

## Продолжение

К изложению этих взглядов он переходит во втором письме. И сразу же попадает в положение человека, который пренебрег народным советом не рыть другому яму. Еще в первом письме Чаадаев прошелся по «жалкой, глубоко презираемой» цивилизованными народами Византии. Теперь же он решает выразить свое презрение к преп. Антонию Великому (прибл. 251 – 356), египетскому отшельнику, который, по словам современного автора, «сделался учителем подвижнической жизни и вождем аскетического движения, вылившегося в монашеское возрождение, охватившее постепенно всю Христианскую Церковь»<sup>1</sup>. Чаадаев же заявляет, что «св. Антоний» населял «свою пустыню призраками, порождениями собственного воображения» и «лживыми образами»<sup>2</sup>.

А прямо вслед за этими ничем не подкрепленными инсинуациями Чаадаев дает своей читательнице совет избрать «самый простой путь – целиком положиться на те столь частые случаи, когда мы сильнее всего поддаем действию религиозного чувства на нашу душу <...>. И вот именно тогда, в сознании своей немощи, дух наш раскроется с необычайной силой для мыслей о небе, и самые высокие истины сами собой потекут в наше сердце». Но, простите, с какой стати мы должны доверять «религиозному чувству», если оно способно обманывать даже самых знаменитых подвиж-

ников? Никакого критерия, который отличал бы истинный религиозный опыт от ложного, у Чаадаева нет и в помине, и в этом эмпиризме, в слепой готовности «целиком положиться» на все, что нам кажется под влиянием охватившего нас чувства – коренной философский порок его мировоззрения. Именно по этой причине его последующие рассуждения принимают какой-то зыбкий, двоящийся характер.

И действительно, первая из «самых высоких истин», обещанных Чаадаевым, – это «истина» неразлучного с эмпиризмом детерминизма, то есть отрицания свободной и творческой деятельности человека. Вчитаемся в эту «истину», как ее излагает Чаадаев.

Сначала он заверяет нас, что «самое хорошее, самое возвышенное, самое для нас полезное из происходящего в нас вовсе нами не производится. Все то благо, которое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе»<sup>3</sup>. Нетрудно понять несообразность этого, казалось бы, благочестивого заявления. Получается, что человек как деятель лишен всякого значения, когда речь идет о нравственно положительных мыслях и делах; здесь он ничего не создает от себя; здесь к цели ведет только подчинение «неведомой силе». Что касается дурных мыслей и поступков, то «по умолчанию» они исходят от самого человека. А если так, то появляются все основания считать, что человек, с точки зрения Чаадаева, свободен во зле и не свободен в добре. Но тогда лишается всякого смысла представление о нравственной ответственности человека, так как это пред-

---

<sup>1</sup>Инок Всеволод (Филиппев). Путь святых Отцов. Джорданвилль - Москва. 2007. С. 310. Заметим, что преп. Антоний принадлежал к неразделенной Церкви и потому почитается как православными, так и католиками.

<sup>2</sup>Чаадаев П. Я. Указ.соч. С. 45.

<sup>3</sup>Там же. С. 46.

ставление основано на способности человека творить по своему почину или добро, или зло.

Впрочем, непоследовательность Чаадаева проявляется практически сразу. «Что такое абсолютное благо?» – спрашивает он и отвечает: «Это незыблемый закон, по которому все стремится к своему предназначению»<sup>4</sup>. Как это понимать? По-видимому, так, что «все», в том числе и человек, не может ничего изменить в своей судьбе, предопределенной «незыблемым законом». Это напоминает то ли ислам<sup>5</sup>, то ли кальвинизм, то ли «законнический» иудаизм – но только не религию Христа, в которой, по прекрасному выражению Л. М. Лопатина (1855 – 1920), «нравственное возрождение всегда возможно»<sup>6</sup>.

Уже сейчас понятно, что в дебрях метафизики Чаадаев чувствует себя не слишком уверенно, и потому он спешит выбраться из них на просторы, которые открываются его «религиозному чувству». А едва выбравшись, огорошивает читателя следующим заявлением: «Привычные представления, усвоенные человеческим разумом под влиянием христианства, приучили нас усматривать идею, раскрытую свыше, лишь в двух великих откровениях – Ветхого и Нового завета, и мы забываем о первоначальном откровении»<sup>7</sup>.

Что это за «первоначальное откровение», или «первое общение Духа Божия с духом человеческим», Чаадаев внятно не говорит, но уже сейчас сообщает то, о чем это «откровение» ему поведало: «Для христианина все движения человеческого духа не что иное, как отражение непрерывного действия Бога на мир».

Ничего нового этим, конечно, не сказано. Мы только сильнее убеждаемся в том, что те-

ологический детерминизм Чаадаева все-таки является по существу абсолютным, поскольку в «отражениях» нет, конечно, никакой самобытности, никакой самостоятельности, никакой свободы. Нет свободы ни в добре, ни во зле, раз «отражениями» являются все движения человеческого духа. Человек здесь как-я-то тень божественной деятельности.

Что касается «первоначального откровения», то за темными речами о нем угадывается, конечно, масонский мистицизм, тем более, что и сам Чаадаев намекает на «более совершенные истины», которые Бог сообщил человеческому духу «в более близкую нам эпоху». Впрочем, окончательный – и зловещий – смысл этих речей «басманного философа» прояснит нам последнее из «философических писем»

А пока в начале третьего письма Чаадаев сообщает о намерении стать «опять на философскую точку зрения», с которой ему открывается следующая довольно унылая панорама человеческого бытия: «Взгляните на человека; всю жизнь он только и делает, что ищет, чему бы подчиниться»<sup>8</sup>. И только наш человеческий «злой разум» мешает нам «признать главенство подчиненности над свободой», но эту помеху устраняет «мировой разум», который заставляет нас «признать зависимость подлинную реальностью духовного порядка, совершенно так, как мы это делаем по отношению к порядку физическому»<sup>9</sup>.

Мы видим, что на свет выходит «порядок физический» как эталон порядка вообще. Общий дух рассуждений Чаадаева о физике (или «натурфилософии») ясно передает следующая нелепая похвала в ее адрес: «Она сковывает разум, она подводит его под всемирное ярмо повиновения и делает его столь же слепым и

<sup>4</sup>Чаадаев П. Я. Указ. соч. С. 47.

<sup>5</sup>Вспомним, что слово «ислам» означает покорность.

<sup>6</sup>О свободе воли. Труды Московского Психологического Общества. Выпуск III. М. 1889. С. 167.

<sup>7</sup>Чаадаев П. Я. Указ. соч. С. 50.

<sup>8</sup>Там же. С. 54.

<sup>9</sup>Там же. С. 55.

подвластным, как та самая природа, которую он исследует». Чувствуется, что Чаадаев прямо-таки упивается словами о ярме повинования. Написать подобную ерунду мог только человек, даже отдаленно не представляющий процесс научного поиска, активный, творческий характер которого ясно выражают знаменитые слова Исаака Ньютона о задаче физики: «по явлениям движения распознавать силы природы, а затем по этим силам объяснять остальные явления»<sup>10</sup>.

Сразу уточню: если бы Чаадаев просто ляпнул раз-другой нечто несуразное о физико-математической «натурфилософии» — я бы не стал заострять на этих ляпах внимание, ибо у «басманного философа» более чем достаточно и других ляпов, более существенных в философском и религиозном плане. Но дело в том, что Чаадаев, войдя в раж, будет рассуждать на «естественнонаучные» темы и в последующих письмах. Его тяга к этим темам, конечно, неслучайна: к этому его располагает тот (уже отмеченный выше) эмпиризм, который неизбежно ставит философа в положение апологета «науки». В случае Чаадаева — невежественного апологета.

Между тем, расправившись с «натурфилософией», Чаадаев снова возвращается к теме свободы, словно чувствуя, что его «антропология» все-таки еще оставляет лазейку для человеческого стремления «по своей глупой воле пожить».

Эту лазейку необходимо прикрыть. Или, как пишет Чаадаев, «если бы человек мог довести свою подчиненность до совершенного лишения себя своей свободы», то «это было бы высшей ступенью человеческого совершенства». Дело за немногим: необходимо: чтобы

человек «отрешился от своего нынешнего пагубного Я», и тогда «он снова начал бы жить жизнью, которую даровал ему сам Господь Бог в тот день, когда он извлек его из небытия»<sup>11</sup>.

При этом, обещает Чаадаев, человек получит взамен «всеобъемлющую личность». Если говорить конкретнее, это означает «все наши мысли и поступки сливать с мыслями и поступками всех людей в одно созвучное целое». Более подробно об этом скажут несколько позже славянофилы, но основная мысль, как говорится, уже понятна: полное слияние жизни каждого человека с жизнью всего человечества, то есть, образно говоря, жизнь в чем-то вроде огромной коммунальной квартиры с прозрачными стенками. Мысль, весьма привлекательная для тех, кто устал от жизни в родовых поместьях. Впрочем, не пройдет и столетия, как эта мечта отчасти осуществится: особенно тесным будет «слияние» в советских концлагерях.

Непонятно, однако, следующее. Чаадаев подчеркивает, что достижение искомого слияния в нашей власти. Но о какой власти может идти речь у существ, ведущих «жизнь совершенной подчиненности»? Ответ Чаадаева — очередной апофеоз иезуитской логики, объясняющей, в каком смысле следует понимать спорадические замечания автора о «свободе нашего разума» и т.п. на фоне постоянных заверений в тотальной подчиненности человека «действию верховной силы». Дело, оказывается, в том, что эта сила поддерживает «в нас посредством какого-то дивного сочетания, через непрерывно длящееся чудо, сознание нашей самодеятельности» и тем самым «налагает на нас грозную ответственность за все, что мы делаем»<sup>12</sup>. Ответственность, которая, как легко догадаться, является своего рода юридической

<sup>10</sup>Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М. «Наука». 1989. С. 3. Первое издание этого эпохального сочинения вышло в 1687 г.

<sup>11</sup>Чаадаев П. Я. Указ. соч. С. 59.

<sup>12</sup>Там же. С. 62.

фикцией, поскольку человек «в своем жалком ослеплении» приписывает своей самодеятельности то, что представляет на деле «неизбежную необходимость».

Таким образом, проблема свободы получает у Чаадаева следующее очередное решение: свобода – иллюзия, но иллюзия, созданная не человеком (который сам от себя ничего создать не может), а великим Иллюзионистом – Богом. Слово из циркового лексикона кажется мне достаточно уместным: Чаадаев вообще считал, что Богу присуще своеобразное чувство юмора. Например, когда сообщал (еще во втором письме) следующее: «Вся человеческая мудрость заключается в этой страшной насмешке Бога в Ветхом завете: вот Адам стал один из нас, познав добро и зло»<sup>13</sup>.

Если Бог мог разыграть человека с «древом познания добра и зла», то почему бы не разыграть его с сознанием свободы и ответственности? Ведь, строго говоря, оба розыгрыша тесно связаны. Впрочем, о свободе Чаадаев еще имеет сказать нечто интересное и в следующем письме.

Четвертое письмо Чаадаева, пожалуй, самое странное, а местами и просто дикое. Сначала он берется рассуждать о числе, но быстро делает вывод: «Число не могло заключаться в божественной мысли; творения истекают из Бога, как воды потока, без меры и конца». Подобное утверждение не имеет ничего общего с христианством и имеет очень много общего с теорией истечений (или эманаций) у Плотина (204 – 269) и неоплатоников, этих последних могикан языческой философии, пытавшихся противостоять христианству. А христианскому философу, коим мнил себя Чаадаев, следовало бы помнить слова из «Книги Премудрости Соломона»: «Ты все расположил мерою, числом и весом» (XI, 21).

Продолжая рассуждать в «натурфилософском» ключе, Чаадаев сообщает, что существуют «две движущие силы природы: Тяготение и Вержение» или «Начальный толчок»<sup>14</sup>. Обсуждение этих сил имеет совершенно мутный характер и заканчивается очередным ляпом: Чаадаев убежден, что «движущееся тело само по себе инертно и что всякое движение если следствие побуждения со стороны»<sup>15</sup>. Учитель физики у Чаадаева явно был неважный (если был вообще): закон инерции говорит как раз о том, что для движения по инерции не требуется никакой внешней силы, никакого «побуждения со стороны».

Наконец, отложив «натурфилософию» в сторону, Чаадаев возвращается к философии, чтобы в очередной раз порассуждать о свободе. Мы снова слышим, что «наша свобода заключается лишь в том, что мы не ощущаем нашей зависимости; <...>. К несчастью, человек понимает свободу иначе: он почитает себя свободным, говорит Иов, как дикий осленок»<sup>16</sup>. Таким образом, сознание свободы Чаадаев сводит к незнанию действующих на нас сил. Но никакое «незнание» не может быть причиной активного и положительного сознания самодеятельности.

Зато мы узнаем, что «с идеей о моей свободе связана другая ужасная идея, страшное, беспощадное последствие ее – злоупотребление моей свободой и зло как его последствия». Что чьим последствием является, не слишком понятно. Но как ни понимай этот очередной образец мрачно-зловещего бормотания, возникает вопрос: почему Бог допустил появление в человеке этой фальшивой идеи свобо-

<sup>14</sup>Там же. С. 69. Согласно Вл. Далю, существительное вержение связано с глаголом вергать – бросать, кидать.

<sup>15</sup>Там же. С. 70.

<sup>16</sup>Там же. С. 73. Чаадаев искажает слова Иова, в которых ничего не говорится о свободе, а говорится о человеке, который «рождается подобно дикому осленку» (Иов. XI, 12).

<sup>13</sup>Там же. С. 47.

ды, — или, как вопрошает Чаадаев, почему Он «не выметет из пространства этот мир возмущившихся тварей?». Ответ один: «Он так восхотел». Больше того: «Сотворим человека по нашему образу и подобию, — сказал Он. Этот образ Божий, его подобие — наша свобода»<sup>17</sup>.

Ситуация становится совсем абсурдной: если свобода (которой, по сказанному ранее — реально не существует) есть образ Божий и если злоупотребление свободой является «беспощадным последствием» этого образа, то сам Творец является даже не первоисточником зла, но самим Злом. Никакой теодицеи в смысле метафизического учения у Чаадаева не получается; напротив, на «процессе о злоупотреблении свободой» Бог становится главным обвиняемым. Чаадаев это чувствует — и возвращается к спасительной идее «воспитания человеческого рода». К идее, согласно которой «Бог необходимо должен был поучать и вести человека с первого же дня его создания» и «никогда не переставал и не перестанет поучать и вести его до скончания века».

Мы видим, что необходимость распространяется у Чаадаева и на Бога. А если говорить совсем прямо, то вывод Чаадаева можно сформулировать так: допустив свободу(или даже просто идею свободы), Бог вынужден «до скончания века» исправлять эту ошибку.

Пятое письмо снова затрагивает связь философии с физикой — связь, которая весьма интересовала Чаадаева и которую, по понятным причинам, игнорируют «чаадаевоведы», ибо даже вчерашним преподавателям диамата как-то неловко всерьез разбирать тезис, согласно которому «движение в мире нравственном, как и движении в мире физическом, — последствие изначального толчка»<sup>18</sup>. Между тем идея Чаадаева в

данном случае по-своему остроумна.

Проводя смелую аналогию между «столкновением тел» и «столкновением сознаний», Чаадаев приходит к выводу: «подобно тому, как столкновение тел в природе служит продолжением этого первого толчка, столкновение сознаний также продолжает движение духа». Этой «теории столкновений» для Чаадаева достаточно, чтобы заявить: «как единая природа, так, по образному выражению Паскаля, и вся последовательная смена людей есть один человек, пребывающий вечно». А там, где все люди сливаются в «одного человека», там и на «совокупность сознаний» надо смотреть, как на «единое и единственное сознание», «великое всемирное сознание». Возникновение этого «общего сознания» Чаадаев поясняет «известным физическим опытом» — передачей импульса по цепочке твердых шариков, добавляя: «Вот так передается и мысль, проносясь сквозь головы людей»<sup>19</sup>.

Вот такая галиматья, достойная чеховского «Письма к ученому соседу».

К счастью, Чаадаеву известно понятие, более подходящее для характеристики «акта передачи духовной жизни», чем пресловутое «столкновение сознаний». Это понятие традиции, которое, по мнению Гершензона, Чаадаев заимствовал у Жозефа де Местра (1753 — 1821), французского философа и политического деятеля, сторонника ультрамонтанства — учения о неограниченной власти папы над всеми народами земли. Вслед за де Местром Чаадаев видит в традиции «сокрытый опыт веков», который «переливается в жилах человеческих рас». Все это звучит привлекательно и для «традиционалистов» нашего времени. Но на деле понятие «традиции» используется Чаадаевым для обоснования того, что человек

<sup>17</sup>Чаадаев П. Я. Указ. соч. С. 74.

<sup>18</sup>Там же. С. 78

<sup>19</sup>Там же. С. 79.

абсолютно неспособен к самостоятельному развитию<sup>20</sup>. С нескрываемой брезгливостью пишет Чаадаев о новорожденных младенцах, об их «гальваническом содрогании», «бесмысленном взгляде», «пронзительном крике» и т. д. Он отказывается видеть здесь «существо, созданное по образу Божию». Есть ли в ребенке, спрашивает Чаадаев, «какая-нибудь мысль, которая бы не вытекала из небольшого круга понятий, вложенных в его голову матерью, кормилицей или другим человеческим существом в первые дни его бытия?». О том, что в младенце есть задатки, есть внутренний потенциал развития, более того, есть индивидуальная энтелехия, то есть устремление к развитию, — Чаадаев не подозревает. На этот антропологический нигилизм Чаадаев и набрасывает мантию «традиции», которая есть не что иное, как постоянное поучение человека Богом: «Это именно Бог постоянно обращается к человеку через посредство ему подобных». Заявление весьма сомнительное — ведь от различных людей мы слышим различные, часто противоречащие друг другу речи. Неужели все они — рупор Бога?

Завершая пятое письмо, Чаадаев пишет об идеях, которые движут человеком так же, как «природные силы»: «Вложенные чудесным образом в сознание первого человеческого существа в день его создания той же рукой, которая направила планету по эллиптической орбите <...>, — именно эти-то идеи и сообщили разуму свойственное ему движение и кинули человека в тот огромный круг, который ему предначертано пробежать»<sup>21</sup>. Что тут сказать? Канта восхищали звездное небо над человеком и нравственный закон в человеке. Но он ясно понимал, насколько различны эти предметы его восхищения.

На основании уже рассмотренных писем мы можем выделить в религиозно-философском мировоззрении Чаадаева следующие основные моменты.

Во-первых, это абсолютный провиденциализм, для которого все — от Бога и ничего — от человека; Бог задает ход человеческой жизни точно так же, как Он задает движение планет. Такого рода взгляд на Провидение в его отношении к человеку можно назвать теологическим детерминизмом, который наиболее близок к семитическим религиям: иудаизму и исламу. Правда, совсем нередко Чаадаев бывает весьма непоследователен, признавая за человеком определенную самостоятельность и даже некий «искусственный разум», «который он, благодаря свободной воле, сам себе создал». Разум скверный, зловердный — но свой собственный. Вот уж точно — гони свободу в дверь, она влетит в окно.

Во-вторых, это очевидная тенденция если не прямо к материализму, то к натурализму, связанному, несомненно, к набиравшим силу в начале XIX века культом естественных наук. С культом, который приобретал «религиозный» характер тем легче, чем хуже понимались эти науки.

В-третьих, это механистический традиционализм, то есть представление о такой «духовной традиции», в которую индивидуальный человек не способен внести ничего нового, служа здесь лишь пассивным передаточным звеном. Другими словами, традиционализм Чаадаева лишает человеческое существование какого-либо творческого элемента и ставит это существование в один ряд со всецело безличными природными процессами.

Что же осталось? Осталось «лишь проследить движение этих традиций в истории человеческого рода, чтобы выяснить, каким образом и где идея, первоначально вложенная в

---

<sup>20</sup>Характерно, что за животными он эту способность признает: животное «является начинателем своей природы».

<sup>21</sup>Там же. С. 87.

сердце человека, сохранилась в целости и чистоте».

Шестое письмо начинается с уже набившей оскомину фразы, что «в человеческом духе нет никакой иной истины, кроме той, которую своей рукою вложил в него Бог». Но Чаадаев понимал, что объяснить движение человеческого духа только пресловутым «первотолчком» и «чудесными внушениями высшего разума» — невозможно; слишком часто этот дух отклоняется от направления, заданного «первотолчком», слишком частота игнорирует «чудесные внушения» и даже враждует с ними. Как же быть?

Здесь на помощь Чаадаеву снова приходит «логика» иезуитов. А именно, он сообщает, что «существовал народ, в недрах которого традиция первых внушений Бога сохранялась чище, чем среди прочих людей, и что от времени до времени появлялись люди, в которых как бы возобновлялся первичный факт нравственно-го бытия»<sup>22</sup>. Но почему этими замечательными качествами не могли обладать другие народы, почему их не имели все прочие люди? Ответ Чаадаева восхитителен: допустить это — значит «отрицать всякую индивидуальность и всякую свободу в духовной сфере, иными словами — отрицать данное». Вырви такой ответ из контекста — и будет проще просто выдавать Чаадаева за апологета свободы и индивидуальности. Но контекст здесь таков, что в нем «всякая индивидуальность и всякая свобода» означают неспособность сохранять «первые внушения Бога» в должной чистоте, неспособность «быть хранителями этогоклада». Означают, как и прежде, некое зло, пусть и признаваемое (так сказать, из тактических соображений) за нечто данное, а не просто за иллюзию «дикого осленка».

Сделав этот «ход конем», Чаадаев продол-

жает: «Разум века требует совершенно новой философии истории», которая уже не будет видеть «пред собою только человека и ничего более». Лишь новая философия истории способна «признать в ходе вещей план, намерение и разум» и «уяснить нравственный смысл великих исторических эпох»<sup>23</sup>.

Эти слова Чаадаева подразумевают, что предшественников (кроме самого Бога) у него не было. Согласиться с этим трудно. С провиденциальной точки зрения смотрел на историю Блаженный Августин и великое множество других христианских авторов, среди которых особенно уместно выделить епископа Жан-Бенинь Боссюэ, автора знаменитого «Рассуждения о всеобщей истории» (1681)<sup>24</sup>. Вряд ли Чаадаев не был знаком с этим или другими сочинениями такого рода.

После громких слов о «новой философии истории» начало его размышлений разочаровывает. Чаадаев начинает с пристрастной оценки определенных исторических (или полусторических) фигур. Сначала мы узнаем, что «Моисей указал людям истинного Бога, между тем как Сократ завещал им лишь малодушное сомнение, и что Давид — совершенный образ самого возвышенного героизма; между тем как Марк Аврелий — в сущности только любопытный пример искусственного величия и тщеславной добродетели». Уверен Чаадаев и в том, что имя Магомета будет произноситься (очевидно европейцами) «с глубоким почтением». Но наиболее колоритен отзыв Чаадаева о Гомере: «Должен наступить день, когда имя преступного обольстителя, столь ужасным образом способствовавшего развращению человеческой природы, будет вспоминаться не

<sup>23</sup>Там же. С. 93.

<sup>24</sup>Краткую, но содержательную характеристику «теократических представлений об истории человечества» можно найти в первой главе «Философии истории от Августина до Гегеля» (1916) замечательного русского ученого Владимира Ивановича Герье.

иначе как с краской стыда»<sup>25</sup> и прочее в том же роде. Нападки на легендарного автора «Илиады» и «Одиссеи» кажутся на первый взгляд нелепыми, но в них есть определенный резон.

Выдающийся знаток Античности Ф. Ф. Зелинский (1859 – 1944) писал о поэмах Гомера, что их «главная примета – повсюду разлитая гуманность: благодаря ей Гомер и стал учителем гуманности сначала в Греции, а затем и повсюду»<sup>26</sup>. Эти глубоко справедливые слова требуют, однако, пояснения. Понятие гуманности обычно рассматривается как синоним милосердия, человеколюбия и т.д. Но со времен гениального немецкого мыслителя Иоганна Готфрида Гердера (1744 – 1803) понятие гуманности (Humanität), или человечности, получило более глубокое значение: «гуманность есть соединение всего того, что свойственно человеку; поэтому смысл, содержание и объем этого понятия зависят от самого понятия о человеке»<sup>27</sup>.

Именно гуманность как все то, что свойственно человеку, вызывает у Чаадаева категорическое неприятие, и это неприятие перешло от него и к части славянофилов, и к Вл. Соловьеву. Но есть и другое обстоятельство, побуждающее Чаадаева утверждать, что Гомер «осквернил священную истину предания». По словам того же Зелинского, Зевс у Гомера – «первый в истории человечества всечеловеческий, а не племенной бог», тогда как Иегова всегда был и остается сугубо «племенным» богом, покровителем исключительно еврейского народа<sup>28</sup>. Поэтому духовные корни христианства сплетены с судьбами арийских народов вообще и дорийцев – основа-

телей древнегреческой культуры – в частности.

Неслучайно после нападков на великих представителей этой культуры – Гомера, Сократа, Аристотеля – Чаадаев обращается к теме национальности, причем делает это, на первый взгляд, в нехарактерном для него положительном ключе. Попробуем разобраться, откуда взялась эта любовь к тому, что в первом письме рассматривалось как «худший из пред-рассудков».

Прежде всего Чаадаев подчеркивает значение исторической памяти: «Всякий народ, отчетливо уяснив себе различные эпохи своей прошлой жизни, постиг бы также свое настоящее существование во всей его правде и мог бы до известной степени предугадать поприще, которое ему предназначено пройти в будущем»<sup>29</sup>. Именно на почве адекватной исторической памяти «явилось бы истинное национальное сознание <...>. Тогда национальности, освободившиеся от своих заблуждений и пристрастий <...>, станут сочетаться одни с другими таким образом, чтобы произвести гармонический всемирный результат»<sup>30</sup>.

Все это звучит привлекательно. Но попробуем вникнуть в приведенные слова несколько глубже.

У каждого из нас есть собственная память, плохая или хорошая, но принадлежащая отдельной личности, и только ей одной. А что можно сказать о памяти целого народа? Здесь из-под пера Чаадаева появляется фантом, который он называет «личным я коллективного существа». По сути, это выражение – типичное contradiction in adjecto, поскольку личностью является единичное человеческое существо, а коллективом – множество человеческих существ. Чаадаева это нимало не сму-

<sup>25</sup>Чаадаев П. Я. Указ. соч. С. 95.

<sup>26</sup>Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая литература эпохи не зависимости. Ч. 1. Пг. Огни. 1919. С. 39.

<sup>27</sup>Штальберг В. Гуманность в истории человечества. СПб. 1897. С. 2.

<sup>28</sup>В книге «Древнегреческая религия» Зелинский отмечает, что нетерпимость иудаизма – «его самый роковой дар христианству». И добавляет: «В этом великая, страшная наука: все гонения на евреев, позорящие историю христианской религии, имеют свой источник в Ветхом завете» (Киев, 1993, с. 120).

<sup>29</sup>Чаадаев П. Я. Указ. соч. С. 95.

<sup>30</sup> Там же. С. 95–96.



щает. Народы для него – «сложные существа», «большие человеческие индивидуальности», а отдельные люди – существа «меньшие, из которых первые состоят». Надо утратить всякую ясность мысли, чтобы рассуждать о существах, состоящих из существ, а по сути – о личностях, состоящих из личностей. Слово «шизофрения» здесь невольно напрашивается.

Но тогда что означает народная память на самом деле? Сначала возьмем для сравнения семейную память. Эта память не принадлежит фиктивному «семейному я»<sup>31</sup> – она может быть только памятью отдельных членов семьи. Если содержание памяти каждого из них различно, в этом еще нет ничего страшного, это обогащает сокровищницу семейной памяти, семейную летопись. Исключительно важно, однако, чтобы в главном различные лики семейной памяти были сходны (полного тождества здесь не бывает), и этим сходством в главном определяется настоящая родственная связь, семейная традиция.

По сути то же самое верно и для целого народа. И здесь историческая память – это память отдельного человека о судьбе своего народа. У одних эта память беднее, у других богаче, глубже, осмысленней. Конечно, особенно высоки требования к исторической памяти духовных вождей народа, будь то его мыслители или политические лидеры. Очень многое можно сказать об исторической памяти историков, которым вряд ли уместно доверять только в силу обладания ими того или иного диплома. Но в любом случае всецело полагаться на историческую память других людей недопустимо; для каждого человека важнее всего развивать свою собственную историческую память. И еще один принципиальный момент: именно многообразие исторической памяти

требует от представителей одного народа того взаимопонимания, отсутствие которого еще губительней, чем непонимание между представителями разных народов. Но именно это многообразие и отрицается самой идеей «коллективной памяти», когда эта «память» приписывается фиктивному «я» некоего «коллективного существа».

Возвращаясь к Чаадаеву, необходимо отметить, что фантом народа как «коллективного существа» со своим собственным «я» возник не в его мозгу, – Чаадаев лишь повторил уже сказанное на Западе. Одним из изобретателей этого фантома был Жан-Жак Руссо во всемирно известном трактате «Об Общественном договоре» (1762). Здесь сообщалось, что народ, образующий «гражданскую общину», «есть не что иное, как коллективное существо», или «условная личность»<sup>32</sup>.

Был ли первоисточником Чаадаева знаменитый трактат Руссо или какое-то другое произведение другого автора, не так уж важно. Важно иное: хотя не Чаадаев придумал химеру «коллективного существа» со своим «личным я», но именно он импортировал эту химеру в русскую философию. Зачем? Ответ достаточно ясен: в этой химере Чаадаев нашел (пусть даже у «безбожного» Руссо) мощное оружие против реальной человеческой личности. Если не получилось растворить ее прямо в «человечестве», растворим ее сначала в народе. На радостях можно даже заявить: «Итак, космополитическое будущее, обещаемое нам философией, – не более как химера». Вот еще один пример фразы, вырвав которую из контекста, можно запросто объявить Чаадаева «противником космополитизма». На деле «басманный философ» был противником не космополитизма, а персонализма. Противником лукавым,

<sup>31</sup>Само русское слово «семья» говорит – пусть и случайно с точки зрения научной этимологии – о множестве «я».

<sup>32</sup>Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. «Наука». 1969. С. 161, 168 и др.

подменившим истинный персонализм (неразрывно связанный с человеком в его конкретной индивидуальности) мнимым «персонализмом» всяческих «коллективных существ».

Но что дает такая подмена? Дает она немало. Во-первых, можно в нужный момент подменить народ как «коллективное» существо чем-то еще более коллективным — «человечеством», «всемирным разумом» или, скажем, «социальным» как более широким понятием, чем «национальное»<sup>33</sup>. А во-вторых, можно огульно осуждать целые народы и вершить «неумолимый суд над красотой и гордостью всех веков». Сказано — сделано. И первой под раздачу снова попадает Древняя Греция, с которой у Чаадаева особые счеты как с «конкурентом» ветхозаветной истории. Теперь «басманный философ» уже не цепляется к отдельным персонажам, а рубит с плеча: «я думаю, что наступит день, когда нравственная мысль не иначе как со священной печалью будет останавливаться перед этой страной обольщения и ошибок, откуда гений обмана так долго распространял по всей остальной земле соблазн и ложь»<sup>34</sup>.

И не только распространял в прошлом, но и до сих пор продолжает распространять, увлекающая «могучие умы», отмечает Чаадаев и тем самым *de facto* признает, что греческое чудо (по выражению Эрнеста Ренана) сохраняет свое влияние на европейскую культуру и после исчезновения Древней Греции как «геополитической» реальности. Другими словами, Древняя Греция и Древний Рим стали частью европейской истории и культуры, и в этом духовном смысле продолжают свое культурно-историческое существование.

Но Чаадаев этого не желает видеть. И не только потому, что для него эти цивилизации

«обратились в прах». «Зрелище» Индии и Китая также представляется Чаадаеву зрелищем мира, «от которого вокруг нас остался только прах»<sup>35</sup>. А Россия, как мы помним, это даже не прах: исторически ее вообще как бы не было.

Диву даешься, насколько близорук взгляд Чаадаева на культурно-исторические явления. Чем же ограничивается здесь его кругозор? Сказав: западным миром, мы дадим далеко не точный, слишком широкий ответ. Достойным оправдания со стороны «трибунала истории» он считает только тот период Средних веков, когда в Европе еще не сложились суверенные национальные государства и «общество составляло настоящую федеральную систему, которая была расторгнута только реформацией. <...>. История средних веков — в буквальном смысле слова — история одного народа — народа христианского. <...>. И если теперь положение вещей с виду изменилось, <...> нельзя также сомневаться, что наступит день, когда границы, разделяющие христианские народы, снова изгладятся, и первоначальный принцип нового общества еще раз проявится в новой форме и с большей силой, чем когда бы то ни было»<sup>36</sup>.

Выделим в этой тираде основные моменты.

1. Ясно, что Чаадаев — принципиальный противник независимых национальных государств, так что его выпады против космополитизма — это что-то вроде ложных выпадов в фехтовании.

2. Идеал Чаадаева — средневековая теократия, когда якобы существовал один народ — «народ христианский». Таким образом, его прежние заверения в законности и необходимости существования народов, «имеющих свое самостоятельное существование и свой индивидуальный интерес» — это или лукавство, или очередная непоследовательность.

<sup>33</sup>Вскоре мы убедимся, что Чаадаев именно так и поступит.

<sup>34</sup>Чаадаев П. Я. Указ. соч. С. 97.

<sup>35</sup>Там же. С. 101–102 (сноска).

<sup>36</sup>Там же. С. 100–101.

3. Принципиальный враг Чаадаева – Реформация, в которой он видит самое «прискорбное событие» европейской истории. Вместе с Реформацией «обвинительный приговор» выносится и Ренессансу, который для Чаадаева – лишь «возврат к язычеству», «очень неправильно названный возрождением наук».

4. В то же время Чаадаев считает, что Европа «все еще тождественна с христианством, что бы она ни делала и что бы ни говорила»<sup>37</sup>. Тем самым понятие христианства лишается всякого ясного смысла, ибо, по учению всех Церквей, христианин обязан исповедовать свои христианские убеждения. В противном случае за «христиан» можно выдавать безбожников, сатанистов и прочих хулителей христианства – что впоследствии и делал В. С. Соловьев, автор слов: «Дух Христов действует через неверующих в него»<sup>38</sup>.

5. Чаадаев предрекает восстановление единой Европы на «первоначальном принципе», то есть на принципе христианского единства.

Я не буду комментировать эти положения, а предложу самому читателю подумать над их справедливостью, вспомнив, например, о той борьбе не на жизнь, а на смерть, которую вела в «единой Европе» Средних веков королевская власть с властью римского папы. Нет смысла долго рассуждать и о ценности чаадаевских «пророчеств» о будущем Европы: сегодня, спустя почти два столетия, мы ясно видим, что идеология «Евросоюза» не только не имеет ничего общего с христианством, но и становится бастионом мусульманской экспансии.

Теперь мы ясно видим: нигилизм Чаадаева распространяется не только на Россию, но практически на всю мировую историю за исключением элементов католической теокра-

тии в Средние века, да еще той утопии будущей «христианской Европы», которая была только продуктом его воспаленного воображения.

Я употребил это резкое выражение вполне сознательно. Одержимый идеей единства «христианской» Европы, Чаадаев безоговорочно восхваляет колониализм, включая «истребление американских племен», ибо «Европа как бы охватила собою земной шар» и «все остальные человеческие племена до такой степени подчинились ей, что существуют лишь как бы с ее соизволения»<sup>39</sup>.

В своем безудержном оптимизме относительно будущего Европы он говорит о «страшных катастрофах», постигших нехристианские народы, как о событиях, «которые христианским народам никогда не суждено испытать». Думаю, что это заявление достойно пальмы первенства среди всех «пророчеств» Чаадаева.

Теперь прошу читателя проявить особое внимание, ибо на конец «Философических писем» приходится и теоретически, и практически наиболее важная по сей день проблема. В начале седьмого письма Чаадаев спрашивает: «Может ли человек когда-нибудь, вместо того вполне индивидуального и обособленного сознания, которое он находит в себе теперь, усвоить себе такое всеобщее сознание, в силу которого он постоянно чувствовал бы себя частью великого духовного целого?» К положительному ответу на этот вопрос, считает Чаадаев, располагает уже то, что «наряду с чувством нашей личной индивидуальности мы носим в сердце своем ощущение нашей связи с отечеством, семьей и идейной средой, членами которых мы являемся»<sup>40</sup>. Этот «зародыш высшего сознания» будет расти и, наконец, наступит развязка: «Люди увидят, что человек не имеет в этом мире иного назначения, как

<sup>37</sup>Курсив мой – Н. И.

<sup>38</sup>См. его статью «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891).

<sup>39</sup>Чаадаев П. Я. Указ. соч. С. 102.

<sup>40</sup>Там же. С. 114.

эта работа уничтожения своего личного бытия и замены его бытием вполне социальным или безличным»<sup>41</sup>.

Что же получается? Из того, что мы чувствуем личную связь с семьей и отечеством, Чаадаев заключает к необходимости уничтожения личного бытия. Но ведь совершенно ясно, что тем самым будет уничтожена и личная связь, так что потеряют всякий смысл сами слова о любви к семье и отечеству. В обезличенной семье, в обезличенном отечестве исчезнут все живые личностные отношения. Уместно добавить: хотя мы понимаем, что бессмысленно говорить о любви к семье там, где нет любви к членам семьи, мы нередко представляем любовь к отечеству как любовь к какому-то «коллективному существу». Между тем, не любит свое Отечество тот, кто не любит своих соотечественников. К сожалению, в России говорят куда чаще о любви к России, чем о любви к русским людям. Но Россия без русских – это идея, лишенная содержания. «Любить» такую идею нетрудно, ибо настоящего душевного труда требует именно любовь к конкретным людям. И даже не обязательно любовь, но элементарное внимание, сочувствие, уважение к личности.

Все это Чаадаев мечтает уничтожить и заменить бытием вполне социальным и безличным. Отдадим должное Чаадаеву – он выразил отрицание личности предельно откровенно и точно, добавив к безличному – социальное. Социум, община, общество, общественное мнение («идейная среда») – все это уже у славянофилов и еще яснее у Соловьева станет отрицанием не только личностного, но и национального. Общество вместо нации – это и есть суть космополитизма.

Итак, «основа нравственной философии»

найдена – это безлично-социальное бытие. Очевидно и то основное требование, которое предъявляет подобная «нравственная философия» к «философии истории»: это отказ от стремления «все объяснить личностью».

Как же выполняет это требование сам Чаадаев? А никак. Он снова предлагает: «Начнем с Моисея, самой гигантской и величавой из всех исторических фигур». И далее следует очередная панегирик, в котором Моисей удостоивается похвалы Чаадаева за то, что сумел внушить своему народу «расовое отвращение ко всякому племени идолопоклонников», а «ужасные поголовные истребления, которые предписывал Моисей», оправдываются руководившей им «сверхчеловеческой идеей»<sup>42</sup>. Попробуйте сказать современному еврею-поклоннику Чаадаева (а таких немало), что ведь и Адольфом Гитлером тоже руководила «сверхчеловеческая идея»...

От «исполинов Писания» Чаадаев возвращается к уже не раз обруганным грекам и римлянам – чтобы снова их обругать, приписав, например, Гомеру – архиврагу Чаадаева – «грязный идеал красоты». Чувствуется, что автор «Философических писем» исписался; слова его уже звучат, как заевшая пластинка. Впрочем, под самый конец седьмого письма он вдруг вспоминает о России и призывает русских «стараться слиться» с «европейским обществом». Но теперь нам вполне ясна цена этого призыва. «Слиться с Европой» в понимании Чаадаева значит на деле порвать с Европой, со всем лучшим, что дала Европа: с культурой Античности, с шедеврами Возрождения, со всем тем, что внесла в религиозное, философское и научное сознание Реформация.

Однако, если мы подумаем, что Чаадаев оставляет нам хотя бы достижения Европы,

<sup>41</sup>Там же. С. 115. Очевидно, что «или» имеет здесь соединительное значение.

<sup>42</sup>Там же. С. 121.

связанные с римско-католической церковью, мы ошибемся. Он еще готовит нам последний сюрприз, еще бросит последний луч на то, чем является в действительности его «истинная религия».

Восьмое (самое краткое) письмо начинается поэтически. Чаадаев видит «зарю прекрасного дня» и напоминает своему адресату: «Окончательное просветление должно вытечь из общего смысла истории». Но чтобы понять этот смысл, надо «говорить с веком языком века, а не устарелым языком догмата»<sup>43</sup>. Для этого, прежде всего, надо ограничить влияние «священной книги Нового завета», ибо слово Христа гнетет дух, «втесняя его в узкие рамки Писания».

Читая подобные откровения, можно подумать, что Чаадаев просто слишком увлекся борьбой с протестантизмом, ставившим Писание выше Предания. Но нет, дело не только в протестантизме. Отмечая, что «древнее слово» не может «всегда вещать миру с той же силой, как в то время, когда оно было подлинной речью своего века», Чаадаев риторически вопрошает: «Не должен ли раздаться в мире новый голос, связанный с ходом истории, такой, чтобы его призывы не были никому чужды, чтобы они одинаково гремели во всех концах Земли и чтобы отзвуки и в нынешнем веке наперебой его схватывали и разносили его из края в край вселенной?»<sup>44</sup>.

Обратим внимание: нападки Чаадаева на «древнее слово» относятся только к Новому Завету и подчеркнута не затрагивают Ветхий Завет. О Завете Спасителя он говорит с сарказмом: «Воображают, что стоит только распространить эту книгу по всей земле, и земля обратится к истине; жалкая мечта, которой так страстно предаются отпадшие»<sup>45</sup>.

«Отпадшие» от кого? Жутковато становится, когда читаешь у Чаадаева эти обетования «нового голоса», в котором прозвучит «страстное влечение к единству», подчиняясь которому, совершится «великое действие слияния душ и различных нравственных сил мира в одну душу, в единую силу». Обетование голоса, которому дана власть установить «небо на земле». И возникает невольный вопрос: неужели никто из апологетов Чаадаева не заподозрил, чей это голос? ■

**Продолжение следует**

---

<sup>43</sup>Там же. С. 134.

<sup>44</sup>Там же. С. 136.

<sup>45</sup>Там же. С. 137.