



Б. Н. ТАРАСОВ

Ф. И. Тютчев и П. Я. Чаадаев

(Жизненные параллели и идейные споры друзей-«противников»)

Тютчева и Чаадаева связывали дружеские отношения, для понимания которых уместно привести слова А. С. Хомякова: «Почти все мы знали Чаадаева, многие его любили, и, может быть, никому не был он так дорог, как тем, которые считались его противниками. Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце, — таковы те качества, которые всех к нему привлекали; но в такое время, когда, по-видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал и других побуждал, — тем, что в сгущающемся сумраке того времени он не давал потухать лампаде и играл в ту игру, которая известна под именем: “жив курилка”»*.

Словно дополняя мысль Хомякова о симпатиях славянофилов к автору «Философических писем» и перенося ее на конкретных людей, племянник Чаадаева М. И. Жихарев замечал, что наиболее несогласные с Чаадаевым были с ним и наиболее дружными. Бешеный противник его Федор Иванович Тютчев часто говаривал: «Человек, с которым я согласен менее, чем с кем бы то ни было, и которого, однако, люблю больше всех»**.

А вот как сам Петр Яковлевич признавался в своих чувствах Федору Ивановичу: «Ваша дружба — одно из самых отрадных моих утешений, несмотря на разделяющие нас про-

* Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 720—721.

** Русское общество 30-х годов XIX в. Мемуары современников. М., 1989. С. 108.

странства, и ныне, когда нам обещано ваше прибытие в наши широты, я добавлю, что это и моя самая пленительная надежда. Приезжайте, и вы узнаете, как подлинные симпатии умного существа могут влиять на другое умное существо, по крайней мере, слывшее ранее за таковое...» *

Исследователи обычно относят личное знакомство Тютчева и Чаадаева к середине 40-х годов XIX века, когда поэт возвратился в Россию после длительного пребывания за границей на дипломатической службе. Однако есть основания предполагать, что знакомство (пусть и кратковременное) произошло гораздо раньше и обусловило столь же ранние идейные взаимоотношения.

Летом 1825 года Чаадаев вместе с отдохавшими в Карлсбаде Тютчевым и А. И. Тургеневым оказался в числе первых представителей русской культуры, с которых началось общение Шеллинга с поклонниками из России. В конце 20-х — начале 30-х годов в Мюнхене, а позднее в Берлине немецкого философа посещали братья Киреевские, М. П. Погодин, Н. А. Рожалин, В. П. Титов, Н. А. Мельгунов, В. Ф. Одоевский, А. С. Хомяков. Чаадаев произвел на Шеллинга сильное впечатление, и хотя после карлсбадских встреч они более не виделись, Шеллинг выделял Чаадаева, считая его одним из наиболее прекрасных людей, когда-либо встреченных.

И впоследствии немецкий философ был хорошо осведомлен о характере занятий и писаний русского мыслителя. Близкий приятель Тютчева, сотрудник русского посольства в Мюнхене И. С. Гагарин, говорил, что «великий немец», то есть Шеллинг, бредил Чаадаевым, ловил всех русских и жадно расспрашивал о нем. Чаадаев был тронут переданными Гагариным комплиментами Шеллинга и, как он с лукавинкой замечал в письме к А. И. Тургеневу, «приложением учения о Тождестве» к его «незначительной персоне» **. Что же касается самого Гагарина, то он, по его собственным словам, не нашел ничего преувеличенного в комплиментах немецкого философа. «Бывая в Москве, — вспоминал Гагарин свои встречи с Чаадаевым, — я старался часто видаться с этим выдающимся человеком и подолгу разговаривать с ним. Эти отношения оказали могущественное влияние на мою судьбу, и я исполняю долг признательности, громко заявляя, чем я ему обязан» ***.

* Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 336.

** Там же. С. 243.

*** Чаадаев П. Я. Философические письма. Казань, 1906. С. 1.

Вряд ли, находясь одновременно в Карлсбаде в 1825 году, Тютчев и Чаадаев не познакомились. Во всяком случае через А. И. Тургенева, Гагарина, Шеллинга, с которым, кстати, он часто вступал в религиозно-философские споры и который высоко его ценил, Тютчев должен был хорошо знать своеобразие мыслительной деятельности Чаадаева.

Однако, возможно, Федор Иванович и Петр Яковлевич познакомились еще в 1822 году, когда состоялась помолвка двоюродной сестры Тютчева Анастасии Васильевны Шереметевой и декабриста Ивана Дмитриевича Якушкина, давнишнего друга находившегося тогда в Москве Чаадаева. Федор Иванович и Петр Яковлевич могли встретиться в доме родной тетки Тютчева еще раньше, поскольку Чаадаев, введенный в этот дом Якушкиным, стал там своим человеком. Неопубликованные архивные материалы говорят о том, что Надежда Николаевна Шереметева (близкая знакомая Гоголя, Жуковского, Аксаковых, Киреевских) относилась к Петру Яковлевичу с большой теплотой и пониманием его душевных противоречий, помогала ему в затруднительных обстоятельствах до самой своей смерти в 1850 году. Через нее Тютчев многое должен был знать о жизни Чаадаева и уже будучи за границей.

По тону одного из неопубликованных писем Надежды Николаевны к И. Д. Якушкину можно косвенно судить, что прибытие Тютчева в Москву вскоре после его возвращения в Россию с дипломатической службы было встречено Чаадаевым как прибытие давнишнего знакомца. Отвечая на вопросы Ивана Дмитриевича о Петре Яковлевиче, Шереметева писала: «...слышу, здоров, по обыкновению самолюбив. Настя (дочь Надежды Николаевны и жена Якушкина. — Б. Т.) мне сказывала, что он был у нас и с удивлением говорил, как это Тютчев Федор с неделю в Москве и до сих пор у меня не был, и говорит, Профессор один делает для Тютчева вечер, а звал и меня, я с тем поеду, чтобы не подумали, что я в претензии — вот до сих пор в подобных мелочах утопает и удивительно, что не может понять, как самолюбие это ничтожно, умен и добр кажется, но самолюбив выше всякой меры...» *

Трудно предположить, чтобы Чаадаев проявлял столь своеобразное недовольное любопытство к совсем незнакомому человеку. Так что с середины 40-х годов их отношения, вероятнее всего, продолжились, а не начались. В одном из посланий к Петру Яковлевичу Федор Иванович замечал, что письменная

* ЦГАОР. Ф. 279.1.107. Л. 29.

беседа утомляет почти так же, «как партия в шахматы по переписке» *. И чаще всего разговаривались, когда Тютчев, наезжая в Москву, навещал Чаадаева в его флигеле на Новой Басманной. Получив через несколько лет после смерти «басманного философа», как называли москвичи Чаадаева, изображение его кабинета, Тютчев благодарил Жихарева и писал: «Не без умиления узнал я в присланной вами фотографии знакомую, памятную местность — этот скромный, ветхий домик, о котором незабвенный жилец его любил повторять кем-то сказанное (Жуковским. — *Б. Т.*) слово, что весь он только одним духом держится. И этим-то духом его запечатлены и долго держаться будут в памяти друзей все воспоминания, относящиеся к замечательной, благородной личности одного из лучших умов нашего времени» **.

После двадцатидвухлетней дипломатической службы за границей Федор Иванович в 1844 году поселился в Петербурге и стал, по словам Вяземского, «львом сезона». Очаровательно умный собеседник, знавший изнутри европейскую культуру, любил светскую жизнь и невольно привлекал к себе внимание многих, в том числе и Петра Яковлевича. Последний, замечает биограф, «не мог не ценить ума и дарований Тютчева, не мог не любить его, не мог не признавать в Тютчеве человека вполне европейского, более европейского, чем он сам, Чаадаев; пред ним был уже не последователь, не поклонник западной цивилизации, а сама эта цивилизация, сам Запад в лице Тютчева, который к тому же и во французском языке был таким хозяином, как никто в России, и редкие из французов» ***.

Напоминая внешне в этом отношении Петра Яковлевича, Федор Иванович по духовно-психологическому складу являлся его резкой противоположностью в решении родственных проблем. И Тютчев и Чаадаев, каждый по-своему, отразили в духовных поисках кризис традиционного религиозного мирозерцания, начавшийся в эпоху Возрождения и принявший в XIX веке особенно распространенный и интенсивный характер. Постепенно создавалась и набирала силу своеобразная социально-психологическая ситуация, которую Ницше обозначил как «смерть Бога», а Тютчев выразил стихами: «И нет в творении творца, и смысла нет в мольбе».

* Чаадаев П. Я. Статьи и письма. С. 517.

** Тютчев Ф. И. Соч.: В 2 т. М., 1984. Т. 2. С. 268.

*** Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. М., 1981. С. 315.

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует...
Он к свету рвется из ночной тени
И, свет обретши, ропщет и бунтует.

Безверием палим и иссушен,
Невыносимое он днесь выносит...
И сознает свою погибель он
И жаждет веры... но о ней не просит...

Не скажет век, с молитвой и слезой,
Как ни скорбит перед замкнутой дверью:
«Впусти меня! — Я верю, Боже мой!
Приди на помощь моему неверью!..»

В «наш век» (так называется цитированное стихотворение Тютчева), когда «над вами светила молчат в вышине, под вами могилы — молчат и оне», поэт нередко ощущал себя «обломком старых поколений», испытывал острое чувство тоски, одиночества, разочарования. А человеческое существование казалось ему «грезой природы»: «О, нашей мысли обольщенье, ты, человеческое Я...»

Стремление же преодолеть драматическое напряжение между жизнью и смертью, разрешить коренное противоречие между конечным и бесконечным в человеке, природе, мироздании заставляло Тютчева обращаться к православному христианству, в котором он находил «нескудеющую силу» и «нетленную красу». Поэт старался уверить себя, что

...увядание земное
Цветов не тронет неземных
И от полуденного зноя
Роса не высохнет на них.

И эта вера не обманет
Того, кто ею лишь живет,
Не все, что здесь цвете, увянет,
Не все, что было здесь, пройдет!

Путь такого снятия напряжения и разрешения противоречий вполне соответствовал определенным свойствам личности Тютчева, в которой, по словам И. С. Аксакова, жило искреннее смирение. Смирение как «постоянное философское сознание ограниченности человеческого разума и как постоянное же сознание своей личной нравственной немощи. Преклоняясь умом пред высшими истинами Веры, он возводил *смирение* в степень философско-нравственного исторического принципа. Поклонение человеческому «я» было вообще, по его мнению, тем лжи-

вым началом, которое легло в основание исторического развития современных народных обществ на Западе» *.

Тем не менее, замечает биограф, предельное сознание ограниченности человеческого разума не восполнялось всецело управляющим волей «живительным началом веры», благодать которой, как пишет сам Тютчев, доступна лишь «для немногих». И беспокойное и тревожное сердце поэта, бьющееся «на пороге как бы двойного бытия», не находило покоя в безнадежных попытках «припасть как к изголовью к Новому Завету», «склонить колени пред безумием креста» и «к ногам Христа навек прильнуть». И. С. Аксаков подчеркивал, что «в этой двойственности, в этом противоречии и заключался трагизм его существования. Он не находил ни успокоения своей мысли, ни мира своей душе» **.

Экзистенциальная неразрешимость главных вопросов жизни как бы компенсировалась у Тютчева твердостью его социально-исторических убеждений, которые он защищал в идейных спорах с Чаадаевым. Последний по-своему преодолевал общую для обоих смысловую пропасть между конечностью (смертностью) отдельной личности и бесконечностью (вечностью) бытия, хотя до определенного момента в их духовной работе обнаруживаются сходные черты. Чаадаев, по собственному выражению, «искал религию». Однако подспудно расширявшийся и целеустремленно накапливавшийся религиозный опыт, внося временами твердую уверенность в «высшем чувстве», не растворял до конца в себе его сердце. Евангелие же своей глубочайшей парадоксальностью, неосязаемыми чудесами, многозначными символами и притчами никак не укладывалось в его разум, пытавшийся логически разрешить тайну воскресения и «царствия Божия». Потустороннее спасение через божественное поправление смерти «позорной» смертью же, путь к нему через всевозможные унижения, страдания и крестную муку составляли для его рассудка непроницаемое и угнетающее препятствие.

Чаадаевская гордыня, противоположная тютчевскому смирению, не позволяла ему отказаться от рассудочных доводов, от настоящей потребности не только прочувствовать, но и объяснить необъяснимое, увидеть невидимое, согласовать притязания разума с «покорной верой», обнять «умом» концы и начала исторической жизни России, Европы и всего человечества. Эта «разумная вера», отражавшая личностное своеобра-

* Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. С. 296.

** Там же. С. 298.

зие автора «Философических писем» и наложившая на них неизгладимый отпечаток, должна была служить предметом дискуссионных обсуждений в его беседах с поэтом. Можно предположить, что Тютчев высказывал Чаадаеву те же упреки в ведущем к нигилизму «высокомерии ума», что и ранее Шеллингу, который мечтал о «полном формальном обосновании» всеобъемлющей философской системы, включающей в себя и природу, и человека, и Бога. «Вы пытаетесь совершить, — осуждал русский поэт гипертрофированный рационализм немецкого мыслителя, — невозможное дело: философия, которая отвергает сверхъестественное и стремится доказывать все при помощи разума, неизбежно придет к материализму, а затем погрязнет в атеизме... Сверхъестественное лежит в глубине всего наиболее естественного в человеке. У него свои корни в человеческом сознании, которые гораздо сильнее того, что называют разумом, этим жалким разумом, признающим лишь то, что ему понятно, то есть ничего»*.

Подобные упреки Тютчева, естественно, не могли оставить Чаадаева равнодушным. О степени взаимных огорчений и раздражений, до которой возрастали их теоретические дебаты, свидетельствует Жихарев: «Их споры между собой доходили до невероятных крайностей. Раз, среди Английского клуба, оба приятеля подняли такой шум, что клубный швейцар, от них в довольно почтенном расстоянии находившийся, серьезно подумал и с благим матом прибежал посмотреть, не произошло ли в клубе небывалого явления рукопашной схватки и не пришлось бы разнимать драку»**.

Чтобы представить хотя бы отчасти содержание этих споров, которые не всегда заканчивались столь бурно, а нередко переходили и в согласие, необходимо отметить в общих чертах и существенных особенностях своеобразие философской деятельности Чаадаева. Последний постоянно разрабатывал «одну мысль», религиозное обоснование своей страсти к прогрессу человеческого разума и веры в будущее счастье человечества. Хотя построение «совершенного строя на земле» и обусловлено самостоятельным творчеством человека, оно возможно, по мнению автора «Философических писем», лишь при прямом и постоянном воздействии «христианской истины», которая через непрерывное взаимовлияние сознаний разных поколений обра-

* Литературное наследство. 1989. Т. 97. Кн. 2. С. 37.

** Русское общество 30-х годов XIX в. Мемуары современников. С. 108.

зует канву социально-исторического развития, основу «всемирно-исторической традиции», способствующей «воспитанию всего человеческого рода» и поступательному, объективно целенаправленному, прогрессу общества. Именно эта истина и является, как он полагал, действительным источником настоящего абсолютного прогресса. Подлинный ее дух, считал Чаадаев, проявился в католичестве, где «развилась и формулировалась социальная идея христианства», определившая ту сферу, «в которой живут европейцы и в которой одной под влиянием религии человеческий род сможет исполнить свое конечное предназначение» *, то есть установление «земного царства».

Тогдашние европейские успехи в области культуры, науки, права, материального благополучия составляли, по его логике, прямые и косвенные плоды католицизма как социально активной, «политической религии» и оценивались как важная промежуточная стадия на пути к «высшему синтезу». Несмотря на признаваемые им несовершенства западного мира, Чаадаев все-таки был склонен считать, что «Царство Божие до известной степени осуществлено в нем, ибо он содержит в себе начало бесконечного развития и обладает в зародышах и элементах всем, что необходимо для его окончательного водворения на земле» **.

Толкование христианства как исторически прогрессирующего социального развития при абсолютизации значения культуры и просвещения, отождествление «дела Христа» с окончательным становлением «земного царства» и развертываемая на этом фундаменте логика размышлений послужили мыслителю основой для критики современного ему положения России и приведшей к этому положению ее истории в первом философском письме, опубликованном в октябре 1836 года в журнале «Телескоп». В России он не находил ни «элементов», ни «зародышей» европейского прогресса. Причину этого Чаадаев видел соответственно с постулированными им единством, непрерывной и постепенной преемственностью религиозно-социального развития в том, что, обособившись от католического Запада в период церковной схизмы, «мы ошиблись насчет настоящего духа религии» — не восприняли «чисто историческую сторону», социально-преобразовательное начало как внутреннее свойство христианства и потому «не собрали всех ее

* Чаадаев П. Я. Статьи и письма. С. 51.

** Там же. С. 53.

плодов, хотя и подчинились ее закону», то есть плодов науки, культуры, цивилизации, благоустроенной жизни.

Для того, чтобы достичь успехов европейского общества на всех уровнях его эволюции и участвовать в мировом прогрессе, Чаадаев считал необходимым для России не просто слепо и поверхностно усвоить западные нормы, но, впитав в кровь и плоть социальную идею католицизма, от начала повторить все этапы европейской истории.

Здесь не место говорить о том, какую бурную и неоднозначную реакцию вызвала «телескопская» публикация в широких слоях русского общества. Подчеркнем лишь, что она в немалой степени способствовала уточнению и углублению различных концепций исторического развития России, заставляла философов, писателей, художников ставить и исследовать принципиально важные, но систематически не разрабатывавшиеся вопросы.

Среди прочих причин не без влияния общения с Чаадаевым, знакомства с его идеями и Тютчев задавал себе и читателям вопросы, подобные сформулированным им в статье «Россия и Германия»: «Что такое Россия? Каков смысл ее существования, ее исторический закон, откуда явилась она? Куда стремится? Что выражает собою?» *

И контуры ответов поэта, разгадывавшего «сфинкса русской жизни» (выражение Герцена), включали в себя, если можно так выразиться, «составляющую Чаадаева». В его стихах возникают обобщенные образы пустынного российского края, где

Все голо так — и пусто-необъятно
В однообразии немом...
Местами лишь просвечивают пятна
Стоячих вод, покрытых первым льдом.

Ни звуков здесь, ни красок, ни движенья —
Жизнь отошла — и, покорясь судьбе,
В каком-то забытии изнеможенья,
Здесь человек лишь снится сам себе.

В таком безлюдном и безымянном краю человеческое существование проходит «вдали от света и искусства, вдали от жизни и любви» и исчезает как «облак дыма на небе тусклом и туманном, в осенней беспредельной мгле...».

Эти поэтические образы, несомненно, перекликаются с образами Чаадаева, иллюстрировавшими основные положения пер-

* ПСС. С. 284.

вого философического письма, автор которого находит в России лишь «мертвый застой», «тусклое и мрачное существование, лишенное силы и энергии» и видел в ней только «немоту лиц» и «беспечность жизни», «странную неопределенность» и «отсутствие прелести и изящества».

Вместе с тем, как бы возражая мыслителю и утверждая, что «умом Россию не понять», поэт обнаруживал в ней своеобразную парадоксальную красоту, которая «сквозит и тайно светит» в «смиренной нагоде» скудной природы и «бедных селений». Эта красота заключалась, по его представлению, в страдальческом «долготерпении» русского народа, его незримой сопричастности крестным мукам:

Удрученный ношей крестной,
 Всю тебя, земля родная,
 В рабском виде царь небесный
 Исходил, благословляя.

Тютчев подчеркивал, что «старые, гнилые раны, рубцы насилиий и обид, растленье душ и пустота», неизбежно сопровождавшие тяжелую русскую историю, врачуются и исцеляются в ней лишь «ризой чистою Христа». Несмотря на суровые испытания, в народе сохранились вековые идеалы и задушевные убеждения, способность к самоотвержению и самопожертвованию, что и составляет «как бы основу его нравственной природы». Поэтому-то, по мысли поэта, «истинный защитник России — это *история*; ею в течение разрешаются испытания, которым подвергает она свою таинственную судьбу...» *

В полемических возражениях Чаадаеву он должен был идти словно вслед за Пушкиным, который доказательно опровергал выводы первого философического письма об исторической ничтожности России, о «нечистоте источника нашего христианства», заимствованного из Византии и направившего русскую историю не по западному пути. «Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких по-

* ПСС. С. 280.

мех» * — так в неотправленном послании отвечал Пушкин автору «телескопской» публикации.

Так, несомненно, думал и Тютчев в спорах с Чаадаевым, отголосок которых звучит и в его статьях. Чаадаев выделял в европейской истории рыцарство, феодализм, папство, инквизицию, крестовые походы и другие этапы «энергичного» и «правильного» западного пути, ведущего, по его представлению, к многообразным проявлениям цивилизации и соответственно к чаемой социальной гармонии. Абстрактная логика его взглядов на сущность и движущие силы общественного прогресса заставляла его отвлекаться от противоречий конкретно-исторического и конкретно-нравственного содержания этих этапов, оправдывать, например, средневековые религиозные войны и костры инквизиции, «кровавые битвы за дело истины» в Европе. Между тем несоответствие целей и средств, отражающееся на всем протяжении истории смешение добра и зла являются главным камнем преткновения для взыскуемого Чаадаевым благого завершения «конечных судеб человеческого рода».

Поэтому Тютчев не соглашался с ним в абсолютизации благотельной роли католичества, осуждал, говоря словами Пушкина, «низость папизма». Исторические противоречия прошлого не могли не отразиться, по мысли Тютчева, и на современном положении западных народов: «Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 г., римское папство и все западные королевства, католицизм и протестантизм, вера, уже давно утраченная и разум, доведенный до бессмыслия, порядок отныне немислимый, свобода отныне невозможная, и над всеми этими развалинами, ею же созданными, цивилизация, убивающая себя собственными руками...» **

Таким образом, Тютчев размышлял в структурном единстве с историческими положениями Чаадаева и как бы поощрял их теоретическую логику и практическую прочность. Его доводы, как и критические возражения других современников, не могли не влиять на подвижность и смещение самого порядка философско-исторического мышления автора «телескопской» публикации. Следя за полнотою всех форм цивилизации на Западе, которую он, по собственным словам, слишком превознес, Чаадаев обнаруживает вместо чаемого «высшего синтеза» глубокие разрывы. «Там неоднократно наблюдалось: едва появится на свет Божий новая идея, тотчас все узкие эгоизмы, все ребя-

* Переписка А. С. Пушкина: В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 289.

** ПСС. С. 306—307.

ческие тщеславия, вся упрямая партийность, которые копошатся на поверхности общества, набрасываются на нее, овладевают ею, выворачивают наизнанку, искажают ее, и минутой спустя, размельченная всеми этими факторами, она уносится в те отвлеченные сферы, где исчезает всякая бесплодная пыль» *.

В таких условиях, по изменяющейся логике автора первого философического письма, ни благоустроенная жизнь, ни научные открытия, ни формально развитое право не ведут к установлению гармонии братских отношений между людьми, а порождают, напротив, «грудю искусственных потребностей, враждебных друг другу интересов, беспокойных забот, овладевших жизнью». В социальной же напористости, в «политическом христианстве» католичества он готов видеть «людские страсти» и «земные интересы», закономерно приводящие к несовершенству достижений европейской цивилизации.

Соответственно по-другому Чаадаев начинает оценивать и историческую «тихость», традиции «духовного христианства» в православии, которые он считает основанием русского религиозно-психического уклада и опорой для будущего, неповторимо своеобразного, самостоятельного и позитивного развития России. В отличие от католичества, результатами православия на Руси являются, по его мнению, не наука и благоустроенная жизнь, а особое духовное и душевное устройство человека — бескорыстие сердца и целомудрие ума, терпение и надежда, совестливость и самоотречение. Эти качества он теперь обнаруживает там, где раньше находил, как известно, только «немоту лиц» и «беспечность жизни», «странную неопределенность» и «отсутствие прелести и изящества». Именно они, эти качества, а не внешние достижения культурного строительства на Западе, способствуют преодолению индивидуализма и всечеловеческому соединению людей на началах, говоря словами Тютчева, любви, а не «железа и крови», являются залогом особого призвания России, которой, по мнению Чаадаева, уже не следует органично усваивать и повторять все этапы европейской истории, а необходимо, напротив, развивать свои отличительные свойства. Тогда, пишет он, может воплотиться его «глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначе-

* Чаадаев П. Я. Статьи и письма. С. 157—158.

ны быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великим трибуналом человеческого духа и человеческого общества»*.

Хотя, как видим, Чаадаев сближался в ряде важных вопросов с Тютчевым и некоторыми славянофилами, его мысль тем не менее не эволюционировала, а пульсировала, развиваясь поступательно-возвратно и постоянно возвращаясь к интонациям первого философического письма. Логические противоречия во множестве рассыпаны по страницам его переписки и разных произведений. Встречаются они и при обсуждении записки Тютчева «Россия и революция», связанной с европейскими волнениями 1848 года. Чаадаев называл эти волнения «дикой бурей» и «брутальным хаосом», когда «бедное человечество, снова впавшее в варварство, уничтожает себя в анархии, потопляет себя в крови»**. Буквально так же воспринимал их и Тютчев, писавший родственнику, что революция, последнее слово вывихнутой цивилизации, которую люди старались считать болезнью роста, есть не что иное, как рак. П. А. Вяземский, общий близкий приятель Чаадаева и Тютчева, опасался даже, что последний «изнеможет под тяжестью впечатлений» от всплесков анархизма на Западе.

Чаадаев прочитал упомянутую записку еще в рукописи и знакомил с ней московское общество. Посылая статью Шевыреву и желая, чтобы тот дал ее прочесть Погодину, он замечал: «Прочитав, увидите, что вещь очень любопытная. Жаль, что нет здесь Хомякова: послушал бы его об ней толков. Если сами ко мне не пожалуете в понедельник, то пришлите тетрадку»***. Видимо, на очередном журфиксе Петр Яковлевич собирался обсудить сочинение Федора Ивановича, который ставил близкий для многих посетителей ветхого флигеля на Новой Басманной вопрос о судьбах России и Европы в несколько иной, чем они, плоскости и в более резкой форме: «Давно уже в Европе существуют только две действительные силы — революция и Россия. Эти две силы теперь противопоставлены одна другой, и, быть может, завтра они вступят в борьбу. Между ними никакие переговоры, никакие трактаты невозможны; существование одной из них равносильно смерти другой! От исхода борьбы, возникшей между ними, величайшей борьбы, когда-либо

* Чаадаев П. Я. Статьи и письма. С. 157.

** Там же. С. 426.

*** Там же. С. 339.

виденной миром, зависит на многие века вся политическая и религиозная будущность человечества» *.

Революция для автора есть такое явление европейского духа, в основе которого лежит возведение в политическое и общественное право самовластия человеческого «я», не признающего иных авторитетов, кроме собственного волеизъявления. Из самообожания человеческой личности, считающей свой ограниченный разум и животную природу выше всего на свете, неизбежно порождается, по мнению Тютчева, безверие, отрицание, деспотизм, насилие.

Сила России, считает автор записки, заключается в противоположных началах смирения и самоотречения, призванных предохранять историческое развитие от разрушительных последствий.

Подобная постановка вопроса произвела на Чаадаева сильное впечатление. Он писал Тютчеву: «Как вы очень правильно заметили, борьба, в самом деле, идет лишь между революцией и Россией: лучше невозможно охарактеризовать современный вопрос». Однако Петра Яковлевича удивляет не то, что европейские умы «под давлением неисчислимых потребностей и необузданных инстинктов» не постигают этого, а то, что «мы до сих пор не осознали нашего назначения в мире» **.

Пытаясь разобраться, Чаадаев возводит современную социальную драму к религиозной драме XVI века, когда гордый человеческий разум в протестантизме восстал против авторитета предания, внес анархию в религиозные идеи и «обрушился на самые основы общества, отвергнув божественный источник верховной власти» ***.

Русские, продолжает Петр Яковлевич, были беспристрастными свидетелями происходящих тогда событий и могли воспользоваться их уроками. Но не воспользовались, а, напротив, безоглядно устремились к очагам европейских ценностей, познакомившись с которыми забыли свои отечественные идеи, старинные обычаи, почтенные традиции. Спокойно претерпевая последовательное ниспровержение своих вековых учреждений, «мы почти целиком отреклись от всего нашего прошлого, мы сохранили одни только наши религиозные верования. Правда, эти верования, составляющие самое сокровенное нашего социального бытия, были достаточны, дабы оградить нас

* ПСС. С. 295.

** Чаадаев П. Я. Статьи и письма. С. 339.

*** Там же. С. 340.

от нашествия самых негодных принципов иноземной цивилизации, против дыхания самых зловредных ее истечений, но они были бессильны развить в нас сознание той роли, которую мы были призваны выполнить среди народов земли» *.

Подчинившись игу этой цивилизации, пишет Чаадаев, «мы все же сохранили доблесть наших отцов, их дух покорности, их привязанность к государю, их пристрастие к самоотвержению и самоотречению, но, в то же время, идея, заложенная в нашей душе рукой провидения, в ней не созревала. Совершенно не сознавая этой великой идеи, мы изо дня в день все более поддавались новым влияниям...» **

По словам Петра Яковлевича, череда революционных катаклизмов в Европе XVIII—XIX веков, обнаруживавших преимущества социального существования в России и раскрывавших ее высокое предназначение, снова ничему не научила, а лишь еще более затемнила сознание русских. «И если в настоящее время некоторое пробуждение национального начала, некоторый возврат к старым традициям, которые составляли счастье наших отцов и были источником их доблестей, обнаруживаются среди нас более или менее явственно, приходится сознаться, что это явление лишь назревает и что оно в настоящее время носит лишь характер исторического изыскания, литературного течения, совершенно неведомого стране» ***.

Записка Тютчева заставила Чаадаева вновь заговорить о всемирной миссии России и природных свойствах русского народа, над которыми он в зависимости от контекста идейных споров, смены собственных настроений и убеждений то серьезно размышлял в положительном смысле, то язвительно иронизировал. В послании к Федору Ивановичу он выступает более радикально, нежели автор записки и славянофилы, сетуя на недостаточную внедренность в жизнь их религиозно-культурных теорий, которые он называл ранее с насмешкой «попятным развитием» и «ретроспективной утопией», а теперь, в революционные годы, считает важным началом для осознания высокого призвания России.

Однако уже следующая статья Тютчева «Папство и римский вопрос с русской точки зрения», в которой он лишь продолжил логику первой статьи, вызвала возражения Чаадаева. В ней автор, как бы следуя за мыслью письма Петра Яковлевича

* Чаадаев П. Я. Статьи и письма. С. 341.

** Там же.

*** Там же.

и одновременно полемизируя с его общими воззрениями периода философических писем, идет еще глубже в историю для определения истоков современных событий. По мнению Федора Ивановича, корень революции как апофеоза человеческого «я» следует искать в отделившейся от вселенской римской церкви, отождествившей собственные интересы с интересами самого христианства и переиначившей завет Спасителя: «Царство мое не от мира сего» в устроение «царства мира сего».

Статья Тютчева, напечатанная в парижском журнале, надедала много шуму за границей, а Чаадаев, по свидетельству современников, собирался написать на нее опровержение, так, по-видимому, и не сочиненное, но отчасти выраженное в его письме к княгине Долгоруковой. Петра Яковлевича явно не устраивает столь дальний экскурс в истоки европейской революционной ситуации, задевающий центральный нерв его «одной мысли» о соединении религии и социальной жизни, и он приводит аргументы в оправдание превращения западной церкви в «политическую силу», в «государство в государстве». Без такого превращения, обусловленного, как он считает, исторической необходимостью, обществу и цивилизации угрожала бы гибель от наступления мощных сил варварства, с которыми более покорная властям, более духовная и более совершенная церковь могла и не справиться. «Не папство создало историю Запада, как, кажется, думает наш приятель Тютчев, а, напротив, самая история и создала папство» *. Таким образом, светское могущество римских первосвященников оказалось неизбежным историческим результатом, который для них явился сначала тяжелым испытанием, но которым они затем злоупотребили из-за естественных свойств человеческого сердца.

Когда вопрос уперся в извечные свойства человеческого сердца, дальнейшие рассуждения Петра Яковлевича в письме к Долгоруковой о царстве Божием на земле, о сохранении европейской культуры от варваров как «залоге» мирового прогресса принимали характер двусмысленной незаконченности. Чаадаев сознавал ее, а потому, вероятно, и не стал сочинять опровержение в адрес самого Тютчева, чья статья пробудила в нем вспышку погасшего было интереса к излюбленным положениям из давнишнего цикла философических писем. Незаконченность мыслей и чувств продолжала оставаться тяжелым уделом Петра Яковлевича в осмыслении все новых загадок убыстряющего свой темп времени.

* Чаадаев П. Я. Статьи и письма. С. 452.

В историческом гуле движения России и Европы, всего человечества, как выражался Чаадаев, к «неисповедимым судьбинам» и «непредсказуемой развязке» время непрерывно будет раскрывать все новые и новые стороны своей бесконечной тайны и не переставая показывать, как разрешаются сомнения и надежды, в какой степени сбываются или не сбываются пророчества двух друзей-«противников».

1995

