



З. А. КАМЕНСКИЙ

О современных прочтениях

П. Я. Чаадаева

В «Литературной газете» от 11 марта 1992 г. была напечатана статья Б. Тарасова «Пространство мысли Петра Чаадаева», в которой автор, в частности, подвергает критике мою вступительную статью к Полному собранию сочинений и избранным письмам П. Я. Чаадаева (Т. I–II. М., 1991), а также статью В. К. Кантора «Имя роковое» (Вопросы литературы. 1988. № 3). Можно было бы пройти мимо этих критических замечаний, если бы они не вытекали из сформулированной в этой статье общей концепции Б. Тарасова относительно мировоззрения Чаадаева.

«Исследовательская оптика, сочетающая либерально-демократические и революционно-социалистические элементы, — пишет Б. Тарасов, — используется в ряде комментариев и во вступительной статье З. А. Каменского к двухтомнику Чаадаева, выпущенному наконец в свет “Наукой”»; в статье и комментариях «приходится сталкиваться со все той же проблематикой превратно укороченного истолкования творчества Чаадаева».

В чем состоит эта «превратность»? Понять это можно только из всего контекста критических замечаний Б. Тарасова в адрес авторов других статей о Чаадаеве и из его концепции «пространства мысли Петра Чаадаева». По его мнению, пространство это является гомогенным, мономорфным, а именно христианским («христианская истина становится в философии Чаадаева упорядочивающим, направляющим императивом»), не связанным ни с русским освободительным движением, ни с просветительно-рационалистической традицией.

Концепция эта не нова. Как и многие другие современные высказывания о русской философии, общественной мысли и художественной литературе, она является реставрацией оце-

нок Чаадаева, данных в конце прошлого — начале нынешнего века.

Верно ли, что Чаадаев был религиозным христианским мыслителем? Верно, но, по меньшей мере, с тремя уточнениями. Во-первых, он стал таковым в середине 20-х годов, в возрасте 30 лет, уже духовно сформировавшись как типичный представитель «большинства развитой молодежи» декабристского круга (М. Гершензон) с ее свободомыслием, демократическими симпатиями и «оледеняющим деизмом» (Чаадаев). Во-вторых, его сугубая религиозность периода написания и публикации «Философических писем» (конец 20-х—30-е годы) изрядно охладилась в 40—50-х годах. И, в-третьих, даже и в период «Писем» его религиозность была весьма своеобразной, неординарной по существу, обременена идейным наследством предшествующего периода его духовного развития, что создавало даже в «Письмах» атмосферу противоречивости. Она усиливалась со временем благодаря тому, что Чаадаев продолжал следить за развитием западноевропейской общественно-политической жизни, культуры, включая и ту ее традицию, к которой примыкал в первый период своей духовной жизни.

Если принять эти поправки, то можно согласиться с Б. Тарасовым в том, что «духовное пространство мысли Петра Чаадаева» составляет христианство. Я не только признал это в своей вступительной статье (см. с. 44), но и провел полемику с Н. Г. Чернышевским и советским исследователем Л. Филипповым, которые стремились представить этот лейтмотив философствования Чаадаева более приглушенным, нежели он звучал у самого философа (там же, с. 44—46). Но предложенные поправки делают мою концепцию существенно отличной от концепции Б. Тарасова. Для него редукция мировоззрения Чаадаева к христианству является завершением интерпретации (этой редукцией он и занимается на протяжении всей статьи), доказательством мономорфности искомого «пространства». Для меня же признание христианского характера мировоззрения с тремя предложенными усложнениями означает, что пространство мысли Чаадаева вовсе не гомогенно, но гетерогенно, полиморфно, а потому там, где Б. Тарасов заканчивает, я только начинаю исследование. Ход мысли Б. Тарасова закрывает путь к изучению реальных воззрений Чаадаева в их многообразии, эволюции и противоречивости. Вместо живого, обремененного проблемами, поисками и страстями мыслителя мы получаем некую христианскую схему духовной гармонии и удовлетворенности, пространство мысли, чрезвычайно обедненной.

Насколько далека эта характеристика от подлинной атмосферы, в какой пребывал Чаадаев, насколько его духовность была дисгармонична, видно из его итоговых самооценок. В одном из поздних своих высказываний Чаадаев так характеризовал эту подлинную атмосферу: «Неужели вы воображаете, будто такой пустяк — вырвать пылливый ум из сферы его мышления и втиснуть его в мелочный мир, в котором вращается людская пошлость... Препградить ему путь — значит восстать против мыслящего человека, чтоб он споткнулся, чтобы он грохнулся на мостовой во весь рост и мог бы подняться, лишь облитый грязью, с разбитым лицом, с изодранной одеждой? Конечно, не вам понять этого человека. Уязвленный, искалеченный, измученный окружающей его пустотой — он тайна для самого себя, а тем более для вас... не вам понять, сколько задатков, какие задушены силы миром и жизнью, среди которых он, задыхаясь, влачит свое существование... А кто знает, кем бы он стал, если бы вы не препрадили ему пути?» Не правда ли, эта исповедь мало походит на выражение христианской моноубежденности? Именно стремление Б. Тарасова свести воззрения Чаадаева к одному знаменателю и есть «адаптация» его реальных воззрений к некоему заранее избранному взгляду на «духовное пространство» Чаадаева, в чем Б. Тарасов обвиняет названных авторов.

В отличие от него, передо мною вставал вопрос: как же осознать ситуацию, при которой на христианском базисе возникают многочисленные секуляризованные идеи и построения Чаадаева, отторгающие его религиозность, вступающие в противоречие с ней? Как эволюционировали его идеи? Как образовывалась полифония его философствования, оказывающегося трагически разорванным, противоречивым, парадоксальным? Исследованию этой ситуации и была посвящена моя вступительная статья.

Ответы на поставленные вопросы следует искать прежде всего посредством выяснения характера христианской религиозности Чаадаева. Он сам подчеркивал ее неординарность, непричастность ни к какой конфессии. «Моя религиозность не совсем совпадает с религией богословов... это та религия, которая скрыта в умах, а не та, которая у всех на языке... Если бы в те времена, когда я искал религии, я встретил бы в окружающей меня среде готовую, я, наверное, принял бы ее; но, не найдя таковой, я принужден был принять исповедание Фенелонов, Паскалей, Лейбницев и Бэконов. Вы, между прочим, были не правы, когда определили меня как истинного католика». Что же это такое? Почему в 20-х годах XIX в. Чаадаев не находит

религии, которая бы его удовлетворила? Разве не существовало христианства, и притом не в одной, а в нескольких ипостасях? Почему он принимает не ту религию, которую обрел в Оптиной пустыни И. Киреевский? Почему не становится католиком, как В. С. Печерин или кн. И. С. Гагарин? Почему его не привлек ни Лютер, ни Кальвин? Почему на том месте, где у христианина обычно стоят отцы Западной или Восточной церкви, у Чаадаева стоят европейские философы и среди них — сомнительной репутации опальный квиетист Фенелон, прославившие себя в области положительной науки великие философы Паскаль и Лейбниц и даже эмпирик и материалист Ф. Бэкон? Нет, это очень непростое, очень неординарное христианство Чаадаева в середине 30-х годов (я цитировал его письмо к А. Тургеневу 1835 г.).

А что найдет читатель, когда захочет выяснить отношение Чаадаева к православию? Ответ надо искать, только учитывая эволюцию взглядов «басманного философа», чего Б. Тарасов не делает. Он пишет, что среди «положительных оценок» Чаадаевым «нравственных элементов русской культуры» следует отметить православие. И это верно. Но когда он давал такую оценку? Не всегда, а много позже написания «Философических писем». А вот что он писал во втором из них: «Почему... русский народ попал в рабство лишь после того, как он стал христианским?.. Пусть православная церковь объяснит это явление. Пусть скажет, почему она не возвысила своего материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой». И что подумает читатель о мономорфности христианского пространства мысли Чаадаева, когда ознакомится с более поздними, чем «Философические письма», работами Чаадаева 40—50-х годов: «Политическое христианство отжило свой век, оно в наше время не имеет смысла»; «Как же вы хотите заключить многообразные верования человеческого разума в единую сферу религиозного чувства? Это невозможно»; «Религиозные верования, наивные чаяния... более не могут овладеть массами» и т. п. При сопоставлении с его религиозными сентенциями и монологами, подчас звучащими прямо-таки фанатически, ясно вырисовывается противоречивость этой части «пространства мысли» Чаадаева, дезавуирующее утверждения Б. Тарасова, будто «христианская истина становится упорядочивающим и направляющим императивом». Гомогенности не было даже и на «христианском участке» пространства мысли Чаадаева. И хотя проблема воздействия его религиозных идей и стоит перед исследователем, но при ее решении не следует

забывать ни отмеченной им противоречивости и неустойчивости, ни того, что они не встречали одобрения большинства русских религиозных мыслителей, в частности славянофилов, с которыми Чаадаев был в тесном общении и не без воздействия которых произошло отмеченное выше изменение его отношения к православию. Что же касается более широкой русской общественности, то она если и подпадала под воздействие его религиозных идей, то в меньшей степени, чем под воздействие секулярных — исторических, историософских и других.

Нет, не в христианстве, не в религиозности следует искать реальное воздействие Чаадаева на современников. Его надо искать в пространстве социально-политическом, во влиянии на последователей — декабристов и им подобных русских людей, в просветительской, рационалистической тенденции его воззрений. Нельзя согласиться с тем, как решает эту проблему Б. Тарасов, как характеризует он первое «Философическое письмо» и его воздействие на современников. Он возражает против того, что В. К. Кантор провозглашает Чаадаева одним из родоначальников демократического движения и идейным наследником декабристов, а основным направлением его деятельности считает непримиримую борьбу с крепостным правом. Б. Тарасов утверждает, что «Чаадаев оценивал декабристские идеи как губительные заблуждения». Думаю, что В. К. Кантор здесь более прав, чем Б. Тарасов.

Считая, что Чаадаев осуждал декабризм, Б. Тарасов излагает этот вопрос односторонне. Неверно его утверждение о том, будто «Чаадаев оценивал декабристские идеи как губительные заблуждения». Чаадаев осуждал методы действий декабристов, восстание 14 декабря, а не вообще (и опять-таки, не всегда) идеи декабристов. Во-первых, нельзя забывать и игнорировать тот факт, что сам Чаадаев был декабристом — членом Союза Благоденствия, а затем согласился войти и в Северное общество, куда после роспуска Союза Благоденствия привлекали лишь тех, в ком были уверены. Во-вторых, нельзя не признать, что «Философические письма» и многие последующие сочинения Чаадаева содержали в себе «декабристские» идеи — антикрепостничество, антиабсолютизм, развивающиеся демократические симпатии, протест против подражательности и требование выработки национальной культуры и т. п. И здесь Б. Тарасов не заметил эволюции Чаадаева. Следует быть более корректным при характеристике отношения Чаадаева к русскому освободительному движению и иметь в виду, что здесь не могут действовать интенции, по которым, что бы ни утверждал рево-

люционный демократ Герцен и — о ужас! — марксист Ленин, уже само по себе несостоятельно. Такая метода доказательства ничем не лучше подобных же интенций сталинских времен относительно высказываний инакомыслящих, особенно зарубежных. Тут необходимо лишь кропотливое научное исследование.

