

**УЧЕНИЕ П. Я. ЧААДАЕВА О ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКОМ:  
ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ И НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ****Л. С. Постоляко***Уральский государственный юридический университет*

Поступила в редакцию 20 августа 2019 г.

**Аннотация:** автор статьи анализирует значение идей Платона, Декарта, Шеллинга для формирования рационалистической доминанты философии П. Я. Чаадаева. Автор показывает, что Чаадаев трактует разработанную Платоном категориальную диалектику как логику всемирной истории. Однако русский философ считает историю делом каждого человека; нравственный субъект, уникальная личность занимает в учении Чаадаева место логического субъекта – идеи. Автор статьи по-новому представила воззрения Чаадаева на соотношение «человеческого» и «рабского», сущность свободы и смысл исторического творчества.

**Ключевые слова:** всечеловеческое, единство, иное, свобода, творчество, история.

**Abstract:** the author of the article analyzes the value of the ideas of Plato, Descartes, Schelling for the formation of the rationalistic dominant of the philosophy P. Ya. Chaadaev. The author shows that Chaadaev interprets the categorical dialectic developed by Plato as the logic of world history. However, the Russian philosopher considers history a matter of every person; the moral subject, the unique personality takes the place of the logical subject - the idea in the teaching of Chaadaev. The author of the article presented in a new way the views of Chaadaev on the relationship between "human" and "slave", on the essence of freedom and the meaning of historical creativity.

**Key words:** entire human, unity, another, freedom, creativity, history.

Истекает второе столетие с той поры, когда отечественная мысль впервые подверглась испытанию парадоксом Чаадаева. По сей день этой фигуре не найдено место в истории российской культуры. Для одних Чаадаев – личность чуждая и враждебная, провозглашающая «полное возвращение системы знаний в лоно церкви» [1, с. 80]. Н. И. Ульянов отказывает мыслителю в интеллектуальной и моральной весомости, заявляя: «Популярность его зиждется ... на каком-то волшебном слове... То было слово ненависти к отчизне» [там же, с. 87]. А. А. Лебедев определил отношение Чаадаева к России как «любовь без радости». По мнению этого автора, мысль Чаадаева предьявляет каждому новому поколению наших соотечественников своеобразный «тест на свободу» [2, с. 89].

Чаадаев сумел избежать и обращения в духовное рабство, и невольного предательства по отношению к родине. Он искал в христианстве истину о подлинной религии. Мысль о том, что восхождение к единству – путь свободного нравственного прогресса, стала основой воспитания российского национального самосознания. Это воспитание Чаадаев

осуществлял по-особому – способом противостояния, утверждения «синтетической народности» [3, с. 194]. Понятие «всечеловеческое» характеризует в данном тексте единство условий, субъектов, путей нравственного восхождения к цельности и полноте предустановленной Истины, объективного Блага. В отличие от чаще употребляемого понятия «общечеловеческое» оно предполагает, во-первых, понимание ряда принципов восхождения к Единству (Совершенству, Истине и Благу) не только в смысле внешне-объективного закона родового бытия человека, но и как внутренне переживаемой каждой уникальной человеческой личностью и непосредственно достоверной для нее нравственно-практической задачи; во-вторых, признание телеологического характера всех онтологических статусов и познавательных актов, обусловленного обетованием Царства Божьего, христианским идеалом братства. Предпосылка размышлений Чаадаева о всечеловеческом – философское исследование взаимообусловленности единого и иного, восходящее к платоновскому «Пармениду». Единое осмысливается как причина движения и вместе с тем как цель последнего. В пятом «Философическом письме» Чаадаев обосновывает динамический параллелизм физического и нравственного миров: «Как едина природа, так... и вся последовательная смена людей есть один человек, пребывающий вечно» [4, с. 179]. В логико-методологический базис этого положения, помимо иных концептуальных построений позднейшего времени, входит следующее: «Единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим» [5, с. 374]. В данной связи важны также замечания: «Единое необходимо должно находиться и в себе самом, и в ином», таким образом, оно «не может быть ни отлично от иного, ни тождественно самому себе» [там же, с. 375, 364]. Приведенные тезисы, в свою очередь, опираются на признание единого онтологическим абсолют: «Если единое не существует, то ничего не существует» [там же, с. 412]. Платон улавливает здесь значимую для дальнейшего развития мысли категориальную связь: единое (одно) сопоставляется с другим (еще одним) по смысловой линии, заданной категорией «количество», тогда как сопоставление его с иным отсылает к линиям, образуемым «качеством» и – в апогее классической философии – «сущностью». В истории диалектической онто-логики единое соотносится с движением (отрицанием, переходом, синтезом) не только в аспекте категории «иное», но и – по преимуществу имплицитно – категории «время». Связь платоновских рассуждений с последующим их развитием на христианской мировоззренческой основе выявляют А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи, рассматривающие представленную в «Пармениде» диалектику одного и иного как «учение о *диалектическом порождении*», «о порождении модели еще более высоким принципом» [там же, с. 504]. Упомянутая диалектика оказала влияние на философское мировоззрение Чаадаева как непосредственно, так и в своем теософски ориентированном неоплатоническом переосмыслении.

Принцип единого Чаадаев трактует как сердцевину религии и философии, а вместе с тем – как историческую цель народов, утверждение еди-

ной цивилизации. Движущей нравственной силой истории мыслитель считает христианство, в котором различает два динамических аспекта – диалектический («связь человеческих идей») и провиденциалистский («история человеческого духа»). В первом из нашумевших «Писем» Чаадаев заявляет о «верховном принципе *единства*», который «всецело сводится к идее слияния всех существующих на свете нравственных сил в одну мысль, в одно чувство» [4, с. 163]. Христианство воздействует как на индивидуальное личностное сознание, так и на «всеобщий разум», объединение которых происходит в «высшем разуме», поэтому «то и другое... неизбежно ведет к одной и той же цели» [там же, с. 167]. Страсть мыслится Чаадаевым как энергия устремления и восхождения к единству. Философ утверждает действительность и ценность непрерывного развития. Совершающаяся не без участия свободной воли человека спецификация, т. е. порождение «инаковости», – это *необходимый* аспект развития как *творческого процесса*. Историческая задача христианства «может быть осуществлена лишь путем бесчисленных нравственных, умственных и общественных комбинаций, где должна найти себе полный простор безусловная свобода человеческого духа» [там же, с. 168]. Творческая сила, присущая человеку, создает «иное» и «другое», специфицирует человечество на народы, индивидуальности. Таким образом, единство – это продукт развития, порождающего «элементы» и их «комбинации». Суть развития – восхождение к единому через преодоление (искупление) своей «инаковости», однако «теперь каждому важно знать, ...какие средства он может найти в себе и вокруг себя, чтобы содействовать достижению цели, поставленной всему человечеству» [там же, с. 167].

Подобно античным мыслителям Чаадаев трактует истину онтологически – как предел и цель духовных усилий всех сознательных поколений, слияние мыслей, рожденных человечеством, с божественной мыслью. Телеологическое умонастроение Чаадаева получило развитие в заметках и афоризмах. В духе «восходящей диалектики» Платона, задающей логическую модель синтеза, а также в соответствии с учением Фомы Аквинского Чаадаев признает обусловленную единым иерархию относительных совершенств (афоризм 144) и утверждает, что нравственный прогресс необходимо предполагает объективную цель, поскольку отрицание совершенства исключает саму возможность движения (афоризм 129). Небольшая заметка № 132 вызывает в памяти платоновский образ коней, запряженных в колесницу человеческой души, с той лишь разницей, что под колесницей Чаадаев понимает общество, а функцию яростного коня выполняют «люди принципиальные», коих делает плодотворными «фанатизм совершенства». По-своему раскрывая христианский смысл Платонова тезиса о восхождении к чистой идее, философ пишет: «Постигнуть совершенство дано только тем, которые к нему стремятся с единой целью стать к нему ближе» [6, с. 123].

Русский мыслитель разделяет обоснованный Платоном тезис о едином как высшем благе; в последнем Чаадаев усматривает основание и условие возможности всей человеческой истории. Абсолютное благо, по

Чаадаеву, – это неизменный закон, в соответствии с которым каждое сущее стремится к предустановленной цели, осуществляя свое предназначение. Настаивая на единстве личной истории, на нерасторжимой связи всех моментов нравственной жизни человека как духовного существа, Чаадаев считает откровение источником знания об управляющих этой жизнью законах. Источником же самих законов, по Чаадаеву, является «высший разум». Связь «высшего разума» со «всеобщим разумом» проявляется через доктрины философов, имеющие всечеловеческое значение.

В четвертом и пятом «Письмах» Чаадаев стремится открыть обосновывающий верховное единство *универсальный* закон, оставляя неизменным христианский тезис о свободе воли человека и деятельной природе человеческого *Я*. Соответствующий смысл он находит в принципе совместного воздействия двух сил – начального толчка и тяготения. Здесь улавливается отголосок новоевропейской деистической установки: «Движение в мире нравственном, как и движение в мире физическом, – последствия изначального толчка, ...то и другое и в дальнейшем подчинены одним и тем же законам...» [4, с. 179].

О влиянии взглядов Шеллинга на Чаадаева сказано немало. В свете методологически важной для Чаадаева проблемы соотношения единого и иного отметим некоторые особенности философского мировоззрения Шеллинга, получившие своеобразное преломление в творчестве русского мыслителя.

Во-первых, это утверждение дуализма идеального и реального миров как принципа, действие которого распространяется на всё *осознаваемое*, в том числе и рационально познаваемое, в сочетании с принципом «абсолютного тождества», выражающего суть *сознательно непостижимого*. Во-вторых, важной представляется идея «инволюции» – изначального синтеза, предполагающего последующую спецификацию, порождение реальной «инаковости». В-третьих, Шеллинг вводит понятие о динамической основе единства – универсальном законе, согласно которому исходной соположенностью полюсов предзадан их синтез, слияние в высшем органичном едином. С одной стороны, признается всеобщий «закон полярности». С другой стороны, противоположность субъекта и объекта, свободы и необходимости упраздняется «тождественностью, которая никогда не может подняться до уровня сознания ввиду отсутствия в ней какой-либо двойственности» [7, с. 174]. Наконец, в-четвертых, очень близка Чаадаеву Шеллингова трактовка всемирной истории как откровения Абсолюта. В «Системе трансцендентального идеализма» высказана мысль о том, что Бог осуществится как бытие, а естественные законы сольются с промыслом провидения лишь в завершающий период истории. Именно тогда будет достигнуто всечеловеческое единение и братство, к которому ведут союз народов, всеобщее государство.

Среди образов, представленных в творчестве О. Э. Мандельштама, есть и образ Петра Чаадаева. По мысли Мандельштама, понятием «единое» охватываются у Чаадаева и значение отдельного исторического события, и сама история, несущая в себе истину, полноту смысла. Тайна

предустановленного единства истории – в «преемственности духа благодати, который в ней живет», поэтому «ее вообще немислимо начать... Единства не создать, не выдумать, ему не научиться» [3, с. 191]. Условием возможности события выступает временной коррелят единства, вечность, неподвижное сакральное время. Живым воплощением вечности, эйдетической полноты смысла, духовной связи и преемственности поколений, по Чаадаеву, является глава Римской Католической Церкви, при виде которого философ вопрошает: «Поистине, где здесь человек?» [там же, с. 192].

Своим вопросом Чаадаев как бы обозначил полюса нечеловеческого. С одной стороны, это «тело» идеи, ее явленные взору, но мертвящие, сковывающие формы. Характеризуя чаадаевское восприятие Запада, О. Э. Мандельштам определил упомянутые формы как «дебри культуры» [там же, с. 194]. С другой стороны, антиподом человеческого, т. е. *свободно-творческого и лично-особенного*, выступает рабское. Мыслитель полагает, что человеческая природа в ее существенных чертах едина, причем зависимость и подчинение сами по себе не создают рабства и не синонимичны слову «раб». Несовершенство, несамодостаточность – лишь присущая упомянутой природе предпосылка рабства, однако – парадоксальным образом – это также первооснова блага и спасения человека. Чаадаевское понятие о «рабском» емко и многогранно. Оно отнюдь не сводится к прямым институционально-определенным значениям, в частности, к указанию на крепостной строй. Его смысловая полнота складывается из множества взаимосвязанных аспектов. «Рабское» – это самодовлеющая ограниченность и упорная замкнутость, застой, отсутствие творческого духа. Вместе с тем это и отвращение от исторической задачи искупления, ориентация на утилитарные нужды и потребности, ограниченные временными пределами индивидуальной жизни, отношение к социальному благополучию как к незаслуженному «дару свыше». К характеристикам «рабского» относится у Чаадаева также неприятие принципа «инаковости», неспособность утвердить последнюю как свою личностную цельность и особенность, осуществить единство образа мыслей и поступков.

Подобно Августину и Декарту, Чаадаев сближает сознание и мышление, постулирует их практический, деятельный характер. Воздействие божественного разума на ум человека, выражающееся в подчинении последнего, допускает и даже с необходимостью предполагает свободу человеческой воли. Охватывая понятием «сознание» и собственно мышление, и утверждение, признание, согласие как волевые акты, мыслитель подчеркивает: «Я на самом деле... постоянно действую, хотя в то же время подчиняюсь чему-то, что гораздо сильнее меня, – *я сознаю*»; целостность и полнота человеческой природы, таким образом, обусловлены тем, что «одаренное разумом существо сознает» [4, с. 178–179]. В духе немецкой классической философской традиции Чаадаев утверждает, что *акт рефлексии – это созидательно-конституирующий и всеобщезначимый акт*. Благодаря свободной творческой воле каждой человеческой инди-

видуальности родовой человек, как бы воплощенный силой духовной преемственности поколений, может возвыситься до Истины, порождая «мировое сознание». Русский философ будто открывает второе, присущее родовому субъекту измерение Платонова царства идей и анализирует соответствующую динамику. При этом субъективная диалектика дополняется заимствованным из новоевропейской физики принципом сохранения и передачи движения. Чаадаев создает своеобразный синтез платонизма, естественнонаучных представлений и исторического понимания культуры: «А что такое то мировое сознание?.. Не что иное, как совокупность всех идей, которые живут в памяти людей. Для того чтобы стать достоянием человечества, идея должна пройти через известное число поколений; идея становится достоянием всеобщего разума лишь в качестве традиции» [там же, с. 180]. Таким образом, исторический опыт кристаллизует всечеловеческий, нравственный смысл того, что первоначально зарождается в форме особенности. Родовому человеку время дано словно для искупления неистинного, явленного в упомянутой особенности, и для восхождения к божественной Истине. Нетрудно уловить в этом рассуждении отголоски немецкого классического идеализма. Поразительно умение Чаадаева органично сочетать лейтмотивы философских учений различных эпох. Своеобразно интерпретируя действительную посылку Декарта, его учение о «врожденных идеях», Чаадаев связывает эти элементы с христианским провиденциализмом. Значимо для размышлений Чаадаева и развитое Платоном учение о нравственной силе души, увлекающей последнюю в идеальный мир, которое отразилось в понимании движущих сил, факторов исторического процесса. Русский мыслитель полагает, что в «избранных душах» чувство долга формировали «живые уроки веков», а первоисток нравственного деяния – не умозрение, но освоение *традиции*. Не случайно высшую жизнь философ представляет как «небо». Эта цель – возвышение до совершенства и вечности – есть, однако, не только «полное слияние нашей природы с природой всего мира... в идее и в принципе», но также и следствие волевого, творческого акта – «последняя грань усилий нашего существа» [там же, с. 176]. Говоря о воспитательной миссии христианства, Чаадаев утверждает приоритет духовного над материальным в развитии западноевропейской цивилизации, которое обнаруживает радикальную смену самого критерия, смыслового ядра понятия «всечеловеческое». На дохристианском Западе его мерилом являлось рабство, т. е. возведенное в *высшую и конечную цель* благополучие «физического существа». Не отрицая роли «земного интереса», философ против придания ему самодовлеющего характера. Христианство знаменует собой появление новой меры всечеловеческого: ею ставится нравственное стремление к искуплению «инаковости».

Народ, единство творческой силы и исторической памяти – основа общества. Признавая народы «такими же нравственными существами, как отдельные люди», Чаадаев настаивает на огромном значении на-

ционального самосознания в едином процессе исторического движения человечества к предустановленной цели: «Деятельность великих человеческих семейств необходимо зависит от того личного чувства, в силу которого они сознают себя обособленными от остального рода человеческого, имеющими свое самостоятельное существование и свой индивидуальный интерес» [там же, с. 182]. Особенное есть средство на пути к единству высшего порядка, поэтому все народы надо «принимать, безусловно, как принципы и средства, заранее данные для достижения более совершенного состояния» [там же, с. 182]. Всемирное братство отнюдь не означает космополитического будущего, подобно тому, как в платонизме единое не упраздняет, а, напротив, предполагает многое. Процесс консолидации и формирования народа как самобытного единства – это объективно-естественный и вместе с тем *творческий* процесс, который становится основой исторической памяти: необходимо осознать и принять себя как целое, особое и «иное», как бы вписаться в серию единств, специфицирующих человечество. Мыслитель полагает, что историческая память и неотделимая от нее нравственная рефлексия – верный залог того, что народ идет по пути предустановленного добра.

Подобно природе в философии Шеллинга, история предстает у Чаадаева продуктивностью, а каждый ее период – органичным производением. Даже развитие языка русский мыслитель рассматривает как творческий процесс синтеза, непостижимого рассудком и не выводимого из формально-логических процедур. Христианская истина, основа грядущего единства, сохраняется благодаря традициям народа, запечатленным в слове, предании. Последнее выступает хранителем истины, ее историческим лоном.

В первом «Философическом письме» Чаадаев указывает на то, что каждому народу *необходима социальная организация*. Для нравственного развития личности, которое возможно лишь в обществе, требуется, чтобы человеческая жизнь, в том числе умственная, сознательно-волевая, была благоустроенной и упорядоченной. Следуя платоновско-аристотелевской традиции, русский мыслитель понимает организующее начало как идею, разделяет унаследованный христианской культурой от античности принцип, согласно которому человеческой душе нужны «известный режим» и дисциплина. В России этот принцип имеет преимущество новизны, т. е. еще не превращен в догму поучения, умозрительную формулу, а, стало быть, может обрести непосредственный конструктивный, вдохновляющий на творчество смысл. Чаадаев вообще утверждает приоритет практического смысла над отвлеченным умозрением и предупреждает соотечественников об опасности «бегства от истории», от неизбежного духовного труда – созидания и искупления своей «инаковости» на пути к верховному единству. Мы, однако, пропитаны чувством чуждости по отношению к самим себе, не признали и не приняли себя как особенное и «иное». «И, если мы иногда волнуемся, то ... из детского легкомыслия, с каким ребенок силится встать и протягивает руки к

погремушке» [там же, с. 164], т. е. будучи очарованы очередной, не нами созданной и поверхностно заимствованной утопией. Заявляя о намерении «бичевать свою родину, ...унижать ее, только бы ее не обманывать» [6, с. 121], Чаадаев отказывается во имя интересов последней причислить себя к кругу приверженцев упомянутых утопических проектов.

В своих произведениях Чаадаев обозначил важнейшую для отечественной религиозной, художественной и философской мысли XIX–XX столетий тему – тему *утраты родины*. Его ум стремился обнаружить глубинную причину, в силу которой Россия замерла на обочине магистрали всемирной истории. Он увидел эту причину в отсутствии высшего *синтеза*, органичного, т. е. имманентно-творческого, процесса освоения традиции и порождения идеала. Он открыл взору соотечественников роковую дуализм «идеи», почти всегда предстающей в виде бесплодной рационализированной утопии, и «материи» – ментальных привычек, служащих оправданием «чудовищному судилищу толпы» [3, с. 194]. В его трудах рабство явно противопоставляется творчеству, а последнее понимается как атрибут личности – особенности и «инаковости». Обрести родину возможно лишь через обретение себя. Судьба отечества трактуется Чаадаевым как *путь от избранничества ко всечеловечности*. Историческая сила России – в избранных провидением творческих личностях, являющих собой образцы «синтетической народности». Трудно не согласиться с О. Э. Мандельштамом в том, что «Чаадаев знаменует собой новое, углубленное понимание народности как высшего расцвета личности» [там же, с. 195]. Утесом, возносящим свою вершину к божественному свету, О. Э. Мандельштам считает и самого Чаадаева. Русский мыслитель нашел свою истину в идее исторического синтеза. Но урок Чаадаева состоит и в том, что возлюбить Отечество можно только свободно, а свобода, понятая как преданность идее, не отменяет свободы нравственной, свободы выбора. Последняя нужна, чтобы постичь «иное» и через это знание увидеть свою особенность, вернуться к себе. «Иным» стал для Чаадаева дух западной цивилизации, а освобождающей идеей – истина о том, что творчество – это всегда *порождение единства*, ибо смысл последнего *предустановлен* творческому процессу.

В заключение – об актуальности размышлений Чаадаева. Современность демонстрирует две тревожные тенденции. С одной стороны, это столкновение разных национальных ценностей и традиций, порой доходящее до антагонизма; с другой – культурное нивелирование и обезличение, теоретически оправдываемое моделями «потребительского», «дисциплинарного», «сетевое» общества. В эпоху, когда так часто предпринимаются попытки расколоть христианский мир, как никогда важно стремление мысли к обоснованию *единства и нравственной солидарности представителей человечества*. Следуя за размышлениями русского философа, убеждаешься, что нет иного пути обретения всеобщего мира и братства, кроме *свободно-творческого личностного усилия*, созидания своей особенности, «инаковости», ее утверждения и искупления.



Литература

1. Ульянов Н. И. «Басманный философ» : (мысли о Чаадаеве) / Н. И. Ульянов // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 75–89.
2. Лебедев А. А. Любовь без радости : (опыты посильных прочтений Чаадаева) / А. А. Лебедев // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 77–91.
3. Мандельштам О. Э. Петр Чаадаев / О. Э. Мандельштам // Мандельштам О. Э. Камень. – Л. : Наука, 1990. – С. 190–195.
4. Чаадаев П. Я. Философические письма / П. Я. Чаадаев // Русская философия первой половины XIX в. : хрестоматия / сост., библиогр. ст. и прим. Б. В. Емельянова. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1987. – С. 163–184.
5. Платон. Собр. соч. : в 4 т. / Платон ; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи ; прим. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с.
6. Чаадаев П. Я. Афоризмы и разные заметки / П. Я. Чаадаев // Вопросы философии. – 1986. – № 1. – С. 121–125.
7. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия / А. В. Гулыга. – М. : Мысль, 1986. – 334 с.

*Уральский государственный юридический университет*

*Постоляко Л. С., кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии*

*E-mail: kiv002@usla.ru*

*Ural State Law University*

*Postolyako L. S., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Philosophy and Sociology Department*

*E-mail: kiv002@usla.ru*