

ПУШКИН И ЧААДАЕВ: ДИАЛОГ О СВОБОДЕ ВОЛИ И ЭСТЕТИКЕ ИСТОРИИ

Чаадаевская философия истории ставит в центр проблемы предопределения и свободы воли. Их главенствующее место в поэтических композициях Чаадаева — уступка католической богословской традиции (для православия важнее онтологические акценты отношений Бога и человека). Для Чаадаева путь к конечным инстанциям исторического смысла лежит через историю и ее творческое преодоление. Чаадаев мыслит будущее на короткой дистанции от него, что обязывает его как философа и проповедника призывать к немедленному пересмотру национальных представлений о собственной судьбе. Пафос чаадаевской проповеди — в переоценке историографических стереотипов и в признании исторического обновления нации как дела человеческого по преимуществу. От Чаадаева требуют ответа дилеммы: если предопределение руководит всеми поступками человека и обращает человеческую историю в Судьбу, то все запросы о деле личного в ней участия заранее лишены смысла. Но если предопределение оставляет человеку свободу выбора поступать так или иначе, то в каких допустимых пределах множество индивидуальных волей приводится к исторически свободному свершению национального пути, а в каких — лимит волевой самостоятельности исчерпывается упреждающим или наказующим вмешательством?

Чаадаев новаторски расширяет аспектологию проблемы. На уровне частной судьбы он решает ее в акцентах, близких к православным: Бог не вмешивается ежечасно в мир поступков личности, но это не означает, что каждый из них не учтен в общем замысле бытия. Человеку дана волевая прерогатива хотеть или не хотеть онтологического самораскрытия в Боге по его Завету и в соучастном созидании оправдания. Но на уровне общей жизни «тактическое» разнообразие индивидуальных волей сводится к жесткой провиденциальной «стратегии», открытой не всем взыскующим ее смысла, но тем, кто избран на муку провозвестничества и радость глагола Завета. В рассуждениях об «исполнительской» роли человечества Чаадаев близок к католической и даже протестантской доктринам (с тем существенным отличием от последней, что личная воля для Чаадаева не подавляется без остатка над личной волей Провидения, но в согласии с ней творит дело личного по-

ступка, чтобы свершалась мировая история). Русский философ находит в католичестве доктрины социальной активности. Чаадаев говорит о невмешательстве Провидения в частную минуту индивидуальной жизни, так как «Бог, предоставив человеку свободу воли, отказался от части своего владычества в мире...»¹. Но когда речь заходит об истории как развернутой картине имевших быть поступков и следствий, то в роли осмысляющего эту картину логического каркаса выступает план Провидения, а не разум человека (СП, 114, 73). Личной судьбой для Чаадаева обладает историческая личность, открывающая свободу поступка на перекрестке двух детерминаций: добровольного вхождения в трагический круг элитарного «евангелизма» (благовестительной роли одинокого мыслителя и учителя, «короля людей») и подчинения высокому Промыслу ценой самоуничтожения всего личностно-волевого в «я» (СП, 170). Чаадаевские претензии на апостольское благовещение прямо отражаются в поведении: он волен поступать так, как диктует ему дар приоритетного слова (т. е. слова, впервые говорящего последнюю правду). Коль скоро поступок исторической личности предстает в авторитетном свете оправдания высшими задачами Провидения, то оправданным для Чаадаева оказывается и термор Ивана IV, и война как «естественное состояние» народов. Понимая Предопределение как стратегию мирового Промысла, Чаадаев оставляет за свободой воли приоритет тактики. Индивидуальное воление, зародившееся в самопознании судьбы, становится интимным содержанием озаренной своим предназначением личности и дарит ее радостью неподневольного духовно-практического энтузиазма. В идеале таков путь всякого «другого» (СП, 77).

Проблема судьбы и свободы воли у Пушкина репрезентируется не в понятийных конструкциях, а эстетически: поэтикой конфликта и сюжета, в характере героя, образе автора и т. п. Так, в «Медном всаднике» она конфликтно расщеплена на позиции: а) природно-исторической необходимости («Природой здесь нам суждено...»); б) смирения начальственной власти перед безначальной стихией («С Божией стихией Царям не совладать...»); в) иронического замысла бытия («насмешка неба»); г) иррациональной загадочности Судьбы («Судьба с неведомым известием...»). Если первая позиция отражает государственную волю исторической личности (Петр I), а вторая ее безволие и бытовой фатализм (Александр I), то третья и четвертая существенны для оценки Пушкиным тривиального сознания и понимания им Судьбы как загадки и насмешки; последняя характеризует и представления о ней героя.

Новаторская черта пушкинского мироотношения — снятие гносеологического запрета на исследование Судьбы как проблемы. Пушкин, воплощающий в своей личности творческий «героический

¹ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. — М., 1987. — С. 163. Далее в ссылках на это издание указываем в скобках «СП» и страницу.

энтузиазм» и артистизм² великих людей Возрождения, и Петра I изображает в чертах ренессансного укротителя стихий (природы и истории). В «Медном всаднике» поза Фальконетова монумента трактуется как поза укротителя, а Нева, сближаемая с тяжело дышащим конем, — как неукротимая в глазах наследника петровского государства и престола стихия. Воля Петра I в поэме выражает союз места, времени и действия (природы, истории и держания) с позиции высшей необходимости; идея государственности сливается здесь с представлением об исторической необходимости и провиденциальной сужденности (по афористической трактовке М. Пришвина, Петр Фальконе — это «Всадник медной необходимости перемен»). Но с высоты самооправданного исторического титанизма воля Петра оказывается «роковой» для всякой частной судьбы и частного человека с его притязаниями на открытое в будущее существование. В «Медном всаднике» создана иерархия Провидения: Петру «суждено» основать столицу, воля его «роковым» образом предопределяет судьбу Евгения, но оба они — игрушки Промысла. Пушкин многократно уравнивает Петра и Евгения: Петр идет наперекор исторической традиции и выпадает из длинного списка представителей династии своим способом осмысления русского пути; Евгений лелеет идеал маленького счастья, но «выпадает» из мира людей, пораженный за дерзость безумием; оба «безумны» в своем роде. На метаисторическом уровне, где судьба исторического лица и удел частного гражданина — события равновеликие, Петр и Евгений («историческое» и «социальное») — примирены взаимной правотой.

Среди новаторских средств пушкинского историзма есть и развертывание материала в ситуации вечного конфликта (зло в природе и социальном мире: «Анчар»; любовь и творчество: «Я помню чудное мгновенье...»; гибель и бессмертие: «Пир во время чумы»; эгоистическое одиночество и общая жизнь: «Цыганы»; закон, случай и судьба: «Пиковая дама»).

Постигая человека на перекрестке исторических стихий, в трагических конфликтах судьбы и воли, Пушкин пытается избежать множественной детерминации поведения героя и расслаивания его поступков на несводимые причинные ряды: историческую необходимость, побуждения страсти или долга, провиденциальную предрешенность, случайную удачу и пр. Пушкину претит изъятие одной причины как ведущей в историческом и психологическом объяснении судьбы. Как жизнь и смерть лишены для него онтологических границ (поскольку они «сняты в общем плане бытия»), так и антиномии «свобода/необходимость», «случай/закон», «личная инициатива/Провидение» в картине мира Пушкина стремятся к онтологическому единству, высшей точкой которого предстает авторское сознание, одной стороной открытое всем возможностям

² О творческой игре и артистизме Пушкина см.: Вольперт Л. И. Пушкин и психологическая традиция во французской литературе//К проблеме русско-французских литературных связей конца XVIII — начала XIX вв. — Таллин, 1980.

понимания и оправдания созданной им эстетической реальности, а с другой — в реальность истории и творческому самораскрытию в ней человеческого гения.

В «Пиковой даме» универсальный историзм Пушкина сводит естественное (герой, характер), сверхъестественное (чудо) и неестественное (безумие, наваждение, ирреальность) на один онтологический уровень, на котором дама пик и старуха — хранительница чудесного секрета — есть «вещи» в той же философической адекватности, как записочка Германна или лопатка банкюмета. Пушкин строит картину мира, в которой рациональное и иррациональное соотносены как наблюдаемая причинность и непредсказуемый случай. «Случай» («мощное, мгновенное орудие Провидения»³) не прерывает цепей причин и следствий и не претендует на автономную, отдельно от бытовой реальности героя существующую роковую детерминацию, а входит, как законный элемент, в каузальную непрерывность и частного, и общего бытия. Идея непрерывности бытия имеет для Пушкина кардинальное значение. На ее основе формируется представление о незаменимости любого события в прошлом (только в дискретном мире его элементы могут взаимозаменяться, только в разорванной реальности могут сказать: «У нас нет незаменимых людей»). Ценности жизни у Пушкина предстают в аспекте прошедшего, по формуле «Что пройдет, то станет мило»⁴. Для исторической концепции это означает пietet перед родовой памятью. Непрерывность бытия, природы и истории создают для Пушкина ощущение надежности мира, в основе которого лежит онтологический ритм («привычка бытия»). Непрерывность есть естественно-разумная упорядоченность, сведенность трагической энтропии к гармонической целесообразности, в свете которой даже гибель (финальность частной судьбы) приобретает свою альтернативу: бессмертие (в угрозе гибели — залог бессмертия). Когда герой Пушкина оказывается в ситуации нарушенной непрерывности исторического времени, его настигает судьба всякой обособленности: безумие, небытие. Частность, в соответствии с просветительскими представлениями, отождествлена со смертностью; это убеждение совмещается у Пушкина с иным: волевое напряжение исторической личности превращает личный энтузиазм в дело нации.

³ См.: Лотман Ю. М. Тема карт и карточной игры в русской литературе нач. XIX в. // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1975. — Вып. VII. — С. 120—142; Петрунина Н. Н. Пушкин, Бульвер-Литтон и Бальзак (К интерпретации темы безумия в «Медном всаднике» // Временник Пушкинской комиссии. — Л., 1977. Л., 1980. — С. 112—115; Вольтер Л. И. Тема безумия в прозе Пушкина и Стендаля («Пиковая дама» и «Красное и черное» // Пушкин и русская литература. — Рига, 1986. — С. 46—58; Таборисская Е. М. Своеобразие решения темы безумия в произведениях Пушкина 1833 г. // Пушкинские чтения в Тарту. — Тарту, 1987. — С. 26—30.

⁴ См. Кормачев В. Н. Художественное время в лирике Тютчева и Пушкина // Лит. учеба, 1980. — № 1. — С. 151—156.

Для Чаадаева вопрос о дискретности и непрерывности — это проблема самосознания. Указывая на сон как на образ смерти, он утверждает: «...Никак нельзя сказать, чтоб мы жили не переставая. Жизнь разумная прерывается всякий раз, как исчезает сознание жизни» (СП, 153). Чаадаев примиряет историческую непрерывность человека как родового существа и дискретность его самоосознавания двумя способами: интервальному сознанию индивида возвращается непрерывность бытия через метемпсихоз; для коллективного разума залогом непрерывности становится альтернатива исторического обновления (палингенез). Идею «воспоминания о какой-то лучшей жизни» (СП, 66) Чаадаев, под прямым влиянием П.-С. Балланша, осложняет представлением о возврате — обновлении. Прямым выводом социального палингенеза Чаадаев считает реальное посюстороннее бессмертие личности и «жизнь без смерти» (СП, 159). Там, где Пушкин опирается на материальную непрерывность вечных ритмов и родовую память культуры, там Чаадаев созидает царство духовной соборности, в котором «времени больше не будет». Покидая мир времени и внешней истории, в которой царит тварная каузальность, человек должен войти в царство подлинной причинности — в мир идей как развернутую в непрерывности исторического бессмертия духовную совокупность всех частных сознаний.

В первом «Философическом письме» качеством дискретности наделяется история России и историческая память современников: «Мы так странно движемся во времени, что с каждым шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно» (СП, 38). Связь времен в глазах философа рвется не потому, что преданы забвению нравственные истины и заветы предков, а потому, что само качество исторического времени оценено отрицательно: в нем нечего помнить, память отчуждена от личности и нации: «Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня» (СП, 38).

Диалог Пушкина и Чаадаева⁵ разворачивается на материале истории мировой культуры; это фон, на котором ставится вопрос об историческом пути русского народа. В письме от 6 июля 1831 г. Пушкин отмечает картинность чаадаевских исторических построений, его «эстетику истории». Зрелищность прошлого (и шире — эстетическое в историческом процессе и историографии) — пред-

⁵ См. Меликян В. А. П. Я. Чаадаев и Пушкин // Уч зап. Ереван. пед. ин-та. — Т. 1. — 1949; Пугачев В. В. Пушкинское послание к Чаадаеву // Временник Пушкинской комиссии. — Вып. 6. — Л., 1970; Пушкин и Чаадаев // Искусство слова. — М., 1973. — С. 101—111; Скаковский И. Г. Пушкин и Чаадаев (к вопросу о датировке послания Пушкина «К Чаадаеву») // Пушкин. Исслед. и материалы. Л. 1978 (Т. VIII). С. 279—283; Тарасов Б. Н. П. Я. Чаадаев и А. С. Пушкин // Литер. в школе, 1984. — № 3; Макаровская Г. В. «Философические письма» Чаадаева в оценке Пушкина // Освободительное движение в России. Межвуз. сб. Вып. II. Саратов. 1986. См. также все работы Б. Н. Тарасова последних лет и автореферат его докторской диссертации «П. Я. Чаадаев и русская литература первой половины XIX века». — М., 1988.

мет специального внимания Пушкина, публициста и художника. Здесь же Пушкин выражает недоумение перед критикой Чаадаевым Гомера. Образ пластической античности, внушенный европейцам авторитетом Винкельмана, а в России культивированный всем опытом русской поэзии, не имеет негативной альтернативы. «Языческое» и «христианское» в литературном сознании эпохи сопоставляются как эстетически равноправные миры. Чаадаев нарушает правила игры, рассматривая художественный образ античного способа жизни в категориях не литературной, а социально-религиозной критики. Если Платон (которому подражает здесь Чаадаев) усматривает в Гомере отсутствие должного пиетета к богам и аффектированную непристойность, то автор «Писем» перечеркивает целую эпоху европейского развития за то, что она не христианская. Сократ, предтеча этического индивидуализма, и Аристотель, вознесший рассудок на высоты логического высокомерия, вывели человека на тупиковый путь гордыни, полагает Чаадаев; исключение сделано для Эпикура, в морали которого усмотрены «здравый смысл и отсутствие гордости» (СП, 122). Апофеоз индивидуалистического самомнения Чаадаев видит в Марке Аврелии. Автор «Писем» стремится доказать историческую немотивированность идеи христианства, хотя здесь же указывает на Моисея и Давида как на исторические прототипы носителей христианской истины и носителей приоритетного слова (СП, 69). Характеризуя личность Моисея как противоречивую и оправдывая его поступки мессианистской ролью в священной истории, Чаадаев по сути говорит о себе. Принадлежность Давида к особому миру провиденциальной предназначенности также превращается в самохарактеристику. Недоумение Пушкина («...Для меня непостижимы Ваша неприязнь к Марку Аврелию и пристрастие к Давиду...») (X, 841—842) объяснимо тем, что в этой части письма разговор идет на разных языках: Чаадаев, в поисках «нравственного смысла великих эпох» (СП, 95), извлекает из античного мира объекты компрометирующей моральной критики, а Пушкин вменяет Чаадаеву в вину эстетическое предпочтение Библии перед Илиадой. Попытка Пушкина перейти на «чаадаевский» язык осуществляется только в финале письма, где Пушкин возражает против папистских симпатий Чаадаева и указывает на «идею Христа» как на идеологический центр реального единства христианского мира при всем его разноречии, последовавшем вслед за профессиональным разделением церквей.

Пушкин пронизательно указал на самый болезненный для Чаадаева предмет размышлений и на самое уязвимое место историко-религиозной доктрины. Особая неприязнь Чаадаева к протестантизму внутренне мотивируется как раз теми качествами общинного соподчинения, которые в фигурах Моисея, Давида и Магомета философ выдвигает на первый план: подавление личной воли внеличной иррациональной властью Бога. Говоря названием лютерова трактата, созданного в полемике с Эразмом из Роттердама,

в человеке предполагается «рабство воли». Конфессиональная этика протестантизма не одобряет столь любезную сердцу Чаадаева идею личного лидерства. Сколько бы ни говорил Чаадаев о «личном я коллективного человеческого существа» (СП, 97), об аскетическом самоотречении носителей приоритетного слова во имя грядущего Всеединства, центром этих рассуждений неизменно остается представление «басманного философа» о личности как главной ценности христианской этики.

Через пять с лишним лет Пушкин начинает свое неотправленное письмо к Чаадаеву от 19 октября 1936 г. примерно с того места, на котором прервался послание 1831 г.: с вопроса об исторических последствиях схизмы для России. Она «отъединила нас от остальной Европы (...) мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясли...» (X, 874). В подобных — чаадаевских — интонациях создается в 1834 г. статья «О ничтожестве литературы русской»: «Долгое время Россия оставалась чуждою Европе. Приняв свет христианства от Византии, она не участвовала ни в политических переворотах, ни в умственной деятельности римско-кафолического мира» (XI, 268). Пушкин, отстаивая идею «особого предопределения» России, говорит о спасительной для Европы миссии Отечества. В полемике с чаадаевским нигилизмом автор только что завершённой «Капитанской дочки» развертывает перед своим корреспондентом панорамно-зрелищный конспект русской истории. Пушкин переходит на привычный для него язык «эстетики истории» и становится на позицию зрителя «высоких зрелищ» («печальное и великое зрелище» татарского нашествия, «величественная драма» в Угличе и Ипатьевском монастыре и т. д.). Пушкинская «эстетика истории» связывает события в непрерывную цепь драматически развернутых ситуаций, прошлое полно для него событийной напряженности. Если Чаадаев пытается строить историю самосознания, для которой статусом подлинной фактичности обладала бы ментальная действительность мысли, если философ грезит о «плотности сознания» (СП, 138) как специфическом напряжении разума и воли нации, то Пушкин остается на объективной почве реального исторического процесса, в котором личность и государство, «привычки» и «тьма поверий», этноязыковая особость и условия климата связаны эстетикой прекрасной необходимости и образуют ту событийную плотность прошлого, которая и зовется историей.

Факты, о которых напоминает Чаадаеву его собеседник, не новы для него, но для автора «Философических писем» за ними не стоит подтверждающей их историческую подлинность идеи. Если внутри факта не мерцает осмысляющий и логически структурирующий его «эйдос», то этого факта для Чаадаева не существует. Факт должен быть знаком идеи, тогда и сама история приобретает признаки «связного текста». Факт и идея образуют единство исторического события. Санкционирование факта событийной природой свершается в пределах самосознания. Поэтому для полноты

теоретической конструкции Чаадаева не требуется полноты исторических фактов: из истории берутся лишь те, которые обладают значащей природой, а те, которые этим свойством не обладают, объявляются как бы несуществующими. Отсюда — противопоставление художественно-эстетической историографии и логико-философской мысли об истории. В 1838 г. Чаадаев пишет А. И. Тургеневу о Карамзине: «А как писатель (...) какое верное эстетическое чувство! Живописность его пера необычайна: в истории же России это главное дело; мысль разрушила бы нашу историю, кистью одною ее можно создать» (СП, 246).

По условиям пушкинской художественно-исторической гносеологии факт самоценен сам по себе в неотменяемости своего свершения. Он не знак идеи, а результат деятельности людей, включенной в условия природной среды, общественных отношений, движимой традицией, мотивированной обстоятельствами, потребностями, выявляющей характеры конкретных личностей. Но историческая событийность обладает для Пушкина и знаковой природой: эстетической. Работа Пушкина над историческими источниками обнаруживает его стремление выделять в потоке событий драматизм конфликтных узлов, трагическую игру обстоятельств, характерологическую яркость поступков — словом, реальную поэтику «романа жизни». Эстетическая репрезентативность исторического факта имеет для Пушкина серьезное значение.

Итоги диалогов с Пушкиным сказались в позднейшей духовной эволюции Чаадаева. Внутри его теоретических построений постепенно созревает альтернативная к идее «возврата» и «палингенеза» мысль о невозможности вернуться в реальной истории на первоначальные дороги (как это легко сделать в области идеальных конструкций и ментальном тексте истории) (СП, 156). Историческим будущим Отечества Чаадаев полагает теперь не метемпсихоз и возврат национальной души ко временам выбора пути, но участие в общеевропейском движении, сочетание прилежного ученичества с утверждением национальной особенности.

Внешняя собранность и элегантность Чаадаева также соотносены в плане поведения с множественными амплуа («Брут», «Периклес», «маленький аббатик»), как фрагмент и «письмо» в плане философско-литературного творчества — с открытым характером концепции. Риторика завершения (проповедь, сентенция, диатриба, «максима») в сочетании с поэтикой «нон-финито» (роли Чаадаева не сходятся в единство лица, как не смыкаются в гармоническую композицию и своды теоретических построений) становятся выражением мировоззренческой и поведенческой парадоксальности Чаадаева, натура которого принципиально чужда внешнему завершению, как и любимая им готика. Рядом с этим фактом Пушкин в единстве своей судьбы, личности и творчества выглядит как явление сомкнутое и завершённое.

Если поступки Чаадаева завершают другие люди (Н. В. Голицын: «Я старый ученик Чаадаева (...), но только я дошел до

конца»⁶; на самом деле сходит с ума та, к которой обращены «Письма») и другие люди, расщепив чаадаевские философемы, затеют долгий спор, назвав себя славянофилами, западниками, почвенниками, толстовцами, соловьевцами и т. п., то Пушкин с момента своей кончины вошел в историю как «вещь в себе», в сомкнутости своей судьбы и в исчерпанности своей поэтики (см. хотя бы письмо В. А. Жуковского к С. Л. Пушкину от 15 февраля 1837 г.). Пушкин в глазах наследников — субстанция русского национального мышления, Чаадаев — его тенденция. Пушкинские фрагменты стали восприниматься как фрагменты системы, а чаадаевские — как фрагменты целого. Пушкинский опыт художественного историзма включает чаадаевский идеологический комплекс как одну из своих возможностей.

⁶ Голицын Н. В. П. Я. Чаадаев и Е. А. Свербеева (из неизданных бумаг Чаадаева)//Вестник Европы, 1918. — №№ 1—4. — С. 240.

МИНИСТЕРСТВО НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ РСФСР

ПСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО
ПУШКИНОВЕДЕНИЯ

Межвузовский сборник научных трудов

**ПОСВЯЩАЕТСЯ
СЕМИДЕСЯТИЛЕТИЮ ПРОФЕССОРА
ЕВГЕНИЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА МАЙМИНА**

Псков 1991