

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ П. Я. ЧААДАЕВА КАК СПОСОБ МЫШЛЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Работа представлена кафедрой философии.

Научный руководитель – доктор философских наук, профессор Л. И. Рудаков

Предмет исследования в статье – соотношение философско-исторических проблем и рациональной картины мира человека и человечества – такой, какой представляют ее себе философы России, начиная с «первого русского историософа» П. Я. Чаадаева.

The object of investigation in this article is connected with the balance of historiosophical problems and rational world outlook, the specific mode of thinking characteristic of the philosophers of Russia, beginning with «the first Russian philosopher of history» P. I. Chaadayev.

В русской историософской традиции решение проблем становления и развития творческой философской мысли, критически важные условия внутреннего роста личности мыслителя предполагают произнесение «свободомыслящих» слов и совершение

ответственных действий, имеющих персонифицированный характер, и в этом плане эти мысли-слова-действия (как сущностные инварианты *рациональности*) порождают отклик, действенный результат в рамках существования социально-осязаемой куль-

турной общности (К. Ф. Рылеев и декабристы, Хомяков и славянофилы, Грановский и западники, П. Я. Чаадаев и искатели Абсолюта в философии, Вл. Соловьев и сторонники идеи *Всеединства*). Основной смысл деятельности исследователя как философа-творца и социокультурного субъекта при этом состоит во вхождении человека в образ своего творческого Я, в преодолении догматических схем обыденности и в итоговом движении к Высшему, всеобщему разуму.

Идеи как содержание воспитывающего и развивающего себя сознания в концепциях русских деятелей общественной и философско-исторической мысли (как воспреемников высоко развитого европейского и общечеловеческого мышления) могут возникнуть и возникают, по Чаадаеву, лишь в результате восприятия идей, содержащихся в другом человеческом сознании. Индивидуальное сознание не может быть поэтому понято в его субъективной изолированности, его следует рассматривать как совокупность испытанных идейных воздействий, взятых не только в данном отрезке времени, но и в пролонгированном историческом измерении; именно таким разум выступает на мыслительную арену социальной действительности у П. Я. Чаадаева, А. И. Герцена, Вл. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка и др.

Признание исторического «соприкосновения сознаний» в качестве основного стержня социально-философской эволюции мира приводит Чаадаева, в частности, к рассмотрению идеи социокультурной преемственности, традиции в философском поиске истины. Именно традиция является для него ближайшим, непосредственным источником идей самопознающего, самопонимающего разума. Традиция для первого русского историсофа выглядит прежде всего как установление Божественного разума, и именно к нему восходит историческое развитие человеческой мысли. Свои первые идеи человек получил в некоем пер-

воначальном, предшествовавшем Ветхому и Новому Заветам, откровении. Человек – «безгреховный Адам», первично чистый социокультурный субъект – как бы вообразил при этом, что «в день создания человека Бог с ним беседовал и человек слушал и внимал ему: таков источник происхождения человеческого разума; психология никогда не отыщет объяснения более глубокого»¹.

Следовательно, такое происхождение и основная движущая сила взращивания, самовоспитания человеческого разума, – эти идеи не могут быть поняты иначе, как только в признании того факта, что социальное общение по своему со-божественному, диалогическому «первотолчку» уже включает в себе духовное начало, иначе говоря, не рассудочная коллективность создает сама по себе разум в произвольно окультуренных человеческих сущностях, но свет разумности хранится и передается через «точечно-субъектную» творческую среду, по П. Я. Чаадаеву – через *архетипы Платона, врожденные идеи Декарта, априори Канта*. Все эти различные, но обязательно целостные сознательные единицы как элементы Высшего разума – индивидуального рассудка – креативного воображения по необходимости признавались всеми глубокими мыслителями как первооснова каких бы то ни было проявлений души, они предшествовали «всякому опытному знанию и всякому самостоятельному действию ума, все эти изначала существующие зародыши разума сводятся к идеям, которые переданы нам от сознаний, предваривших нас к жизни и предназначенных ввести нас в наше личное бытие»². Таким образом, как размышляет П. Я. Чаадаев, первоначальная идея – чистейшая по наполнению божественным логосом – мысль Создателя мира и человека, самозарождаясь, в тот же неповторимый миг чистого бытия оплодотворяет будущее общение *Адама Первого, непорочного*, для того чтобы последний передал полученную им искру истинного слова другим, таким же возвышенным сущностям социального

мира, несущим в душе своей идеалы построения Царства Божия на земле. Именно так может современный провиденциальный философ проинтерпретировать «всечеловеческую» точку зрения Петра Чаадаева как особого субъекта общности искателей Абсолюта, включенного на соответствующих ему правах в блистательную плеяду Платона – Августина – Паскаля – Шеллинга, «постоянно сущих» деятелей всеобщего разума, принесших (в том числе благодаря и чаадаевскому интеллекту) свет идеи «ВСЕ – Одно» на русскую философическую почву.

Значительная часть «Философических писем» П. Я. Чаадаева посвящена анализу проблемы становления русской нации как радикально новой общности, в отличие от европейского и восточного типов цивилизации, нации, порождающей в своем особом социально-психологическом типе сознания не просто специально-интегрирующую мыслительную «связку» для двух предыдущих культурно-исторических типов, а стремящуюся в своей глубинной думе о судьбах мира установить беспредельную интенциональность творческого социально-исторического поиска. Так, с первых же страниц своего эпистолярного трактата мыслитель-историкосиф утверждает, что период «социального детства» России выглядит как время ее общественно-исторического оформления в качестве цивилизационного единства, устремленного в особое будущее. В письме А. И. Тургеневу (1835) он пишет: «Провидение создало нас слишком великими, чтоб быть эгоистами... оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества... все наши мысли в жизни, науке, искусстве должны отправляться от этого и к этому приходить; в этом наше будущее, и в этом наш прогресс... мы представляем огромную непосредственность без тесной связи с прошлым мира, без какого-либо безусловного соотношения к его настоящему... в этом наша действительная логическая данность... если мы не поймем и не признаем

этих наших основ, весь наш последующий прогресс во веки будет лишь аномалией, анахронизмом, бессмыслицей»³. Под парадоксальной проблемой, что такое человек вообще, как существо родовое, П. Я. Чаадаев подразумевает разрешение – на базе общечеловеческого, и прежде всего русского, ума – дилеммы, является ли представитель изначального человеческого сообщества со-божественным субъектом или же его мышление обречено, по Декарту, быть лишь отблеском Высшего разума. И эта точка зрения философа свободна «от всяческих предрассудков, от всяких эгоизмов, замедляющих еще в старом обществе конечное развитие ума», это «точка зрения, к которой порождает нас сама природа вещей»⁴.

По его мнению, русский социум на стыке XVIII–XIX вв., в период своей «детскости» проявляет тем не менее себя в своей самобытности не как тип обыденно-обновленной нации, а как интернациональную умственно-творческую целостность, существенно отличающуюся от старой Европы и от старого Востока⁵. В этом плане точка зрения П. Я. Чаадаева на процесс саморазвития русского разума-рассудка-воображения удивительным образом перекликается с «монадологической» проблематикой Г. В. Лейбница: ведь ход первоначального саморазвертывания нового цивилизационного мышления России в своей творческой кульминации XIX в. выглядит, по П. Я. Чаадаеву, по существу как «чистое», гипотетически предсказуемое приближение национального разума к «необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом»⁶. Мыслительный ракурс «младенчески-откровенного» настроя России в этот период демонстрирует, по мнению П. Я. Чаадаева, то, что мы способны, при условии усвоения социально-христианского опыта Запада, совершить «возвратно-инновационный» мысленный прорыв к истокам живого слова сына богочеловеческого Иисуса Христа и при-

внести в его образ – в элитарную и повседневную жизнь России и мира – сущностные заветы апостольской церкви и его социальную роль «рассказчика истины».

Сам принцип единения, вбирания в себя стереотипов средневековой Азии прежней европейской культурой, в соответствии с позицией Чаадаева, являющегося реальной генотипической фигурой, наследником родовых традиций Рюриковичей и Чингисхана, – этот принцип символически выражен для него в крестовых походах Запада на «мусульманский» Иерусалим, и он по существу сам себя уже исчерпал, ибо культурно развитые народы Европы, их история на момент начала наполеоновских походов, как думает П. Я. Чаадаев, выглядит как «семейное сходство», образовавшееся благодаря тому, что все эти народы ретроспективно видны на геополитической карте мира «распростертыми у стен Иерусалима»⁷. Развивая эту мысль, Петр Яковлевич неоднократно высказывает «философское неодобрение» по поводу инфантильно-либеральных попыток декабризма решить *здесь и сейчас* еще диалектически не вызревшую проблему «народ и власть», а также порицает бессмысленно кровавые последствия европейских преобразований 1830 и 1848 гг., по сути сведшие на нет замысел и результат «глобального разрыва» Французской революции 1789–1793 гг. Ибо революционные лидеры 1820–1840-х гг. как в России, так и за рубежом, по его мнению, вдохновлялись в своих начинаниях ограниченно рационалистической философией французских просветителей и вслепую, явно «по-детски» пытались копировать их моралистически бесжалостный и плохо ориентированный на запросы «интеллигентного народа» опыт. П. Я. Чаадаев, а вслед за ним и его «философический ученик» А. С. Пушкин, посвященный им в «тайны истории», были при этом далеки от умозрительного оплакивания соратников по социальным преобразованиям России начала XIX в., своих предельно радикальных единомыш-

ленников, унесенных из их жизненного мира смертью и каторгой.

И первый сознательный русский историк-философ, и первый национальный поэт России в своих произведениях предостерегали от вульгарно-конкретизированного понимания Божьего промысла в истории (в том числе и декабристами-деистами), ибо человек действует как свободное существо, обладающее религиозно самостоятельным разумом. Следствием первоначально установленной Провидением и неустранимой свободы людей в исторических условиях социального бытия является великое многообразие народов, составляющих человечество. Россия же, как первое «интернациональное дитя» мира, не должна смиренно воспроизводить образцы восточной деспотии, так же как не должна она и действовать только по линейной схеме возрождения постулатов греко-римской республики (в качестве прямого правопреемника Третьего Рима), что обеспечивает свободу каждого элитарного человека-гражданина лишь на фоне рабства большинства. Примерно так можно представить себе резюме творческого, ценностно-диалектического (эпистолярного и поэтического) собеседования Чаадаева–Пушкина как соавторов рационально-беспредельного поиска решения проблемы «свободы-ответственности» на российской почве⁸.

С тех пор как в мире утвердилась «истина христианства», пишет П. Я. Чаадаев, в судьбах человечества произошел великий провиденциальный поворот, история получила ясный вектор для своего развития – зримый план (в пространственно-временных пределах всемирного социума) установления Царства Божия на земле. Движимый своей основной установкой – оптимистическими христианско-провиденциальными убеждениями, – философ ищет проявление отличительных черт нового российского общества (в его интернационально-религиозной, а не космополитической будущности) относительно христианских

ценностей, сплотивших «монархически-демократизированный» западный мир и поставивших последний во главе цивилизованного человечества. Западная версия христианства – католичество – привлекательна для автора «Философических писем» не только и не столько как фактор культурно-исторического, поступательного прогресса народов, но в первую очередь как модель *социально-коммуникативной рациональности*, пронизывающей все сферы жизни «верующего» социально-исторического мирового сообщества: «Есть что-то живое в этой душе священника: он не смотрит, сложа руки, на проходящих мимо людей, он стучится во все двери, он везде со своим Христом. Такова католическая философия. Начало католичества есть начало деятельное, начало социальное прежде всего»⁹. Именно это «коллективно-деятельное», идущее от общин первохристиан, начало западной религиозной философии, символически отражающее стремление истинно верующих людей к подлинно духовному единению в рамках Европы и мира, а не к расколу жизни народов в форме конкуренции идей обособленных этносов, наций или партий, и

должно было, по соображению Чаадаева, стать основой, наряду с сопутствующей католической реформой, процесса усовершенствования православной теодицеи, эту грандиозную историософскую идею вселенской «соборности» подхватили и развили, выполняя роль «непреднамеренных» последователей «чаадаевской историософской школы», такие «проповедники в миру» и мыслители мирового масштаба, как А. Хомяков, Вл. Соловьев, П. Флоренский, Отмар Шпанн¹⁰. В этой же связи «незападное бытие» России, представленное мыслителем в «Первом письме» как «неудачная проективная будущность» страны, рассматривается им уже в середине 1830-х гг. как источник своеобразного преимущества русского свободомыслия перед иностранным мышлением: «Нам незачем задыхаться в нашей истории и незачем тащиться, подобно западным народам, через хаос национальных предрассудков, по узким тропинкам местных идей, по изрытым колеям туземной традиции... мы должны спонтанным порывом наших внутренних сил, энергическим усилием сознания овладеть предназначенной нам судьбой...»¹¹

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 384.
- ² Там же. С. 389.
- ³ Там же. Т. 2. С. 95.
- ⁴ Чаадаев П. Я. Статьи и письма / Под ред. Б. Н. Тарасова. 2-е изд. М., 1989. С. 237.
- ⁵ Каменский З. А. Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб., 2003. С. 343–348.
- ⁶ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 419.
- ⁷ Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего. М., 2004. С. 42.
- ⁸ См. материалы переписки П. Я. Чаадаева и А. С. Пушкина в кн.: П. Я. Чаадаев: Pro et contra: Антология. СПб., 1998. С. 68–77.
- ⁹ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. С. 243.
- ¹⁰ Шпанн Отмар. Философия истории. СПб., 2005. Философско-исторические воззрения австрийского философа XX в. О. Шпанна удивительным образом соотносятся с историософскими идеями Чаадаева, являясь, по существу, своеобразной проекцией замысла последнего в западноевропейской рациональности. Прослеживая научно-философские параллели лингво-исторического мышления западной цивилизации и «синтезной» мысли России, диссертант по ходу своего исследования составил и обосновал трехязычный глоссарий П. Я. Чаадаева – О. Шпанна.
- ¹¹ Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего. М., 2003. С. 192.