ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

СЛАВЯНОФИЛЫ И П.Я. ЧААДАЕВ

З.В. Смирнова

Появление в "Телескопе" "Философического письма" Чаадаева Герцен назвал точкой перегиба, "от которой идут два расходящиеся ряда пониманья"[1]. "Письмо действительно было своеобразной вехой в развитии русского национального самосознания. В полемике вокруг него расходились мнения, прояснялись контуры славянофильства и западничества. В литературе справедливо отмечалось, что уже в 30-х годах XIX в. в "протославянофильских" спорах явственно ощущается присутствие определенного оппонента, и оппонент этот – Чаадаев[2]. По воспоминаниям М.И. Жихарева, сразу же после публикации "Письма" А.С. Хомяков готовил на него "уничтожающее громовое опровержение", но, узнав о правительственном преследовании Чаадаева, "своему намерению не дал никакого хода"[3]. В 1986 г. в журнале "Символ" (Париж) была опубликована статья "Несколько слов о Философическом письме" (напечатанном в 15 книжке "Телескопа") (Письмо к г-же Н.)[4]. Публикатор Р. Темпест считает ее той самой статьей Хомякова против чаадаевского "Письма", о которой упоминает Жихарев. (Эта статья будет рассмотрена ниже.)

В свою очередь мысль "басманного философа" в 1830–1840-х годах постоянно отталкивалась, как это видно из его статей, набросков и писем того времени, от славянофильских идей. Естественно тема "Славянофилы и Чаадаев" привлекала к себе внимание исследователей русской философии. Так; А. Койре в своих "Этюдах по истории философской мысли в России" отвел особую главу проблеме "Чаадаев и славянофилы"[5]. Обращался к этой проблеме и Р. Мак-Налли в книге "Чаадаев и его друзья"[6].

Однако тему эту отнюдь нельзя считать исчерпанной, тем более, что в ряде вопросов мнения исследователей значительно расходятся. Детальный, всесторонний ее анализ – еще впереди. Я не преследую здесь такой цели, ставя перед собой более узкие задачи.

Идейный спор, если только он не является "диалогом глухих", непременно содержит в себе провоцирующий элемент. Каждый из спорящих,

© З.В. Смирнова, 1995

так или иначе, вольно или невольно, испытывает влияние со стороны своего оппонента. Влияние это вовсе не следует рассматривать как согласие с точкой зрения или доводами противника, оно гораздо многообразнее: оппонент может "подсказывать" проблемы, направлять мысль на поиски аргументов и контраргументов. Такое взаимовлияние, уточняя и обогащая идейный арсенал спорящих, становится вместе с тем своеобразным фактором общего процесса развития общественной мысли. Поэтому правомерно и интересно взглянуть на спор между славянофилами и Чаадаевым именно в аспекте заключенного в нем "провоцирования", наметить хотя бы пунктиром (насколько это здесь возможно) основные линии взаимовлияния противников и оценить конфронтацию их идей в контексте исторического размежевания славянофильства и западничества.

Исследователи, обращающиеся к теме "Чаадаев и славянофилы", значительное внимание уделяют обычно вопросу о возможном (по мнению некоторых – несомненном) влиянии Чаадаева на воззрения молодого И.В. Киреевского. Строго говоря, вопрос этот выходит за рамки темы, поскольку относится к дославянофильскому периоду идейного развития Киреевского. Не считая возможным полностью обойти его, я ограничусь здесь краткой характеристикой высказанных в литературе мнений, выбирая наиболее показательные для различных точек зрения.

"ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА" И "ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ ВЕК"

Летом 1831 г. Чаадаев прервал свое добровольное уединение и стал частым посетителем Английского клуба и московских салонов. Среди москвичей, с которыми он сблизился в то время, был и молодой И.В. Киреевский. В их отношениях был, по всей вероятности, оттенок превосходства и покровительственности со стороны Чаадаева, объясняемый не только разницей лет, знаний и опыта, но и свойственной "басманному философу" склонностью к учительству. Но в искренности любви и уважения Чаадаева к его молодому другу сомневаться не приходится[7]. Вряд ли можно сомневаться и в том, что Киреевскому были тогда известны "Философические письма", которые, по словам Чаадаева, в близких ему кругах читались, перечитывались, переписывались. И само по себе предположение, что на молодого литератора могли повлиять те или иные идеи старшего друга, вполне закономерно. Дает ли, однако, основание для подобных утверждений статья И. Киреевского "Девятнадцатый век" (1831), в которой ряд исследователей усматривает такое влияние?

Основная идея статьи – необходимость усвоения россиянами достижений западноевропейской "образованности" с тем, чтобы, преодолев культурное отставание от Запада, занять достойное место среди европейских народов.

Обоснование этой идеи опирается у Киреевского на три главных культурологических принципа. Первый из них – универсализм культуры,

понимание ее как единого целого, вырабатываемого всем человечеством и имеющего общечеловеческое содержание и значение. Универсалистскую трактовку культуры автор "Девятнадцатого века" стремится сочетать с признанием прав и особенностей национальных культур, используя для этого идею всемирно-исторических народов, сменяющих один другого на арене истории. Два других наиболее общих и взаимосвязанных культурологических принципа, от которых отправляется И. Киреевский, – исторический прогресс культуры и ее органическое развитие[8]. Важно отметить, что Киреевский весьма оптимистически смотрит на будущее Западной Европы, равно как и на возможность приобщения России к западной "образованности"

По мнению некоторых исследователей, в универсалистской трактовке культуры И. Киреевским и в его отрицательном отношении к изоляционизму сказалось влияние универсалистской и антиизоляционистской концепции Чаадаева. С воздействием идей "басманного философа" связывается также высокая оценка в статье роли римской католической церкви в Западной Европе как объединяющего центра народов Запада. Указывают, наконец, на общую "прозападную" тональность "Девятнадцатого века", противопоставляя ее статье "Обозрение русской словесности 1829 года", в конце которой Киреевский утверждал, что Европа "представляет теперь вид какого-то оцепенения", что в ней остановились "политическое и нравственное усовершения"[9], и связывал надежды дальнейшего европейского развития с будущей ведущей ролью России. Изменение позиции И. Киреевского объясняют именно влиянием Чаадаева.

Такого рода мнение о прямой зависимости историософских принципов "Девятнадцатого века" от идей Чаадаева наиболее решительно было высказано А. Койре[10]. Близость ряда идей "Философических писем" и "Девятнадцатого века" отмечается и отечественными авторами[11], хотя далеко не всегда при этом признается прямое влияние Чаадаева на Киреевского. Так, указывая на общие этим мыслителям устремления, В.А. Кошелев считает, что вряд ли нужно искать (как это делает, например, В.И. Кулешов) в "Девятнадцатом веке" следы "чаадаевщины" или в статьях Чаадаева следы "киреевщины"[12].

Точка зрения, согласно которой следует решительно отвергнуть влияние Чаадаева на молодого И. Киреевского, представлена в литературе в первую очередь Э. Мюллером, специально рассмотревшим этот вопрос в своей книге о И. Киреевском "Русский интеллект в европейском кризисе"[13].

Э. Мюллер не отрицает того, что между взглядами молодого И. Киреевского и Чаадаева имеется известная общность, сказывающаяся прежде всего в представлении о России как стране, изолированной от Запада, оторванной в своем развитии от общего движения человеческого рода. Он признает, что оба они едины в оценке культур трегерской функции римской церкви в средние века. Мюллер считает, однако, что философско-исторические концепции "Девятнадцатого века" и "Философических писем" различаются принципиально. И. Киреевский связывает культурное отставание России от Запада прежде всего с тем, что страна была лишена одного из необходимых элементов развития культуры –

античного наследия, сыгравшего важную роль в прогрессивном развитии Западной Европы. Чаадаев же выводит европейскую культуру исключительно из христианства. Изолированность России объясняется тем, что Русь приняла христианство в иной, византийской форме. Чаадаев, утверждает далее Э. Мюллер, выступает в "Философических письмах" как религиозный моралист, смысл и единство истории он выводит из трансцендентного начала и решительно отвергает "теорию необходимого совершенствования", т.е. взгляд на историю как на имманентный процесс прогрессивного развития разума. Автор же "Девятнадцатого века" рассматривает историю именно как "всемирную прогрессию ума", постепенный, последовательный ход умственного развития человечества и принадлежит, по существу, к направлению в философии истории, отвергаемому и критикуемому Чаадаевым. Различие между историософскими концепциями Чаадаева и И. Киреевского – различие между абсолютистской и релятивистской ориентациями в историософии. Бональд против Гегеля – так резюмирует это различие Э. Мюллер.

Эта "формула" Мюллера представляется слишком категоричной. На историософской концепции "Философических писем" несомненно видны следы влияния трудов французских католических философов, однако, она не может быть уложена в русло характерных для них идей. Равным образом не могут быть безоговорочно названы гегельянскими и идеи, развитые в "Девятнадцатом веке" (как не раз отмечалось в литературе, в статье сильно чувствуется влияние Гизо). Но в главном Э. Мюллер прав: при несомненной общности ряда принципиальных установок (универсализм, антиизоляционизм, признание объединяющей роли на Западе римской церкви) и столь же несомненных различиях в трактовке ряда вопросов (в особенности – роли античного наследия в развитии культуры), обе концепции различаются в своих основаниях – трансцендентализме, с одной стороны, и имманентизме – с другой. Трудно поэтому согласиться с Б.Н. Тарасовым, который, справедливо отмечая черты, отличающие представление об истории в "Девятнадцатом веке" от воззрений Чаадаева, считает в то же время, что «мысль автора "Девятнадцатого века" движется в границах общей историософской схемы автора "Философических писем", но с весьма и весьма существенными изменениями внутри ее»[14]. Как раз об "*общей схеме*" историософских концепций "Философических писем" и "Девятнадцатого века" говорить вряд ли возможно.

Следует особо отметить одну концептуальную идею "Девятнадцатого века", а именно – идею синтеза, "мирительного соглашения враждующих начал", характеризующую, по мнению Киреевского, "дух времени" девятнадцатого столетия[15]. Идеей этой он обязан, конечно, прямому или косвенному влиянию немецкой классической философии (уместно вспомнить, что в том же 1832 г., когда в "Европейце" появилась статья И. Киреевского, молодой Герцен в своей студенческой работе, характеризуя современную "умственную деятельность", писал, что "стремление соединить противуположности сильно влилось в умы"[16]. Привлечь внимание к этой идее представляется мне особенно важным потому, что она характерна не только для Киреевского – автора "Девятнадцатого века",

но и для мировоззрения Киреевского-славянофила. В. Гердт даже придает этой статье основополагающее значение для взглядов Киреевского в славянофильский период на проблему "Россия и Европа" По мнению В. Гердта, методология И. Киреевского при решении этой проблемы основана на триаде: первоначальное единство Европы и России как христианских обществ (до схизмы), "раздвоение единого" (схизма) и определение условий возможности в дальнейшем их примирения. Такого рода методология свойственна, по Гердту, и философии Киреевского вообще, он называет ее поэтому "трансцендентально-диалектической"[17] Не входя здесь в специальное рассмотрение этого вопроса, отмечу лишь, что важная роль, которая отводится в "Девятнадцатом веке" идее "мирительного соглашения враждующих начал", – еще одно существенное отличие исторической схемы статьи И. Киреевского от концепции "Философических писем".

Признание принципиальных различий между историософскими концепциями Чаадаева и молодого И. Киреевского вовсе не исключает отмечавшейся выше общности в их взглядах на ряд вопросов истории Западной Европы и России. Нет оснований категорически отрицать и возможность воздействия идей Чаадаева на его молодого друга. Нельзя согласиться, однако, с попытками некоторых исследователей объяснять этим воздействием все главные принципы и идеи статьи И. Киреевского. Такой подход не позволяет раскрыть глубоко своеобразные черты воззрений автора "Девятнадцатого века"[18].

ПРИТЯЖЕНИЕ И ОТТАЛКИВАНИЕ

Еще в начале века в русской литературе была высказана мысль о двоякого рода влиянии, оказанном Чаадаевым на формирование и развитие славянофильства. По мнению П.Н. Милюкова, идеи Чаадаева не только стали предметом критики для будущих славянофилов, но и в определенной мере послужили основанием для складывающейся славянофильской теории. Такое "положительное" влияние Чаадаева на славянофилов Милюков связывал с идеей определяющей роли религии в истории культуры. Чаадаев, писал он, едва ли не первый открыл славянофилам глаза "на общую связь идей христианской исторической философии, а только в той связи православная религиозная идея получала всемирно-историческое значение"[19].

Милюкову следовал в данном вопросе Н.В. Рязановский, утверждавший, что славянофилы взяли проблему религии и культуры "в том виде, как ее сформулировал Чаадаев"[20]. Аналогичным образом рассматривают влияние Чаадаева на славянофилов советские историки русской философии А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров. Взгляд Чаадаева на общественные события "как всецело подчиненные религиозной и церковной истории" стал, писали они, "пунктом отправления для социологии славянофилов"[21].

Действительно, можно с большой долей уверенности считать, что один из главных тезисов чаадаевских "Писем" – "на Западе все создано

христианством" – сыграл немалую роль в становлении славянофильских взглядов на значение религии в истории вообще и в истории Западной Европы и России, в частности. Нельзя, однако, забывать о том, что в первой трети XIX в. в европейской общественной мысли реакция против идей Великой французской революции включала в себя апологетику религии в противовес "безбожному" XVIII столетию. Идеи относительно роли религии в историческом развитии славянофилы могли черпать из многих литературных источников того времени, в том числе и из тех, которые использовались Чаадаевым. Необходимо поэтому более конкретно определить то понимание роли христианской религии, которое было высказано в "Философических письмах"

В историософской концепции "Философических писем" история рассматривалась как движение человечества, направляемого Провидением, к некоему идеальному состоянию всеобщего единения и братства – "царству Божию на земле" Идея единства – главная идея христианства, предназначение которого – слияние "душ и различных нравственных сил мира в одну душу, в единую силу"[22]. На первом плане в определении роли христианства в истории была у Чаадаева *социальная идея* христианства.

Идея эта имеет и временно́е измерение: она не только проявляет себя в каждый данный период развития христианского мира, но предполагает также духовное единство и связь сменяющих друг друга поколений. По убеждению Чаадаева, историческое развитие человечества совершается путем передачи идей, верований, опыта, воспоминаний от поколения к поколению, иными словами – *путем традиции*. Понимание исторического развития как передачи традиции, ведущей свое происхождение от первоначального божественного откровения, подробно развито Чаадаевым в пятом "Философическом письме"

Глубокое историческое своеобразие России, поставившее ее вне обоих великих "семейств" человеческого рода – Запада и Востока – связывается в "Философических письмах" именно с тем, что в ее истории отсутствовали духовное единение и традиция. Повинна в этом в первую очередь схизма, оторвавшая страну от западного мира и поставившая ее вне того мирового движения, в котором социальная идея христианства "развилась и получила определенное выражение"[23].

Именно идеи Чаадаева относительно социальной роли христианства и значения традиций в развитии народов сыграли, на мой взгляд, важную "провоцирующую" роль в спорах славянофилов с "басманным философом" о России и ее истории.

Выше упоминалось о полемической статье против автора "Философических писем", опубликованной в журнале "Символ" в качестве неизданной статьи Хомякова. Следует подчеркнуть, что авторство Хомякова явно нуждается в более строгих и развернутых доказательствах. Поэтому я лишь условно включаю данное произведение в круг анализируемых здесь материалов[24].

Критический пафос статьи направлен против мнений Чаадаева о русской истории. В первую очередь автор стремится опровергнуть утверждение, "что будто Россия не имеет ни истории, ни преданий"[25] (т.е. соб-

ственных исторических традиций). "Если бы мы, – говорится в статье, – не жили мощными впечатлениями времен прошедших, мы не гордились бы своим именем, мы бы не смогли свергнуть с себя иго монголов, поклонились бы давно власти какого-нибудь Сикста V или Наполеона, признали бы между адом и раем чистилище и, наконец, давно бы обратились уже в ханжей, следующих правилу "несть зла в прегрешении тайном"[26]. Автор признает, что в настоящее время в русском обществе господствует "разногласие понятий"[27]. Причину этого он усматривает в том, что чужие понятия берут верх над нашими собственными. "Мы отложили работу о совершенствовании всего своего, ибо в нас внушали любовь и уважение только к чужому, – и это стоит нам нравственного унижения... Не сами ли мы разрываем союз с впечатлениями нашего прошедшего. Зачем вершины наши отрываются от подножий? Зачем они живут как гости на родине, не только говорят, но и мыслят не по-русски?"[28]

Заслугу России автор видит в том, что она сохранила чистоту христианского учения; приняв его от умирающей Греции, она отстаивала его от нашествия Корана и не отдала во власть папы[29].

Наконец, автор ссылается на памятники древнерусской литературы, утверждая, что ни у кого из народов Европы, кроме ирландцев, нет подобных нашим легенд, песен, летописей, пословиц[30].

Как уже говорилось, принадлежность статьи Хомякову нельзя считать строго доказанной. Но несомненно, что в статье важнейшее место занимает развитие характерных для Хомякова (и направленных против Чаадаева) мыслей о существовании в истории России богатых духовных традиций и о необходимости их воскрешения и развития.

Спор с Чаадаевым по поводу исторических традиций в России чувствуется и в статье Хомякова "О старом и новом" (1839), которую принято считать (наряду со статьей И. Киреевского "В ответ А.С. Хомякову") первым выражением славянофильства как определившегося направления общественной мысли. Хомяков высказывает здесь убеждение, что такие традиции существовали в древней Руси, но были подавлены неблагоприятными условиями развития страны, и что теперь необходимо к ним вернуться. "Наша древность, – писал он, – представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собою; но все это было подавлено отсутствием государственного начала, раздорами внутренними, игом внешних врагов. Западным людям приходится все прежнее отстранить как дурное, и все хорошее в себе создавать; нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь"[31].

Значительное место в статье "О старом и новом" заняла тема социального единения и роли христианства в его создании. Чрезвычайно любопытно, что здесь Хомяков по существу соглашается с Чаадаевым в том, что в византийской форме христианства, воспринятой Русью, преобладала аскетическая, а не социальная направленность и потому христианство в России не создало национального и социального единства. В то же время, однако, Хомяков и спорит с автором "Философических писем" Он утверждает, что у России все же "неисчислимые преиму-

щества" перед Западом: на ней не лежит "пятно завоевания", церковь в ней никогда не утрачивала чистоты своей внутренней жизни, "закон справедливости и взаимной любви" служил основанием древнерусского быта[32].

В дальнейшем центр тяжести в размышлениях Хомякова о социальной роли христианства переносится в область критики западных вероисповеданий, в первую очередь католицизма, неспособного, по его мнению, стать основанием подлинного христианского единения людей. Против тезиса Чаадаева – "на Западе все создано христианством" – Хомяков утверждает, что Западная Европа "развилась не под влиянием Христианства, но под влиянием Латинства, т.е. Христианства, односторонне понятого, как закон внешнего единства"[33]. Подробно развитая в хомяковских работах 40–50-х годов мысль, что духовное единство, создаваемое на Западе католической церковью, – единство лишь внешнее, не связывающее людей законом взаимной любви, не может быть, конечно, сведена лишь к "ответу" на чаадаевскую концепцию социальной роли католической церкви. Но вполне правомерно считать, что концепция эта была одним из стимулов критики Хомяковым католицизма как "внешнего единства".

Мысль о том, что именно в России христианство было духовной основой социального единения, на Западе же оно не играло и не могло играть такой роли, настойчиво развивалась И. Киреевским. Уже в статье "В ответ А.С. Хомякову" (1839) он рисует идиллическую картину складывания древнего русского общественного быта. Коренная особенность, отличающая этот быт от западного, – отсутствие частной поземельной собственности и связанной с ней личной "самобытности" Единство множества отдельных "миров" – маленьких общин – создавалось благодаря тому, что из церквей, монастырей, жилищ отшельников постоянно распространялись одинаковые понятия об общественных и личных отношениях. "Понятия эти мало-помалу должны были переходить в общее убеждение, убеждение – в обычай, который заменял закон, устраивая по всему пространству земель, подвластных нашей церкви, одну мысль, один взгляд, одно стремление, один порядок жизни[34]. На Западе, напротив, подлинного единения людей не существует и существовать не может. Утвердившаяся там частная собственность порождает эгоистические устремления, и единение отдельных лиц и общественных слоев может быть лишь "искусственным", формальным, основанным на определенных условиях. "Все силы, все интересы, все права общественные существуют там отдельно, каждый сам по себе и соединяются не по нормальному закону, а или в случайном порядке, или в искусственном соглашении"[35]. Неспособна стать оплотом подлинного духовного единства и западная церковь. С самого начала она была заражена пороком языческой древности, особенно сильно проявившимся в древнем Риме, – рационализмом. Дальнейшее ее развитие ясно показало, что рационализм исказил западное христианство, привел к преобладанию логического мышления – "внешней разумности" над "внутренним духовным разумом", т.е. над неразрывным единством разума и веры. Господствующее в западном христианстве и во всей западной культуре рационалистическое

начало стало духовным основанием формального, "условного", "договорного" объединения людей, подменяющего на Западе подлинное христианское их единство.

Что касается российских исторических традиций, то позиция, занятая И. Киреевским в данном вопросе, заставляет вспомнить упомянутый выше его тезис о стремлении современного мира к "мирительному соглашению враждующих начал" Будучи убежден в том, что "особенности русского быта заключались в его живом исхождении из чистого христианства"[36], он, естественно, не сомневался в существовании самобытных традиций общественной и личной жизни, сложившихся в этом быту, и считал необходимым их развитие. В то же время он был противником попыток возродить не только "дух" традиций древнерусской жизни, но и сами ее формы. Он понимал, что "всякая форма жизни, однажды прошедшая, уже более невозвратима, как та особенность жизни, которая участвовала в ее создании"[37]. Он считал также, что было бы неправильно, да и невозможно отказаться от воспринятых и воспринимаемых Россией достижений западной "образованности"; европейское просвещение, полагал он, всегда останется существенным элементом будущего развития России. "Мирительное соглашение" самобытных российских традиций и западной "образованности" представлялось Киреевскому примерно следующим образом: Россия, усваивая достижения западной культуры, должна подвергнуть их своего рода переработке, а именно – подчинить их "высшим началам", свойственным русской жизни (как бы "просветить" их этими началами) и направить к другой цели, под которой разумелось торжество православно-христианских принципов в сознании и в общественной жизни. Именно основоположения православия как "истинного", "чистого" христианства, не зараженного языческим рационализмом, составляли для Киреевского главное содержание и главную ценность самобытных российских исторических традиций.

Чаадаев, похоже, не заметил своеобразной компромиссности И. Киреевского или, увлеченный полемикой, не придал ей значения. Во всяком случае в "Письме из Ардатова в Париж", резко критикуя славянофильские идеи Киреевского, он упрекает своего бывшего друга и в том, что его некогда прекрасная душа наполнена теперь "скрытой злобой" против всего нерусского, "сильной враждой ко всему человечеству"[38].

"Письмо из Ардатова в Париж" – документ чрезвычайно характерный для чаадаевского отношения к славянофильству: при всей его краткости в нем выражены существенные стороны критики славянофилов "басманным философом"

Основные направления этой критики можно схематично обозначить следующим образом.

Возражение Чаадаева неизменно вызывала ретроспективная направленность славянофильской мысли. Неоднократно он повторял, что обоснование будущего страны следует искать в осознании настоящего, а не в прошлом. Отрицательно относясь к попытке славянофилов возродить "начала", определявшие, по их мнению, жизнь допетровской Руси, он называл славянофильство "ретроспективной утопией" (Следует,

впрочем, заметить, что он разделял свойственную западникам недооценку русской культуры допетровского периода.)

Чаадаев отвергал славянофильскую идеализацию русской сельской общины, в особенности присущие взглядам славянофилов на общину патерналистские мотивы, ведущие к фактическому оправданию власти помещика над общиной.

Резко отрицательно оценивал Чаадаев отношение славянофилов к западной культуре; он высмеивал их "национальное самодовольство", их стремление во что бы то ни стало доказать преимущество "начал" русской жизни перед западной. Он не разделял убеждения славянофилов в том, что западный мир клонится к упадку и что возрождение Запада возможно лишь при усвоении им "начал" жизни России.

Отвергая славянофильскую идеализацию допетровской Руси, Чаадаев возражал против отрицательного отношения славянофилов к реформам Петра I, направленным на европеизацию России.

Наконец, значительное место в полемике "басманного философа" со славянофилами занимала критика их апологии православия как якобы единственно истинного христианства; "разве может быть, – писал он, – христианство не православное, т.е. ложное, а все-таки христианство?"[39]

Каждое из названных направлений чаадаевской критики славянофильства требует, конечно, специального анализа и развернутой характеристики, Но, повторяю, меня интересует здесь лишь один аспект проблемы. На протяжении 30–40-х годов мысль "басманного философа" проделала значительную эволюцию. Сказалась ли на этой эволюции полемика со славянофильством, и не был ли Чаадаев в свою очередь чем-то обязан в своем духовном развитии его влиянию? А. Койре, например, считал, что именно отношениями со славянофилами, "прямым влиянием идей его друзей-врагов, равно как и их влиянием acontrario" объясняется эволюция доктрины Чаадаева с середины 30-х годов[40].

Как известно, в первой половине 30-х годов, еще до опубликования первого "Философического письма", Чаадаев пересмотрел свои взгляды на судьбы России. Он считает теперь, что Россия сможет лучше других народов разрешить коренные проблемы общественного развития. Он выдвигает и вполне определенное обоснование такого взгляда: особые исторические возможности России связаны с тем, что, с одной стороны, она может опереться на опыт других народов, извлекая для себя из него уроки, с другой стороны, она не имеет собственных традиций и, следовательно, свободна от того, что могло бы противодействовать восприятию и развитию новых современных идей.

Нет оснований относить этот новый взгляд Чаадаева на счет влияния славянофилов. Как справедливо отмечалось в литературе, к середине 30-х годов славянофильство еще не сложилось и не высказалось полностью[41]. Кроме того, существенным компонентом новой концепции Чаадаева была высказанная уже в "Философических письмах" мысль об отсутствии в России собственных духовных традиций; но именно это утверждение решительно оспаривалось славянофилами. Вопреки установившейся традиции, восходящей еще к Чернышевскому, я вообще не решилась бы сближать концептуальные идеи Чаадаева 30-х годов относительно буду-

щего России со славянофильством. Представление о том, что "молодость" страны дает ей определенные исторические преимущества перед более "старыми" народами, было весьма широко распространено в общественной мысли XVIII–XIX вв. (и применялось, в частности, к России) и ничего специфически славянофильского в такого рода утверждениях Чаадаева не было.

Детальный анализ развития воззрений Чаадаева в 30–40-х годах не входит в мою задачу. Не рассматриваю я поэтому и вопрос об эволюции его взглядов на будущее "лидерство" России[42]. Эволюция эта шла в сторону растущих сомнений в реальности такой ведущей роли страны. З.А. Каменский считает возможным даже говорить о пересмотре и критике Чаадаевым его прежних идей относительно будущего "лидерства" России[43]. Несомненны, во всяком случае, горькие пессимистические ноты в суждениях Чаадаева со второй половины 40-х годов о России.

Одной из важных черт духовной эволюции Чаадаева было отмеченное им самим изменение взгляда на Петра I и его реформы.

Мак-Налли считает (и с ним можно согласиться), что в отношении Чаадаева к Петру I и его реформам различимы три стадии[44]. В первом "Философическом письме" петровская попытка "вестернизации" России и ее результаты оцениваются весьма критически (достигнута была лишь внешняя, поверхностная цивилизованность). В "Апологии сумасшедшего" и в письмах первой половины 30-х годов акцент делается, напротив, на позитивных моментах петровских преобразований; при этом подчеркивается, что допетровская Россия не обладала ярко выраженными национальными началами, на основе которых могло бы идти ее развитие. "Апологию сумасшедшего" Мак-Налли считает выражением второй стадии в оценке Чаадаевым Петра I. Общим и для "Философических писем" и для "Апологии" являются отрицание спонтанности в русском общественном развитии, понимание реформ Петра как "разрыва" в истории страны. Существенное изменение взглядов Чаадаева на Петра I в 40-х годах состоит именно в том, что теперь петровские реформы рассматриваются не как некий чуждый истории России феномен, а как закономерное явление, как выражение естественной потребности развития национальной русской культуры. Не отрицая того, что деятельность Петра I была своего рода "революционным переворотом", Чаадаев считает, что переворот этот вытекал из данного порядка вещей. По его словам, Петр I "был лишь мощным выразителем своей страны и своей эпохи", его преобразования отражали назревшую потребность страны "войти в великую семью христианских народов"[45]. Подтверждение своего взгляда на дело Петра I Чаадаев находит в том, что оно не встретило серьезного сопротивления народа. Можно с достаточным основанием считать, что главным стимулом развития у Чаадаева новых взглядов на реформы Петра I была полемика со славянофилами, ведь именно славянофилы отрицали закономерность преобразований Петра I, рассматривали их как насильственный разрыв в ходе русской истории, как отклонение России от ее истинного пути.

Можно полагать также, что спорам со славянофилами Чаадаев в значительной мере обязан существенным изменением самого подхода своего

к русской истории. П.Н. Милюков заметил когда-то, что внимание Чаадаева в "Философических письмах" (а также и молодого И. Киреевского в "Девятнадцатом веке") было устремлено не столько на уяснение реального хода и содержания истории России, сколько на определение того, чего *не было* в ней по сравнению с историей других народов. Главной заботой Чаадаева и И. Киреевского, писал Милюков, "становится открыть, чего нам недоставало для того, чтобы играть роль во всемирной истории, и каким способом можно пополнить недостающее"[46]. Литературное и эпистолярное творчество Чаадаева в 40-х годах свидетельствует о явном усилении его интереса к реальному развитию русской истории, к ее событиям и действовавшим в ней личностям. Несомненным толчком развития его мысли в этом направлении послужила уже "телескопская история": далеко не случайно он обратился в конце 1836 г. к чтению труда Голикова "Деяния Петра Великого" и был, по его словам, "счастлив теми открытиями", которые делал "в этой неведомой стране"[47]. Полемика со славянофилами несомненно способствовала тому, что Чаадаев, по-прежнему продолжая считать главным знать, чего нам "не хватало" в истории[48], фактически все более настойчиво стремился уяснить, что же именно *было* в истории России, найти в самой этой истории опровержение славянофильской ее трактовки.

Эта направленность мысли Чаадаева ясно выразилась в его полемике со славянофилами по вопросам, связанным с ролью и особенностями христианства в России и на Западе.

А. Койре утверждал, что под влиянием славянофилов Чаадаев пришел к признанию религиозной ценности православия, к убеждению, что с точки зрения догматической чистоты православие выше католицизма[49] Койре ссылался при этом на письмо Чаадаева А. Сиркуру 15 июня 1846 г. Действительно, и в данном письме и в ряде других случаев Чаадаев говорил о полноте и чистоте христианской догмы, полученной Россией от Византии. Но мне кажется, что А. Койре слишком буквально воспринял подобные его высказывания, пройдя мимо того, что в высказываниях этих постоянно присутствует элемент иронии. К сожалению, доказательство ироничности подобного рода чаадаевских оценок потребовало бы обширного цитирования соответствующих текстов, что здесь невозможно. Думаю, однако, что внимательный читатель статей и писем Чаадаева согласится с моим мнением: нет реальных оснований полагать, будто бы под влиянием славянофилов Чаадаев всерьез признал превосходство православия в догматической области. (Впрочем, и А. Койре отмечал, что догматические проблемы, в том числе и проблема filiogue, мало интересовали Чаадаева.)

Имеются, однако, в воззрениях Чаадаева в 40-х годах на историческую роль христианства концептуальные идеи, позволяющие, на мой взгляд, признать роль славянофильства в их формировании.

Напомню, что в "Философических письмах" отрицалось существование в истории России какой-либо определяющей идеи. История эта не связывалась непосредственно с духовным господством в стране христианской религии. Акцент делался на схизме, благодаря которой Россия не смогла

воспользоваться всеми плодами христианского учения и оказалась в числе народов, "которым суждено использовать воздействие христианства во всей силе лишь косвенно и с большим опозданием"[50]. (Следует учитывать, разумеется, что в подцензурной статье Чаадаев не мог сколько-нибудь подробно развить мысль о том, какие отрицательные последствия имел для России факт восприятия христианства из Византии.) Еще в середине 30-х годов в письме А.И. Тургеневу он утверждал, что "идея никогда не властвовала среди нас"[51].

Во второй половине 30-х годов, а особенно явственно в 40-х годах во взглядах Чаадаева на Россию появляются новые мотивы. Теперь он признает, что в истории страны существовала определяющая идея, и именно идея религиозная. Как и на Западе в России все создано христианством. "Надо все время помнить одно, – говорится в письме к Сиркуру 15 июня 1846 г., – что в нашем обществе не существовало никакого другого нравственного начала, кроме религиозной идеи, так что ей одной обязан наш народ своим историческим воспитанием, и ей должно быть приписано все, что у нас есть, – доброе, как и злое"[52]. Не отвергая, как это видно из приведенных слов, что христианская идея внесла в жизнь России "доброе", Чаадаев, однако, сосредоточивает свое внимание на критике той формы, в которой эта идея была воспринята страной и действовала в русской истории. Он считает, что аскетический, асоциальный по существу характер византийского православия, унаследованная от Византии традиция зависимости духовной власти от светской развили и усилили некоторые черты русской жизни и русского характера и прежде всего "склонность к отречению" История страны представляется теперь Чаадаеву своеобразной цепью отречений, начиная с "призвания варягов" и кончая утверждением в России крепостного права[53].

Воздействие полемики со славянофилами, сказавшееся в этих воззрениях Чаадаева, – двоякого рода. С одной стороны, в них – признание православия той "идеей", которая определяла духовную жизнь страны; с другой – критика апологии славянофилами православия и таких, связываемых с ним, качеств русского народа, как "смирение" и покорность "отеческой власти"

Оценка Чаадаевым роли христианства в России по-прежнему базируется на убеждении, что главное в христианском вероучении – социальная идея. Как и прежде, он глубоко убежден и в том, что выполнить свою духовную миссию христианская церковь может лишь при независимости ее от светской власти. В России же, по его мнению, духовная власть отдана на произвол светских владык. Необходимость независимости в обществе духовной власти от светской – одно из важнейших убеждений Чаадаева, начиная с "Философических писем" и до конца жизни. В нем – одна из главных причин его симпатий к католицизму, оно присутствует и в его полемике со славянофилами.

В длившемся почти два десятилетия противостоянии славянофилов и Чаадаева я не вижу сколько-нибудь значительных уступок противнику ни с той, ни с другой стороны. И там, и здесь, в результате взаимодействия, мысль оттачивалась, искала новые аргументы, но происходило это по законам взаимного "отталкивания"

Но существовало и взаимное "притяжение" Дело, разумеется, не в личных отношениях, остававшихся дружественными, несмотря на идейные разногласия, и не в уважении к уму и одаренности противника. Для такого "притяжения" существовали иные, глубинные мотивы.

Как бы резко ни расходились спорящие стороны, в основе их мысли равно были глубокая, искренняя взволнованность судьбами России, стремление содействовать развитию национального самосознания, поиски путей прогресса страны и ее культуры.

При всем различии религиозных убеждений славянофилов-апологетов православия – и Чаадаева с его прокатолическими симпатиями, "полем" их мышления равно оставалась христианская религия.

Почвой для их взаимного притяжения была, наконец, и их оппозиционность по отношению к ряду сторон существовавших в России общественных порядков. Здесь не место анализировать характер и степень этой оппозиционности у каждого из противников. Важно то, что никто из них не мог упрекнуть другую сторону в прислужничестве "властям предержащим", в апологетике российского status quo.

Поэтому я и считала возможным характеризовать здесь взаимоотношения славянофилов и Чаадаева как "притяжение и отталкивание"

"...КАК БЕЗЗАКОННАЯ КОМЕТА В КРУГУ РАСЧИСЛЕННОМ СВЕТИЛ"

Чаадаева нередко называют западником[54]. На первый взгляд это кажется вполне правомерным, и нет надобности указывать здесь основания такого мнения – они видны даже при беглом знакомстве с произведениями "басманного философа" Однако возникают и сомнения в том, насколько адекватно такая однозначная характеристика отражает своеобразие воззрений Чаадаева и его позиции в историческом размежевании западничества и славянофильства.

Спор между славянофилами и западниками был порожден рядом факторов. Он был обязан своим возникновением своеобразной исторической ситуации, когда кризис крепостного строя в России совпадал с весьма бурными проявлениями противоречий развивавшегося в западноевропейских странах капитализма. Он был ответом на вызов все громче заявлявших о себе на Западе движения "четвертого сословия" и социалистических идей. В нем проявились также характерные для европейского романтизма историцизм и внимание к национальным особенностям развития народов. Он был вместе с тем столкновением формировавшихся под влиянием социальных и духовных факторов эпохи различных ценностных ориентаций спорящих сторон. Это последнее обстоятельство не занимает, на мой взгляд, должного места в нашей литературе о славянофильстве и западничестве. Отнюдь не претендуя на полноту анализа обеих систем ценностей, я ограничиваюсь здесь лишь указанием на некоторые существенные их особенности, имеющие важное значение для понимания позиции Чаадаева.

Ядром той системы ценностей, на которую ориентировалось западни-

чество, был *принцип личности*. Свободная, независимая личность должна, по мнению западников, находиться в центре всех общественных идеалов и институтов, установка на ее самоценность, достоинство и развитие должна определять движение народов по пути прогресса. Следует, разумеется, принимать во внимание неоднородность западничества. Но социалистические устремления таких западников, как Белинский и Герцен, отнюдь не отменяли в их идеалах ориентации на свободу и независимость личности (вспомним хотя бы "восстание" Белинского против гегелевского "Общего" во имя личности); речь шла о возможности на началах социализма найти оптимальное решение проблемы "личность и общество" Характеристика Бердяевым социализма Герцена как одновременно "народнического и индивидуалистического"[55] далеко не бесспорна, но она оттеняет действительно существенное для Герцена убеждение в том, что "свобода лица – величайшее дело; на ней и *только на ней* может вырасти действительная воля народа"[56].

Принципиально иной была система ценностей у славянофилов. В основе ее – не личностное, а *сверхличностное* начало – верховный закон согласия и любви, имеющий свое оправдание в себе самом, а не в личной воле каждого. Ориентация на личность для славянофилов порочна, ибо означает ориентацию на начало разобщающее, противоположное началу примирения и единения. К. Аксаков утверждал прямо, что личность как принцип есть зло.

Отрицательное отношение к ориентации в системе ценностей на принцип личности теснейшим образом было связано у славянофилов с критикой рационализма. Рационализм рассматривался как духовная основа индивидуализма, как основание утвердившихся на Западе частной собственности, "искусственных" государственных образований и западных форм вероисповедания. Напротив, ориентация на свехличностное начало связывалось со сверхиррациональной "цельностью духа", с апологией православия и общинным бытом.

Чрезвычайно ясно противоположность двух ценностных установок выявилась в известной полемике 1847 г. между К.Д. Кавелиным и Ю.Ф. Самариным.

В опубликованной в "Современнике" статье "Взгляд на юридический быт древней России" Кавелин утверждал, что идея безусловного достоинства человеческой личности, внесенная в мир христианством, стала лозунгом истории христианских народов, определила их цель – "безусловное признание достоинства человека, лица и всестороннее его развитие"[57]. К этой цели разные народы идут разными путями, соответственно их особенностям и историческим условиям жизни.

В Западной Европе начало личности существовало издавна, но "под грубыми и дикими формами" Оно лежало в основании семейных отношений и общественных союзов (военных дружин) древних германских племен и определило характер государств, созданных германцами на западноевропейской почве. Историческая задача западных народов состояла в том, чтобы наличествующее личностное начало облагородить, возвысить христианским учением, представленным римской церковью,

духовно развить личность, т.е. превратить ее в человека. Соответственно должен измениться и гражданский быт – должен быть создан "общий союз", цель которого – "всестороннее развитие человека и поддержание в нем нравственного достоинства" Достижение этой цели еще в будущем, но "совершение неминуемо"[58].

Развитие России, по утверждению Кавелина, шло другим путем. В ней не было изначального сколько-нибудь ясно обозначившегося личностного начала, ее жизнь складывалась в русле семейного, родового быта, при котором "о глубоком чувстве личности не может быть и речи"[59] Задача русского исторического развития состояла поэтому в том, чтобы "создать личность"[60]. В процессе древней истории личность постепенно высвобождалась из-под ига кровного быта; созревали личностное и государственное начала. Преобразования Петра I открыли новую фазу в истории России – личное начало стало действовать и развиваться, наполняясь, вследствие сближения с Европой, тем содержанием, которое было уже выработано на Западе. Россия, идя своим путем, приходит к единым с западноевропейскими народами целям и вливается в их общее движение. "Итак, вся разница только в предыдущих исторических данных, но цель, задача, стремление, дальнейший путь один"[61].

Концепции Кавелина Самарин (в статье, опубликованной в "Москвитянине" – «О мнениях "Современника" исторических и литературных») противопоставил принципиально иные воззрения на личность и ее значение в истории западноевропейских стран и России. Самарин признавал, что начало личности, явственно выраженное в общественном быте и нравах германских племен, было одним из тех "начал", которые легли в основание развития Западной Европы. Но, по его убеждению, личность на Западе понималась односторонне и развитие ее шло в неверном направлении. Личностное начало на Западе существовало как начало *индивидуалистическое,* разобщающее людей, допускающее лишь внешние, "искусственные" связи между ними и не дающее возможности воспитания в личности "человека", т.е. родовой нормы человечества. Что касается России, то, вопреки утверждениям Кавелина, личностное начало всегда присутствовало в ее истории, но совершенно иначе, чем на Западе. Оно не имело индивидуалистического характера: общинный быт "предполагает высший акт личной свободы и сознания – самоотречение"[62]. Задача русской истории вовсе не в том, чтобы "создать личность", а в том, чтобы возвысить антииндивидуалистическое по своей природе сознание личности в общине до подлинно христианского сознания, сделать общинный быт своего рода светской церковью. Порочность принципа личности как принципа индивидуализма осознается уже самим Западом, мысль которого требует органического примирения начала личности с началом сверхличностной обязательной нормы в общине. "Это требование совпадает с нашею субстанциею; в оправдание формулы мы приносим быт, и в этом точка соприкосновения нашей истории с западною"[63].

Идеи, аналогичные высказанным Самариным в его споре с Кавелиным, характерны и для Хомякова, И. Киреевского, К. Аксакова. С другой стороны, ценностная установка на принцип личности ясно видна у ряда западников, например, у Грановского и Боткина[64].

Интересная попытка рассмотреть идейные споры 40-х годов как противостояние различных систем ценностей содержится в книге Мак-Налли "Чаадаев и его друзья"[65]. Во главу угла при определении характера ценностных установок, выявившихся в этих спорах, Мак-Налли ставит проблему "вестернизации", в которой различает два аспекта: научно-технический (усвоение западноевропейских достижений в области науки и техники) и идеологический (ассимиляция западных политических учений и институтов). В первом смысле "вестернизацию" принимали, считает Мак-Налли, как западники, так и славянофилы, "идеологическое" ее признание характерно для западников. Что касается Чаадаева, то, по его мнению, он вышел за пределы "идеологического озападнивания", его установка – "этическая вестернизация" – решение русских проблем на основе западноевропейских этических принципов. Мак-Налли считает поэтому, что борьба Чаадаева против Киреевского и Хомякова затрагивала самые корни ключевой проблемы, а именно – глубокую конфронтацию западной и не-западной систем ценностей.

Мак-Налли прав, вводя в анализ идейных споров 40-х годов проблему ценностей. Однако рассматривать эти споры лишь в свете идеи "вестернизации" и различного ее понимания значит, на мой взгляд, неправомерно суживать проблему. При таком подходе реальная социально-историческая природа сталкивавшихся ценностных ориентаций остается непроясненной. Думаю, что полнее и адекватнее отражает природу конфронтации славянофильской и западнической систем ценностей характеристика ее как противостояния систем традиционалистской, ориентированной на патриархальные принципы, и модернистской, ориентир которой – свойственный новому времени принцип свободной от патриархальных и феодальных связей и отношений личности.

Такая трактовка противостояния двух систем ценностей содержит в себе проблему "вестернизации" (поскольку в центре споров оказывался принцип личности, отчетливо выявившийся в развитии Западной Европы), но включает ее в более широкий контекст социальных, моральных и философских установок борющихся идейных направлений. Кроме того, на мой взгляд, она дает более широкие возможности для сопоставления этих направлений с определенными течениями западной мысли, в особенности с романтизмом (связь между славянофильством и романтизмом неоднократно отмечалась в литературе о славянофильстве).

К сожалению, Мак-Налли не раскрывает достаточно ясно содержание, вкладываемое им в определение позиции Чаадаева как установки на "этическую вестернизацию" России. Впрочем, у самого Чаадаева не было ясного представления о том, как именно Россия должна "перейти на новые пути"[66] и в чем конкретно должно выразиться ее приобщение к европейской цивилизации. Но неясность в этих вопросах не исключает, разумеется, наличия у Чаадаева определенной ценностной ориентации.

В нашей литературе были попытки представить Чаадаева поборником индивидуализма[67]. Однако попытки эти явно противоречат всем основным принципам и устремлениям философии и историософской концепции "басманного философа" Было бы, разумеется, нелепо отрицать, что мысль Чаадаева являла собой протест против стеснений личности, выс-

тупление в защиту ее достоинства и ее права на свободное самоосуществление. И, однако же, нельзя сказать, что в центре его историософских построений находится личность. Бердяев верно заметил, что "особенно интересовала Чаадаева не личность, а общество"[68]. Идея единства, пронизывающая все мировоззрение Чаадаева, была и в центре его социальной ценностной ориентации как христианская идея слияния воедино нравственных сил мира. Коллективистская направленность религиозной социальной утопии Чаадаева специально отмечалась в литературе[69]

В седьмом "Философическом письме" Чаадаев, обращаясь к своей корреспондентке, писал: " все назначение человека состоит в разрушении своего отдельного существования и в замене его существованием совершенно социальным или безличным. Вы видели, что это единственная основа нравственной философии; Вы видите теперь, что это же есть и основа понятия истории"[70]. Эти утверждения дали повод к различному толкованию нравственного и социального кредо "басманного философа" М.О. Гершензон, считавший его законченным мистиком, увидел в этих строках идею мистического растворения личности во "всеобщем", ее таинственного приобщения к божественному. А. Койре не согласился с Гершензоном. По его мнению, Чаадаев – одновременно и мистик, и романтик. У романтиков же индивидуализация сохраняется наряду с унификацией, и то единение людей, о котором мечтал Чаадаев, отнюдь не ведет к уничтожению личности.

При всей категоричности слов Чаадаева об идеальном человеческом бытии как "совершенно социальном или безличном" по существу он действительно не имел в виду "уничтожения личности" Смысл его слов – в осуждении "совсем личного, совсем обособленного сознания" в утверждении родовой природы человека, в призыве к воспитанию такого сознания, при котором человек постоянно чувствовал бы себя "частью великого нравственного целого"[71].

Вместе с тем эти строки седьмого "Письма" еще раз подтверждают, что не принцип личности является центром ценностных установок Чаадаева, а принцип *единства*; само понимание личности ставится в зависимость от начала единства. Представляется поэтому правомерным вывод, что чаадаевская ориентация в сфере нравственно-социальных ценностей значительно отличается от ценностной ориентации западничества.

Может показаться, что она сближает его со славянофильством – ведь и чаадаевская, и славянофильская ценностные ориентации антииндивидуалистичны и предполагают как принцип сверхличностное начало, божественный нравственный закон. Но за этой относительной их общностью выступают существенные различия, связанные в первую очередь с различным пониманием христианства и христианской церкви. Сопоставление славянофильского идеала "соборности" и чаадаевского идеала единства как слияния нравственных сил и душ в одну силу, в одну душу – особая тема, требующая специального анализа. Моя задача здесь состояла лишь в том, чтобы обратить внимание на особое, своеобразное положение Чаадаева в русской мысли второй четверти XIX в. Эта "особенность" "басманного философа" была отмечена уже Герценом, утверждавшим,

что в 40-х годах Чаадаев "стоял как-то особняком между новыми людьми и новыми вопросами"[72]. И не случайно в "Былом и думах" воспоминания о Чаадаеве включены в главу, названную "Не наши"

Не соответствует действительности и весьма широко распространенное мнение о Чаадаеве как представителе на русской почве идей французских католических философов конца XVIII – начала XIX в. Да, сходство (вплоть до буквального совпадения) идей Чаадаева (в особенности периода "Философических писем") с идеями французских традиционалистов установить нетрудно. Но те или иные идеи обретают свой подлинный смысл лишь в том случае, если они рассматриваются в зависимости от их "контекста" – от общей направленности мысли философа, ее целей и задач, ее определяющих тенденций. При таком подходе к произведениям Чаадаева станет очевидной несостоятельность утверждений, будто бы в них "явлено" "полицейское католичество эпохи реставрации"[73]. К сожалению, в нашей литературе до сих пор отсутствуют работы, где было бы тщательно и объективно исследовано соотношение концепций Чаадаева и французских традиционалистов.

Если "басманному философу" не подходит роль русского защитника "полицейского католичества", то не соответствует его облику и характеристика, которую дает ему Ален Безансон, по словам которого Чаадаев "как Байрон, Виньи, отвечает интернациональному типу разочарованного молодого человека, любителя лошадей, путешествий, элегантности, игры"[74].

Что же такое, наконец, Чаадаев?

Не западник и не славянофил, не православный и не католик, не революционер и не консерватор, в истории русской мысли он поистине "беззаконная комета в кругу расчисленном светил" Но странное, необычное свечение этой "кометы" позволило разглядеть такие проблемы русского национального самосознания, которые по сей день занимают русскую мысль. Слова Бердяева: "Вся наша философия истории будет ответом на вопросы в письме Чаадаева"[75], конечно, – преувеличение, но в них и несомненная доля истины.

[1] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1959. Т. 17. С. 98.

[2] См.: *Gleason A.* European and Muscovite: Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism. Cambridge, 1972. P. 157.

[3] *Жихарев М.И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Вестник Европы. 1871. Сентябрь. С. 37.

[4] Символ. 1986. № 16. С. 125–132.

[5] См.: *Koyré A.* Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. P., 1950.

[6] С.: *Mc Nally R.T* Chaadayerand His Friends: An Intellectual history of Peter Chaadayerand His Russian Contemporerys. Talbahasece Florid, 1971.

[7] См.: *Чаадаев П.Я.* Письмо из Ардатова в Париж (1845) // Полное собр. сочинений и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 546, а также письмо И.В. Киреевскому в 1832 г. (Там же. Т. 2. С. 74). Далее: Чаадаев.

[8] Указывая на эти принципы как на основополагающие в философско-исторической концепции "Девятнадцатого века", я отвлекаюсь от вопроса, насколько последовательно проводит их автор статьи. Фактически и в трактовке истории Запада, и в характеристике пути развития России Киреевский отходит от провозглашенного им принципа органического развития.

[9] *Киреевский И.В.* Избранные статьи. М., 1984. С. 61.

[10] См., *Koyré A.* Op. cit.

[11] См.: *Каменский З.А.* Парадоксы Чаадаева // Чаадаев. Т. 1. С. 70–71; *Кулешов В.И.* Славянофилы и русская литература. М., 1976. С. 237–238; *Кошелев В.А.* Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840–1850-е годы). М., 1984. С. 24–25.

[12] См.: *Кошелев В.А.* Указ. соч. С. 24.

[13] См.: *Müller E.* Russischer Intellekt in Europaischer Krise. Ivan V. Kireevskij (1806–1856). Köln, Graz, 1966. S. 120–129.

[14] *Тарасов Б.* Чаадаев. М., 1986. С. 267.

[15] См.: *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 65.

[16] *Герцен А.И.* Собр. соч. М., 1954. Т. 1. С. 24–25.

[17] См.: *Goerdt W.* Vergöttlichund und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij. Wiesbaden, 1968. S. 33–34.

[18] Я не рассматриваю здесь "Записку графу Бенкендорфу", написанную Чаадаевым от лица И. Киреевского. Я основываюсь на том, что "Записка" эта, по известному утверждению И. Киреевского в письме к А.С. Хомякову в 1844 г., не выражала его мнений.

[19] *Милюков П.Н.* Главные течения русской исторической мысли. 3-е изд. СПб., 1913. С. 341.

[20] *Riasanovsky N.V* Russia and the West in the teaching of the Slavophiles. Cambridge, 1952. P. 26.

[21] *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI–XIX веков. Л., 1970. С. 211.

[22] *Чаадаев.* Т. 1. С. 440.

[23] Там же. С. 334.

[24] В примечаниях к публикации Р. Темпест отмечает ряд положений статьи, совпадающих с выраженными в других сочинениях Хомякова мнениями и подтверждающих, по убеждению публикатора, авторство Хомякова. Кроме того Р. Темпест опирается на приведенное мною выше свидетельство М.И. Жихарева. Но Жихарев специально обращал внимание на то, что, узнав о преследовании Чаадаева властями, Хомяков не дал своей статье хода. Между тем, публикуемая статья, как указывает Р. Темпест, была напечатана в "Московском наблюдателе" и вырезана из журнала цензурой. Публикатор статьи ссылается также на Н.И. Мордовченко, который "пришел к выводу, что она была написана Хомяковым". Но Н.И. Мордовченко говорил о принадлежности ее Хомякову лишь предположительно и никак не аргументировал свою гипотезу (См.: *Мордовченко Н.И.* Московский наблюдатель (1835–1837) // Очерки по истории русской журналистики и критики. Л., 1950. С. 376). Ни Н.И. Мордовченко, ни Р. Темпест не проанализировали статью с точки зрения характерных для Хомякова особенностей стиля и языка. Составители и комментаторы "Полного собрания сочинений и избранных писем П.Я.Чаадаева", разделяя мнение Темпеста о принадлежности статьи Хомякову, не привели никаких доказательств в пользу такого мнения.

[25] Символ. 1986. № 16. С. 131.

[26] Там же. С. 127.

[27] Там же. С. 128.

[28] Там же.

[29] См.: Там же. С. 130.

[30] См.: Там же. С. 132.

[31] *Хомяков А.С.* Полное собр. сочинений. 4-е изд. М., 1914. Т. 3. С. 20.

[32] См.: Там же. С. 28.

[33] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 148.

[34] *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 122.

[35] Там же. С. 123.

[36] Там же. С. 126.

[37] Там же. С. 155.

[38] См.: *Чаадаев*. Т. 1. С. 547.
[39] Там же.
[40] См.: *Koyré A.* Op. cit. P. 94.
[41] См.: *Каменский З.А.* Парадоксы Чаадаева. С. 71.
[42] Выражение "лидерство" в применении к взглядам Чаадаева на будущее России принадлежит З.А. Каменскому (См.: Там же).
[43] См.: Там же. С. 74–75.
[44] См.: *Mc Nally R.T* Op. cit. P. 127–133.
[45] *Чаадаев*. Т. 2. С. 159.
[46] *Милюков П.Н.* Указ. соч. С. 320.
[47] *Чаадаев*. Т. 2. С. 116.
[48] См.: Там же. С. 192.
[49] См.: *Koyre A.* Op. cit. P. 94.
[50] *Чаадаев*. Т. 2. С. 334.
[51] Там же. С. 98.
[52] Там же. С. 190.
[53] См.: Там же. С. 191.
[54] "Выражением крайнего западничества" считают "Философические письма" А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров (См.: *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Указ. соч. С. 197).
[55] *Бердяев Н.А.* Русская идея // Вопр. философии. 1990. № 1. С. 109.
[56] *Герцен А.И.* Собр. соч. М., 1955. Т. 6. С. 14.
[57] *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй // Статьи по философии, русской истории и культуре. М., 1989. С. 20.
[58] Там же. С. 22.
[59] Там же.
[60] Там же. С. 23.
[61] Там же. С. 66.
[62] *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. М., 1990. Т. 1. С. 51.
[63] Там же. С. 63.
[64] Общественный идеал для Грановского – "нравственная, просвещенная, независимая от роковых определений личность и сообразное требованиям такой личности общество" См.: *Грановский Т.Н.* Сочинения. 4-е изд. М., 1990. С. 445. См. также письма Боткина Белинскому в марте 1842 г. // Боткин В.Н. Литературная критика. Публицистика. Письма. М., 1984. С. 242–246.
[65] См.: *Mc Nally R.T* Op. cit. P. 58–59.
[66] *Чаадаев* Т. 1. С. 569.
[67] См.: *Лебедев А.* Чаадаев. М., 1965.
[68] См.: *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 94.
[69] См.: *Каменский З.А.* Указ. соч. С. 41–42.
[70] *Чаадаев*. Т. 1. С. 417.
[71] Там же. С. 416.
[72] *Герцен А.И.* Собр. соч. М., 1955. Т. 18. С. 90.
[73] См.: *Ульянов Н.И.* Басманный философ // Вопр. философии. 1990. № 8. С. 83.
[74] См.: *Bezancon A.* Le contexte politique et culturel de la théologie slavophile // Istina. 1972. N 2. P. 176.
[75] См.: *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 94.