

- 1 Друзья Пушкина. М., 1984. Т. II. С. 359.
- 2 Там же. С. 470.
- 3 Об обязанностях человека, наставление юноше см.: Сочинения Сильвио Пеллико. СПб., 1836. С. III.
- 4 Анненков П.В. Материалы для биографии А.С. Пушкина. М., 1984. С. 355.
- 5 Друзья Пушкина. Т. II. С. 361.
- 6 Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 7. С. 214–215.
- 7 Отечественные записки. 1826, март. С. 507–508.
- 8 Литературный архив, издаваемый П.А. Картавовым. (СПб.) 1902, сент. С. 3.
- 9 Оксман Ю.Г. От “Капитанской дочки” А.С. Пушкина до “Записок охотника” И.С. Тургенева. Саратов, 1959. С. 166; Архив Российской академии наук в Санкт-Петербурге. Ф. 104. Оп. 1. Ед. хр. 992. Л. 72–72 об.; Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 109, 1 эксп. Оп. 6. Ед. хр. 353; Рукописный отдел Научной библиотеки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (шифр ГРС 604). Л. 18–19; РАРФ. Ф. 109, 1 эксп. Д. 423. Л. 3, 4об. В то время, когда поэзия Пушкина начала проникать в русскую “глубинку”, просветляя и воодушевляя немало “простых” людей, его всегдашний враг Ф.В. Булгарин сетовал в своем доносе управляющему тайной полицией Фон-Фоку 7 августа 1836 г.: “Никто в целой России не заботится внушать многочисленнейшему сословию, крестьянам понятий об их обязанностях государю... Скажу более: служители, понимая в половину болтанье своих господ, составили себе также какое-то вздорное понятие о вещах и, приезжая в деревню с господами, сносясь с крестьянами, живущими в столицах, и переезжая на жилье в деревню, переливают свой незримый образ мыслей в крестьян” (ГАРФ. Ф. 109. Оп. 3. Ед. хр. 1880. Л. 2–2об.).
- 10 Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 6. С. 180.
- 11 Кольцов А.В. Сочинения. М., 1965. С. 321.
- 12 Пушкин А.С. Собр. соч. М., 1978. Т. 10. С. 274.
- 13 Переписка А.С. Пушкина: В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 462–463.
- 14 Пушкин А.С. Собр. соч. Т. 6. С. 180.
- 15 Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1950. С. 430.
- 16 Пушкин А.С. Собр. соч. Т. 6. С. 126.
- 17 Блок А. Об искусстве. М., 1980. С. 159–160.

## П.Я. ЧААДАЕВ И НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ КОНЦА XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

*З.В. Смирнова*

О том, чем была для русской мысли второй четверти XIX в. немецкая философия, написано много – и современниками, и позднейшими исследователями. В этой обширной и многообразной литературе лишь немногие страницы посвящены теме, обозначенной в заголовке настоящей статьи. Причин этому немало. Прежде всего – печальная судьба литературного наследия “басманного философа”: ряд материалов, характеризующих его отношение к немецкому идеализму, стал известен

лишь в недавние годы. В рассказах современников о жарких спорах о немецкой философии, занимавших умы завсегдатаев московских салонов, мы не встречаем свидетельств об участии в этих спорах Чаадаева и о его позиции. Наконец, если идеи Чаадаева, его взгляды на исторические судьбы России не только вызвали бурные дискуссии, но и эхом отозвались в последующем развитии русской мысли, то ничто не указывает на воздействие его философских воззрений на нее. Не следует ли признать вполне правомерным, что историки русской философии уделяют отношению Чаадаева к немецкому идеализму мало внимания, ограничиваясь обычно цитированием и беглым комментированием высказываний русского мыслителя о немецкой философии?

Однако Чаадаев – столь крупная фигура в русской общественной мысли XIX столетия, что его суждения о философии и философах заслуживают внимания и специального анализа, причем независимо – оказали они или нет воздействие на дальнейшее развитие этой мысли. Без такого анализа невозможно представить во всей полноте его философскую концепцию. Более того, именно характеристики и оценки представителей немецкого идеализма, содержащиеся в поздних записях Чаадаева, наиболее наглядно свидетельствуют об эволюции его философских воззрений от 20-х к 50-м годам.

Знакомство с системами ряда представителей немецкого идеализма (Канта, Фихте, Шеллинга) исследователи относят ко времени пребывания Чаадаева в Московском университете, где он мог получить сведения о них из лекций по философии профессора И.Т. Буле. В дальнейшем он специально изучал труды немецких мыслителей, о чем свидетельствует, в частности, его библиотека (см.: [2]). Большой или меньший интерес Чаадаева к немецкому идеализму и к тем или иным его представителям связан с эволюцией философских воззрений “басманного философа”. Подробный анализ этой эволюции не входит в мою задачу. Отмечу лишь некоторые ее составляющие, существенные для понимания отношения Чаадаева к немецкому идеализму.

В “Философических письмах” Чаадаев совершенно ясно охарактеризовал свой подход к рассматриваемым им философским системам. “... мы не собираемся здесь, – писал он, – исследовать философию во всем ее объеме; задача наша скромнее: раскрыть не то, что содержится в философии, а скорее то, чего в ней нет” (1, т. 1, с. 356).

Позднейшие записи Чаадаева (отчасти 30-х, а главным образом 40-х – и начала 50-х годов) позволяют утверждать, что теперь его внимание устремлено не столько на то, “чего нет” в интересующих его учениях, сколько на то, что в них “содержится”. В первую очередь об этом свидетельствуют именно его суждения о немецком идеализме.

Усиление интереса к немецкому идеализму связано и с другой составляющей философской эволюции Чаадаева – с изменением его подхода к проблеме разума (подробнее о взглядах Чаадаева на проблему разума и их эволюции см.: [6]).

В “Философических письмах” Чаадаева занимал в первую очередь вопрос о путях исправления “искусственного” (испорченного грехопадением) человеческого разума, возвращения его к первоначальному един-

ству с божественным разумом. Решения этого вопроса он искал в сфере социально-этической: для того чтобы человеческий разум мог вернуться к единству с божественным разумом, человек должен отказаться от своего эгоистического Я, отделяющего его от божественного мирового порядка.

С течением времени, однако, Чаадаев все более укрепляется в убеждении, что благодаря искупительной жертве Христа “разум мировой был восстановлен в разуме индивидуальном и на этот раз занял в нем место навсегда” [1, т. 1, с. 496]. И хотя такое “восстановление” не исключает возможности ошибок (ведь воля человеческая остается свободной), но разум освобождается от той “мрачной тени”, которую наложило на него грехопадение.

Теперь мысль Чаадаева уже не занята проблемой преобразования человеческого разума, его возвращения к разуму божественному. На первый план теперь выдвигается исследование и совершенствование разума как орудия логического познания, воссоздание “логической личности”. Вполне закономерно, что в свете этой задачи немецкий идеализм приобрел для “басманного философа” особый интерес.

Суждения Чаадаева о немецком идеализме не были приведены в систему. Тем не менее суждения эти, содержащиеся в его записях 30-х – начала 50-х годов, позволяют сделать некоторые выводы, характеризующие его подход к этой философии.

Во-первых, именно немецкий идеализм репрезентирует для Чаадаева современную философию. Во-вторых, немецкий идеализм Чаадаев рассматривает под углом зрения “естественных”, по его мнению, оснований всякой философии, а именно – соотношения Я и не-Я, познающего и познаваемого.

В-третьих, развитие немецкого идеализма представляется ему в виде своеобразной триады. Кант и Фихте занимались только субъектом, т.е. познающим. Естественной реакцией на односторонность такой философии была система Шеллинга, который все свое внимание обратил на объект человеческого познания. Однако в свою очередь система эта оказалась односторонней: “человек растворился в природе”. Стала необходимой “новая реакция”, новая философия, представившая субъект и объект познания в их единстве. Такой стала философия Гегеля и его последователей – “последняя глава современной философии” [там же, с. 497].

Рассмотрим теперь подробнее отношение Чаадаева к философии крупнейших представителей немецкого идеализма.

### “АПОЛОГИЯ АДАМОВА РАЗУМА” (КАНТ)

В 1826 г. Чаадаев приобрел в Дрездене “Критику чистого разума” и “Критику практического разума”. Обе “Критики” он внимательно читал во время работы над “Философическими письмами”, на полях книг остались его пометы и замечания.

Чаадаев читал Канта как религиозный мыслитель и моралист. Преимущественный интерес вызывали у него кантовские тексты, либо не-

посредственно касающиеся проблем религии и морали, либо позволяющие так или иначе связать их с этими проблемами. Среди его замечаний нередки упоминания в связи с определенным текстом того или иного вероисповедания, а также Библии и ее персонажей.

Сложившееся в конце 20-х годов отношение Чаадаева к Канту выражено в пятом “Философическом письме”.

В период работы над “Философическими письмами” Чаадаев испытывал несомненное влияние католической философии французских традиционалистов конца XVIII – начала XIX в. Небезынтересно поэтому отметить резкое расхождение его с традиционалистами в общей оценке кантовской философии.

Отношение традиционалистов к Канту было целиком отрицательным, более того – пренебрежительным. Так, Ф. Ламенне рассматривал систему Канта как совершенно неплодотворную, представляющую собой лишь “чистый скептицизм” [10, р. 24]. Еще более резко отзывался о Канте Бональд. Высмеивая увлечение кантовской философией в Германии, он утверждал, что попытки вникнуть в эту “темную” систему привели лишь к разногласиям между ее исследователями и заставили в конце концов признать, что за ее “непроницаемой темнотой” может скрываться как глубина, так и пустота идейного содержания. По его словам, критицизм Канта, “возвещенный с напыщенностью (*emfase*), воспринятый догматически, обсуждаемый с яростью, разрушив доктрину Лейбница и Вольфа, не смог удержаться на своих основаниях и в конечном счете привел лишь к разногласиям и злобе и породил всеобщее отвращение ко всякой доктрине; он, можно сказать, убил философию и, быть может, сделал отныне невозможной любую новую систему” [8, р. 44].

В отличие от традиционалистов Чаадаев увидел в Канте глубокого мыслителя, кантовскую философию он назвал в “Философических письмах” “самой глубокой и плодотворной по своим последствиям” из всех известных философских систем [1, т. 1, с. 387]. И тем не менее в посвященных кенигсбергскому мыслителю строках “Писем” – спор с ним, критика его.

Корень ошибок Канта, по убеждению Чаадаева, – в методологии, в неверном подходе к понятию разума. Кант, писал Чаадаев, стремится “построить совершенно отвлеченный разум, существо исключительно мыслящее, *не восходя при этом к источнику духовного начала*” (курсив мой. – З.С.) [там же]. Иными словами, Кант рассматривает разум, отвлекаясь от его происхождения и от его истории. Для Чаадаева такой подход неприемлем: в “Философических письмах” в центре концепции разума стоит именно проблема отношения человеческого разума к его источнику – разуму божественному, исправления испорченной вследствие грехопадения человеческой разумности. Поскольку Кант рассматривает разум вне этой проблемы, его система “все-таки вскрывает перед нами разум искусственный, а не разум первоначальный” [там же]. И Чаадаев, зачеркнув на титульном листе книги Канта название “Критика чистого разума”, иронически заменяет его на “Апология Адамова разума”.

С этой коренной методологической ошибкой Чаадаев связывает и кантовское “ложное учение об автономии человеческого разума, какой-то императивный закон, находящийся внутри самого нашего разума” [там же, с. 388]. Именно здесь пролегает главная межа, отделяющая мысль Чаадаева от Канта; именно здесь центр чаадаевской критики кенигсбергского мыслителя. Это понятно. Одно из главных оснований “Философических писем” – идея зависимости человеческого разума от разума божественного. Особенно настойчиво и последовательно отстаивал Чаадаев мысль об объективной, божественной природе нравственного закона. Конечно, кантовский “категорический императив” не мог не вызвать у него самых разных возражений. Можно даже сказать, что не только строки “Философических писем”, непосредственно посвященные Канту, но и “Письма” в целом – полемика против кантовского субъективизма, утверждение и защита тезиса, согласно которому “закон только потому и закон, что он не от нас исходит” [там же, с. 300].

Почему же, столь резко расходясь с Кантом, Чаадаев считает его философию глубокой и ее создание заслуживающим “всяческого нашего уважения”? Что он находит ценного в философии кенигсбергского мыслителя?

Две идеи Канта он выделяет особо. Одна из них – признание существования мира, отличного от мира реального и обладающего особой “верховой логикой”, которая “не подходит под нашу мерку” [там же, с. 388]. Отмечу один характерный штрих: Чаадаев пытается истолковать эту идею Канта в духе своей собственной философской концепции, утверждая, будто бы, согласно Канту, мы должны черпать все познания именно из высшего мира, “чтобы затем применить их к миру реальному” [там же]. Другая идея, составляющая в глазах Чаадаева заслугу Канта, – установление границ человеческого разума, признание невозможности доказать логически существование Бога и бессмертие души.

Эти концептуальные идеи кантовской философии позволяют “басманному философу” утверждать, что тому направлению, которое Кант придал философской мысли, “обязаны мы всеми здоровыми идеями современности, сколько их ни есть в мире, и мы сами – лишь логическое продолжение его мысли” [там же]. Чаадаева периода “Философических писем” сближает с Кантом признание человеческого разума несовершенным, ограниченным в своих познавательных возможностях. Это не означает, однако, что “басманный философ” разделяет кантовский агностицизм. Для Канта ограниченность познавательных возможностей свойственна самой природе человеческого разума, для Чаадаева же она – свойство лишь разума “испорченного” и может быть преодолена. Русский мыслитель ищет возможности преобразования самого разума, возвращения разуму данной ему Богом силы. Он считает поэтому, что Кант лишь проложил новый путь философии и что если он “оказал великие услуги человеческому духу, то лишь в том смысле, что заставил его вернуться вспять” [там же]. “Вспять” означает у Чаадаева возвращение к источнику и идеалу разума – к разуму божественному.

После “Философических писем” Чаадаев не проявлял, по-видимому, сколько-нибудь значительного интереса к Канту – в его “Отрывках

и разных мыслях” (далее: ОРМ) мы не встречаем записей, посвященных кенигсбергскому мыслителю. Вряд ли это случайно. Чаадаев в это время не признает деление разума на “первоначальный” и “искусственный” и не разделяет связанную с ним (этим делением) убежденность в ограниченности “испорченного” разума. Агностицизм Канта утрачивает для него свою привлекательность.

### “ДЕРЗНОВЕННЫЙ АПОФЕОЗ ЛИЧНОСТИ” (ФИХТЕ)

В “Философических письмах” философия Фихте упоминалась лишь мимоходом (при этом имя ее создателя не было названо). Осуждая кантовское учение “об автономии человеческого разума”, Чаадаев попутно заметил, что Канту обязана своим существованием “другая, еще более самонадеянная философия, философия *всемогушества человеческого Я*” [1, т. 1, с. 388].

Аналогична и оценка Чаадаевым философии Фихте в ОРМ. Так, в одном из написанных им отрывков, который предположительно можно отнести к 30-м годам, философия эта характеризуется как чрезмерное развитие критической философии, как завершение начатого Кантом возвеличения своего Я. Такая философия, по убеждению Чаадаева, неизбежно должна была “ввергнуть человеческий разум в некий ужас”, противодействием которому стала система абсолютного тождества Шеллинга [там же, с. 475].

Однако после “Философических писем” в суждениях “басманного философа” об учении Фихте появляются и со временем усиливаются новые мотивы.

Рассматривая, как уже отмечалось выше, философию Фихте в аспекте проблемы субъекта и объекта познания, Чаадаев констатирует, что Фихте занимался только субъектом. Но “басманный философ” не останавливается на констатации односторонности философии Фихте, его интересует ее реальное содержание.

Углубленное изучение произведений Фихте\* приводит его к выводу о необходимости различать два периода или, по его выражению, две “манеры” во взглядах немецкого мыслителя. Совершенно определенно заявляет он, что находит более значимой вторую “манеру”. По его словам, “чтобы правильно судить об учении Фихте, нужно придерживаться только того, что мы называем второй его манерой” [1, т. 1, с. 481].

Такой вывод для Чаадаева не случаен. Как уже говорилось, после “Философических писем” его внимание постепенно все более сосредоточивается на проблемах познания. Понятно, что ему импонирует именно второй период развития фихтевской философии, когда немецкий мыслитель прямо выдвигает на первый план знание как главный предмет своего исследования.

\* В каталоге чаадаевской библиотеки указан ряд произведений Фихте (см. [2, № 266–270]). Многочисленные пометы на книгах свидетельствуют о внимательном и заинтересованном чтении Чаадаевым произведений немецкого мыслителя.

Теперь Чаадаев отвергает и критикует взгляд на систему Фихте как на теорию, ведущую к логическому упразднению внешнего мира. На самом деле, считает он, Фихте имел в виду лишь создать “учение о науке”, т.е. исследовать процесс познания. Вполне закономерно поэтому, что автор “Наукоучения” “придал своему Я, т.е. познающему, высшую возможную абсолютность, ибо всякое познание от него исходит и в нем, естественно, и завершается” [там же, с. 483].

Критикуя разделявшееся им ранее представление о философии Фихте как философии “всемогущества человеческого Я”, Чаадаев явно следовал самому Фихте, в поздних работах опровергавшего такого рода мнения о своей системе. Так, в “Фактах сознания” Фихте утверждал, что совершенно не правы те, кто считает, будто наукоучение “приписывает индивиду действия, – например создание всего материального мира и т.п., – которые совершенно ему не могут принадлежать” [8, с. 58]. По всей вероятности, именно эту изданную посмертно книгу Фихте имел в виду Чаадаев, когда писал: “Почитайте только его посмертные труды, и вы убедитесь, как далек он был от отрицания внешнего мира” [1, т. 1, с. 483].

Показательно, однако, что при чтении “Фактов сознания” Чаадаев выделил слова Фихте: когда в чувственном мире реализована нравственная задача, составляющая его основание, мир этот “исчезает и погибает”. Чаадаев назвал это утверждение “наглостью” [там же, с. 606]. В подобных мнениях Фихте он усматривал своеобразную непоследовательность автора “Фактов сознания”. По его словам, Фихте, хотя и отказался от первоначального своего учения, но не признавался в этом открыто, а, быть может, и не вполне отдавал себе отчет в таком отказе, “ибо он никогда не переставал рассматривать свою новую точку зрения лишь как вывод из первой” [там же, с. 481]. По Чаадаеву же, первую систему Фихте следует рассматривать лишь как предварительную, имевшую ограниченную задачу, – исследовать субъект знания. Субъективизм Фихте для Чаадаева отнюдь не принципиальное игнорирование объекта, а лишь следствие сосредоточенности на задаче анализа познания (см.: [там же, с. 484]). Фихте, считает Чаадаев, просто “не дошел” до рассмотрения объекта. Чтобы утвердить наше Я, что, по мнению Чаадаева, Фихте сделал “мастерски”, автор “Наукоучения” придал Я “преувеличенные размеры и поставил его в центр творения. Вот и все, в чем его можно упрекнуть” [там же]. В фихтевском “дерзновенном апофеозе личности” Чаадаев усматривает “начало чрезвычайно плодотворное” и считает, что учение Фихте “оставило глубокие следы в человеческом разуме” [там же, с. 497].

Как ни парадоксально это выглядит на первый взгляд, но после “Философических писем” Фихте оказался гораздо более близок Чаадаеву, чем Шеллинг.

## “РОД ТОНКОГО ПЛАТОНИЗМА” (ШЕЛЛИНГ)

Они познакомились летом 1825 г. в Карлсбаде. Встречи и беседы с Шеллингом, занявшие несколько дней, несомненно, способствовали пробую-

ждению интереса Чаадаева к Шеллинговой философии. Шеллинг к тому времени отошел от философии тождества и излагал своему собеседнику новую свою теорию. Вряд ли, однако, у Чаадаева сложилось ясное представление о новой философии немецкого мыслителя; впрочем и сама она находилась еще в процессе становления. Но основное направление развития Шеллинговой мысли он понял верно. В 1832 г. в письме к Шеллингу Чаадаев приветствовал обращение его к идее слияния философии с религией и высказывал предположение, что новое направление его философии является “развитием той мысли, которая зарождалась в вашем уме, когда я вас видел в Карлсбаде” [1, т. 2, с. 76].

В том же письме Чаадаев писал, что в годы, следовавшие за карлсбадской встречей, он прочел все произведения Шеллинга. Не следует придавать особого значения тому, что в каталоге чаадаевской библиотеки указаны лишь две натурфилософские брошюры немецкого мыслителя – каталог, как известно, заведомо неполон. Тем не менее слова Чаадаева о знакомстве со *всеми* произведениями Шеллинга справедливо вызывают у исследователей сомнения и оцениваются как преувеличение.

Анализ чаадаевских текстов, так или иначе затрагивающих философию Шеллинга, сразу же сталкивает исследователя с любопытным фактом. Можно было ожидать, что мы встретим здесь прежде всего суждения о поздней философии немецкого мыслителя, отвечающей стремлению самого “басманного философа” к слиянию философии с религией. Однако же все сказанное Чаадаевым в известных нам материалах о поздней философии Шеллинга сводится фактически лишь к надеждам и упованиям на ее успехи и развитие как религиозной философии и не касается ее конкретного содержания. Естественно возникает вопрос, насколько это содержание было известно “басманному философу”.

В период создания “Философических писем” представления Чаадаева о Шеллинговой поздней философии исчерпывались, по всей вероятности, теми сведениями, которые он получил от ее автора в Карлсбаде. Как свидетельствует его письмо к Шеллингу, он лишь в 1832 г. узнал (от А.И. Тургенева), что немецкий мыслитель преподает “Философию откровения”. Выражая желание “узнать что-нибудь” о новом облике Шеллингова учения, Чаадаев просил своего адресата “сообщить... некоторые знания об общих основах или главных мыслях вашего теперешнего учения” [1, т. 2, с. 77].

Шеллинг ответил на просьбу Чаадаева весьма лаконично: в своей новой философии он “не отбросил приобретенного прежде, но стремился повисить и превзойти его”. Шеллинг указал также, что “философия откровения” лишь последняя часть его философии и что она “действительно может проникнуть в эту область не насилуя философии и христианства” [там же, с. 450]. Он отметил, что стремился преодолеть рационализм в философии, остерегаясь в то же время “впасть в сентиментальность, мечтательность или род мистики, отвергаемый разумом” [там же].

Конечно, по письму Шеллинга Чаадаев не мог составить представления о поздней философии немецкого мыслителя. Но в 30-х и 40-х го-

дах он имел возможность получить о ней сведения из других источников. Одним из таких источников служили записи лекций Шеллинга, сделанные его слушателями, проникавшие в Россию и известные в тех кругах, с которыми был связан Чаадаев. Трудно допустить, чтобы они остались неизвестными “басманному философу”. Почему он никак не отозвался на их содержание, сказать с уверенностью невозможно. Быть может, он не хотел судить о новой философии Шеллинга по сведениям из вторых рук. Но можно предположить также, что его рационалистической по своей природе мысли оказались не слишком близки и интересны иррационалистические идеи позднего Шеллинга. Как бы то ни было, в конкретных суждениях Чаадаева о Шеллинге, которыми располагают исследователи, фигурируют лишь трансцендентальный идеализм и философия тождества.

В различные периоды идейного развития Чаадаева философия раннего Шеллинга рассматривалась им в различных аспектах.

В “Философических письмах” упоминание трансцендентального идеализма и его характеристика связаны с критикой Чаадаевым эмпирической философии. Трансцендентальный идеализм уподобляется здесь лучу света, прорезающему тьму господствующих в философии “предрассудков” эмпиризма (см.: [1, т. 1, с. 380]).

В его философской сущности трансцендентальный идеализм характеризуется в “Философических письмах” как “род тонкого платонизма”, преисполненный “возвышенной умозрительной поэзии” [там же]. О том, что в 20-х и в начале 30-х годов Чаадаев видел в Шеллинговой философии своеобразное воскрешение платонизма, говорят и строки его письма А.И. Тургеневу (апрель 1833 г.). Передавая Тургеневу свое письмо к Шеллингу, Чаадаев выражал пожелание, чтобы немецкий мыслитель отвечал ему на своем родном языке, “на котором он столько раз воскрешал моего друга Платона и на котором знание стало благодаря ему поэзией и вместе геометрией, а теперь, может быть, уже и религией” [1, т. 2, с. 78].

Какой оценочный смысл Чаадаев вкладывал в определение Шеллинговой философии как “рода платонизма”?

Здесь не место рассматривать воззрения Чаадаева на античную мысль, культуру и на платоновскую философию в частности. Отмечу лишь, что отношение русского мыслителя к Платону укладывается в русло христианской традиции. (Я намеренно говорю о христианской традиции вообще: связывать отношение Чаадаева к Платону с тем предпочтением Платона Аристотелю, которое типично для православной мысли, нет оснований.) Платон для “басманного философа” – самый крупный и яркий из тех немногих дохристианских мыслителей, которым “смутное, но глубокое чувство” позволило до некоторой степени предвидеть “восход нового солнца” – христианской истины. Но и эти мудрецы (Платон, Пифагор) остались в плену языческих представлений своего времени, “и только тогда, когда христианство обновило человеческое мышление, их учение приобрело настоящее влияние” [1, т. 1, с. 420].

“Воскрешение” платонизма философией Шеллинга, при всей тонкости и возвышенности этой философии, для Чаадаева – не тот путь,

которым должна идти современная философская мысль. В трансцендентальном идеализме он не видел того слияния философии с религией, которое было целью его собственной мысли. Он упрекал Шеллинга в том, что тот поддался увлечению “чувственными вдохновениями Платона”, и противопоставлял подобному увлечению ориентацию на творения христианских мыслителей первых веков нашей эры (см.: [1, т. 1, с. 399]).

В характеристике трансцендентального идеализма в пятом “Философическом письме” отмечу один весьма любопытный штрих. Идеализм этот, по словам Чаадаева, “пребывает пока на таких эфирных высотах, на которых трудно дышать”, он “как бы витает в прозрачном воздухе, порою теряясь в неясных или мрачных сумерках, так что можно принять его за одно из фантастических видений, которые подчас появляются на южном небе, а через мгновение исчезают, не оставляя следа ни в воздухе, ни в памяти” [там же, с. 380]. Как понять эту, не лишнюю иронию характеристику?

Напрашивается мысль, что “басманному философу” были внутренне чужды романтические мотивы философии Шеллинга. Но дело, как мне кажется, не только, и даже не столько, в этом. Если рассматривать приведенные выше слова о трансцендентальном идеализме в контексте пятого “Философического письма” и концепции “Писем” в целом, можно прийти к выводу, что Чаадаева не удовлетворял сам подход Шеллинга к анализу развития сознания. Развитие это рассматривалось немецким мыслителем, в сущности, вне истории. Для Чаадаева же сознание существовало лишь в его исторической преемственности, как результат и часть интеллектуальной деятельности последовательно сменявшихся поколений. На мой взгляд, именно такой подход к анализу сознания имел прежде всего в виду Чаадаев, когда в пятом “Философическом письме”, выражая надежду, что мысль Шеллинга “вскоре спустится в обитаемые пространства”, писал далее: “... а пока предоставим ей шествовать по ее извилистому пути, а сами пойдем намеченной себе дорогой, более надежной” [там же]. Непосредственно за этими словами он излагал один из важнейших тезисов своей философской концепции, согласно которому “всякий отдельный человек и всякая мысль людей связаны со всеми людьми и со всеми человеческими мыслями, предшествующими и последующими”, и сознание является, в сущности, совокупностью исторически развивающихся сознаний [там же]. Именно таков “свой” путь Чаадаева в исследовании сознания, отделяющий его от Шеллинга.

Следует ли из всего сказанного, что философия раннего Шеллинга осталась совершенно чуждой Чаадаеву и не оставила никаких следов в его мысли? Думаю, что такое категорическое утверждение было бы ошибкой. В литературе уже высказывалось мнение, что столь важная для Чаадаева идея единства философии и религии развилась и укрепилась в его мысли, вероятно, не без влияния бесед с Шеллингом в 1825 г. и последующего знакомства с трудами немецкого мыслителя. Во всяком случае несомненно – она служила точкой соприкосновения философской мысли Чаадаева с философией Шеллинга. Позднее “басман-

ный философ” прямо указывал, что идея эта была сформулирована “под вдохновением” идеи единства [1, т. 1, с. 482].

Можно полагать также, что некоторую роль в формировании философской концепции Чаадаева сыграло учение Шеллинга о параллелизме двух миров. Своеобразный отклик это учение нашло в суждениях Чаадаева о единстве законов, управляющих материальным и идеальным мирами. Так, в четвертом “Философическом письме”, стремясь доказать тезис о присутствии в деятельности разумного существа некоей внешней, божественной, силы, Чаадаев опирался на аналогию с действием в природе сил тяготения и “вержения”\*. По его словам, “на отчетливой идее совокупности действия этих двух сил, как она нам дается наукой, покоится все учение о *Параллелизме* двух миров; сейчас нам приходится только применить эту идею к сочетанию тех двух сил, которые нами ранее установлены в духовной области, одной – силы, создаваемой нами, – это наша *свободная воля*, наше хотение, другой, нами не создаваемой, – это действие на наше существо некоей *вне нас лежащей силы*, и затем посмотреть, каковы будут последствия” [1, т. 1, с. 371].

В письме к Шеллингу Чаадаев писал в 1832 г., что изучение сочинений немецкого мыслителя открыло ему “новый мир”, приоткрыло новые области в царстве мыслей и послужило “источником плодотворных и чарующих размышлений” [1, т. 2, с. 75]. Вряд ли эти слова имели лишь “комплиментарное” значение. Знакомство с философией раннего Шеллинга действительно ввело Чаадаева в новые для него сферы мысли, привлекло его внимание к современному взгляду на соотношение духовного и материального миров. Но совершенно справедливо было и следующее за приведенными словами замечание “басманного философа”: “... хотя и следуя за вами по вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходиться в конце концов не туда, куда приходили вы” [там же]. К этим словам можно добавить, что “не туда”, куда Шеллинг, Чаадаев приходил в значительной мере потому, что *исходил* из другого, нежели немецкий мыслитель, начала. Ранний Шеллинг отправлялся от того, что И. Киреевский называл “самомышлением”. Философия же, изложенная в “Философических письмах”, исходила из признания божественного откровения; начало знания она усматривала в идеях, полученных первым человеком от Бога.

Спустя десять лет Чаадаев вновь обратился к немецкому мыслителю с письмом, где говорил об интересе в России к “новому учению” Шеллинга и даже о “глубокой симпатии”, с которой будто бы “маленький кружок наших философствующих умов” встретил выступление адресата письма “на новой сцене”, т.е. в Берлинском университете. Однако фактически в письме шла речь не о “новом учении” Шеллинга, а о гегелевской философии и ее восприятии в России. Резко отрицательно оценивая в то время философию Гегеля и ее воздействие на умы в России, Чаадаев выражал пожелание, чтобы Шеллинг продолжал “торже-

\* Придерживаюсь предложенного Д.И. Шаховским перевода слова “projection”, как более точно передающего смысл слова у Чаадаева.

ствовать над высокомерной философией, притязавшей вытеснить васу” [1, т. 2, с. 146].

В позднейших записях (40-х – начала 50-х годов) Чаадаев вновь обращается к философии Шеллинга (как уже говорилось, речь идет для него по-прежнему о раннем периоде творчества Шеллинга). В это время он рассматривает ее в ином, нежели в “Философических письмах, контексте, а именно в контексте развития философской мысли внутри немецкого идеализма. Как отмечалось в начале статьи, Шеллингу теперь отводится роль мыслителя, обратившего мысль, в противоположность Канту и Фихте, к исследованию *объекта* познания. В центре внимания Чаадаева теперь система тождества. Главный вопрос, занимающий его, – как следует понимать Шеллингово тождество субъекта и объекта, можно ли считать философию тождества разновидностью пантеизма.

Ответ на этот вопрос был для Чаадаева не вполне ясен. В одной из записей 40-х годов он прямо и безоговорочно называет философию тождества пантеизмом. “В ней человек растворился в природе, *во всем*, это был пантеизм со всеми его последствиями [1, т. 1, с. 497]. Однако в другой записи проблема решается иначе. (В публикации ОРМ эта запись значится под № 167 и предшествует указанной выше. Но хронология записей Чаадаева не определена со строгой точностью, и трудно сказать, какая из записей относится к более раннему времени.) Чаадаев опровергает здесь взгляд на философию тождества как на систему, продолжившую пантеистическую философию Спинозы и придавшую “окончательную форму современному пантеизму” [там же, с. 482]. Нет сомнения, пишет он, что философия Шеллинга рассматривает природные явления как такие, в которых проявляется духовное начало: “... за каждым явлением природы она видит акт духа” [там же]. Но это, по мнению “басманного философа”, еще вовсе не означает, что не существует различия между актом духа и его проявлением в природе. Когда речь идет о тождестве между природой и разумом, фактически имеется в виду не природа как таковая, а сила, определяющая движение в природном мире. Тождественны не мысль и природа, тождественен один управляющий ими закон, который проявляется известным образом в природе и иначе в разумном существе; в результате этого и получается то, что законам природы соответствуют законы мышления. И наконец, “подлинное тождество существует не между нашим разумом и природой, а между нашим разумом и другим разумом. Вот как нужно понимать систему абсолютного тождества” [1, т. 1, с. 483].

Не трудно видеть, что Чаадаев здесь интерпретирует систему тождества в духе своей собственной философской концепции (явно преуменьшая при этом роль пантеистических мотивов у Шеллинга). Он трактует ее как систему, основанием которой служит признание единого закона, управляющего всем миром; именно благодаря существованию такого общего закона конкретные законы, движущие мышлением разумного существа, с одной стороны, и явлениями природы – с другой, оказываются законами одного порядка и соответствуют друг другу.

Тем не менее Шеллингова трактовка идеи единства по-прежнему не удовлетворяет Чаадаева. Наиболее близкой ему становится в 40-х годах философия Гегеля.

## ВОССОЗДАНИЕ “ЛОГИЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ” (ГЕГЕЛЬ И ЕГО ШКОЛА)

В “Философических письмах” мы не найдем никаких указаний на знакомство Чаадаева с гегелевской философией; по всей вероятности она была ему в то время еще не известна. Но уже в первой половине 30-х годов имя Гегеля не могло не привлечь его внимания – в тех кругах, с которыми он соприкасался тогда, имя это было уже достаточно знакомо, фигурировало оно и в русской журналистике. Встречал он его, вероятно, и в зарубежной литературе. О пробуждении интереса Чаадаева к гегелевской философии свидетельствует его просьба прислать ему сочинения Гегеля в письме А.И. Тургеневу (декабрь 1836 – январь 1837 г.).

В каталоге чаадаевской библиотеки указаны один том “Энциклопедии философских наук” и книга Вильма о Гегеле. Нельзя исключить знакомства Чаадаева с другими сочинениями немецкого мыслителя, однако посвященные Гегелю записи Чаадаева не дают основания считать, что знание им гегелевской философии было обширным и глубоким; я бы назвала его даже поверхностным.

Первый сохранившийся стклик “басманного философа” на философию Гегеля содержится в его письме С.С. Мещерской (декабрь 1841 г.). Хотя имя Гегеля здесь не названо, у исследователей нет никаких сомнений: конечно же, именно гегелевскую философию имел в виду Чаадаев, говоря: “...заносчивая философия, претендующая с помощью нескольких формул примирить все непримиримое” [1, т. 2, с. 143]. По всей вероятности, именно эти слова позволили З.А. Каменскому утверждать, что «здесь Чаадаев включился в обсуждение злободневной для развития передовой русской мысли проблемы “примирения с действительностью”, возникшей на почве осмысления русской действительности с помощью гегельянства» [1, т. 1, с. 55]. Однако текст письма к Мещерской не дает основания для такого вывода. Речь в письме идет о возможности сближения и конечного слияния христианских церквей. Чаадаев надеется, что такое слияние произойдет, причем “новыми верованиями”, т.е. церквями, отколовшимися от католической церкви, будут признаны и заслуги ее и историческая обусловленность ее отношения к светской власти. Именно в связи с этим убеждением упоминает он “заносчивую философию”, опасаясь, что она с ее претензиями на “примирение непримиримого” попытается “выступить посредницей между глубокими и искренними убеждениями, природы которых она не может понять и значение которых она не может измерить, и тем свести всю эту святую работу религиозных умов к какому-нибудь неудачному компромиссу, к каким-нибудь философским пересудам, недостойным религии Христа” [1, т. 2, с. 143]. Попытка связать эти высказывания Чаадаева с обсуждением в образованных кругах русского общества того времени

проблемы “примирения с действительностью” представляется мне натынутой.

Как уже упоминалось выше, резко отрицательные отзывы о гегелевской философии содержались в письме Чаадаева к Шеллингу в мае 1842 г. Они не раз приводились в литературе о “басманном философе”. При этом справедливо обращалось внимание на то, что в данном случае Чаадаева интересовала не столько гегелевская философия как таковая, сколько некоторые попытки использования ее в России. Острие нападок Чаадаева направлено, писал Д.И. Шаховской, “на свои домашние применения гегельянства” [3, с. 231]. По словам З.А. Каменского, в начале 40-х годов гегельянство “представляется Чаадаеву теоретической базой национализма, вызревавшего, по его мнению, в учении славянофилов” [1, т. 1, с. 56].

Какие же именно свойства гегелевской философии позволяют, по мнению Чаадаева, использовать ее в интересах славянофильства? Вглядимся пристальнее в ее характеристику, содержащуюся в письме к Шеллингу.

Одно из основных свойств гегелевской философии в глазах Чаадаева – ее “необыкновенная эластичность”, создающая возможность самых разнообразных ее приложений. Указание на такую ее “эластичность” содержится в обеих редакциях письма к Шеллингу (см.: [1, т. 2, с. 145, 147]). Эту же мысль мы встречаем и в письме к А.И. Тургеневу осенью 1842 г., где говорится о “податливой, растяжимой” философии, которая в настоящее время “разъедает Германию” (имеется в виду, конечно, Гегель).

“Эластичность”, “податливость”, “растяжимость” – непривычные для нашего уха термины при характеристике философии. Что означали они у Чаадаева? На мой взгляд, здесь Чаадаев имел в виду строго монистический и притом всеохватывающий характер гегелевской системы: содержание и законы существования всех явлений действительности, включая историю и духовную культуру, у Гегеля суть применение и воплощение предельно общих логических форм и категорий. Чаадаев считал поэтому, что гегелевская философия дает “готовые формулы” для всего содержания мысли (см.: [там же, с. 144]), она претендует на то, что “объяснила все, если сформулировала какой-нибудь тезис на своем странном жаргоне” (там же, с. 160). Именно благодаря своему всеобщему характеру гегелевские “формулы” становятся “эластичными”, “растяжимыми”, допускающими применение их к любому явлению. А такая возможность делает, по мнению Чаадаева, эти “формулы” притягательными для молодых умов в России, позволяя с их помощью “объяснять” историю своей страны.

Второй упрек, адресуемый Чаадаевым философии Гегеля, – ее фаталистический характер. Философия эта, утверждает “басманный философ”, фактически лишает человека свободы воли и отрицает значение деятельности отдельных личностей в истории (см.: [там же, с. 145, 148]). Правда, Чаадаев делает здесь некоторые оговорки: по его словам, гегелевская философия “почти” уничтожает свободу воли, “восстанавливая ее в то же время на свой лад” [там же, с. 145]. Но подобные оговор-

ки не меняют чаадаевского мнения о фатализме этой философии: он убежден, что она “усматривает везде неумолимую необходимость” [там же]. Фатализм гегелевской философии и ее “система всеобщего примирения путем совершенно нового хронологического принципа” (имеется в виду, очевидно, гегелевская “формула” развития путем отрицания отрицания) были, по мнению Чаадаева, использованы славянофилами в их концепциях русской истории, в построении их “ретроспективной утопии”.

Наконец, основанием такой утопии служит, как утверждает Чаадаев, гегелевское учение “о непосредственном проявлении абсолютного духа в человечестве вообще и в каждом из его членов в частности” [там же, с. 146], т.е. учение о воплощении абсолютного духа в последовательно выступающих в истории “всемирно-исторических” народах.

Прав ли был Чаадаев, связывая славянофильскую “ретроспективную утопию” с гегелевской философией? Известно, что “лидеры” славянофильства 40-х годов И.В. Киреевский и А.С. Хомяков резко критиковали эту философию, в значительной мере опираясь на аргументы, выдвинутые против нее поздним Шеллингом. Казалось бы, естественнее и правильнее было бы связывать славянофильство с влиянием не Гегеля, а позднего Шеллинга.

Необходимо, однако, принимать во внимание два обстоятельства. Во-первых, некоторые представители раннего славянофильства (К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин) в первой половине 40-х годов пытались использовать гегелевскую философию для объяснения явлений русской истории. В частности К.С. Аксаков рассматривал ход русской истории в свете гегелевской триады. Можно предполагать, что именно подобные мнения имел в виду Чаадаев, когда писал о славянофилах: “...они скажут, что Россия, поддавшись толчку, сообщенному ей Петром Великим, на момент отказалась от своей народности, но затем вновь обрела ее каким-то способом, неведомым остальному человечеству” [там же, с. 160], – и связывал подобные мнения с “формулами” гегелевской философии.

Во-вторых, славянофильская историософия в целом, несомненно, связана с гегелевским учением о “всемирно-исторических народах”. Напомним, что еще в 1832 г. (т.е. еще в дославянофильский период своего идейного развития) И.В. Киреевский в статье “Девятнадцатый век” писал о смене в историческом процессе народов, выступающих на разных стадиях этого процесса “представителями всемирной истории”.

Таким образом, определенные основания связать славянофильство с Гегелем у Чаадаева были. Другой вопрос – в полной ли мере Гегель ответствен за то употребление, какое делали из его “формул” славянофилы (именно так полагал Чаадаев). Здесь согласиться с “басманным философом” нельзя. Герцен, знавший философию Гегеля несравненно лучше, чем Чаадаев, и понявший ее гораздо вернее, сумел увидеть, что использование славянофилами Гегеля – результат *формального* усвоения философии немецкого мыслителя, *формального* применения категорий его диалектики. Славянофилы, по его словам, не знают или забы-

вают о том, что “соотношение между содержанием и методом иное, нежели между свинцом и формой для отливки пули, и что лишь один дуализм не понимает их взаимозависимости” [4, т. VII, с. 245]. Чаадаев же отождествил славянофильское применение гегелевских “формул” с самим гегелевским методом.

Долгое время в литературе о Чаадаеве характеристика его отношения к философии Гегеля основывалась именно на негативных отзывах об этой философии, содержащихся в письме к Шеллингу. Однако после того, как исследователям стали доступны записи “басманного философа”, относящиеся к более позднему времени, проблема “Чаадаев и Гегель” предстала в новом свете. Оказалось, что во второй половине 40-х – начале 50-х годов прежнее резко негативное отношение к гегелевской философии сменилось у Чаадаева положительной оценкой если не ее “в целом”, то во всяком случае ряда ее принципов и целей. На это обстоятельство справедливо обращалось внимание в нашей литературе (см.: [5, с. 59–60]).

Что же именно в гегелевской философии оказалось в это время привлекательным для “басманного философа”?

Прежде всего – та задача, которую, по его мнению, ставила перед собой и решала эта философия.

Христианство, утверждает Чаадаев, создало *нравственную* личность, отличную от той, которую породило язычество. Теперь необходимо воссоздать личность *логическую*, т.е. установить *законы познания*. Именно этим и занята, по его словам, современная философия (имеются в виду Гегель и его последователи). Она стремится определить субъект и объект познания, выявить их соотношение, уяснить путь примирения идеи с действительностью. Христианство по-своему разрешило эти вопросы при помощи веры, но разумом они, по мнению Чаадаева, еще никогда не были разрешены. Решая их, философия продолжает “на почве чистой мысли” дело христианства – создание нового человека, новой личности (см.: [1, т. 1, с. 502]).

Как уже говорилось, философские системы крупнейших представителей немецкого идеализма Чаадаев в 40-х – начале 50-х годов рассматривал под углом зрения проблемы соотношения субъекта и объекта. Гегель был для него мыслителем, который вслед за Шеллингом противопоставил Фихтевскому субъективизму задачу “построения факта внешнего”, т.е. объекта. Задачу эту он, по словам Чаадаева, выполнил “блестяще” [там же, с. 498]. Но достаточно ли место отвел он при этом *субъекту познания*? Вначале Чаадаев еще не решается дать однозначно положительный ответ на этот вопрос, считая, что для его решения необходимо “беспристрастное рассмотрение” гегелевской философии под этим углом зрения. Затем, очевидно, он приходит к убеждению, что упрек Гегелю в недооценке субъекта познания был бы несправедлив и что гегелевской философии удалось преодолеть односторонность как фихтевского субъективизма, так и Шеллингова “растворения” субъекта в объекте. Гегель отправляется, по словам Чаадаева, от “синтетического факта”, каким является абсолютное бытие, а так как абсолютное бытие есть свойство только абсолютного разума, то абсолютный разум

является отныне объектом ее изучения, ее размышления, ее анализа” [там же, с. 503]. Задачей субъекта становится познание законов абсолютного разума. Все более и более приближаясь к познанию этих законов, человечество в конце концов достигает полного их сознания и оказывается “в положении абсолютного разума, который сознает и постигает себя самого в совершенстве – последняя фаза человеческого развития” [там же, с. 497].

Гегелевский идеалистический рационализм в ряде его положений, несомненно, импонировал Чаадаеву. Идея абсолютного разума, которой “басманный философ” отводил центральную роль в философии Гегеля, отвечала основной интенции его собственной философской мысли – слиянию философии с религией, ибо “абсолютный разум” был равнозначен разуму божественному. (Вероятно, именно такое представление об “объекте” у Гегеля лежало в основании слов Чаадаева: задачу построения “факта внешнего”, т.е. объекта, Гегель решил “блестяще”.) То, что Гегель, по словам Чаадаева, выводит и субъект, и объект “из области неопределенной абстракции, вводит их в действительность”, т.е. рассматривает проблему их соотношения не вне человеческой истории, а в ходе ее, также импонировало “басманному философу”, не мыслившему понимания сознания вне истории. Наконец, гегелевская идея “конца истории” как времени, когда абсолютный разум полностью сознает и постигает себя, была в известной мере родственна устремлениям чаадаевской мысли, ориентированной на установление “царства Божия на земле”.

Было бы, однако, ошибкой считать, что Чаадаев понял и принял философию великого немецкого мыслителя. Столь существенная для нее диалектическая концепция развития не была им понята. Гегелевская философия рассматривала развитие как *саморазвитие* духовного начала мира. Для Чаадаева, придерживавшегося традиционных религиозных воззрений, управляющий миром божественный разум сам по себе неизменен и развиваться не может (иначе следовало бы признать его начальное несовершенство). Развитие свойственно лишь человеческому разуму и состоит в стремлении “непрестанно приближаться к более совершенному познанию тех законов, которые миром управляют” и которые сами по себе не совершенствуются и не развиваются [там же, с. 488].

Совершенно чуждой Чаадаеву осталась гегелевская идея развития путем раскрытия внутренних противоречий и их преодоления. Без преувеличения можно утверждать, что он не понял и не принял диалектического построения гегелевской системы логических категорий. Он сожалел о том, что “промежуточное расстояние” между категориями бытия и духа “заполнено у Гегеля диалектикой, правда, строгой, даже подчас слишком строгой, но вырождающейся часто в настоящий номинализм, в узкую логомахию”. Гегель, считал он, “придал диалектике слишком большую роль” [там же, с. 507].

Заслуживает внимания еще один характерный штрих в отношении “басманного философа” к гегелевской философии. Чаадаев протестует против попыток связать эту философию с решением современных

общественных вопросов, в частности с социалистическими учениями (см.: [там же, с. 502]). В одной из сохранившихся поздних его записей он критикует некоего “молодого французского философа” (имя его не установлено), осуждавшего социалистические теории и связывавшего их с немецкой философией. Нельзя не вспомнить при этом, что “союз новой философии с социализмом” пытались установить в 40-х годах русские приверженцы социалистических идей, в частности Герцен. В противоположность молодым русским социалистам Чаадаев считал, что решение общественных вопросов возможно лишь тогда, когда “разум будет окончательно утвержден, идея завершена, логическое действие совершено”, до тех же пор “философии нечего сказать по этому поводу” [там же].

В литературе высказывалось мнение, что чаадаевской мысли конца 40-х – начала 50-х годов свойственно движение “за пределы гегельянства, преодоление гегельянства, критика его”, что Чаадаев “идет по пути младогегельянства”. Утверждалось, что “басманный философ” “выдвигает на первый план типично младогегельянские проблемы слияния философии с действительностью, деятельности и деятельного отношения к жизни” (см.: [там же, с. 60–61]). Указывалось также на сохранившийся в ОРМ чаадаевский перевод разбора Михелетом историософии младогегельянца Цешковского (точнее – перевод его фрагмента) и на знакомство Чаадаева с книгами Штрауса.

Сближение мысли позднего Чаадаева с младогегельянством представляется мне неубедительным. Можно согласиться с тем, что, говоря о “философии наших дней”, Чаадаев имел в виду не только Гегеля, но и гегельянцев 30–40-х годов. Но то, что он счел нужным выписать фрагмент из разбора Михелетом книги Цешковского, отнюдь не может служить доказательством движения его мысли к левому гегельянству. По всей вероятности, Чаадаеву были близки некоторые идеи, содержащиеся в данном фрагменте, но идеи эти соприкасались со свойственными вообще чаадаевской мысли устремлениями. Речь идет о согласовании идеи с действительностью, превращении человека в подлинно социальное существо, объединении народов, установлении “царства Божия” на Земле. Неверно, на мой взгляд, говорить о “выходе” Чаадаева “за пределы гегельянства”. Философия Гегеля и гегельянцев, как уже говорилось, некоторыми своими идеями импонировала Чаадаеву, но относить мысль “басманного философа” к гегельянству нет оснований.

\* \* \*

В русской мысли второй четверти XIX в. Чаадаев стоит особняком, не вписываясь ни в одно из ее определившихся тогда направлений. Его отношение к немецкому идеализму также несет на себе явную печать своеобразия – именно потому оно и интересно.

Своеобразие это в значительной мере связано с характером религиозности “басманного философа”. Как религиозный мыслитель он, естественно, не мог сочувствовать той переработке идей немецкого идеализма (в особенности Гегеля) в материалистическом духе, которая

была представлена тогда атеистической русской мыслью. В то же время его критическое отношение к православной церкви отделяло его от позиции, занятой относительно немецкого идеализма ревнителями православного образа мышления. Более того – столь осуждаемый последними в немецком идеализме рационализм оказывался близок чаадаевской мысли. Думаю, что именно религиозный рационализм “басманного философа” объясняет тот факт, что, несмотря на его резко критическое отношение к протестантизму, в его суждениях о немецкой философии совершенно отсутствует мотив связи ее с протестантизмом. Это тем более показательно, что такая связь усиленно акцентировалась французской католической философией, влияние которой, как уже отмечалось, Чаадаев испытал в период работы над “Философическими письмами”.

Обращает на себя внимание еще одна особенность восприятия Чаадаевым немецкого идеализма. Нет надобности говорить здесь о месте проблемы противоположностей и их синтеза в немецком идеализме. Русская мысль 20–50-х годов XIX в. проявила к этой проблеме значительный интерес (“любомудры”, Велланский и Павлов, славянофилы, А.И. Герцен), трактуя ее по-разному, в зависимости от собственных задач и целей. Чаадаев же остался к ней совершенно равнодушен. Утверждение А. Койре, что в мыслях Чаадаева в 40-х годах о католической и православной церквях как о двух полюсах христианской сферы можно узнать шеллингянскую идею полярностей, представляется мне неубедительным. Впрочем Койре высказывает эту мысль лишь мимоходом, никак не развивая и не обосновывая ее (см.: [8, р. 96]). Диалектичность была чужда чаадаевской мысли, и диалектика немецкого идеализма не была понята и по достоинству оценена “басманным философом”...

1. Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991.
2. Каталог библиотеки Чаадаева. М., 1990.
3. Звенья. М., 1935. Кн. V.
4. Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1964.
5. Каменский З.А. Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1.
6. Смирнова З.В. Проблема разума в философской концепции Чаадаева // Вопр. философии. 1998. № 11.
7. Фихте И.Г. Факты сознания. СПб., 1914.
8. Bonald M. de. Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales. P., 1844.
9. Koyré A. Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. P., 1950.
10. Lamennais F. de. Defense de l'Essai sur e'indifference en matière de la religion. P.; Lyon, 1821.