



Г. В. ПЛЕХАНОВ

П. Я. Чаадаев

(М. О. Гершензон. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление.
Санкт-Петербург, 1908)

Это интересная книга. Она дает даже больше, чем обещает; в ней заключается не только очерк жизни и «мышления» П. Я. Чаадаева, но также — в приложениях — его «Философические письма», «Апология сумасшедшего», три письма к А. И. Тургеневу, письмо к Сиркуру и, наконец, «Письмо к неизвестному». И все это вместе взятое — и очерк г. М. Гершензона, и приложения — проливает много света на замечательную личность П. Я. Чаадаева. Книгу г. Гершензона *должен* прочитать всякий, кого интересует историческое развитие русской общественной мысли.

Но прочитать дельную книгу еще не значит во всем согласиться с ее автором. Что касается нас, то наша оценка взглядов П. Я. Чаадаева во многом расходится с тою, которая дана г. Гершензоном. И нам хочется здесь же высказать, в чем именно мы расходимся с этим последним.

Г-н Гершензон говорит, что по разным причинам имя Чаадаева стало достоянием легенды: «Он, решительно осуждавший все то, чем наиболее дорожила в себе наша передовая интеллигенция, — ее исключительно позитивное направление и политическое революционерство, — был зачислен в синодик русского либерализма как один из славнейших деятелей нашего освободительного движения» (с. III). Это «недоразумение» началось еще при жизни П. Я. Чаадаева, который, по замечанию г. Гершензона, был слишком тщеславен, чтобы отклонить незаслуженные лавры, и в то же время достаточно умен, чтобы понимать им цену. На самом деле Чаадаев был не политиком, а мистиком. Таково заключение, к которому приходит в своей книге г. Гершензон.

Но если это так, то как же возникла и чем поддерживалась разрушаемая нашим автором легенда? Каким образом могло так долго существовать недоразумение, которое г. Гершензон называет чудовищным?

Ответы, даваемые г. Гершензоном на эти вопросы, кажутся нам совершенно неудовлетворительными... Он говорит: «Здесь сказалась смутная догадка о большей, чем политическая, — о вечной истине, о той внутренней свободе, для которой внешняя и, значит, политическая свобода, правда, только подножие, но столь же естественно необходимое, как воздух для жизни. Нет лозунга более освободительного — даже политически, — чем призыв: *Sursum corda*¹. В этом смысле Чаадаев, немолчно твердивший о высших задачах духа, создавший одно из глубочайших исторических обобщений, до которых додумался человек, достоин памяти потомства» (с. III–IV).

Остановимся пока на этом. Во-первых, что значит: «исключительно позитивное направление»? То ли это направление, которое чуждо всякого религиозного элемента? Если — да, то придется сказать, что, например, довольно многие из декабристов совсем не принадлежали к этому направлению. Но разве же следует из этого, что ошибочно было бы относить этих декабристов к числу деятелей нашего освободительного движения? Далее. Все ли деятели нашего освободительного движения отличались «политическим революционерством»? Нет, конечно, не все! Между ними были люди, стремившиеся к политической свободе, но в то же время чуждавшиеся «революционерства», и точно так же между ними были люди, весьма склонные к «революционерству», но чуждавшиеся «политики»². Стало быть, и тут определение, даваемое г. Гершензоном, оказывается слишком узким, т. е. *неправильным*. Пойдем еще дальше. Призыв: «*Sursum corda*» — на более знакомом русскому читателю древнеславянском языке выражается словами: «*Горé и мамы сердца*»! И вот мы спрашиваем: действительно ли этот призыв имеет освободительный характер «даже политически»? Нам сдается, что — нет. Указываемый г. Гершензоном призыв слишком неопределенен для того, чтобы можно было вложить в него «даже политическое» содержание. Все дело в том, на какой манер люди «имеют горе сердца». Человек может иметь «сердце горé» и быть убежденным противником политической, да и всякой другой, свободы. Г-н Гершензон скажет, пожалуй, что такой человек еще не знает, что такое, собственно, есть настоящее «*sursum corda*». Но в том-то и дело, что нам, простым смертным, не озаренным никакой сверхъес-

тественной благодатью, и невозможно узнать это с достоверностью. Те «вечные истины», к разряду которых принадлежит «истина», упоминаемая г. Гершензоном, вообще очень спорные «истины». И недостаточно «немолчно твердить о высших задачах духа», чтобы стать «достойным памяти потомства». Тут нужно нечто иное. И уж, во всяком случае, у Чаадаева есть другие, и гораздо более серьезные, заслуги перед нашим освободительным движением, кроме его мистических увлечений. Если, например, Герцен до конца своей жизни относился с большим сочувствием к Чаадаеву, то это происходило, конечно, не потому, что Чаадаев был мистиком.

Описав впечатление, произведенное на Герцена первым — единственным, пользующимся известностью, — «Философическим письмом» Чаадаева, сам г. Гершензон замечает: «Очевидно, настроение автора совпало с настроением читателя, и читатель даже не заподозрил, что настроение автора обусловлено совсем иными причинами, нежели его собственное. Герцен говорит: «Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь», да, но Герцен, не справившись, кто и в кого стреляет, мгновенно решил, что это союзник и что выстрел направлен в общего врага. А общего только и было, что настроение, боль и упрек» (с. 142).

Стало быть, *настроение*-то было все-таки *общее*? Если так, то понятно и впечатление, произведенное автором на читателя. Ведь так всегда и бывает: читатели сочувствуют тем авторам, настроение которых соответствует их настроению. И никакого «чудовищного недоразумения» тут нет. Правда, настроение, свойственное в данном случае и автору, и читателю, вызывалось у каждого из них, по словам г. Гершензона, совершенно различными причинами. Но так ли это? Не ошибается ли здесь г. Гершензон? По-нашему — очень ошибается. В самом деле, интересующее нас настроение вызвано было не чем иным, как *отрицательным отношением к тогдашней российской действительности*. И это отношение было свойственно Чаадаеву в такой же мере, как и Герцену. И именно потому сочувствие Герцена Чаадаеву было не «мгновенным», а постоянным. Вопреки мнению г. Гершензона, у них обоих был *общий враг*, в которого каждый из них «стрелял» по мере своих сил и способностей. И когда один делал меткий выстрел, другой не мог не радоваться, не мог не рукоплескать ему. Так и поступил Герцен, прочитав «Философическое письмо». Где же здесь «чудовищное недоразумение»?

Когда Герцен лично познакомился впоследствии с Чаадаевым³, он, разумеется, увидел, что имеет дело с мистиком. Но

это не помешало ему считать себя его единомышленником в том, что касалось тогдашней нашей действительности. И таково же было, вероятно, отношение к Чаадаеву других современных ему участников освободительного движения: несмотря на его мистицизм, они видят достаточное основание считать его человеком одного с ними лагеря.

Г-н Гершензон говорит в другом месте своей книги: «Письма Чаадаева за последние пятнадцать лет его жизни показывают его нам всецело поглощенным борьбою со славянофильством. Он говорит о нем всегда, по всякому поводу и совсем без повода, во всех тонах, от трагического и кончая шутливым. Пишет ли он Шеллингу — его выпрепная речь подчас сбивается на жалостное повествование об этом “умственном кризисе”, об этом “пагубном учении” русских националистов. По поводу шевыревского курса истории русской литературы он пишет Сиркуру пространное письмо, где тонко отточенным сарказмом препарирует всю нелепость славянофильского учения, как студент-медик мускулатуру руки. Нет надобности цитировать эти письма: в них нет ничего существенно нового; Чаадаев скорбит о национальном самообмане, высмеивает *ретроспективную утопию* славянофилов, их пренебрежительное отношение к Западной Европе и проч. <... Однако главной мишенью его нападок были не исторические ошибки и не реакционные вождедения славянофилов, его ужасала больше всего та атмосфера национального самодовольства, в которую они погрузили общество. Он, любивший в России только ее будущее, т. е. ее возможный прогресс, не мог без боли смотреть на эту духовную сытость, в корне враждебную всякому прогрессивному движению и искажавшую народный характер. Это настроение умов кажется ему смертельной болезнью, грозящей подкосить всю будущность русского народа, и он не устает следить за ее проявлениями, за ее губительным действием на все общество в целом и на отдельных членов его» (с. 176–177).

Чего же вам еще, г. Гершензон? Ведь вы же сами очень убедительно доказываете, что вы не правы, т. е. что между Чаадаевым и передовыми людьми того времени было очень много общего во взглядах. Чаадаев, по вашим собственным словам, был убежденным *западником* и *прогрессистом*. Этого совершенно достаточно.

Мало сказать, что Чаадаев был западником. Надо прибавить к этому, что он явился в своем первом «Философическом письме» едва ли не самым ярким выразителем той страшной боли, какую вызывала в наших западниках наша печальная дейст-

вительность и наша мрачная история. Первое «Философическое письмо» его есть в своем роде высокохудожественное произведение, значение которого до сих пор еще не оценено во всей его полноте. О нем без малейшего преувеличения можно сказать, что оно написано кровью сердца. Спора нет: мистическая или — как вернее будет сказать в данном случае — теологическая точка зрения автора дает себя чувствовать и в этом письме. Главной причиной, породившей наше мрачное прошлое и наше не менее мрачное настоящее, является в глазах Чаадаева тот факт, что христианство пришло к нам из Византии.

«Повинуясь нашей злой судьбе, — говорит он, — мы обратились к жалкой, презираемой всеми Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания. Волею одного честолюбца (т. е. патриарха Фотия. — Г. П.) эта семья народов только что была отторгнута от всемирного братства, и мы восприняли, следовательно, идею, искаженную человеческою страстью. В Европе все одушевлял тогда животворный принцип единства. Все исходило из него и все сводилось к нему... Непричастные этому чудотворному началу, мы сделались жертвою завоевания».

Большинство деятелей нашего освободительного движения отказалось бы признать религию самым главным «фактором» исторического развития человечества. Но что из этого? Уже сроки, непосредственно следующие за только что приведенными, опять напомнили бы и этому большинству о близком родстве его воззрения с воззрениями Чаадаева. В самом деле, «Письмо» продолжает: «Когда же мы свергли чужеземное иго, только наша оторванность от общей семьи мешала нам воспользоваться идеями, возникшими за это время у наших западных братьев, мы подпали еще более жестокому рабству, освященному притом фактом нашего освобождения». Славянофилы никогда не согласились бы назвать порядок, господствовавший в Московской Руси, рабством еще более жестоким, нежели монгольское иго. Читая «Философическое письмо», тогдашний западник не мог [не] увидеть в его авторе своего единомышленника по вопросу, который был тогда очередным для русской интеллигенции: по вопросу о том, как следует смотреть на отношение России к Западу. «Письмо» категорически отвечало на этот очередной вопрос: наша оторванность от Запада является для нас источником всех самых горьких наших бед. «Весь мир перестраивался заново, — жалуется Чаадаев, — а у нас ничего не создано; мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. Словом, новые судьбы че-

ловеческого рода совершались помимо нас». Справедливость этого должен был признать всякий западник, совершенно независимо от того, как смотрел он на роль религии в культурном развитии человечества. Известно замечание одной светской французской дамы насчет книги Гельвеция «*e l'Esprit*»*. В этой книге Гельвеций, по словам этой дамы, «*a dit le secret de tout le monde*»**. Светская дама ничего не поняла в книге знаменитого материалиста. Но о первом «Философическом письме» можно с полным правом и уже без малейшего недоразумения сказать, что в нем Чаадаев громко, ясно и высокохудожественно «высказал секрет всех западников». Чаадаев явился их общим выразителем, лирическим поэтом западничества. Потому он и привлек к себе их общие симпатии, между тем как славянофилы увидели в его «Письме» нечто глубоко преступное. Недаром Языков сожалел впоследствии, обращаясь к нему:

Почтенных предков сын ослушный,
 Всего чужого гордый раб!
 Ты все свое презрел и выдал,
 И ты еще не сокрушен...⁴

По поводу этих грозных виршей Языкова г. Гершензон замечает: «Легко понять, как нелепо должно было казаться это обвинение человеку, писавшему, что любовь к отечеству прекрасная вещь, но есть нечто еще более высокое — именно — любовь к истине» (с. 174). Это замечание кажется нам тоже не вполне удачным. В этом случае совсем нельзя противопоставлять любовь к отечеству любви к истине. Нельзя по той простой причине, что «Письмо» — как и все вообще западничество Чаадаева — пропитано самой очевидной и самой горячей любовью к родной стране. «Письмо» было написано человеком, к которому всецело могут быть отнесены слова Некрасова:

Видел имеющий очи
 И за отчизну болел⁵.

Чаадаев в своей «Апологии сумасшедшего» так характеризует свое отношение к родине: «Больше, чем кто-либо из вас, поверьте, я люблю свою страну, желаю ей славы, умею ценить высокие качества моего народа; но верно и то, что патриотическое чувство, одушевляющее меня, не совсем похоже на то, чьи крики нарушили мое спокойное существование и снова выбросили в океан людских треволнений мою ладью, приставшую

* «Об уме» (фр.).

** Открыл секрет, известный всему миру (фр.).

было у подножья креста. Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с замкнутыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной. Я люблю свое отечество, как Петр Великий научил меня любить его». Как видите, любовь к истине не противопоставляется Чаадаевым любви к родине, а изображается как элемент, определяющий и направляющий эту любовь; что же касается слов: «Я люблю мое отечество, как Петр Великий научил меня любить его», то они заставляют вспомнить Н. Г. Чернышевского, который в своих «Очерках гоголевского периода русской литературы» говорит, что русский должен быть патриотом в том смысле, в каком был им Петр Великий?⁶ Уже из этого отношения к Петру Великому видно, как много было в общественных взглядах Чаадаева точек соприкосновения со взглядами самых передовых из наших западников. Наконец, сам же г. Гершензон приводит справедливое замечание кн. Вяземского о том, что «письмо Чаадаева — не что иное в сущности своей, как отрицание той России, которую с подлинника списал Карамзин», т. е. — поясняет г. Гершензон — «основанной на трех уваровских началах»⁷ (с. 143). Откуда же взял после этого наш автор свое «чудовищное недоразумение»? Это прямо непонятно!

Мы ни на минуту не забываем того, что в том же своем «Письме» Чаадаев высказывает отрицательное отношение к политической попытке декабристов. По его словам, эта попытка была «громадным несчастьем, отбросившим нас на полвека назад». Однако такой взгляд на нее доказывает только то, что он не был политическим революционером. Мы уже сказали выше, что политическими революционерами не были многие из участников нашего освободительного движения; значит, отношение Чаадаева к названной попытке — равно как и его отношение к революционному движению 1830 г. — еще не подтверждает мысли г. Гершензона. Кроме того, надо помнить, что в своем первом письме Чаадаев выступал лирическим поэтом русского западничества, а о поэтах Фосколо верно сказал, что даже когда они учат терпению, они растрavляют раны сердца, потому что сильно потрясают его... Осуждая «политическое революционерство», Чаадаев в известном смысле «учил терпению». Но, даже «уча терпению», он страшно потрясал сердца людей, стремившихся завоевать для своей страны лучшее будущее. И они не переставали видеть в нем своего единомышленника, причем

и сам Чаадаев вряд ли *только* «по тщеславию» не пытался разубедить их на этот счет.

Кара, постигшая Чаадаева, явилась как бы новым доводом в пользу того взгляда на Россию, который выражен был в «Философическом письме». Герцен сказал где-то — кажется, в «Былом и думах», — что, конечно, и на Западе существовал деспотизм, но все-таки никому не приходило в голову высечь Спинозу или отдать в солдаты Лессинга⁸. У нас же непременно сделали бы и то, и другое. У нас сделали — если это можно — еще лучше: у нас объявили сумасшедшим человека, позволившего себе резко разойтись с официальным взглядом на Россию. И это жестокое издевательство сделало из Чаадаева мученика западной идеи. Он явился жертвой нашего — *идейного* — освободительного движения, и потому естественно, что его имя было записано в то, что г. Гершензон называет нашим *синодиком*.

Довлеет дневи злоба его! В настоящее время действительно только по недоразумению можно было бы отнести человека, проповедующего мистицизм, к числу участников освободительного движения. В настоящее время мистик, даже искренне сочувствующий свободе и готовый ради нее на «активные выступления», принес бы ее делу гораздо больше вреда, нежели пользы. В настоящее время истинный, т. е. последовательный, т. е. *неполовинчатый*, служитель прогресса должен прежде всего очистить свое миросозерцание от всех пережитков устарелых миросозерцаний; в противном случае *неясность* его *идей* непременно приведет его к *непоследовательности в действиях*. А в эпоху Чаадаева — когда дифференциация нашего «общества», а следовательно, и дифференциация в области нашей общественной мысли, очень далека была от той ступени, которой она достигла теперь, — жизнь еще не требовала от передовых людей такой строгой последовательности в мыслях, и потому тогда даже мистики могли, подобно Чаадаеву, служить свою службу освободительному движению. Довлеет дневи злоба его!

Да и то сказать: преобладающей чертой в миросозерцании Чаадаева является не мистицизм, а именно очень повышенная требовательность по отношению к окружающей его действительности. Г-ну Гершензону дело представляется иначе, но тот же г. Гершензон опять дает в своей интересной книге материал, показывающий, что он, г. Гершензон, сильно ошибается.

В самом деле, когда совершилось «обращение» Чаадаева? По сведениям, сообщаемым г. Гершензоном, выходит, что «около 1820 года» (с. 34). Хорошо. А каковы были раньше того взгля-

ды Чаадаева? Г-н Гершензон говорит, что раньше того «центральный пункт его мировоззрения был общественный интерес» и что «единственным достойным приложением сил для патриота он считал то самое, в чем видели свой долг декабристы» (с. 17). И на той же странице г. Гершензон приводит, из письма Чаадаева к своему брату, отрывок, показывающий, что это было в самом деле так. В этом отрывке речь идет об испанской революции; Чаадаев пишет (25 мая 1820 года): «Еще одна большая новость — этой новостью полон весь мир; испанская революция кончена; король принужден подписать конституционный акт 1812 г. Целый народ восстал, в три месяца разыгрывается до конца революция — и ни капли крови пролитой, никакой резни, ни потрясений, ни излишеств, вообще ничего, что могло бы осквернить это прекрасное дело, — что ты б этом скажешь? Вот разительный аргумент в деле революций, осуществленный на практике!» Так писать мог только человек, всем сердцем сочувствовавший революционному движению. Теперь спрашивается: что же, собственно, привело Чаадаева к мистицизму? На этот вопрос г. Гершензон отвечает очень неопределенно, да едва ли и есть какая-нибудь возможность дать на него определенный ответ. Известно только то, что уже после своего «обращения» Чаадаев по чьему-то совету прочитал сочинения Штиллинга и что эти сочинения «вызывали в нем тяжелый душевный кризис» (с. 34). Но вот что достойно замечания. «За эти два года, — говорит г. Гершензон, — от выхода в отставку до отъезда за границу, Чаадаев чувствовал себя совсем больным... Чаадаев, по-видимому, от природы страдал крайней нервной раздражительностью, а под влиянием болезни и нравственных страданий, обусловленных отставкою и другими, вероятно чисто духовными, причинами, в нем развилась такая мнительность и такая неустойчивость настроений, которые делали его настоящим мучеником» (с. 35). В письме к брату из Лондона от ноября 1823 г. сам Чаадаев так характеризует свое болезненное состояние: «Мое нервическое расположение — говорю это краснея — всякую мысль превращает в ощущение до такой степени, что вместо слов у меня каждый раз вырывается либо смех, либо слезы, либо жест». В другом письме (от апреля 1824 г.) он пишет: «Признаюсь — хотя я знаю, что ты не очень веришь признаниям, — нервность моего воображения делает то, что я часто обманываюсь насчет собственных ощущений и принимаюсь смешно оплакивать свое состояние» (там же). Приводимые г. Гершензоном выписки из дневника Чаадаева производят до последней степени тяжелое впечатление;

кажется, что это записки человека, пораженного полным психическим расстройством (см. с. 39–43). И такое состояние продолжается у Чаадаева очень долго. Даже по возвращении из-за границы он остается «одиноким, угрюмым нелюдимом», которому «грозят помешательство и маразм» (с. 60). По словам г. Гершензона, опирающимся на свидетельство Д. Давыдова, Чаадаев впоследствии признавался гр. Строганову, что писал свое «Философическое письмо» во время сумасшествия, «в припадках которого он посягал на собственную жизнь» (с. 60). Конечно, мы берем это свидетельство *cum grano salis**, но все-таки мы не можем не принять его в соображение; сопоставленное с другими данными, оно убеждает нас, что *увлечение мистицизмом было у Чаадаева плодом нервной болезни*, вызванной отчасти, может быть, органическим предрасположением, а главное — тяжелыми впечатлениями, полученными от окружавшей его среды. И, говоря о среде, мы имеем в виду *не только нашу русскую действительность*, заставившую впоследствии молодого Герцена спрашивать себя в своем «Дневнике»: «*Зачем мы проснулись?*»⁹. Нет, в то время, к которому относится заграничное путешествие Чаадаева, на Западе свобододобивым людям жилось тоже очень несладко: это было самое глухое время реакции, наступившей в Западной Европе после того, как улеглась буря Великой французской революции. Кинэ говорит, что все великие итальянские писатели начала девятнадцатого века проникнуты пессимизмом. Но ведь так было не в одной Италии; достаточно вспомнить Байрона. Правда, на Западе свобододобивые люди, говоря вообще, нелегко поддавались влиянию мистицизма: там мистика была преимущественно достоянием реакционеров. Но это объясняется там, что благодаря большой развитости западноевропейских общественных отношений там всегда замечается гораздо больше соответствия между *общественными стремлениями* мыслящих людей и *теоретическими основами их мирозерцания*. Кто упускает из вида это обстоятельство, тот никогда не поймет, каким образом, например, в настоящее время довольно многие из наших «марксистов» (гм! гм!) могут увлекаться кантианством, эмпириомонизмом и другими философскими системами, выражающими собою более или менее *либеральное* — или более или менее *консервативное*, говорите как хотите, — настроение нынешней западноевропейской *буржуазии*. Но об этом распространяться здесь неуместно. Факт тот, что Чаадаев и на Западе не мог тогда найти прочного успо-

* с оговоркой (лат.).

коения для своей больной души. А он не мог не искать его; и чем старательнее он его искал, тем беззащитнее он становился по отношению к мистицизму. Мистицизм был для него тем же, чем, к сожалению, до сих пор служит водка многим и многим «российским» людям: средством, ведущим к забвению. Но водка не устраняет тех причин, которые вызывают нравственные страдания пьющего. Подобно этому и мистицизм не мог дать Чаадаеву то удовлетворение, которое могло быть найдено им *только в общественной деятельности*. И именно потому, что мистицизм не мог удовлетворить стремления Чаадаева к общественной деятельности, это стремление придало весьма своеобразный оттенок его мистицизму.

Общественный интерес нередко выступает на первый план даже в религиозных рассуждениях Чаадаева. В своем первом «Философическом письме» он говорит: «В христианском мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что он пребудет в церкви своей до окончания века». Это как нельзя более характерно для чаадаевского мистицизма. Сравните этот мистицизм хотя бы с религиозным мирозерцанием гр. Толстого — и вы увидите, что само по себе увлечение религией еще не определяет настроения человека. У Чаадаева мистицизм оправдывает заботу об «установлении совершенного строя на земле», а у Толстого религия твердит: «Царство Божие внутри вас» — и поворачивается спиною ко всем общественным стремлениям своего времени. А ведь Толстой тоже «горе имеет сердце». Мистицизм Чаадаева совсем не похож на религиозность Толстого. Это, надеемся, не откажется признать и г. Гершензон, называющий мистицизм Чаадаева *социальным* мистицизмом. Нам кажется, что вернее было бы назвать его *мистицизмом на почве неудовлетворенного стремления внести осмысленность в окружающую жизнь*.

Но если *таков* был этот мистицизм, то вполне ясно, что автора «Философических писем» не только можно, но и должно было причислять к деятелям нашего освободительного движения.

Это как будто признает в конце концов и сам г. Гершензон; но, во-первых, он признает это с недопустимыми оговорками; а во-вторых, он не замечает, что это коренным образом противоречит его же мысли о том, что деятели нашего освободительного движения лишь по чудовищному недоразумению считали Чаадаева своим. Он говорит: «При том направлении, которое приняли мысли Чаадаева с начала 20-х годов, общественные

интересы, конечно, должны были отойти для него на второй план; но заглухнуть совсем они не могли. Вся психика Чаадаева коренилась в почве александровского времени и до его зрелых лет питалась теми самыми соками, которые взрастили 14 декабря. Люди его поколения, его друзья и сверстники, знали одну страсть, имели одну жизненную цель — общественность, И, мы видели, таков был в петербургский период и Чаадаев. Он остается таким всю жизнь, и все, что он сделает, будет иметь своим объектом не личность, а общество. Не замерло в нем гражданское чувство и тогда, когда он весь отдался религиозному исканию: этому порукой его продолжительное сожительство за границей с Н. И. Тургеневым, типичным однодумом освободительного движения» (с. 61). Прекрасно! Но ведь если человек, что бы он ни делал, всегда имеет в виду общество, то можно ли сказать, что общественные интересы отошли для него на второй план? По здравому рассуждению — нет. И сам же г. Гершензон спешит сообщить факт, решающий этот спорный вопрос в самом определенном смысле, так сказать не давая ни малейшего повода для кассации. Вот этот факт. Свербеев рассказывает, что, встретившись с ним во время своих заграничных странствований, т. е. во время самого сильного своего увлечения мистицизмом, Чаадаев так отзывался о тогдашнем нашем положении: «Он не скрывал в своих резких выходках глубочайшего презрения ко всему нашему прошедшему и настоящему и решительно отчаивался в будущем. Он обзывал Аракчеева злодеем, высшие власти, военные и гражданские, — взяточниками, дворян — подлыми холопами, духовных — невеждами, все остальное — коснеющим и пресмыкающимся в рабстве» (с. 61). Человек, у которого общественные интересы отошли бы на второй план, так говорить не стал бы. Нет, тут, даже в передаче другого лица, слышится горячее чувство человека, интересующегося *прежде всего* общественными вопросами. Это как раз то чувство, которое нашло себе исход в первом «Философическом письме» и которое сделало это письмо похожим на грозную обличительную проповедь революционера*.

* *Примечание из сб. «От обороны к нападению».* — К сожалению, это чувство не всегда шло у Чаадаева рука об руку с мужеством. В письме к гр. А. Ф. Орлову он самым постыдным образом и даже без достаточного внешнего повода отрекся от Герцена, сочувственно отозвавшегося о нем в своей брошюре «Du développement des idées révolutionnaires en Russie» [«О развитии революционных идей в России»] (1855). Чаадаев уверял Орлова, что он, Чаадаев, не может остаться равнодушным, «когда наглый беглец (sic!) гнусным обра-

Г-н Гершензон спрашивает себя: «Время ли теперь напоминать русскому обществу о Чаадаеве?» — и отвечает: «Я думаю — да, — и больше, чем когда-нибудь». Со своей стороны, мы думаем, что теперь действительно очень не мешает напомнить читающей публике о Чаадаеве. Но соображения, выдвигаемые по вопросу об этом г. Гершензоном, кажутся нам — признаемся — весьма неудачными. Он пишет: «Всей совокупностью своих мыслей он (т. е. Чаадаев. — *Г. П.*) говорит нам, что политическая жизнь народов, стремясь к своим временным и материальным целям, в действительности только осуществляет частично вечную нравственную идею, т. е. что всякое общественное дело по существу своему не менее религиозно, нежели жаркая молитва верующего. Он говорит нам о социальной жизни: войдите, и здесь Бог; но он прибавляет: помните же, что здесь Бог и что вы служите ему» (с. IV). Эти соображения свидетельствуют более о трогательной религиозности г. Гершензона, нежели о ясном понимании им роли религиозного «фактора» в истории человечества. Напомнить о Чаадаеве полезно теперь не потому, что будто бы «и здесь Бог» и т. п., а потому, что мы переживаем теперь период крушения некоторых преувеличенных общественных ожиданий, а такие периоды всегда очень благоприятствуют распространению мистицизма. И есть некоторое основание думать, что мистическое настроение сильно распространяется теперь в среде русской интеллигенции: недаром же наши «охотники до споров модных» начинают — хотя пока еще и с довольно невинным видом — придумывать новые, а вернее сказать, разогреть старые религии (см. религиозное откровение пророка А. Луначарского в «Образовании») ¹⁰. Пример Чаадаева хорош тем, что он показывает полнейшую несостоятельность мистицизма как средства решения пока еще нерешенных жизнью общественных задач. С этой стороны жизнь и «мышление» Чаадаева особенно поучительны. Жаль только, что эта сторона не получила в книге г. Гершензона достаточного освещения.

зом искажая истину», приписывает ему «свои собственные чувства» и кидает на его имя «свой собственный позор» (см. это письмо: *Жихарев М.* Петр Яковлевич Чаадаев // Вестник Европы. 1871. Сент. С. 50). Это удивительное письмо написано в том же 1851 г., в котором тот же Чаадаев написал тому же Герцену за границу очень дружеское письмо. Когда М. Жихарев упрекнул Чаадаева в «неуважительной гадости», тот возразил: «Mon cher, on tient à sa peau» [«Дорогой мой, всякий бережет свою шкуру»] (Там же. С. 51). Жалкое оправдание!

Попробуем сами осветить ее.

Первое «Философическое письмо» Чаадаева проникнуто самым полным пессимизмом насчет исторической судьбы России. «Где наши мудрецы, — спрашивает он там, — наши мыслители? Кто когда-либо мыслил за нас, кто теперь мыслит? А ведь, стоя между двумя главными частями мира, Востоком и Западом, упираясь одним локтем в Китай, другим в Германию, мы должны были бы соединять в себе оба великих начала духовной природы — воображение и рассудок — и совмещать в нашей цивилизации историю всего земного шара. Но не такова роль, определенная нам Провидением. Больше того, оно как бы совсем не было озабочено нашей судьбой. Исключив нас из своего благодетельного действия на человеческий разум, оно всецело предоставило нас самим себе, отказалось как бы то ни было вмешиваться в наши дела, не пожелало ничему нас научить. Исторический опыт для нас не существует; поколения и века протекли без пользы для нас. Глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и все, что нам досталось от прогресса, мы исказили».

Дальше этого некуда идти в смысле пессимизма, и неудивительно, что Чаадаев приходит к такому заключению: «В нашей крови есть нечто враждебное всякому истинному прогрессу. Мы жили и продолжаем жить лишь для того, чтобы послужить каким-то важным уроком для отдаленных поколений, которые сумеют его понять; ныне же мы, во всяком случае, составляем пробел в нравственном миропорядке». Как ни безотраден этот вывод, но если бы под влиянием мистицизма общественные интересы в самом деле отошли у Чаадаева на второй план, то он подчинился бы воле Провидения, не пожелавшего «озаботиться» нашей судьбой. Гагарин, нашедший успокоение в католицизме, вряд ли много задумывался о будущей судьбе России. Но в том-то и дело, что общественные интересы продолжали стоять у Чаадаева на первом плане и поэтому он не мог примириться с «беззаботностью» Провидения на наш счет. И вот он снова и снова возвращается мыслью к нашему прошлому, пока наконец не открывает в нем такой черты, которая сулит нам очень отрадное будущее. И — странно сказать! — этой чертой оказывается та самая изолированность России, которая прежде представлялась Чаадаеву самой главной причиной бесплодности нашей истории и наиболее убедительным доводом в поль-

зу той мысли, что Провидение не сочло нужным подумать о нас.

Впервые новый взгляд Чаадаева на будущее России был высказан в книге Ястребцова *«О системе наук, приличных в наше время детям, назначаемым к образованнейшему классу <общества>»*. Книга эта вышла в 1833 г. вторым изданием, и в ней, по словам самого Чаадаева, страницы, посвященные возможной будущности России написаны под его диктовку. Г-н Гершензон так передает содержание этих страниц:

«Культура, представляя собой плод коллективной работы всех предшествующих поколений, достается каждому пришельцу даром. Поэтому счастлив народ, родившийся поздно: он наследует все сокровища, накопленные человечеством; он без труда и страданий приобретает средства материального благосостояния, средства умственного и даже нравственного развития, добытые ценою бесчисленных ошибок и жертв, и даже самые заблуждения прошедших времен могут служить ему полезными уроками. Таково положение России: она во многих отношениях молода по сравнению с Европой и, подобно Северной Америке, может даром наследовать богатства европейской культуры... Но в наследстве, которое досталось России, истина смешана с заблуждением. Его нельзя принять без разбора; необходимо отделить плевелы от истинного добра и воспользоваться только последним. И здесь-то главное основание нашей патриотической надежды: великая выгода России не только в том, что она может присвоить себе плоды чужих трудов, но в том, что она может заимствовать с полной свободой выбора, что не мешает ей, приняв доброе, отвергнуть дурное. Народы с богатым прошлым лишены этой свободы, ибо прошедшая жизнь народа глубоко влияет на все его существование» (с. 150–151).

В таком духе высказывается Чаадаев в письме к А. И. Тургеневу от 1832 г. «Пройдет немного времени, — говорит он там, — и, я уверен, великие идеи, раз настигнув нас, найдут у нас более удобную почву для своего осуществления и воплощения в людях, чем где-либо, потому что не встретят ни закоренелых предрассудков, ни старых привычек, ни упорной рутины, которые противостали бы им».

Наконец, та же самая мысль почти буквально повторяется и в «Апологии сумасшедшего», написанной в 1837 г. Впрочем, там Чаадаев несколько определеннее выражает то, чего он ждет от России. «У меня есть глубокое убеждение, — прибавляет он, — что мы призваны решить бóльшую часть проблем социального порядка, завершить бóльшую часть идей, возникших в старых

обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество».

Если читатель припомнит совсем еще недавние рассуждения наших народников и субъективистов о возможном экономическом будущем России, то он увидит, что в них было очень мало нового: та же уверенность в том, что Россия имеет «полную свободу выбора»; то же убеждение в том, что «полная свобода выбора» является плодом нашей отсталости; наконец, те же ссылки на Петра Великого, будто бы показавшего нам своим примером, что у нас в самом деле есть эта свобода выбора. Таким образом, получается нечто совсем неожиданное: Чаадаев оказывается родоначальником нашего народничества и нашего субъективизма. Г-н Гершензон так и говорит: «Мысль Чаадаева просочилась через Герцена в народничество, через Соловьева — в современное движение христианской общественности. О прямом заимствовании не может быть речи ни там ни здесь, но преемственно оба эти движения, во всяком случае, восходят к учению Чаадаева» (с. 170).

Но если это так, то причем же здесь та «идея имманентного действия духа Божия в истории человечества», которая составляет, по замечанию г. Гершензона, «самую сердцевину учения Чаадаева» (с. 144). Ведь ни у Герцена, ни у народников, ни у Н. Михайловского и его единомышленников такой идеи не было и в помине, а между тем они пришли к одинаковому выводу с Чаадаевым. Не ясно ли, что дело вовсе не в «идее имманентного действия духа Божия», а в чем-то другом, общем Чаадаеву со многими русскими «интеллигентами», совершенно не разделявшими его мистических взглядов? В чем же другом? Да просто-напросто в приемах мысли «интеллигента», неспособного помириться с окружающей его действительностью, стремящегося в корне переделать эту действительность и... и еще не имеющего никакого понятия о том, что *в развитии этой действительности есть своя собственная, объективная логика, не только не зависящая от субъективной логики интеллигенции, но, в последнем счете, определяющая собою даже требования этой субъективной логики как с их сильной, так и с их слабой стороны.*

Новый взгляд Чаадаева на возможное будущее России был выработан с помощью тех самых приемов мышления, которые свойственны были *всем утопическим реформаторам*. Утопические реформаторы исходили обыкновенно из того молчаливого предположения: что каждая данная страна сама и сознательно определяет в каждое данное время дальнейший ход своего

развития. Кто находит правильным это положение, представляющее собою лишь разновидность *идеалистического объяснения истории*, согласно которому «мнения правят миром», — кто признает это положение правильным, тот весьма естественно умозаключает, что всякая данная отсталая страна имеет полную возможность воспользоваться «уроком» более передовых стран и, минуя более или менее ухабистую дорогу их внутреннего развития, может несколькими могучими прыжками перескочить в самое завидное будущее. А ведь думать так — и значит считать изолированность данной страны и вообще ее отсталость вернейшим законом ее будущего прогресса*.

* *Примечание из сб. «От обороны к нападению».* — Тут нужно, однако, оговориться. Свое место в истории русской общественной мысли Чаадаев занимает как автор первого «Философического письма», а не как автор «Апологии сумасшедшего» и не как мыслитель, имевший более или менее сильное влияние на Ястребцова, написавшего исследование «О системе наук, приличных в наше время детям...» и т. д. М. Жихарев, хорошо знавший Чаадаева, утверждает, что этот последний сделал в своей «Апологии» уступки, «которых он не должен был сделать со своей точки зрения и в правду которых он сам не верил» (там же, с. 37). Об отношении Чаадаева к Ястребцову он ничего не говорит. На этих отношениях много останавливается г. Гершензон (см. с. 149 и сл. его книги). Этот последний указывает на то, что, «когда позднее над Чаадаевым разразилась гроза из-за “Философического письма”, он, чтобы оправдать себя, послал Строганову книгу Ястребцова», прося его прочесть отмеченные им страницы, писанные под его диктовку. Но отношение Чаадаева к Ястребцову еще очень плохо выяснено. Письмо же к Строганову могло *под влиянием страха* (Жихарев свидетельствует, что Чаадаев тоже очень растерялся) изобразить это отношение в неверном свете. Притом же письмо это, указывающее на выгоды нашего изолированного положения, на которые Чаадаев будто бы смотрел теперь как на «основание нашего дальнейшего успеха», непременно должно быть сопоставлено с письмом Чаадаева к княгине С. С. Мещерской от 15 октября 1836 г. (письмо к Строганову помечено 8 ноября того же года). Чаадаев писал к Мещерской *уже по выходе «Философического письма»*, но еще до последовавшей за ним катастрофы. И замечательно, что в нем нет речи ни о какой перемене во взглядах Чаадаева на Россию. Г-ну Гершензону следовало обратить на это большее внимание. Точно так же и в письме к И. Д. Якушкину Чаадаев, описывая историю, вызванную появлением его «Философического письма», о перемене своих взглядов не говорит ни слова (см.: Вестник Европы. 1874. Кн. 7. Ст. «Неизданные рукописи Чаадаева»). В письме к Шеллингу от 20 мая 1842 г. Чаадаев осмеивает «ретроспективную утопию» славянофилов, согласно которой мы, «предупреждая ход человечества, уже осуществили среди самих себя заносчивые

Еще французские сенсимонисты находили, что Франция может избежать английского капитализма, воспользовавшись опытом Англии, истолкованным «новой философией», т. е. учением тех же сенсимонистов. Потом немецкие «истинные социалисты» стали уверять Германию, что ей вовсе не нужно следовать в этом отношении примеру «западных стран». Громче, долгие и настойчивее всех других распространялись на эту тему наши народники и субъективисты*. Само собою разумеется, что второстепенные и третьестепенные доводы, подкреплявшие это основное положение, изменялись сообразно экономическим и политическим особенностям той страны, где оно выдвигалось. Но само это основное положение оставалось по своему существу неизменным и было лишь переводом на язык политической экономии той общей историко-философской мысли, к которой пришел также и Чаадаев. Приходя к этой мысли, Чаадаев обнаруживал оригинальность разве только по сравнению с тогдашними русскими публицистами. На Западе же эта мысль вряд ли показалась бы кому-нибудь новой.

Но в высшей степени замечательно, что, высказывая эту свою мысль, Чаадаев — по крайней мере с формальной стороны, т. е. в смысле приемов своего историко-философского мышления, — очень сближался с теми самыми славянофилами, учения которых он так не любил и борьба с которыми наполнила собою, как мы уже знаем, последний период его жизни. Когда славянофилы благословляли нашу «спасительную неподвижность», они рассуждали совершенно так же, как рассуждал Чаадаев.

теории», т. е., собственно, западноевропейского социализма. В письме к гр. Сиркуру от 15 января 1845 г. он повторяет те же насмешки. Вот почему мы думаем, что еще подлежит пересмотру тот вывод, к которому пришел г. Гершензон и на основании которого ведется дальнейшее рассуждение в нашей статье. Новые же исследования покажут, пожалуй, что Чаадаев никогда не держался серьезно мысли о «выгодах нашего изолированного положения». Прибавим, что если теперь мы говорим об этом вопросе с сомнением, предоставляя окончательно решить его будущим исследователям, то прежде — до появления книги г. Гершензона — мы вслед за Герценом считали, что взгляд Чаадаева на Россию всегда оставался прямой и полной противоположностью взгляда на нее славянофилов и народников. И мы печатно высказывались в этом смысле¹¹.

* В интересах справедливости прибавим, что и Н. Г. Чернышевский не раз повторял, что «хорошо тому жить, у кого бабушка ворожит», желая сказать этим, что «хорошо отсталым народам, имеющим возможность воспользоваться опытом передовых».

Более того: надо признать, что в чаяниях Чаадаева было еще больше элементов утопий, нежели в рассуждениях славянофилов, как ни дико рассуждали подчас эти последние.

Дело в том, что у славянофилов уже было более или менее смутное сознание того, что различные стороны общественной жизни связаны между собой такой связью, которая не может быть нарушена по усмотрению интеллигенции. Чаадаев — совершенно так же, как потом народники и субъективисты, — не подозревал существования такой связи или же позабывал о ней, задумываясь о будущем России. Вот почему славянофилы были нередко совершенно правы в своей критике западничества, как оно проявилось в утопиях Чаадаева, народников и субъективистов.

И. С. Аксаков, смешивая народников с либералами, писал, что в нашей либеральной печати «народ существует только одною своею, именно экономической, стороною... все же остальные стороны его бытия... все это им или ненавистно, или глубоко антипатично и презирается ими» *. Это было действительно так или почти так. Наши западники — пока они оставались на только что указанной нами утопической точке зрения, — в самом деле произвольно брали в своих рассуждениях отдельные стороны народной жизни, наивно воображая, что данная, почему-либо симпатичная им, сторона может быть избавлена от влияния других сторон и направлена по пути «нормального» развития. Вся трудность заключалась только в том, чтобы придумать для передовой интеллигенции хорошую программу действий. Прав был И. С. Аксаков и тогда, когда утверждал, что «сходство некоторых учений, занесенных с Запада, с бытовыми воззрениями русского народа» — он имел в виду русскую общину, с одной стороны, и «коммуну» и «фаланстер» — с другой, — есть чисто внешнее сходство¹². Наконец, был он прав и тогда, когда указывал нашим «либералам», что симпатичная им *экономическая* сторона нашей народной жизни, т. е. опять-таки поземельная община, органически связана с нашим политическим строем. Аргументируя так, он покидал область утопии, из которой никак не могли тогда выбраться наши социалисты народнического и «субъективного» направлений.

Славянофилы раньше западников почувствовали необходимость апелляции к внутренней, объективной логике нашего общественного развития. Но эта апелляция привела их туда,

* См.: Аксаков И. С. Сочинения. <СПб., 1891.> Т. II. С. 621.

куда совсем не стремились попасть, по крайней мере, *первоучители* славянофильства.

В августе 1862 г. И. С. Аксаков писал в своем «Дне»: «Мы желали бы, чтобы все, непосредственно содействующее нашему *материальному* благосостоянию, было главным, если не исключительным, предметом законодательных забот и стремлений, с одновременным предоставлением простора деятельности мысли и головы»¹³.

В такой программе утопична была только вот эта надежда на «предоставление простора деятельности мысли и головы». Что же касается ее *экономической* стороны, то идеал И. С. Аксакова был, можно сказать, *действительностью следующего дня*. Под заботами о материальном благосостоянии славянофильский публицист понимал главным образом развитие железнодорожной сети, открытие новых рынков для промышленности, покровительственный тариф и т. д. Выдвигая такую программу, наше славянофильство само толкало Россию на тот путь капиталистического развития, на который гораздо раньше нас выступил «гнилой» Запад и который не мог не привести к отрицанию нашей, столь дорогой славянофилам, «самобытности». Обезнародьте народ, писал тот же Аксаков, и тогда западничество будет иметь у нас свой смысл. Но капитализм именно это и делал. Он разрушал нашу старую самобытность и тем подготовлял почву для появления у нас таких западных течений, которые для своего существования уже не нуждаются в утопизме. И. С. Аксаков считал, что западноевропейский социализм является логическим выводом из западноевропейской истории. На Западе социализм был, по его мнению, у себя дома; социалисты — детища всей современной цивилизации, а «в Азии делать им нечего»*. Это было тоже неоспоримо. Поскольку Россия оставалась «Азией» в экономическом отношении, постольку одни утописты могли задумываться об осуществлении в ней передовых идеалов Запада. Но выдвинутая И. С. Аксаковым программа устраняла «Азию» и тем самым вырывала почву из-под ног славянофилов.

Вот как зла была ирония истории нашего внутреннего развития! *Славянофильство расчищало почву для торжества чуждого утопий западничества, выставляя программу, сближавшую нас в экономическом отношении с «гнилым» Западом!*

* Русь. 1883. 15 марта. Статья, из которой мы делаем свои выписки, перепечатана во втором томе сочинений И. С. Аксакова¹⁴.

В то время, когда со славянофилами воевал Чаадаев, до этого было, правда, еще весьма далеко. Славянофильство вовсе еще не было заражено *капиталистическими* тенденциями, а западничество всех оттенков обеими ногами стояло еще на почве *утопии*. Только Белинский сделал попытку выработать себе *научный* взгляд на происхождение и свойства нашей действительности; только Белинский сознавал, что *отрицание* «гнусной расшейской действительности» должно основываться на *логике ее собственного, внутреннего, развития*. Но его попытка была осуждена на неудачу вследствие полного недостатка данных для правильного решения этого чрезвычайно важного вопроса*. Тем не менее мы сочли полезным отметить здесь указанную иронию жизни, чтобы напомнить, как мало считалась эта жизнь с тем, что хотелось «*свободно выбрать*» тем или другим группам нашей интеллигенции. У жизни была своя, *объективная*, логика. И если на ее, подчас иронические, выводы вообще крайне слабо повлияла субъективная логика «интеллигентских» групп, то уже совсем равно нулю было влияние на нее того элемента во взглядах Чаадаева, который характеризуется у г. Гершензона словами: «И здесь Бог». Мистицизм послужил Чаадаеву наркотическим средством, отчасти уменьшавшим его нравственные муки, ослаблявшим — на время! — симптомы его столь знакомой российскому интеллигенту нравственной болезни *безнадежности в борьбе с общественным злом*. Но он не пролил ни одного, решительно ни единого луча на тот путь, который может привести к устранению зла. Да и неспособен был пролить! По самой своей природе он мог только затруднить открытие этого пути, отвлекая внимание увлеченного им высокодаровитого человека в сторону, прямо противоположную той, в которую следовало обернуться. Западничество восторжествует у нас — а отчасти *уже торжествует, malgré tout!*** — не под знаком *мистицизма*, а под знаком *материализма*.

В заключение — еще одно маленькое замечание г. Гершензону. Он очень ошибается, как ошибся некогда и Пышин, считая «Письма об изучении природы»¹⁵ Герцена *материалистическим* сочинением (с. 187). *Loin de là!**** И чтобы г. Гершензон мог убедиться в том, что это действительно так, мы рекомендуем ему взять второй том заграничного издания сочинений Гер-

* Об этом см. в нашей статье «Белинский и разумная действительность» в нашем сборнике «За двадцать лет!».

** несмотря на все (*фр.*).

*** Далеко от этого (*фр.*).

цена — этот том содержит в себе между прочим «Письма об изучении природы» — и прочитать в нем страницы 259, 260, 282 и 292: он увидит, что Герцен не был материалистом в ту пору, когда писал — *по Гегелю!* — названные «письма». В том же самом г. Гершензон может убедиться и другим путем: перечитавши «Дневник» Герцена, напечатанный в *первом* томе того же издания. Из «Дневника» видно, что в 1844 г., приступая к своим «письмам», Герцен еще колебался между идеализмом и материализмом, *причем был ближе к первому, нежели ко второму*. О природе он так говорит там: «В природе идея существует телесно, бессознательно, подчиненная закону необходимости и влечениям темным, не снятым свободным разумением» (с. 377). Пусть сам г. Гершензон судит, материализм ли это*.

Пора нам наконец получше ознакомиться с образом мыслей и с историей умственного развития наших замечательных людей.



* Благодаря неясности своей точки зрения Герцен в «Письмах об изучении природы» говорит крайне неясно об отношении мышления к бытию и этой своей неясностью заставляет вспоминать Иос. Дицгена, в философии которого решительно недостает ясного понимания этого предмета.