мы легко пойдем, что его не могли не привлекать всемирно-исторические перспективы новой теории и не могли не отталкивать ее национальные увлечения. Теория католической реакции во многих пунктах совпадала с исторической философией шеллингизма. «Народы, цельные их организмы и представлявшие каждый свою особую идею, смена избранных Провидением народов, соответствующая смене представляемых ими идей», — все это были мысли, вовсе не чуждые и Чаадаеву, и самому де Местру. Де Местр видел во Франции свой избранный народ будущего, призванный оживить уснувшую веру и начать новую всемирно-историческую эпоху; Чаадаев, при известных условиях, мог ожидать той же услуги человечеству и от своей родины. Но в то же самое время он не мог не негодовать на национальное самолюбие, приписывавшее себе достоинства избранного народа и считавшее осуществленным в прошлом то, чего Чаадаев только еще надеялся от будущего. Так как, однако же, национальное самомнение и вера во всемирно-истори-

однажды под перо Чаадаева (см.: Oeuvres... P. 159). В своих письмах Чаадаев еще яснее договаривает то, чего не мог договорить в статьях, предназначенных для русской публики. Его симпатии к католицизму и стремления к соединению церквей выступают здесь совершенно открыто.

* Неизданные рукописи Чаадаева, письмо к С<троганову?> // Вестник Европы. С. 86, 88.

ческую миссию легко переходили одно в другое и совмещались в одних и тех же лицах, большую часть хорошо знакомых Чаадаеву, то ему было довольно трудно установить свое отношение к новым московским взглядам⁶. То он опасался национального шовинизма как естественного врага своей любимой идеи — о религиозном единении народов, то возлагал надежды на результаты национального самоанализа как лучшего средства узнать самих себя и радикально излечиться от своей национальной гордыни. Это двойственное отношение к модному увлечению национальностью мы встречаем уже в письме к А. И. Тургеневу (1834 или 1835 г.), следовательно, раньше напечатания первого из «Писем» Чаадаева в «Телескопе» (1836). «В настоящее время, — пишет он, — у нас происходит своеобразное движение умов. Стараются сфабриковать национальность; а так как никаких материалов для этого не имеется, то получится, конечно, совершенно искусственный продукт... Трудно предвидеть пока, к чему это приведет; может быть, тут в основе кроется нечто доброе, что и обнаружится в свое время; возможно, что предпринятый анализ покажет, что нам следует основывать наше будущее не на прошедшем, которого у нас нет, а на обдуманной оценке нашего положения в настоящем. Как бы то ни было, пока не выяснятся цели Провидения, эта тенденция кажется мне истинным бедствием. Не грустно ли, скажите, видеть, что в тот момент, когда все народы сближаются, все местные и географические особенности стусеиваются, мы погружаемся в себя и возвращаемся к узкому патриотизму (à l'amour du clocher). Вы знаете, что, по моему мнению, России суждена великая духовная будущность; она должна разрешить некогда все вопросы, о которых спорит Европа. Поставленная вне быстрого потока, который так увлекает умы, имеющая возможность совершенно спокойно и беспристрастно взглянуть на все то, что так волнует и тревожит сердца, она когда-нибудь найдет решение человеческой загадки. Но если эти тенденции не прекратятся, мне придется проститься с моими надеждами: судите, как мне это приятно! Что мне тогда останется делать, — мне, который любил свою родину только за ее будущее?»*.

Окончательным толчком к пересмотру старых взглядов послужила для Чаадаева гроза, разразившаяся над ним по поводу напечатания его «Философического письма»**. Официаль-

* Oeuvres... P. 172–173.

** О запрещении «Телескопа» за статью Чаадаева и об административных карах по этому поводу см.: Жихарев // Вестник Европы. 1871. № 9; Барсуков <Н. П.> Жизнь Погодина. Т. IV. С. 381–390.

но объявленный сумасшедшим за мнения, которые он сам уже не вполне разделял, он должен был отдать себе и другим отчет в перемене, совершившейся в промежутке шести лет под влиянием собственного душевного успокоения и московских теорий. Таково происхождение «Апологии сумасшедшего» — произведения, оставшегося, как и «Письма о философии истории», незаконченным, но тем не менее весьма характерного для новых воззрений Чаадаева. Влияние московского шеллингизма сказало уже на самой терминологии Чаадаева. Вот как формулируются теперь его старые основные положения в терминах новой философии истории: «История народа есть не простой ряд фактов, сменяющих друг друга, а цепь идей, находящихся во взаимной связи. Факт должен объясняться идеей; в событиях должна проявляться и стремиться к осуществлению какая-нибудь мысль, какое-нибудь начало». Под этим определением подписался бы любой шеллингист, если бы в устах Чаадаева оно имело значение общего исторического правила; но для него по-прежнему это только привилегированное исключение, применимое лишь к одним *христианским* народам, да и то не ко всем. Таким характером внутренней необходимости и логичности отличается, по Чаадаеву, одна только история христианской — и притом средневековой — Европы... «Посмотрите на средневековую Европу, — говорит он, — там нет события, которое бы не было, так сказать, абсолютно необходимо... а почему? Потому что за каждым событием вы найдете идею». «Я очень хорошо знаю, что не всякая история имеет строгий логический ход этой дивной эпохи, в течение которой развилось, под главенством верховного принципа, христианское общество; но так же верно и то, что таков должен быть истинный характер исторического развития как отдельного народа, так и семьи народов, — и что национальности, лишенные подобного прошлого, должны примириться с мыслью, что *не в истории*, не в воспоминаниях прошлого следует им искать элементов дальнейшего прогресса». Таково именно положение России, «не имевшей подобной истории». «Положим, известный народ по стечению обстоятельств, от него не зависевших, вследствие географического положения, вовсе не выбранного им добровольно, распространится на огромном пространстве, не сознавая, что делает; положим, что в один прекрасный день он окажется могущественным народом: это, конечно, будет необыкновенное явление, и можно удивляться ему сколько угодно; но что прикажете сказать о нем истории? Ведь, в сущности, это один материальный, так сказать географический, фонд — в огромных размерах ко-

нечно, но и только. История его возьмет, запишет в свои летописи, потом захлопнется за ним — вот и все. Настоящая история начнется для этого народа только с того дня, когда он будет охвачен идеей, которая ему вверена, которую он призван осуществить, и когда он примется за ее осуществление с тем инстинктивным упорством, которое помогает народам выполнять свое предназначение»*.

Как видим, Чаадаев остался верен своим основным принципам, переодев их только в новый философский костюм. Но это несколько не помешало ему сделать значительные уступки в оценке русского прошлого и еще большие уступки — во взглядах на русское будущее. В русском прошлом он не перестал видеть «белую бумагу»; но он готов был теперь признать смягчающие обстоятельства. «Конечно, было преувеличением в этом обвинительном акте против великого народа, вся вина которого, в конце концов, сводится к тому, что судьба забросила его далеко от всех цивилизаций мира, было преувеличением — не признать, что мы произошли на свет на почве, не вспаханной и не засеянной трудами предыдущих поколений; было преувеличением — не отдать справедливости этой смиренной, а иногда и героической церкви, которая одна утешает нас в пустоте наших летописей». Итак, Чаадаев не хотел «удивляться» русской истории вслед за Погодиным, но соглашался признать ее своеобразный характер и на причины этого своеобразия начал отчасти смотреть глазами Киреевского. Уступая ему, он признал роль античного элемента в европейской культуре, которому прежде приписывал только отрицательное значение, поставив рядом с христианским элементом западной цивилизации — языческий, он этим самым ослабил значение католицизма в образовании современной Европы. С другой стороны, и русская отсталость могла объясняться теперь не недостатком веры, а недостатком культуры; а в русской вере Чаадаев соглашался признать, правда единственную, светлую черту нашего прошлого. Все эти поправки не изменили его мнения о *tabula rasa*** русской истории и о бесформенности, неопределенности русской национальной физиономии. Но теперь в этой неопределенности он видел лучший залог свободного развития в будущем. Он признал, что «было преувеличением опечалиться, хотя бы на минуту, за судьбу нации, создавшей могучую натуру Петра, универсальный ум Ломоносова, грациозный гений Пушкина». И теперь он смело

* Oeuvres... P. 134–137.

** чистой доске (лат.). — *Примеч. сост.*

предрекал этой нации великую будущность, основанную на свободном и разумном выборе, не связанном никакими воспоминаниями прошлого. «Я думаю, — заявлял он теперь, — что если мы пришли после других, то должны сделать лучше других, избегнув их ошибок, их суеверий. Сводить наше назначение к тому, что мы должны повторить целый ряд глупостей народов, менее нас счастливых, претерпеть сызнова весь ряд их несчастий, — значит иметь странное представление о предназначаемой нам роли... Я твердо убежден, что мы призваны разрешить бóльшую часть проблем социального строя, завершить бóльшую часть идей, возникших в старом обществе, и произнести приговор в самых важных вопросах, занимающих человечество». Пустота нашего прошлого не только не мешает роли беспристрастных судей и вершителей европейских тяжб, и, напротив, именно она-то и делает возможным исполнение этой роли. «Бóльшая часть вселенной подавлена своими преданиями, своими воспоминаниями: не будем завидовать ее узкому кругозору: в сердце большинства наций засело глубоко сознание прожитой жизни и тяготеет над настоящим. Пусть их борются с своим неумолимым прошедшим. Мы никогда не жили под роковым давлением исторической ломки; воспользуемся же огромным преимуществом — повиноваться только голосу просвещенного разума, зрелой воли: будем помнить, что для нас нет безвозвратной необходимости; что мы благодаря Богу не стоим на крутом склоне, увлекающем столько других наций к неведомым судьбам; что нам дана возможность измерять каждый шаг, который мы проходим, обдумывать каждую идею, входящую в наше сознание». Таким образом, «осуществление этого великого будущего, выполнение этих блестящих судеб будут именно результатом того особого свойства русского народа, которое впервые было указано в роковой статье».

Эта последняя черта продолжает отделять Чаадаева от московских националистов, несмотря на все его сближение с ними. Вместе с ними — и даже предвосхищая их взгляды — он надеется на «великое будущее» России; но, в противоположность им, он выводит это великое будущее из ничтожного прошлого. В той же «апологии», которая такими блестящими красками рисует всемирно-историческое призвание России, мы найдем самые резкие нападки на «новую школу». «К чему нам, — говорят (сторонники новой школы), — искать света у западных народов? Разве у нас самих нет зародышей несравненно лучшего общественного строя, чем западный? К чему было торопиться (заимствованием)? Предоставленные самим себе, своему яс-

ному уму, творческой силе, сокрытой в недрах нашей могучей природы, и особенно нашей святой вере, мы скоро обогнали бы все эти народы, обреченные лжи и заблуждению. И в чем нам завидовать Западу? В его религиозной борьбе, папстве, рыцарстве, инквизиции? Есть чему завидовать! Разве Запад — родина наук и всяческой мудрости? Известно, что все это идет с Востока. Вернемся же к Востоку, с которым мы повсюду соприкасаемся, откуда мы получили некогда свою веру, законы, свои хорошие свойства, — словом, все, что сделало нас могущественнейшим народом в мире. Старый Восток погибает: не мы ли его законные преемники? В нашей сфере сохраняются теперь его дивные предания и осуществляются великие и сокровенные истины, заветанные ему от начала веков». «Вы понимаете теперь, — заключает Чаадаев эту характеристику, — откуда возникла разразившаяся надо мной буря; вы видите, что в нашем национальном мышлении совершается настоящий переворот, состоящий в страстной реакции против просвещения, против западных идей, — того просвещения и идей, которые сделали нас тем, что мы есть, и плодом которых является даже самая эта восстающая против них реакция. Куда приведет нас это первое деяние эмансипированной национальной мысли? Бог знает! Но тот, кто любит свою родину, не может не огорчаться глубоко этим отречением наших наиболее передовых умов от того, что составляло наше величие и нашу славу»*.

Современному читателю эта полемика должна показаться удивительно знакомой. Еще так недавно на наших глазах повторился этот же спор между приверженцами нашего национального прошлого и пророками нашего всемирно-исторического будущего. Разложение славянофильства завершилось той же борьбой между его составными элементами, с которой началась его история⁷. Но само славянофильство этого противоречия не знало. Национальное было в нем так тесно связано с всемирно-историческим, как того требовала шеллингистская философия истории. В неразрывном соединении того и другого и состояло отличие славянофильской теории от только что рассмотренных философско-исторических построений. Ни одно из этих построений не удовлетворило требованиям новой теории; а причиной неудачи было во всех них именно отсутствие связи между прошедшим и будущим России, между национальной историей и всемирно-исторической миссией русского народа. Полевой и до некоторой степени Погодин подметили некоторые

* Oeuvres... P. 139–140.

своеобразные особенности русской истории и старались найти для них закономерное объяснение; но все попытки вывести из этих русских особенностей свойства нашей всемирно-исторической роли кончались у них одними громкими фразами и риторическими фигурами. Напротив, Киреевский и Чаадаев открыто признали невозможность найти в русском прошлом задатки всемирно-исторического будущего; исходя из этого признания, первый требовал заимствования всемирно-исторических элементов из европейского настоящего, второй — из европейского прошлого. Но требование Киреевского явно противоречило теории; требование Чаадаева хотя и удовлетворяло ей формально, но, в сущности, исходило совсем из других точек зрения. Заговорив о необходимости пережить чужую жизнь с начала, а не с середины, и об особенной легкости этого для русских, ввиду того что у них, собственно, вовсе нет прошлого, — Чаадаев очень искусно обратил в свою пользу те самые затруднения, которые останавливали Киреевского. Но это было все-таки не окончательное решение вопроса, а только остроумный обход его. Чтобы вполне удовлетворить теории, надо было во что бы то ни стало найти внутреннюю связь между прошедшим и настоящим, доказать, что одно необходимо вытекает из другого, и из этой необходимой связи частей одного и того же исторического явления вывести затем характеристику русского всемирно-исторического идеала. Для Чаадаева, признававшего необходимость только там, где он предполагал непосредственное водительство Провидения, это было особенно трудно. Несколько лет спустя (1842 г.) он жаловался Шеллингу на московскую философию именно за то, что «ее фаталистическая логика, почти совершенно уничтожающая свободную волю и во всем отыскивающая неумолимую необходимость, обращается на наше прошлое и готова превратить всю нашу историю в ретроспективную утопию, в заносчивый апофеоз русского народа» и т. д.* Заодно с народною спесью осуждены здесь Чаадаевым и новые методические требования, в силу которых исторические факты *всех* времен и народов совершенно уравнивались перед законами неумолимой исторической логики. Таким образом, самая суть новой философии истории так и осталась для него непонятна. Это, однако, не мешает нам думать, что в подготовке славянофильской теории мысли Чаадаева сыграли очень значительную роль. Значение это становится очевидным при внимательном разборе его отношений к И. Киреевскому. «Пись-

* Oeuvres...

ма о философии истории», ходившие до напечатания по рукам знакомых Чаадаева*, конечно, были известны Киреевскому и приняты им во внимание, когда он писал свою статью о «Деятнадцатом веке»⁸. Взаимное понимание, установившееся между обоими серьезными мыслителями, было настолько полно, что после запрещения «Европейца» за статью Киреевского автор не усомнился вверить свою защиту перед начальством Чаадаеву, а последний не поколебался принять на себя эту щекотливую обязанность. Мемуар, написанный Чаадаевым для Киреевского и предназначенный для подачи Бенкендорфу, чрезвычайно любопытен в том отношении, что хорошо оттеняет сходные черты взглядов того и другого и показывает, в каких мнениях оба могли сделать уступки друг другу. Мемуар исходит из мысли, что Россия и Европа совершенно различны по историческому развитию и, следовательно, европейская культура (наприм<ер>, политические учреждения и т. п.) не может быть *пересажена* на русскую почву. Эта исходная точка зрения действительно обща как Киреевскому, так и Чаадаеву. Далее указываются средства *самостоятельного* развития России. Это, во-первых, по Киреевскому, серьезное классическое образование как способ воспринять античную культуру, унаследованную Западом и не дошедшую до России. Чаадаев, согласившись, что он «недостаточно оценил стоимость» этого элемента в своих «Письмах», теперь отводит ему, от имени Киреевского, первое место: мы видели, что он признал значение классицизма и в своей «Апологии». На последнее место поставлено то условие самостоятельности русского развития, которое для самого Чаадаева было первым, и это видно из того жара, с которым он его защищает. «Я желаю, — говорит он от лица Киреевского, — чтобы религиозное чувство пробудилось в страхе, чтобы религия вышла из летаргии, в которую теперь погружена. Я думаю, что просвещение, которому мы завидуем у других народов, было там последствием влияния религиозных идей... Я не понимаю иной цивилизации, кроме христианской». Это, наоборот, чисто чаадаевские идеи, но Киреевский, в свою очередь, был предрасположен в их пользу. Таким образом, из двух разных точек их мысли захватывают одно и то же содержание, и мы имеем полное основание предположить, что эта взаимная близость есть плод взаимного соглашения. И в это соглашение Чаадаев внес, во всяком случае, не меньше, чем от него получил. Уже самая резкость отношения Чаадаева должна была послужить залогом

* См. воспоминания Свербеева о Чаадаеве (Русский архив. 1868).

для столь же решительной реабилитации нашего прошлого будущими славянофилами. Но этим отрицательным влиянием не ограничилось значение для них теории Чаадаева. Мы видим, что сами по себе они уже были склонны приписывать религиозной идее первенствующую роль в развитии культуры. Но Чаадаев едва ли не первый открыл им глаза на общую связь идей христианской исторической философии, а только в этой связи православная религиозная идея получила всемирно-историческое значение. Оставаясь верным своей старой системе, Чаадаев не мог сделать сам этого последнего вывода*, так как он не

* Когда этот вывод был сделан, Чаадаев отнесся к нему иронически. См. его письмо к графу Сиркуру, замечательное по своей превосходно выраженной иронии (Неизданные рукописи Чаадаева // Вестник Европы): «Все предводители литературного движения, которое в настоящую минуту у нас происходит, при всем своем разногласии в других вопросах, одинаково сходятся в том, что мы — настоящий народ Господень новых времен: точка зрения, в которой, если хотите, нет недостатка в некотором аромате мозаизма, но в котором, однако, вы найдете удивительную глубину, если обратите внимание на великолепную роль, которую церковь играла в нашей истории, и толпу наших предков, увенчанных его священным нимбом. Мало того, один из самых замечательных умов наших, который вы легко узнаете по этой черте, недавно доказал со свойственной ему могущественной логикой, что христианство по своему принципу возможно было только в нашей социальной среде, что оно могло в совершенстве расцвести только тут, потому что мы были единственный народ в мире, прилично организованный для восприятия его в самой чистой его форме. Из этого следует, как вы видите, что, строго говоря, I. X. мог бы не рассылать своих апостолов по всей земле и что одного апостола Андрея достало бы совершенно на выполнение всей задачи, распределенной между ними. Конечно, само собою разумеется, что откровенное учение, раз достигнувшее полного своего развития в этой приготовленной для него среде, все-таки может продолжать свой ход для окончания всемирной палингенезии: стало быть, и вы можете до некоторой степени питать надежду, что некогда оно дойдет и до нас. Иные найдут, может быть, что было бы довольно трудно согласить все это с вселенской идеей христианства, столь настойчиво исповедуемой в другом полушарии христианского мира: но эта-то коренная разница между обоими учениями и дает нам преимущество перед вами. Мы не осуждены, как вы, на вечную неподвижность, мы не окаменели в догмате, как вы; напротив, наши верования допускают самые счастливые и самые разнообразные приложения христианского принципа — и особенно приложение его к принципу национальному: преимущество неизмеримое, в котором вы можете нам довольно завидовать. Наш любезный профессор (Шевырев) сказывал нам наемни с высоты своей кафедры, с выражением глубокого

мог согласиться приписать *всем* историческим процессам одинаковую закономерность. То и другое сделали уже представители следующего поколения; в последовательном развитии обоих поколений и состояла историческая философия славянофильства.



убеждения и самым звучным своим голосом, что мы — избранный сосуд, предназначенный сохранить в чистоте евангельский догмат для передачи его в данное время народам, созданным менее счастливо, чем мы. Этот новый путь христианства — любопытное открытие нашего туземного разума — будет, без всякого сомнения, принят всеми христианскими исповеданиями, как только они про него узнают».