



В. АСМУС

О новых «Философических письмах»

П. Я. Чаадаева

В истории русской общественной мысли имеются две концепции философско-исторического мировоззрения Чаадаева. Первая концепция принадлежит Герцену. Герцен усмотрел «мрачный обвинительный акт против николаевской России, протест личности, которая за все вынесенное хочет высказать часть накопившегося на сердце», «безжалостный крик боли и упрека петровской России». В самом мистицизме Чаадаева Герцен видел «*революционный католицизм*»; по Герцену, к католицизму Чаадаева привлекли «строгий чин и гордая независимость западной церкви, ее оконченная ограниченность, ее практические приложения, ее безвозвратная уверенность и мнимое снятие всех противоречий своим высшим единством, своей вечной фата-морганой, своим *urbi et orbi*, своим презрением к светской власти». Революционным происхождением чаадаевского католицизма Герцен объяснял поразительное впечатление, произведенное появлением «письма» Чаадаева, а также значение всей последующей деятельности Чаадаева в московском обществе. «Письмо» Чаадаева было, по словам Герцена, «своего рода последнее слово, рубеж. Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь... на минуту все, даже сонные и забытые, отпрянули, испугавшись зловещего голоса». В самом признании интеллектуального авторитета Чаадаева людьми, далекими от науки и философии, в поклонении, какое оказывали Чаадаеву — хотя бы по внешности — тузы Английского клуба, патриции Тверского бульвара, модные дамы и генералы, не понимавшие ничего штатского, Герцен видел не столько доказательство личного обаяния «печальной» и «самобытно резкой» фигуры Чаадаева, сколько факт *революционного* значения его проповеди и деятельности: «Насколько власть “безумного”

ротмистра Чаадаева была признана, настолько «безумная» власть Николая Павловича была уменьшена» (*Герцен А. И.* Былое и думы, т. I).

Другая концепция философско-исторического мировоззрения Чаадаева принадлежит М. О. Гершензону, издателю сочинений Чаадаева и исследователю его литературного наследства. Исследование Гершензона (см.: *Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев.* СПб., 1908), вышедшее в годы реакции после 1905 г. и принадлежащее перу одного из виднейших «веховцев», было направлено против герценовской интерпретации. «По чудовищному, хотя и очень понятному недоразумению, — писал Гершензон, — русское образованное общество искони чтит в Чаадаеве одного из пионеров своего освободительного движения. Историки русской общественности бестрепетной рукой занесли его имя на скрижали нашего политического подвижничества...» Мнение это Гершензон считал заведомо ошибочным; он даже не находил нужным опровергать «чаадаевскую легенду» по частям, полагая, что это было бы «и скучно, и бесполезно» и что «главным доводом против нее является дух, проникающий учение Чаадаева в целом».

Согласно концепции самого Гершензона, мировоззрение Чаадаева — «*социальный мистицизм*», т. е. учение, сложившееся на сочетании «напряженного общественного интереса людей 14 декабря» и увлечения «христианской мистикой». Мировоззрение Чаадаева — «это мировоззрение декабриста, ставшего мистиком» (*Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев.* СПб., 1908).

Открытие пяти неизвестных философических писем Чаадаева, несомненно, привлечет внимание и широкого круга читателей, и специалистов истории русской литературы и истории философии. Публикация новых текстов дает возможность пересмотреть сложившиеся в литературе толкования и реконструкции философско-исторического наследия Чаадаева.

Уже предыдущие исследователи знали, что в опубликованных Гагариным философических письмах Чаадаева «второе» и «третье» письма представляют *продолжение* целой серии предшествовавших им, но, как полагали, не сохранившихся писем: второму и третьему — утверждал Гершензон — «должно было предшествовать изложение его (т. е. Чаадаева. — В. А.) исходных принципов... Таким образом, — писал далее М. Гершензон, — учение Чаадаева дошло до нас, так сказать, обезглавленным — обстоятельство первостепенной важности, оставшееся донныне не замеченным...»

Не только было известно, что в опубликованных письмах недостает целой серии их: были сделаны попытки установить —

на основании содержания дошедших писем, а также на основании имеющихся свидетельств, вроде показаний Надеждина, — *состав развивавшихся* в этих — не дошедших — письмах *идей*.

Тот же Гершензон утверждал, что тематика не дошедших до нас писем должна была обнимать «основные вопросы всякого религиозного мировоззрения — об отношении человека к Богу, о загробной жизни, о благодати, грехе и искуплении». По словам Гершензона, Чаадаев должен был, наконец, «дать там религиозную космогонию...»

Реконструкция Гершензона не ограничивалась установлением предполагаемой *тематике* утраченных философических писем, но распространялась и на их предполагаемое *содержание*. По соображениям Гершензона выходило, будто в этих — предшествовавших «второму» и «третьему» — философических письмах Чаадаев устанавливал следующие положения: «1) первые свои идеи и знания человеческий разум получил непосредственно от Бога; 2) Божий промысел продолжает влиять на человеческий разум и во все продолжение истории; 3) по своей природе это постоянное действие высшего разума на человека вполне однородно с первоначальным внушением; 4) наконец, оно должно осуществляться таким образом, чтобы человеческий разум тем не менее оставался совершенно свободным и мог развивать всю свою деятельность».

Публикация новых философических писем Чаадаева, восполняющая крупнейший пробел литературного наследия Чаадаева, показывает всю шаткость гершензоновских догадок.

Публикуемые новые письма Чаадаева доказывают прежде всего, что Гершензон был не прав в своем огульном отрицании общественно-политической направленности чаадаевской мысли: утверждение Гершензона, будто у Чаадаева «общество, так же как и личность, служит религиозной цели, понятой абсолютно», опровергается текстом впервые публикуемого — второго по истинной нумерации — письма, которое содержит страстный и сильный выпад против крепостнического рабства.

Кто, живя в России, — рассуждает Чаадаев, — захотел бы подняться в высшую сферу духовной жизни, тому пришлось бы вскоре убедиться, что его намерение неосуществимо *без коренных перемен в условиях общественной жизни*, без создания новой физической почвы под ногами: «...всякий, кто отдался бы с жаром своим верованиям, — писал Чаадаев, — наткнется среди той толпы, которую никогда ничего не потрясало, на препятствия и возражения. Вам придется себе все создавать, сударыня, вплоть до воздуха для дыхания, вплоть до почвы

под ногами (*jusqu'au soi que vous devez fouler*). И это буквально. Эти рабы, которые вам прислуживают, *разве не они составляют окружающий вас воздух?* Эти борозды, которые в поте лица взрыли другие рабы, *разве это не та почва, которая вас носит* (*n'est ce point la la terre qui vous porte*)? И сколько различных сторон, столько ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся. Вот что превращает у нас в ничто самые благородные усилия, самые великодушные порывы. Вот что парализует волю всех нас, вот что пятнает все наши добродетели... *Где человек, столь сильный, чтобы в вечном противоречии с самим собою постоянно думая одно и поступая по-другому, он не опротивел самому себе?»* (*Quel est l'homme, si fort, qui toujours en contradiction avec lui-même, toujours pensant d'une façon et agissant d'une autre, ne finisse par se dégouter de soi-même?*).

Но Чаадаев не только возвышает голос против крепостнического рабства. Свой протест против крепостничества он направляет в первую очередь по адресу православной церкви. *Политическое* значение этих тирад Чаадаева несомненно. Вопреки утверждениям Гершензона, католицизм Чаадаева имеет не только мистическое и аскетическое основание, но также основание *политическое*. В католицизме Чаадаев ценит — в этом он, разумеется, ошибался — политическую систему, будто бы несовместимую с рабством. Напротив, православие отталкивает его от себя прежде всего своей связью с той «почвой» рабства, которая сделала для Чаадаева столь мучительным хождение по российской земле. «Почему, — спрашивает Чаадаев, — русский народ подвергся рабству *лишь после того, как он стал христианским* (*Pourquoi... le peuple Russe ne tombe-t-il dans l'esclavage qu'après qu'il fut devenu chrétien?*)?.. Пусть православная церковь объяснит это явление. Пусть скажет, *почему она не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой* (*contre cette détestable usurpation d'une partie de la nation sur l'autre*)». Откуда у нас — спрашивает Чаадаев — это действие религии наоборот? — «Не знаю, — отвечает он сам себе, — но мне кажется, одно это могло бы заставить усомниться в православии, которым мы кичимся (*Il me semble que cela seul pourrait faire douter de l'orthodoxie dont nous nous parons*)».

Положения эти проливают новый свет на мировоззрение Чаадаева. Они доказывают, что в глазах Чаадаева католицизм был не только религиозным *credo* и не только философско-ис-

торической концепцией, но также и определенной *политической* системой, привлекательной для Чаадаева в силу своей несовместимости — так ошибочно думал Чаадаев — с системой «насилия одной части народа над другой».

В свете новых текстов существенно иначе решается и вопрос об аскетизме чаадаевского учения. Мировоззрение Чаадаева — писал Гершензон — «аскетично по существу; оно предает проклятию все утехи жизни... оно требует беззаветного служения идее, суля в награду не довольство народное, не личное счастье, даже не личное спасение, этот загробный гедонизм, — а только сознание исполненного долга».

Характеристика эта, однако, далека от действительности. Свообразная черта философского и исторического идеализма Чаадаева состоит как раз в том, что, сводя все интересы исторического развития общества и народов к интересу религиозному, Чаадаев самый этот религиозный интерес понимал отнюдь не в духе аскетической идеи. «Царство мысли, — писал он в шестом письме (известном Гершензону в качестве «второго»), — могло водвориться в мире не иначе как путем сообщения самому элементу мысли всей его реальности» (*Il est clair que le règne de la pensée ne pouvait pas s'établir autrement dans le monde, qu'en donnant au principe même de la pensée toute sa réalité. — Чаадаев П. Я. Сочинения и письма*).

Для Чаадаева в католичестве самое главное было — вовсе не созерцание, не аскетический идеал, но его социальное, историческое действие. «Начало католичества, — писал Чаадаев А. И. Тургеневу, — есть начало деятельное, начало социальное прежде всего (*Le principe du catholicisme est un principe d'action, un principe social avant tout*)». «Одно оно восприняло Царство Божие *не только как идею, но еще и как факт...*» Именно в этом пункте, как понимал сам Чаадаев, его учение отклонялось от обычной религии. «Как видите, — писал Чаадаев Тургеневу, — моя религия не совсем совпадает с религией теологов (*n'est pas précisément celle des théologiens*)... *это религия вещей, а не религия форм (c'est la religion des choses, et non pas celle des formes)*». «В христианском мире, — писал Чаадаев в первом философическом письме, — все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — *установлению совершенного строя на земле...* (*tout doit nécessairement concourir à l'établissement d'un ordre parfait sur la terre*)».

Только в свете этих мыслей может быть понято характерное для Чаадаева отрицание православия и предпочтение, отдаваемое им католичеству. Православие — утверждал Чаадаев — «не

было собственно-социальное развитие: то был интимный факт... нечто такое, что неминуемо должно было исчезнуть по мере политического роста страны (с'était un fait intime, une chose... qui devait nécessairement s'effacer à mesure que le pays grandissait politiquement)». «У нас идет сейчас речь, — разъяснял он Сиркуру, — только о нашем социальном развитии (il ne s'agit ici que de notre développement social), и вы согласитесь, что западный религиозный строй гораздо более благоприятствовал такого рода развитию, нежели тот, который выпал на нашу долю».

Рассыпанные в различных местах, известных по предыдущим публикациям писем Чаадаева, эти мысли выступают с гораздо большей отчетливостью во вновь найденном — втором — письме. Одной из отрицательнейших черт всего исторического развития России Чаадаев признает пренебрежение к *жизненным* благам, к материальной основе духовной деятельности и духовных наслаждений. «Одна из самых поразительных особенностей нашей своеобразной цивилизации, — читаем во втором письме, — заключается в пренебрежении всеми удобствами и радостями жизни (C'est un des traits les plus frappants de notre singulière civilisation que la négligence des commodités et des argements de la vie)». «В этом безразличии к жизненным благам, которое иные из нас вменяют себе в заслугу, есть поистине нечто циничное (Il y a un véritable cynisme dans cette indifférence pour les douceurs de la vie, dont quelques uns, de nous se font un mérite)».

Прямым опровержением утверждений Гершензона об аскетизме Чаадаева звучат поучения второго письма, в которых Чаадаев доказывает своему условному адресату недопустимость пренебрежения этой стороной жизни. При этом Чаадаев ссылается не только на историю античной культуры, но — что всего удивительнее — на историю культуры христианской. «Святые мужи, — пишет он, — не думали, что они унижают свое достоинство, отдаваясь заботам о... предметах, наполняющих значительную часть жизни». «Речь идет, — поясняет он ниже, — лишь о трезвом и осмысленном существовании, а оно *не имеет ничего общего с мрачной суровостью аскетической морали* (n'a rien de commun avec la rigueur triste de la moral ascétique)... Такое существование прекрасно мирится со всеми законными благами жизни: оно даже их требует (elle les exige même)».

Вообще Гершензон совершенно не понял *социально-исторической* мотивировки чаадаевского мистицизма, его *философско-исторической и политической* тенденции. Вопреки предполо-

жениям и догадкам Гершензона, во вновь найденных письмах Чаадаева трактуются не столько вопросы «о загробной жизни», о благодати, грехе и искуплении, сколько *философские и философско-исторические* — о параллелизме материального и духовного миров, о закономерности мирового развития и о средствах познания этой закономерности, о необходимости, о свободе и о возможности совмещения свободы с необходимостью, о подчинении культурной традиции и об индивидуальном почине, о пространстве и времени как условиях опытного познания, о границах эмпиризма и т. д.

Во всех этих вопросах мысль Чаадаева обращается не столько к авторитетам католической философии — к Бональду, Балланшу, — сколько к учениям подлинных философов: к Бэкону, Спинозе, Ньютону, Лейбницу, к шотландской школе, к Канту, Фихте, Шеллингу.

Уже из сказанного видно, что публикация новых чаадаевских писем станет крупным событием для истории русской литературы и философии, вызовет ряд исследований, потребует пересмотра существующих концепций. Не предваряя результатов этих будущих исследований — довольно сложных ввиду наличия ряда противоречий в системе мыслей самого Чаадаева, — можно уже наперед сказать, что в итоге этих будущих работ концепция Гершензона, боровшегося против созданной Герценом «чаадаевской легенды», сама окажется в значительной части «гершензоновской легендой». Советская общественность будет с нетерпением ждать этих исследований.

