

Анджей Валицкий

Пётр Чаадаев – Прологомена к философии «России как периферийной империи»

Странно сказать, но мой интерес к Чаадаеву начался еще в 50-е годы прошлого века. Значит, ему уже 60 лет. Я писал о Чаадаеве в моей первой книге *Личность и история*, изданной в конце

50-х годов¹, потом в большой монографии о великом споре славянофилов с западниками² (англ. *The Slavophile Controversy*), затем в *Истории русской мысли от Просвещения до марксизма* (бывшей много лет академическим учебником в США), недавно опубликованной в русском переводе³, в значительно расширенной версии этой книги опубликованной по польски в 2005 году, переведенной на английский под заглавием *The Flow of Ideas. Russian Thought from Enlightenment to the Religious Philosophical Renaissance* (2015), а также в монографии *Россия, католичество и польский вопрос* (2002, русское издание 2012)⁴.

К моему счастью, я имел возможность дискутировать о наследии Чаадаева с такими людьми, как Исайя Берлин и Леонард

Анджей Валицкий – профессор университета Нотр-Дам (США) и Польской академии наук, один из основоположников Варшавской школы истории идей, лауреат международной премии Бальцана.

¹ A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959.

² A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964.

³ А. Валицкий, *История русской мысли от Просвещения до марксизма*, пер. В. Махлина, Москва 2013.

⁴ А. Валицкий, *Россия, католичество и польский вопрос*, пер. Е. Твердисловой, Москва 2012.

Шапиро – в Англии; Захар Абрамович Каменский – в СССР; Мартин Малиа, Раймонд Т. Макнэлли и Ричард Темпест – в США; Франсуа Руло – во Франции; Тсугуо Тобава и Харуки Вада – в Японии, а также, что очень важно, с выдающимися представителями русского зарубежья, такими, как отец Георгий Флоровский, Роман Якобсон, известный историк русского религиозного Ренессанса Николай Зёрнов и гарвардский экономист русского происхождения Александр Гершенкрон, автор влиятельной книги *Экономическая отсталость в исторической перспективе*⁵.

Моя интерпретация мысли Чаадаева концентрировалась главным образом вокруг проблемы, названной мною «парадоксом Чаадаева». Парадоксальность идейной позиции Чаадаева усматривалась мною в том, что автор *Философических писем* отрицал возможность применения своей социальной философии к своему собственному отечеству: в европейском контексте он был убеждённым консерваторм, учеником французских традиционалистов – де Местра и де Бональда, но свою собственную страну определял как «белый лист бумаги», *tabula rasa*⁶, на которой рациональному реформатору можно писать все, что угодно. Иначе говоря, Россия представлялась ему как страна без истории, без традиционных устоев и внутреннего, спонтанного развития; как страна, забытая Провидением, не имеющая собственной «нравственной идеи», не способная быть консервативной из-за отсутствия наследия, достойного сохранения. Таким образом, Чаадаев-европеец был твёрдым консерваторм в духе французских «теократов», но в качестве русского патриота мог быть только радикальным реформатором «сверху», желавшим для России нового Петра Великого.

Все это так, хотя в свете исторического опыта XX века разные формы сочетания консервативной любви к традициям – с одной

⁵ A. Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective: A Book of Essays*, Cambridge, MA 1962.

⁶ Ср. П. Чаадаев, *Апология сумасшедшего*, в: П. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, т. 1, Москва 1991, с. 527.

стороны, с одобрением авторитарных реформ «сверху» – с другой, не кажутся уже чем-то исключительным, характерным только для стран, лишённых так называемого «органического развития».

В данной статье я хотел бы взглянуть на чаадаевскую «философию России» в перспективе общих проблем периферийности развития, описанных в трудах Иммануила Валлерстайна. В русле этой проблематики чаадаевская философия русской истории является важной, ключевой попыткой осмысления судеб России как *периферийной империи*⁷, искавшей для себя место и задачи в мировой истории. Размышления Чаадаева на эту тему можно разделить на три взаимосвязанные части:

1. Периферийность как несчастье,
2. Периферийность как своеобразная привилегия,
3. Преодоление периферийности как задача.

Выделить и сформулировать эти проблемы помогла мне моя собственная работа по определению места экономики в интеллектуальной истории дореволюционной России, написанная в связи с проектом по изучению научного наследия так наз. «Варшавской школы истории идей»⁸. Проблематика, на которой я сконцентрировался, невольно оживила в моей памяти разговоры с вышеупомянутым Ал. Гершенкроном, в Гарварде в 1960 году, о двух этапах дискуссии на тему экономической модернизации России: споре славянофилов с западниками в первой половине XIX века и позднейшем споре народников с марксистами. Уже тогда мне удалось обратить внимание моего собеседника на факт, что именно Чаадаеву принадлежит приоритет в открытии своеобразной *привилегии ускоренного развития*, присущей *tarde venientibus*, то есть странам, поздно включившимся в общественное развитие. Гершенкрон, называвший это «привилегией отсталости» (*the privilege of backwardness*), согласился

⁷ См. Б. Кагарлицкий, *Периферийная империя: циклы русской истории*, Москва 2009.

⁸ A. Walicki, *Miejsce ekonomii w moim ujęciu intelektualnej historii Rosji. Próba związętego podsumowania*, «Przegląd Humanistyczny» 344 (2014) 3, с. 5–45.

со мной, что Герцен (которому он приписывал авторство этой мысли) был в этом отношении должником Чаадаева. Вскоре я развил эти идеи в обширной вступительной статье к двухтомной антологии русского народничества, а потом в английской книге о социальной философии народников, изданной в 1969 году⁹ (с переводом на испанский, итальянский и японский языки).

В данной статье я не буду, конечно, ограничиваться только экономическими вопросами. Моя задача – обозначить эти вопросы как часть общей, интегральной истории идей.

1. Периферийность как несчастье

Вопреки распространённому у нас мнению, Российская империя, созданная Петром Великим, не родилась под знаком убеждения о центральном положении православной России в христианском мире, что находило выражение в идее Москвы как Третьего Рима. Напротив: царь-реформатор презирал православие, гораздо выше он ценил лютеранство (которому симпатизировал) или католичество. Таким же было отношение царя к национальной идентичности населения страны, о чем красноречиво говорит серьёзное отношение Петра к проекту насаждения в России голландского языка как официального языка образованных классов.

Как известно, вследствие реформ Петра в России возник глубокий разрыв между образованным «обществом» (т.е. европеизированным дворянством) и православным «народом». Разрыв этот не сократился под влиянием общественного характера победы над Наполеоновской Францией, несмотря на ренессанс христианской религиозности, провозглашённый сверху императором Александром как главным идеологом Священного Союза; не был он и возвратом к *православному*

⁹ А. Walicki, *The Controversy over Capitalism*, Oxford 1969. В 1986 году Иммануил Валлерстейн предложил мне написать об этом для собираемого им сборника статей под заглавием *The Forerunners of the Development Debate*. К сожалению, эта идея не осуществилась.

христианству. Религиозное возрождение этого времени, с ярко выраженным сугубо аристократическим характером, пренебрегало православием как верой простонародья, не способной удовлетворить духовные потребности элит. Наиболее привлекательным являлось, как правило, мистическое «универсальное христианство», но заметным стал и всё возрастающий интерес к воспитательным ценностям интеллектуально дисциплинированного католицизма, о чем свидетельствует примечательное число формально закрещённых обращений в католицизм в аристократических кругах. Можно к этому добавить, что сама Церковь подвергалась тогда процессу латинизации, включая использование латинского языка, да и царь Александр всерьёз рассматривал свое обращение в католицизм с тем, чтобы привести Русскую Церковь к унии с Римом.

В такой атмосфере формировалось мировоззрение Чаадаева с его критическим универсализмом, тоской по введению России во всемирную историю и прокатолическими симпатиями.

Отправным пунктом чаадаевских размышлений о России являлось осознание контраста между масштабами государства и отсутствием внутреннего смысла его существования, ничтожностью его вклада во всемирную историю. В глазах мыслителя это равнялось отсутствию «исторической идеи», т.е. на самом деле отсутствию истории. Россия, по его мнению, никогда не шла в ногу с другими народами, не принадлежала ни к Западу, ни к Востоку, и не имела традиции ни того, ни другого. Она была страной без истории, т.е. без исторического призвания и нравственной личности, существующей лишь для того, чтобы дать миру некий важный урок; органически неспособной к истинному прогрессу. Несмотря на свои огромные пространства, она была, в сущности, чем-то вроде незаконного ребёнка, забытого Богом и одинокого в мире. Выводы этих размышлений звучали безотрадно:

Мы растём, но не созреваем, мы подвигаемся вперёд, но в косвенном направлении, т.е. по линии не приводящей к цели [...]. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих

идей ни одной мысли [...]. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей¹⁰.

Главную причину такого положения вещей Чаадаев видел в изолированности России, «оторванности» от общеевропейского единства в результате религиозной схизмы. Россия отпала от Вселенской Католической Церкви, подчинив христианство национальному предрассудку, и тем исключила себя из общечеловеческой истории, обрекая себя на изолированное, бесплодное внеисторическое существование. Для того, чтобы возвыситься в духовной жизни, у нее остался только один путь: «Некоторым образом повторить у себя все воспитание человеческого рода»¹¹, т.е. всё прошлое развитие Европы.

Переводя эти мысли на язык теории отношений между центром и перифериями, можно сказать, что автор *Философического письма* создал угрюмую картину периферийного статуса Русской империи, указав единственный выход из него в неимоверно сложном и трудно вообразимом возвращении к духовному центру Западного мира, с полным подчинением его главному авторитету. В этой перспективе (общей с незаслуженно забытым течением, которое я назвал «религиозным западничеством»)¹² возвращение России к всемирной истории было бы возможным только через восстановление христианского единства, т.е. подчинение авторитету католического Рима.

Однако сама по себе периферийность не представляла в этой интерпретации никаких положительных сторон. Была лишь большим несчастьем, проклятием судьбы.

¹⁰ П. Чаадаев, *Философические письма*, в: П. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, оп. cit., т. 1, с. 326, 330.

¹¹ П. Чаадаев, *Философические письма*, оп. cit., с. 334.

¹² См. А. Walicki, *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*, Frankfurt am Main 2015, с. 147–166.

2. Периферийность как привилегия

Интерпретация эта не была, однако, единственно возможной. Сам Чаадаев смягчил её под влиянием скандала, вызванного публикацией первого *Философического письма* в 1836 году. В работе под красноречивым названием *Апология сумасшедшего* (1837) он признавал чрезмерную суровость своих недавних суждений о России, подчёркивал, однако, верность своему основному тезису, т.е. концепции России как страны без истории, без самостоятельного внутреннего развития.

Правильность этой концепции доказала реформа Петра. Эти реформы были бы невозможны, будь Россия исторической нацией, с сильными, глубоко укоренившимися традициями. Россия между тем была «белым листом бумаги», на котором самодержавный монарх мог писать все, не встречая общественного сопротивления. Любовь к такой стране была неспособна уважать её великое прошлое: наоборот, отсутствие «бремени истории» заставляло правителя страны думать только о рациональном устройстве её будущего. Именно так понимал свою задачу великий царь, а Чаадаев с ним соглашался: «Я люблю мое отечество, как Петр Великий научил меня любить его»¹³.

Таким образом, отсутствие истории оказывалось своеобразным преимуществом. Народы Европы, связанные и придавленные наследием своего прошлого, создают своё будущее в тяжёлой борьбе с консервативными силами, в России же (по словам Чаадаева) «стоит лишь какой-нибудь верховной воле проявиться среди нас и все мнения ступшеваются, все верования покоряются и все умы открываются для новой мысли»¹⁴. Благодаря этому Россия может создавать своё будущее, используя опыт народов Запада и избегая их ошибок, повинувшись лишь «голосу просвещённого разума,

¹³ П. Чаадаев, *Апология сумасшедшего*, op. cit., с. 533.

¹⁴ П. Чаадаев, *Апология сумасшедшего*, op. cit., с. 535.

сознательной воли»¹⁵. Вывод из этого анализа звучал оптимистически: «История больше не в нашей власти, но наука нам принадлежит: мы не в состоянии проделать сызнова всю работу человеческого духа, но мы можем принять участие в его дальнейших трудах; прошлое уже нам не подвластно, но будущее зависит от нас»¹⁶.

Мало того, на этой «свободе от прошлого» основывал мыслитель надежду, что именно России суждено будет исполнить величественную задачу земного спасения человечества: «Решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество»¹⁷.

Трагический парадокс Чаадаева проявил себя в этом рассуждении с особой силой. В своей социальной философии Чаадаев был убеждённым консерватором, подчеркивавшим важность традиции и особенно «наследственность человеческой мысли»¹⁸, резко критикуя атомистическую концепцию общества, делающую людей неспособными к сопротивлению воле правителя. В то же время, однако, обосновывая взгляд на своеобразную привилегированность России как страны без истории, Чаадаев косвенно признавал, что все его взгляды на человека, общество и историю не имели прямого отношения к его собственному отечеству. Парадоксальность этой позиции усиливалась тем, что идея «научного» построения будущего, в полном отрыве от прошлого, плохо согласовывалась с исповедуемой им консервативной системой ценностей.

Взгляд на Россию как на девственно чистую страну впервые появился в Европе среди сторонников просвещённого абсолютизма. Об этом говорил уже Лейбниц в связи с Петровскими преобразованиями, и Дидро в связи с законодательной деятельностью Екатерины II. Однако мыслителям этим не приходило в голову приписывать

¹⁵ П. Чаадаев, *Апология сумасшедшего*, *op. cit.*, с. 535.

¹⁶ П. Чаадаев, *Апология сумасшедшего*, *op. cit.*, с. 535.

¹⁷ П. Чаадаев, *Апология сумасшедшего*, *op. cit.*, с. 534.

¹⁸ П. Чаадаев, *Философические письма*, *op. cit.*, с. 360.

России какую-то специальную историческую миссию в осуществлении великих задач общественного прогресса. Имелось в виду лишь то, что в России *разумная воля просвещённого законодателя встретит меньше препятствий*, чем в странах с автономными общественными силами и богатым историческим наследием. Мысль о том, что отсутствие «бремени истории» может быть великой привилегией, дающей периферийной стране возможность сделаться лидером человечества на пути универсального прогресса, родилась в России гораздо позже – под непосредственным влиянием чаадаевской *Апологии сумасшедшего*.

История этой важной, судьбоносной для России идеи начинается с Александра Герцена. Беседы с Хомяковым и чтение парижских лекций Мицкевича заставили его полагать, что будущее принадлежит славянскому миру, сохранившему верность общинным ценностям, созвучным в большой мере с идеями европейских социалистов¹⁹. Однако решающее влияние принадлежало Чаадаеву, убедившему Герцена в том, что великую задачу обновления мира могут осуществить только русские, как народ-пролетарий, который в революции может лишь выиграть, потому что терять ему, как известно, нечего, кроме своих цепей. Поляки, как гордившаяся своей историей католическая нация, не обладали этим преимуществом. Несмотря на провозглашённый им же самим «польско-русский революционный союз», Герцен предсказывал, что в решающий час Польша окажется на стороне «старого мира». Задача построения истинно нового мира оказывалась в этой перспективе посильной только для русских, ибо только русские, полностью свободные от тяжести прошлого, обладали необходимой для такого подвига «смелостью отрицания».

Таким образом, чаадаевская концепция отсутствия истории как своеобразной привилегии легла в основу герценовского «русского социализма». Его девизом было: «Сохранить общину – освободить

¹⁹ См. A. Walicki, *Alexander Herzen's «Russian Socialism» as a Response to Polish Revolutionary Slavophilism*, в: A. Walicki, *Russia, Poland, and Universal Regeneration. Studies in Russian and Polish Thought of the Romantic Epoch*, Notre Dame–London 1991, с. 1–72.

личность»²⁰. Первый постулат отражал влияние на Герцена славянофильской концепции «соборности», второй подчёркивал его верность западной идее свободной, автономной личности. А сама возможность такого идейного синтеза связывалась с чаадаевской мыслью о довольно печальной привилегированности России; привилегированности страны, изолированной и одинокой, свободной от исторических привязанностей, не имеющей в мире ничего, кроме надежды на будущее.

Мысли эти развивались Герценом в эмиграции, в атмосфере ожиданий революционных событий в Европе, а затем – горького разочарования их результатами. Поэтому Герцен не обратил внимания на возможность использования чаадаевских идей для обоснования мысли о привилегии *ускоренного внутреннего развития*. Той привилегии, которая присуща стране, отстающей в экономическом развитии и именно потому способной сознательно прибегать к опыту стран более развитых, избегая их ошибок и пользуясь их достижениями. Гершенкрон назвал это «привилегией отсталости» (*the privilege of backwardness*) и справедливо отметил, что мысль о такой привилегии родилась в России во время подготовки «великих реформ» Александра II.

Открытие этой идеи принадлежало Николаю Чернышевскому, который в своей *Критике философских предубеждений против общинного землевладения* (1858) развил мысль о возможности «перескакивания» через средние этапы развития, как своеобразной привилегии *tarde venientibus*, т.е. народов, поздно вошедших в русло общечеловеческой истории. Революционный вариант этой мысли был сформулирован в конце 1861 года в прокламации Николая Шелгунова и Михаила Михайлова *К молодому поколению*, в частности, в словах: «Мы народ запоздалый и в этом наше спасение»²¹.

²⁰ А. И. Герцен, *Старый мир и Россия*, в: А. И. Герцен, *Собрание сочинений в 30-ти тт.*, т. 12, Москва 1957, с. 189–190.

²¹ М. И. Михайлов, *К молодому поколению*, в: М. К. Лемке, *Политические процессы Михайлова, Писарева и Чернышевского*, Москва–Петроград 1923, с. 69.

Обоснование этой мысли прямо перекликалось с герценовской интерпретацией Чаадаева:

Никто не идёт так далеко в отрицании, как мы, русские. А отчего это? От того, что у нас нет политического прошедшего, мы не связаны никакими традициями, мы стоим на новизне [...]. Вот отчего у нас нет страха перед будущим, как у западной Европы²².

Чаадаев и Герцен могли бы подписаться под этими словами, но ужаснулись бы следующим их развитием:

Без веры нет спасения, а вера наша в наши силы велика. Если для осуществления наших стремлений [...] пришлось бы вырезать сто тысяч помещиков, мы не испугались бы и этого²³.

Лучшие представители европеизированной дворянской элиты поколения так наз. «лишних людей» не могли принять столь грубого радикализма революционных разночинцев. Чаадаев ожидал для России нового Петра Великого, Герцен связывал свои надежды с просвещённой частью образованного дворянства. Следует добавить, что Чернышевский также защищал в *Письмах без адреса* конституционные идеи дворянских либералов, хотя считал это «изменной народ», неизбежной ввиду народного невежества²⁴.

Наиболее развёрнутым и научно убедительным изложением мысли о «привилегии отсталости» была влиятельная книга главного теоретика неревolutionного (легального) народничества Василия Воронцова, озаглавленная *Судьбы капитализма в России*²⁵ (1882). Автор развивал в ней мысль, что по разным причинам, главным

²² М. И. Михайлов, *К молодому поколению*, op. cit., с. 69–70.

²³ М. И. Михайлов, *К молодому поколению*, op. cit., с. 70.

²⁴ Статья Чернышевского *Апология сумасшедшего* (цитирующая почти целиком *Апологию сумасшедшего* Чаадаева) была предназначена для январского номера «Современника» за 1861 год, но подверглась цензурному.

²⁵ В. П. Воронцов, *Судьбы капитализма в России*, Санкт-Петербург 1882.

образом из-за отсутствия внешних рынков (уже разделённых между развитыми странами мира), а также из-за недостатка внутреннего рыночного спроса, капитализм в России не может развиваться стихийно, как это было в Западной Европе. Но данное обстоятельство, свойственное всем «поздним пришельцам на арену мировой истории», оказывалось одновременно привилегией, состоявшей в возможности сознательного использования опыта развитых стран и рационального контроля над стихийными процессами. Благодаря этому Россия сможет перескочить или существенно сократить капиталистическую стадию развития, избегая ужасов первобытного поколения и безжалостной пролетаризации мелких производителей, описанной в *Капитале* Маркса.

Интересно отметить, что идея эта – основная для всех направлений русского народничества – оказала влияние на самого Маркса. Я имею в виду его письмо к Вере Засулич от 8 марта 1881 года и в частности богатую аргументацию, развёрнутую в набросках этого письма. Изучение русской экономической литературы и особенно знакомство с идеями Чернышевского, убедило автора *Капитала*, что Россия – благодаря знакомству с историческим опытом более развитых стран и используя их технологию, – может осуществить непосредственный переход к социализму, опираясь для этой цели на архаичный коммунизм русского населения.

В отличие от Воронцова, Маркс считал осуществление этой возможности зависимым от революционного свержения русского самодержавия, но уже без связи с социалистической революцией в Европе²⁶. Так или иначе, русские марксисты плехановской школы, считавшие идею капиталистического развития России исторической догмой и фундаментом социалистического западничества, должны были тщательно скрывать эти рассуждения своего

²⁶ См. А. Walicki, *The Controversy over Capitalism*, op. cit., с. 179–194 (второе издание Notre Dame 1989). Японский перевод этой книги, изданной в 1975 году, вызвал в Японии большой интерес и был причиной приглашения меня в эту страну в июне 1977 года, по приглашению Japan Society For the Promotion of Science.

мастера. Но это, конечно, тема отдельного доклада о сложностях русского «особого пути». В контексте моего сегодняшнего выступления хочу только обратить внимание, что между Чаадаевым и идеями позднего Маркса существовало связующее звено. Я имею в виду Николая Чернышевского, хорошо знавшего чаадаевскую концепцию «привилегии отсталости» и оказавшего влияние на существенное изменение взглядов Маркса на возможности развития России и других «поздних пришельцев на арену истории».

3. Преодоление периферийности как задача

Постановка вопроса о возможности использования привилегии отсталости для ускоренного экономического развития и решения проблем социального порядка была, однако, только одной из сторон чаадаевского истолкования России как «страны без истории». Центральной в этой концепции оставалась проблематика периферийности великой страны, одинокой в мире, не принадлежащей ни к Западу, ни к Востоку, лишённой великой нравственной идеи, дающей смысл её существованию. Периферийная империя в такой перспективе стояла перед проблемой *осмысления* своего существования, т.е. преодоления периферийности через включение в мировую историю.

Согласно Чаадаеву, причиной исключения России из всемирной истории была православная схизма, оторвавшая страну от Вселенской Церкви, *возглавляемой наследником Святого Петра*. Взгляд этот, общий всем представителям русского «религиозно-западничества», обосновывал идею примирения православия с Римским католичеством и мечтой об экуменической миссии русской монархии. Это противоречило, конечно, распространённой у нас мысли о мнимой живучести в России идеи Москвы как Третьего и последнего Рима: в послепетровской России идея эта была почти полностью забыта, прозябая лишь в церковных кругах и оставаясь совершенно чуждой «русским европейцам» чаадаевского типа. Если б Россия думала о себе как о центре христианского мира, появление Чаадаева было бы невозможным.

Чаадаевская мысль о возможности преодоления периферийности России и одновременно легитимизации её имперского статуса через приобщение русского православия к Вселенской Римско-Католической Церкви нашла своего энтузиаста в лице князя Ивана Гагарина, издателя сочинений Чаадаева, ставшего под его влиянием иезуитом и посвятившего всю жизнь идее соединения Церквей²⁷. Его работа *La Russie sera-t-elle catholique?* (Париж, 1856), изданная порусски под менее провокационным заглавием (*Россия и Вселенская Церковь*²⁸) развивала мысль о практической пользе признания Русской Церковью авторитета Римского Папы: Россия сделалась бы подлинно универсальной Европейской империей, защищавшей христианскую цивилизацию от внутренних и внешних врагов, что очень помогло бы её экспансии в Азию, а внутри страны увеличило возможность компромисса с католической Польшей. Получилась бы вестернизация православия и наступил бы конец болезненного разрыва между «народом» и «образованным обществом».

Менее известным и недооценённым остаётся факт, что чаадаевская идея преодоления «одиначества» России посредством надления её великой миссией объединения Церквей, нашла продолжение в теократической утопии величайшего религиозного философа России Владимира Соловьева и что связующим звеном между Чаадаевым и Соловьевым был, конечно, Гагарин. Книга Соловьева *La Russie et l'Église universelle* (*Положение религии в России и на христианском Востоке*, 1889) писалась в созданном Гагариным иезуитском центре во Франции, в рабочем контакте с иезуитом Иваном Мартыновым, подарившем Соловьеву портрет Чаадаева. Близость Соловьева к Чаадаеву, более глубокая, чем его связь с Гагариным, отразилась в рисунке им обоим понимании возможной миссии

²⁷ См. А. Walicki, *The Religious Westernism of Ivan Gagarin*, в: *The Cultural Gradient. The Transmission of Ideas in Europe 1789–1991*, ed. by С. Evtuhov, S. Kotkin, Lanham 2003, с. 33–54. Расширенная версия в: А. Валицкий, *Россия, католичество и польский вопрос*, op. cit., с. 378–480.

²⁸ И. Гагарин, *О примирении Русской Церкви с Римской*, пер. И. Мартынова, Париж 1858 («Символ» 8 (1994), с. 207–243).

России как способной осуществить христианизацию политических отношений, прокладывающую путь Царству Божьему на Земле. Сомнения некоторых исследователей²⁹ относительно знакомства Соловьёва с идеями Чаадаева я рассматриваю как проявление излишнего педантизма в поиске «твёрдых доказательств». Если бы Соловьёв не интересовался своими предшественниками, не называл бы Чаадаева главным представителем «теократического западничества» в России и не написал бы об этом статьи для популярной энциклопедии Брокгауза и Эфрона.

Таким образом, чаадаевская идея преодоления периферийности России и включения её во всемирную историю могла – согласно самому Чаадаеву – принимать форму мечты о духовном объединении со столицей св. Петра как центром христианской истории. Само существование такой мечты противоречило пониманию России как Третьего Рима, т.е. самоуверенного и окончательного центра мировой истории. Россия XIX века не чувствовала себя таким центром, даже наоборот, и именно поэтому напряжённо искала для себя идейного оправдания.

Как известно, начиная с Герцена, многие русские мыслители стали отождествлять смысл существования России с реализацией «последнего слова» идейной истории Европы, то есть так или иначе понимаемого социализма. Герцен полностью осознавал тесную связь такого выбора исторического пути с чаадаевской постановкой вопроса о России, другие сторонники «социалистического выбора России» могли знать о Чаадаеве лишь понаслышке, но и для них наделение России социалистической миссией, обеспечивающей периферийной стране престижное место во всемирной истории, было альтернативой пассивного согласия на историческое небытие и одиночество. В этом смысле вся сложная и трагическая история русских поисков сокращённого пути к «всеобщей гармонии» социалистического будущего начинается с Чаадаева. Очень важным является также то, что чаадаевская концепция России весьма красноречиво

²⁹ См. Е. Трубецкой, *Миросозерцание Вл. С. Соловьёва*, т. 1, Москва 1913, с. 71.

показала главные опасности русской *Sonderweg*³⁰. Постараюсь указать эти опасности по пунктам.

Во-первых, взгляд на Россию как на «белый лист бумаги», т.е. как на страну без укоренённых традиций и независимых общественных сил, представляет собой в *Апологии сумасшедшего* обоснование тезиса о небывалых возможностях реформ сверху, поскольку никто в России не смеет выступить против «властной воли» правителя. Таким образом, Россия оказалась обетованной *страной просвещённого авторитаризма*.

Во-вторых, «привилегия отсталости», состоявшая в том, что независимая страна с образованной элитой может пользоваться накопленным опытом человечества и свободно выбирать пути развития, создавала, конечно, *опасность для рационалистического конструктивизма и социального экспериментаторства*, которая возрастала в русских условиях за счет отсутствия организованных интересов и независимого общественного мнения.

В-третьих, программа преодоления периферийности России путём подчинения русской империи беззаветной службе великой общечеловеческой идее, таила *опасность идеологизации государства*, ставшей особенно заметной в наше время в свете опыта идеологизированных авторитаризмов XX века. Тем более, что Чаадаев проповедовал религиозный универсализм, прокладывающий путь спасению на Земле.

Зависимость Чаадаева от идей французских католических традиционалистов-теократов проявилась в усиленном подчёркивании, что человек по природе своей стремится не к свободе личности, а к иерархическому подчинению наиндивидуальному целому. С этой точки зрения оказывалось, что бедой России было не отсутствие личной свободы, но наоборот: социальная атомизация и духовный анархизм, т.е. *избыток* свободы от определённого круга ответственности и обязательств. Из-за этого Чаадаева не могли признать своим идейные лидеры русского либерального

³⁰ Исключительность, особый путь (нем.)

и демократического западничества, для которых свободная, автономная личность являлась целью исторического развития. А лидеры славянофильства, в свою очередь, обвиняли Чаадаева в проповеди католического «единства без свободы» и противопоставляли ему истинно русскую, по их мнению, идею «свободного единства», называя её идеей «соборности».

Всё это свидетельствует о сложности идейной позиции автора *Философических писем* и в то же время о центральности его места в интеллектуальной истории России как периферийной империи.

Цитированная литература

- Валицкий А., *История русской мысли от Просвещения до марксизма*, пер. В. Махлина, Москва 2013.
- Валицкий А., *Россия, католичество и польский вопрос*, пер. Е. Твердисловой, Москва 2012.
- Воронцов В. П., *Судьбы капитализма в России*, Санкт-Петербург 1882.
- Гагарин И., *О примирении Русской Церкви с Римской*, пер. И. Мартынова, Париж 1858 («Символ» 8 (1994), с. 207–243).
- Герцен А. И., *Старый мир и Россия*, в: А. И. Герцен, *Собрание сочинений в 30-ти тт.*, т. 12, Москва 1957, с. 167–200.
- Кагарлицкий Б., *Периферийная империя: циклы русской истории*, Москва 2009.
- Михайлов М. И., *К молодому поколению*, в: М. К. Лемке, *Политические процессы Михайлова, Писарева и Чернышевского*, Москва–Петроград 1923, с. 62–80.
- Трубецкой Е., *Мирозерцание Вл.С. Соловьёва*, т. 1, Москва 1913.
- Чаадаев П., *Апология сумасшедшего*, в: П. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, т. 1, Москва 1991, с. 523–538.
- Чаадаев П., *Философические письма*, в: П. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, т. 1, Москва 1991, с. 320–440.
- Gerschenkron A., *Economic Backwardness in Historical Perspective: A Book of Essays*, Cambridge, MA 1962.
- Walicki A., *Alexander Herzen's «Russian Socialism» as a Response to Polish Revolutionary Slavophilism*, в: A. Walicki, *Russia, Poland, and Universal Regeneration. Studies in*

- Russian and Polish Thought of the Romantic Epoch*, Notre Dame–London 1991, c. 1–72.
- Walicki A., *Miejsce ekonomii w moim ujęciu intelektualnej historii Rosji. Próba zwięzłego podsumowania*, «Przegląd Humanistyczny» 344 (2014) 3, c. 5–45.
- Walicki A., *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959.
- Walicki A., *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Oxford 1969.
- Walicki A., *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*, Frankfurt am Main 2015.
- Walicki A., *The Religious Westernism of Ivan Gagarin*, в: *The Cultural Gradient. The Transmission of Ideas in Europe 1789–1991*, ed. by C. Evtuhov, S. Kotkin, Lanham 2003, c. 33–54.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964. Английский перевод: *The Slavophile Controversy*. Oxford 1975; Notre Dame 1989.