

# П. ЧААДАЕВ: СОЦИАЛЬНЫЙ КРИТИК, ФИЛОСОФ, РЕЗОНЕР?

© 2017

*Е.В. Мареева*

Многие философские учения можно изучать, абстрагируясь от личности их создателя. Но что есть Чаадаев без “телескопической истории”? И что такое “телескопическая история” без своеобразия индивидуальности Чаадаева? Позиция Чаадаева неотделима от его личности, которая стала воплощенным символом протеста. Но против чего и как протестовал Чаадаев? Через 180 лет этот вопрос вполне уместен. Ведь, как писал когда-то А. Лебедев: “Легенда и сплетня всю жизнь шли рядом с Чаадаевым. Они не оставили Чаадаева и после его смерти” [7, с. 8].

## О радикализме чаадаевской критики

Именно А.И. Герцен, как считал М.И. Гершензон, стал новатором “легенды” о Чаадаеве как об одном из основоположников русской освободительной мысли. По мнению самого Гершензона, автора внушительной работы “Чаадаев: Жизнь и мышление” (1908), Чаадаев вовсе не принадлежал к революционным мыслителям, а был философом-мистиком. С подачи не только Герцена, но также В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского и Г.В. Плеханова, а последний открыто спорил с оценкой Гершензона, в советской историко-философской науке эта легенда в итоге стала аксиомой. По мнению В.Ф. Асмуса, концепция Гершензона, боровшегося против созданной Герценом “чаадаевской легенды”, сама оказалась “гершензоновской легендой”, в которой Чаадаев не только философ-мистик, но политический консерватор и противник революций. Но почему возникли две противоположные трактовки социальной критики в творчестве Чаадаева? И как тогда понимать Герцена, который сравнивал публикацию первого “Философического письма” Чаадаева с выстрелом “в темной ночи”, пробудившим русскую мысль после разгрома декабризма?



**СУДЬБА**



**Мареева  
Елена**

**Валентиновна** — доктор философских наук, профессор кафедры социально-философских наук Московского государственного института культуры. В журнале “Человек” публикуется впервые. E-mail: e.v.mareeva@yandex.ru



Петр Яковлевич  
Чаадаев. Рисунок  
Ж. Вивьена. 1823

По замечанию А. Лебедева, который пишет книгу о Чаадаеве в 60-х годах XX века, “его идейный облик прихотливо противоречив. Верное представление о нем не дается слишком прямолинейному суждению” [7, с. 38]. И у других советских исследователей творчества Чаадаева можно найти указания на противоречивость и парадоксальность его позиции. Именно в советские годы был обработан основной массив архивов Чаадаева, в чем большую роль сыграл историк русской философии З.А. Каменский, защитивший кандидатскую диссертацию о Чаадаеве в июне 1941 года. И этот весьма осведомленный специалист указывает на “политическую межеумочность” историко-философской концепции Чаадаева.

Вопрос о Чаадаеве в роли радикального критика царизма, крепостничества и реакционного режима Николая I в некотором смысле остается открытым. Зато безусловно то, что Чаадаев критически относился к республиканским взглядам, популярным в кругу декабристов. Известно, что во время восстания 14 декабря 1825 года Чаадаев путешествовал по Европе и поначалу не планировал возвращения в Россию. Скорее всего, по этой причине декабрист И.Д. Якушкин указал на него как на участника их тайной организации. В итоге летом 1826 года Чаадаев был арестован в пограничном Брест-Литовске, но через 40 с небольшим дней отпущен. После допроса с него взяли подписку о неучастии в тайных обществах. Сам Чаадаев утверждал, что имел лишь дружеские отношения с заговорщиками и указывал на свои высказывания о “безумстве и вредном действии тайных обществ вообще”. Содержание его “Философических писем” дает повод считать, что последнее было связано не только с желанием оправдать себя, но и с его искренними убеждениями.

Публикация первого письма повлияла на формирование русского исторического самосознания. Она стала стимулом к дальнейшему развертыванию дискуссии западничества и славянофильства. Тем не менее, в “Философических письмах” мы находим только одно критическое замечание в отношении крепостничества в России. Во втором письме можно прочесть: “Эти рабы, которые вам прислуживают, разве не они составляют окружающую вас атмосферу? Эти борозды, которые в поте лица взрыли другие рабы, разве это не та почва, которая вас

носит? И сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся” [12, т. 1, с. 346]. Но кто же виноват у Чаадаева в этом бесчеловечном явлении русской жизни?

Все философы древности, включая Аристотеля, пишет Чаадаев, считали рабство естественным состоянием общества, но ситуация изменилась с приходом христианства. Именно христианству, по Чаадаеву, мы должны быть благодарны за уничтожение крепостничества в Европе. Но почему же христианство, восклицает он, не имело таких же последствий у нас? “Почему, наоборот, русский народ попал в рабство лишь после того, как он стал христианским, а именно в царствование Годунова и Шуйских? Пусть православная церковь объяснит это явление” [там же, с. 347]. Пусть скажет, обращается он к русской церкви, почему она не возвысила “материнского голоса” против отвратительного насилия одной части народа над другой. Этим абстрактным обличением русской православной церкви, которая несет на себе печать церкви византийской, и завершает Чаадаев указанную критику крепостничества.

Если критика Чаадаева радикальна, то это радикализм отнюдь не социально-политического порядка, как это было, к примеру, у А.Н. Радищева в его “Путешествии из Петербурга в Москву”. Интересен в этом свете вывод, который сделал в закрытой рецензии отобранных у Чаадаева материалов князь Э.П. Мещерский. Он, в частности, писал: “Общее и господствующее направление — *римско-католическое*; цель, по-видимому, более религиозная, нежели политическая, и скорее умозрительная, нежели догматическая. Революционные принципы нигде не получают открытого выражения. <...> В конце концов, следов политического учения сенсимонистов в письмах этих не обнаруживается” [там же, т. 2, с. 535].

Чаадаев, как уже сказано, не скрывал отрицательного отношения к политическому радикализму декабристов и революционному движению в 30–40-х годах. И это соответствует сути историософских взглядов, заявленных им в первом из “Философических писем”. Ведь по причине аномальности своего положения, на которое не распространяется Божественное Провидение, Россия не имеет прошлого, настоящего и будущего. “Философические письма”, безусловно, проникнуты христианским провиденциализмом и мессианством. Промысел Божий у Чаадаева состоит в “водворении царства божьего на Земле”, которое неотделимо от цивилизованного и справедливого общества. И по этому пути движется Запад.

Другое дело Россия. “Глядя на нас, можно сказать, — отмечает Чаадаев в первом из “Философических писем”, — что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет” [там же, т. 1, с. 330]. В другом месте того же письма он пишет:



## СУДЬБА



“Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя” [там же, с. 325]. Но тогда о каких революционных преобразованиях в России может идти речь?

Если в материалах Чаадаева не находили и следов революционности практического толка, которую в то время олицетворял социалист-утопист А. Сен-Симон, то в нем была представлена радикальная критика иного плана. Умозрительные построения Чаадаева пронизаны “отчаянным оксидентализмом”, как характеризует эту позицию в одной из своих записных книжек князь П.А. Вяземский. Оксидентализм (как антипод ориентализма) в указанном контексте означает почитание Запада при условии полного уничтожения его антипода, в данном случае России. И то, что мысль Чаадаева постоянно движется в рамках этой антагонистической системы координат, по-своему констатирует Г.В. Плеханов, когда характеризует его “Апологию сумасшедшего”. Теперь уже не негативная, а позитивная оценка будущего России строится на все том же представлении о ее отсталости. В историософских построениях Чаадаева абсолютный минус здесь оборачивается абсолютным плюсом — освоением западных “уроков” без всяких препятствий.

С долей иронии Плеханов заключает, что крайняя отсталость и неразвитость вдруг оказывается в “Апологии сумасшедшего” условием того, чтобы “несколькими могучими прыжками перескочить в самое завидное будущее” [10, с. 303]. Основанием для таких резких поворотов чаадаевской мысли, по мнению Плеханова, является интеллигентский утопизм, который предполагает, что радикальным словом, мыслью и поступком можно изменить мир. И его Плеханов видит не только у Чаадаева, но и у своих современников.

Еще более радикальные оценки общего характера построений Чаадаева дает Г. Шпет — в недавно реконструированных материалах по истории русской философии. Чаадаев, согласно оценкам Шпета, не обладал ни “философским образованием”, ни “философским гением”, но был “хорошо светски образованным человеком”. В силу этого, по словам Шпета, излишня «философская квалификация “воззрений” Чаадаева» [13, с. 84]. Иначе говоря, о концептуальном характере его философских взглядов стоит говорить с долей условности. Начиная с того, что он склонен противоречить сам себе.

Именно сформулированные вопросы, а не ответы, определяют место Чаадаева в истории русской философии. При этом к Чаадаеву неприменимы определения западничества и славянофильства, поскольку, как пишет Шпет, у него есть “и то и другое” [там же, с. 85]. Как и во французской философии начала XIX века, историософия Чаадаева, в понимании Шпета, основана не на логическом доказательстве, а на нравственном обличении. И его нигилизм, и “негативный патриотизм” раз-

ворачиваются, прежде всего, в моральной плоскости, хотя этот нравственно-религиозный призыв и был воспринят современниками в качестве политического памфлета. “Отринув в пылу морального негодования собственную народность, — пишет Шпет, — Чаадаев не только стал, если не реальным, то символическим началом новой интеллигенции, самим отрицанием, морализмом и самоедством, антиципируя также ее психологические качества” [там же, с. 89].

Чаадаева, конечно, не стоит записывать в ряды революционно настроенных критиков российской действительности. “Социалистически настроенные писатели”, пишет по этому поводу Шпет, неправоммерно относят Чаадаева к “своим”. Отсюда следует вывод Шпета, что Чаадаев не столько философ истории, сколько моралист и резонер [там же, с. 91]. И пройти мимо шпетовской трактовки историософии Чаадаева никак нельзя.

## **Был ли Чаадаев противником монархии?**

Существует мнение, что Чаадаев был обречен на многолетний медико-полицейский надзор, в чем и выразилась жестокость расправы с ним после опубликования первого из “Философических писем”. Но уже через год, после письменных обращений Чаадаева к Николаю I и А.Х. Бенкендорфу, с него был снят надзор с запретом писать и публиковать свои произведения. В итоге Чаадаев так и не завершил работу над “Апологией сумасшедшего”, в которой он в период медико-полицейского надзора пытался реабилитировать свою позицию.

По свидетельствам друга А.И. Тургенева, Чаадаев при написании “Апологии сумасшедшего” подолгу обсуждал в кругу ближайших приятелей все аргументы “за” и “против”. В “Апологии” теперь уже позитивный взгляд Чаадаев на судьбу России предполагал высокую оценку православия. В этом плане интересно то, что в конце 1840-х годов Чаадаев пишет в письме Ф.И. Тютчеву: “...Меня повергает в изумление не то, что умы Европы под давлением неисчислимых потребностей и необузданных инстинктов не постигают этой столь простой вещи, а то, что вот мы, уверенные обладатели святой идеи, нам врученной, не можем в ней разобраться. А между тем, ведь мы уже порядочно времени этой идеей владеем. Так почему же мы до сих пор не осознали нашего назначения в мире?” [11, с. 244].

Свою мысль об аномальности русской истории Чаадаев толкует в “Апологии сумасшедшего” таким образом, что отсутствие великих подвигов в прошлом есть доказательство непотчатых сил и мессианской роли России в будущем. Эту мысль, как известно, Н.А. Бердяев считал основополагающей для русского самосознания. Но как при этом реализовать указанный прорыв и осуществить великую миссию России?



## СУДЬБА



В историософии Чаадаева нет тех элементов демократизма, которые мы находим у славянофилов. Не одобряя революционной борьбы и радикальных социально-политических преобразований, они связывали ход истории с народной жизнью. Но те традиции, которые славянофил увязывает с мессианством России, для Чаадаева всего лишь источник “ретроспективных утопий”, когда за достоинства выдают предрассудки. «Возможно, конечно, — пишет он в “Апологии”, — что наши фанатические славяне при их разнообразных поисках будут время от времени откапывать диковинки для наших музеев и библиотек; но, по моему мнению, позволительно сомневаться, чтобы им удалось когда-нибудь извлечь из нашей исторической почвы нечто такое, что могло бы заполнить пустоту наших душ и дать плотность нашему расплывчатому сознанию» [12, т. 1, с. 528].

Тем не менее, в истории России был момент, отмечает в “Апологии” Чаадаев, когда русский народ, “сразив врага свободным порывом всех скрытых сил своего существа, поднял на щит благородную фамилию, царствующую теперь над нами: момент беспримерный, которому нельзя достаточно удивиться, особенно если вспомнить пустоту предшествующих веков нашей истории и совершенно особенное положение, в каком находилась страна...” [там же, с. 533]. Речь идет о возведении на трон династии Романовых. И столь же патетично Чаадаев характеризует в “Апологии” деятельность Петра I, когда тот стал насаждать идеи Запада на русской почве. “Должно сказать, — отмечает Чаадаев, — что наши государи, которые почти всегда вели нас за руку, которые почти всегда тащили страну на буксире без всякого участия самой страны, сами заставили нас принять нравы, язык и одежду Запада” [там же, с. 525].

Как Запад католиков и протестантов помогает проявлять скрытую мощь православия, Чаадаев не проясняет. Но явным образом он формулирует мысль о том, что великие преобразования монархов стали возможны по той причине, что русский народ по существу есть *tabula rasa*. «Петр Великий нашел у себя дома только лист белой бумаги, — пишет он в “Апологии”, — и своей сильной рукой написал на нем слова *Европа* и *Запад*; и с тех пор мы принадлежим к Европе и Западу» [там же, с. 527]. Если бы Петр, отмечает Чаадаев, нашел у своего народа богатую и плодотворную историю, живые предания и глубоко укоренившиеся учреждения, он придал бы им новую форму. “Неужели вы думаете, что, будь пред ним резко очерченная, ярко выраженная народность, инстинкт организатора не заставил бы его, напротив, обратиться к этой самой народности за средствами, необходимыми для возрождения его страны?” [там же]. Но Петр не нашел этого в русском народе, а то, что славянофилы считают основами русской жизни, у Чаадаева фигурирует как легко преодолимые пережитки.

Способности русского народа к свободному почину — один из наименее проясненных моментов в “Апологии сумасшедшего”. Глубокой чертой нашего исторического облика, пишет Чаадаев, является отсутствие свободного почина в социальном развитии [там же]. Но мы способны свободным порывом внутренних сил, отмечает он на соседней странице, энергическим усилием национального сознания овладеть предназначенной нам судьбой [там же, с. 526]. Так свободен или несвободен русский народ в осуществлении своего назначения? Указанные несоответствия можно отнести к незаконченности данной работы. Теперь уже Чаадаев усматривает роль Божественного Провидения в том, что, “отрекаясь от своей мощи в пользу своих правителей, уступая природе своей страны, русский народ обнаружил высокую мудрость ...” [там же, с. 538]. “Есть великие народы... — пишет он, — которые нельзя объяснить нормальными законами нашего разума, но которые таинственно определяют верховная логика провидения: таков именно наш народ; но, повторяю, все это нисколько не касается национальной чести” [там же, с. 527].

Исторический оптимизм в “Апологии сумасшедшего” выражается в том, что “род человеческий должен следовать только за своими естественными вождями, помазанниками бога, что он может подвигаться вперед по пути своего истинного прогресса только под руководством тех, кто тем или другим образом получил от самого неба назначение и силу вести его...” [там же, с. 524]. Иначе говоря, именно великая личность есть двигатель прогресса, и она же способна реализовать Божественное Провидение. А значит серьезные трансформации в истории возможны только “сверху”, но не “снизу”. Выдающаяся личность, в данном случае просвещенный монарх, есть начало свободы и в интеллектуальной, и в общественной истории человечества.

Как мы видим, в историософии Чаадаева индивидуальное доминирует над общим, а личность над народом, что характерно для либерализма, причем тогда и там, где либеральная идея свободы личности уже отделена и даже противостоит демократической идее власти народа. Этим историософия Чаадаева отличается не только от позиции славянофилов, где индивидуальное погружено в единую для всех народную почву, но отлична и от того, к чему стремился западник Герцен в его учении о “русском социализме”, где индивидуальное находится в гармонии с общественным.

Не будет преувеличением сказать, что в историософии Чаадаева содержатся истоки того русского либерализма, который в силу превосходства личного над общим будет все больше и больше отдаляться от народа и русской демократии, революционной в том числе. Но у Чаадаева эта позиция еще представлена в своей начальной форме, где христианский “либерализм” противостоит христианскому “демократизму” славянофилов.



## СУДЬБА



Биограф М. Жихарев и современники подтверждают, что Чаадаеву было свойственно делать акцент на собственной личности. Абстрагируясь от народа, а в своем поведении от аристократического окружения, он, тем не менее, остро переживал свои взаимоотношения с сильными мира сего. В этом свете нетрудно предположить, как Чаадаев воспринял наказание императора за “Философическое письмо”, которое было не столько жестоким, сколько оскорбительным. Если цензор А.В. Болдырев был отправлен в отставку, редактор Н.И. Надеждин сослан в Усть-Сысольск, но уже в 1838 году амнистирован, то Чаадаев был унижен не только диагнозом умалишенного, но и самой аргументацией по этому поводу. Из чувства сострадания по личному повелению Николая I, чтобы не подвергать вредному влиянию сырого и холодного воздуха, его, как известно, оградили от прогулок. И чтобы обеспечить всевозможные попечения и медицинские пособия, император лично вменил в обязанность искусному медику каждое утро посещать больного, ежемесячно докладывая о его здоровье. Чаадаев был потрясен этим официальным приговором. А.И. Тургенев, сообщавший Вяземскому в Петербург о состоянии Чаадаева, в частности, писал: “Доктор ежедневно навещает Чаадаева. Он никуда из дома не выходит. Боюсь, чтобы он и в самом деле не помешался”.

### Чаадаев и русский дендизм

Фигура Чаадаева, тем не менее, не так проста, и может стать символом особого явления русской культурной жизни. Речь в данном случае идет не просто об образе “лишнего человека”, который во многом списан с Чаадаева. Культурный феномен “лишнего человека” углубляет то, что Петром Киреевским впервые в сердцах было названо “чаадаевщиной”. Еще до публикации “Философического письма” в “Телескопе” П.В. Киреевский в письме Н.М. Языкову от 17 июля 1833 года пишет: “Эта проклятая Чаадаевщина, которая в своем бессмысленном самопоклонении ругается над могилами отцов и силится истребить все великое откровение воспоминаний, чтобы поставить на их месте свою одноминутную премудрость, которая только что доведена ad absurdum в сумасшедшей голове Ч. ... Впрочем, я и сам чувствую, что болезненная желчь негодования мутит во мне здоровый и спокойный взгляд без пристрастия, который только один может быть ясен” [9, с. 43].

Здесь важно не столько предположение насчет сумасшествия Чаадаева, которое, понятно, не Николаю I впервые пришлось в голову, а указание Киреевского на мотивацию автора письма. Само первое письмо и его публикация в “Телескопе” были действительно “вызовом” и “поступком”. По словам би-

ографа М. Жихарева, после публикации письма все, вплоть до барынь, которые по интеллектуальному уровню были не выше своих кухарок, бросились проклинать человека, “дерзнувшего оскорбить Россию” [5, с. 31]. И в этом свете интересна оценка происшедшего самим Чаадаевым, который пишет в письме от 18 октября 1936 году княгине С. Мещерской: “Говорят, что шум идет большой; я этому нисколько не удивляюсь. Однако же мне известно, что статья заслужила некоторую благосклонность в известном слое общества. Конечно, не с тем она была писана, чтобы направиться блаженному народонаселению наших гостиных ... Вы меня слишком хорошо знаете и, конечно, не сомневаетесь, что весь этот гвалт занимает меня весьма мало. Вам известно, что я никогда не думал о публике, что я даже никогда не мог постигнуть, как можно писать для такой публики, как наша...” [11, с. 81]. Но если не аристократической публике, то кому предназначалось первое “Философическое письмо”, в котором, как мы видим, было мало научного анализа, но достаточно радикальной дерзости, что и повлекло такую бурную реакцию.

Понятно, что Аксаков в лаптях и денди Чаадаев — вещи несовместные. Но роднит их именно вызов “обществу”, как бы ни мотивировал свое поведение каждый из них. В связи с этим заслуживает внимания оценка образа мысли и поведения Чаадаева Ю.М. Лотманом, который акцентирует здесь проявления романтического байронизма и так называемого “русского дендизма”, что у людей такого масштаба, как П.Я. Чаадаев, пишет Лотман, приобретали трагический смысл.

Личное обаяние, рыцарский стиль поведения и одежда утонченного денди, отмечает Лотман, во многом составили секрет того воодушевления, которое испытал Пушкин от общения с Чаадаевым. И здесь стоит обратить внимание на то, что, сравнивая его в своих стихах с Брутом, Пушкин косвенно намекает на то, что революционность у Чаадаева связана, прежде всего, с тираноубийством.

Характерно, однако, неприятие байроновских романтических настроений у Чаадаева М.И. Муравьевым-Апостолом, который в письме другу Чаадаева И.Д. Якушкину от 27 мая 1825 года пишет: “Расскажи мне подробнее о Петре Чаадаеве. Прогнало ли ясное итальянское небо ту скуку, которою он, по-видимому, столь сильно мучился в пребывание свое в Петербурге, перед выездом за границу? Я его проводил до судна, которое должно было его увезти в Лондон. Байрон наделал много зла, вводя в моду искусственную разочарованность, которою не обманешь того, кто умеет мыслить. Воображают, будто скукою показывают свою глубину, — ну, пусть это будет так для Англии, но у нас, где так много дела, даже если живешь в деревне, где всегда возможно хоть несколько облегчить участь бедного селянина, лучше пусть изведает эти попытки на опыте, а потом уж рассуждают о скуке!” [8, с. 132].



## СУДЬБА



Тем не менее, английский сплин, который у англичан, как подчеркивает Лотман, довел многих до самоубийства, в России в 20–30-х годах приобрел характер распространенной аристократической хандры. В итоге Чаадаев находил героя пушкинского “Кавказского пленника” недостаточно разочарованным. В своей же хандре Чаадаев был максималистом, испытывая полное ощущение бессмысленности жизни.

Но романтический байронизм у Чаадаева, по мнению Лотмана, уже переходит в русский дендизм. По своей сути дендизм — стиль поведения и одежды, сориентированный на внешнего наблюдателя. Что касается идеологии дендизма, то она также замкнута на демонстративное поведение. Характеризуя суть этого явления, Лотман пишет, что “не отделимый от индивидуализма и одновременно находящийся в неизменной зависимости от наблюдателей, дендизм постоянно колеблется между претензией на бунт и разнообразными компромиссами с обществом” [там же, с. 133]. Именно в таком контексте проясняется смысл того, почему эпатаж и позерство становятся для многих русских интеллигентов естественной формой протеста в ситуации, которую они оценивают как полную невозможность практического действия.

Байронизм — это безусловная ставка на неповторимость и борьба с шаблоном. Но борьба с шаблоном, как отмечает Лотман, сама может стать шаблоном и позой. И в таком случае бунтарство и мятеж индивидуалиста приобретают искусственный характер, становятся стилем поведения, как это было в русском дендизме, а далее могут парадоксально сливаться с миром “светских приличий”. Скорее всего, именно этот элемент искусственности и эпатажа в истории с первым “Философическим письмом” был назван Киреевским “чаадаевщиной” как некоторой тенденцией в русской культурной жизни.

Оставим в стороне указания биографа Жихарева на патологическое тщеславие Чаадаева. Тем не менее, в этом ключе можно трактовать наделавшую шума историю, когда в 1821 году рвавшийся в адъютанты императора Чаадаев, после доклада и беседы с Александром I, суливших большое будущее, вдруг подает в отставку. При этом в письме, перехваченном охранкой и доставленном императору, Чаадаев косвенно указывает на свой вызов этим поступком Александру Павловичу.

Известно, что после снятия надзора в 1837 году Чаадаев продолжил светскую жизнь, участвовал в спорах западников и славянофилов. Герцен в воспоминаниях “Былое и думы” описывает, как он обычно с безнадежным взглядом стоял на бульваре, в залах и театрах, в клубе. Чаадаев часто бывал капризным, недовольным, раздраженным, пишет Герцен, как будто мстил русской жизни, замыкая печальное существование целого периода русской истории. Старики и молодые стыди-

лись его неподвижного лица, прямо смотрящего взгляда, печальной усмешки, язвительного снисхождения. Что заставляло их принимать Чаадаева, звать и ездить к нему? Ведь он “горько” и “уныло-зло” оскорблял все дорогое им, начиная с Москвы [2, с. 226].

Как мы видим, момент нигилистического самоутверждения явным образом просматривается в том комплексе мотивов и действий, которые сопровождали написание, распространение и публикацию “Философического письма” П. Чаадаева. И он будет обнаруживать себя позже — на разных этапах культурной жизни России, в том числе и в русском либерализме. А переключки с личной и творческой судьбой С. Кьеркегора, бросившего в далекой Дании аналогичный странный, если не болезненный, вызов не только обществу, но и самому себе, еще одно свидетельство того, что уже во времена Чаадаева и “телескопической истории” культурная жизнь России была вписана в общее развитие европейской цивилизации.

## Литература

1. *Асмус В.Ф.* О новых “Философических письмах” П.Я. Чаадаева // Литературное наследство. М., 1935, № 22–24.
2. *Герцен А.И.* Сочинения: в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1986.
3. *Гершензон М.* Избранное. Т. 1. Мудрость Пушкина. Москва — Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000.
4. *Ермичев А.А.* Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014.
5. *Жихарев М.* П.Я. Чаадаев. Из воспоминаний современника // Вестник Европы, 1871. № 7–8.
6. *Лазарев В.В.* Чаадаев. М.: Юридическая литература, 1986.
7. *Лебедев А.А.* Чаадаев. М.: Молодая гвардия, 1965.
8. *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб.: Искусство, 1994.
9. Письма П.В. Киреевского к Н.М. Языкову. М.-Л., 1935.
10. П.Я. Чаадаев. Pro et contra. Личность и творчество П.Я. Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Издательство РХГИ, 1998.
11. *Чаадаев П.Я.* Письма 1829–1854. М.: Директ-Медиа, 2016.
12. *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 томах. М.: Мысль, 1989.
13. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009.