

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*И. И. ЕВЛАМПИЕВ**

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ П. ЧААДАЕВА И ЕЕ РОМАНТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ**

Аннотация: Немецкая философия начала XIX века, связанная с романтизмом, выступила с критикой концепции истории, которая была создана философией Просвещения и в которой история сводится к материальному прогрессу общества. Наиболее радикальную альтернативу просветительским представлениям создал И. Г. Фихте; согласно его концепции смысл жизни каждой личности состоит в служении роду, человечеству и в деятельности по созданию духовной культуры. Похожую концепцию создал П. Я. Чаадаев: он утверждал, что задача каждой личности состоит в соединении с божественной силой, действующей в мире и ведущей его к состоянию абсолютного единства, т. е. к состоянию совершенства. Основным историческим фактором, который должен направить историю к этой цели, является распространение истинного христианства, которое утверждает возможность полного явления Бога в человечестве и в каждом отдельном человеке.

Ключевые слова: немецкий романтизм, Просвещение, концепция истории, Фихте, Чаадаев, истинное христианство.

I. I. EVLAMPIEV

P. CHAADAEV'S RELIGIOUS PHILOSOPHY OF HISTORY AND ITS ROMANTIC ORIGINS

Annotation: German philosophy of the early 19th century, associated with romanticism, criticized the concept of history, which was created by the philosophy of the Enlightenment and in which history is reduced to the material progress of society. The most

* *Евлампиев Игорь Иванович* — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 21-011-44093 Теология, «Формирование религиозных традиций русской культуры в конце XVIII — первой половине XIX века (на материале философии и литературы)».

radical alternative to ideas of the Enlightenment was created by I. G. Fichte; according to his concept, the meaning of life of every person is to serve the whole humanity and in the activity to create a spiritual culture. A similar concept was created by P. Ya. Chaadaev, he argued that the task of each individual is to unite with the divine force acting in the world and leading it to a state of absolute unity, that is, to a state of perfection. The main historical factor that should direct history towards this goal is the spread of true Christianity, which affirms the possibility of the complete manifestation of God in humanity and in each individual person.

Key words: German romanticism, the Enlightenment, the concept of history, Fichte, Chaadaev, true Christianity.

Господствующая ныне концепция истории рассматривает современное состояние человечества если и не как достигнутый идеал, то, по крайней мере, как начало последнего и недолгого периода человеческого развития, в конце которого нас ждет «конец истории» и погружение в вечное «блаженство». Все, что выступает в качестве альтернативы идеям либеральных свобод личности, научно-технического и материального прогресса, свободной конкуренции, толерантности и т. п. представляется анахронизмом, недостойным существенно обсуждения и критики. Тем не менее, явно нарастающие кризисные черты в развитии современной западной цивилизации заставляют более внимательно присмотреться к возможным альтернативам формам видения истории.

В попытках доказать, что господствующая модель истории является вершиной развития человеческой мысли, ее приверженцы стараются преуменьшить влияние и обоснованность иных точек зрения. Однако если мы посмотрим на палитру европейской философии в самую богатую и сложную эпоху ее развития, в период XIX — начала XX века, мы обнаружим, что в ней господствовала совсем иная модель истории, которую сейчас просто не хотят вспоминать. Она была связана с немецким романтизмом, возникшим в качестве протеста против той поверхностной философии человека, общества и истории, начало которой положило Просвещение и которая в конце концов и получила материальное выражение в современной западной цивилизации. Наиболее известен тот вариант «романтической» философии истории, который создал Г. В. Ф. Гегель. Однако парадокс гегелевской концепции истории в том, что в своих общих контурах она похожа на просветительскую, либеральную концепцию, точно так же, как и ее позднейшая версия,

созданная К. Марксом и его последователями. В результате ни гегелевская, ни в марксистская философия не дают веской альтернативы либеральным представлениям об истории.

Гораздо более лаконичной и простой является модель истории, сформулированная И. Г. Фихте, однако именно она по всем главным вопросам дает ответы, прямо противоположные тем, который характерны для либеральной модели. Еще одним важным фактором, который заставляет нас пристально взглянуть в философию истории Фихте, является ее удивительное сходство с тем представлением об истории, которое было сформулировано в самом начале самостоятельного развития русской философии П. Чаадаевым и далее стало основой исторических построений самых известных русских мыслителей религиозного направления.

* * *

Исторические взгляды Фихте наиболее последовательно изложены в трактате «Основные черты современной эпохи» (1806). Концепция истории Фихте прямо зависит от его религиозного учения и его главного принципа — утверждения о сущностном тождестве Бога и человека. Это утверждение не подразумевает, что человек в своем наличном эмпирическом состоянии уже является Богом, но здесь предполагается возможность с помощью определенных внутренних усилий добиться такого преобразования личности, что в ней состоится полное *явление Бога*. Значение образа Иисуса Христа и его учения для Фихте и заключается в том, что Христос первым дал пример такого полного явления Бога в человеческой личности. Но и каждый другой человек, вслед за Христом, может добиться того же самого. И только слабость воли и неверие в себя не позволяет людям раскрыть в себе Бога. Вот как об этом пишет Фихте в трактате «Наставление к блаженной жизни»:

Бог же изначально существует, точно так же в некотором самобытном облици, и во всяком другом индивиде, <...> несмотря на то что в большинстве индивидов, по собственной их воле и по недостатку в них высшей свободы, остается сокровенным и потому не является действительно ни им самим, ни другим в их поступках¹.

Однако не менее решительно Фихте в своем религиозном учении утверждает, что *человечество в целом* есть явление Бога в земной действительности:

Согласно содержанию истинной религии и в частности — христианства, *человечество есть единое, внешнее, мощное, живое и самостоятельное существование Бога, или, — если это выражение не будет неверно истолковано, — единое проявление и истечение Бога, вечный луч, разделяющийся (не в истинной своей действительности, а лишь в земном явлении) на множество индивидуальных лучей*².

Кажется, что между двумя утверждениями Фихте возникает противоречие, но на деле противоречия нет: два тезиса — о явлении Бога в отдельной личности и о его явлении в целом человечестве — диалектически дополняют друг друга. В своей сущности Бог един, поэтому именно в едином человечестве его явление в наибольшей степени соответствует его сущности, но явление относительно независимо от сущности, и в нем могут возникать свои собственные закономерности, искажающие и затемняющие сущность. Это и происходит с человечеством в том случае, когда оно начинает выставлять на первый план отдельного индивида и приписывать ему независимое и первичное существование.

Диалектика индивида и рода как форм явления Бога в земной действительности составляет ядро исторической концепции Фихте. В «Основных чертах современной эпохи» Фихте выделяет пять эпох в истории, но сам признает, что логику истории можно свести к трем эпохам, если объединить две первые и две последние из пяти. Главным принципом исторического развития Фихте считает божественный разум, который лишь постепенно в полной мере являет себя в истории. Абсолютным принципом этого разума является единство, но, в силу того, что разум имеет разные формы проявления в человечестве, этот принцип очень по-разному действует в разные эпохи. В первые две (эпохи первобытной и древней истории) разум господствует неявно: сначала в виде инстинкта рода в каждом индивиде (первобытность), в затем, когда инстинкт ослабевает, через закон авторитета (древние государства, принуждающие людей к единству). В этих двух первых эпохах истории единство человечества реализовано *непосредственно*, при полном отсутствии самостоятельности отдельных лиц. «Разумный инстинкт и вообще разум во всякой форме <...> определяют исключительно жизнь и отношения *рода*»³.

Сама главная эпоха в концепции Фихте — третья, ее главный принцип — отвержение авторитета, господствовавшего ранее, препятствовавшего развитию личного начала и *свободного* разума, она начинается, по крайней мере,

с позднего средневековья и длится до наших дней, — это и есть *современная эпоха*. Главным качеством этой центральной эпохи истории Фихте считает развитие личного сознания и индивидуальности. Эту цель можно считать вполне правильной и необходимой, в этом аспекте третья эпоха имеет положительное содержание, но оно в существенной степени утрачивается в силу того, что развивающаяся личность приходит к полному игнорированию и отрицанию единой родовой жизни человечества, и это становится не только радикальным заблуждением, но и реальной *деградацией* человечества и входящих в него личностей. Когда личности отделяются от того, что составляет их сущность (Бог и целое человеческого рода), они теряют основание для плодотворного развития и наполнения божественным содержанием, становятся пустой формой без содержания.

Род, единственное, что истинно существует, превращается для этой эпохи лишь в пустую абстракцию, которая существует только в понятии отдельно индивидуума, искусственно составленном его «мыслительной способностью»; и такая эпоха не имеет и не способна мыслить иного «целого», кроме сложеного из частей, т. е. отнюдь не завершеного в себе, не *органического целого*⁴.

В результате Фихте характеризует эту эпоху весьма негативными определениями:

*...эпоха освобождения, непосредственно — от повелевающего авторитета, косвенно — от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, — время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности — состояние завершённой греховности*⁵.

В соответствии с приоритетом индивидуальности, утверждает далее Фихте, единственным критерием истины третья эпоха признает личное рассудочное мнение, ее главным моральным принципом становится стремление к личному благополучию:

...из предпосылки: «чего я не понимаю, то не существует», — тотчас делается вывод: «но ведь я понимаю лишь то, что касается моего личного существования и благополучия, следовательно, только это и существует, и весь мир существует лишь для того, чтобы я мог жить и пользоваться благополучием.

Все, связь чего с этой целью непонятна для меня, не существует и не представляет для меня никакого значения»⁶.

В этом контексте религиозная вера становится формальной и начинает служить отдельной личности и ее главной цели — получению чувственных наслаждений. Сам Бога из высшего религиозного объекта превращается в «гаранта» чувственных наслаждений:

...что касается *религии*, то и последняя превращается рассматриваемой нами эпохой в учение о счастье, напоминающее нам, что для того, чтобы наслаждения были в надлежащей мере продолжительны и обильны, мы должны соблюдать умеренность в пользовании ими; Бог существует здесь только для того, чтобы заботиться о нашем благополучии, и лишь наша нужда вызвала Его к существованию и привела Его к решению существовать. Все, что удерживается сверх этого из сверхчувственного содержания какой-нибудь наличной религиозной системы, обязано эту пощаду единственно потребности в узде для разнузданной черни, узде, не нужной для образованных людей, да еще отсутствию более целесообразных средств восполнять полицию и судебное следствие⁷.

Третья эпоха есть время современной цивилизации, поэтому Фихте наиболее подробно описывает ее в своей работе; однако далее он, конечно же, показывает, как должен произойти переход к последним двум эпохам истории. Он является историческим оптимистом и верит, что когда-нибудь люди придут к осознанию глубокой ложности их жизни, ориентированной исключительно на благо отдельного индивида, и их разум поможет им найти путь к более правильной форме жизни, в которой они научатся «забывать себя» и жить в роде и ради рода (человечества). Разум снова будет господствовать в истории, люди добровольно и сознательно примут его главный принцип — приоритет родовой жизни над индивидуальной:

...разумная жизнь состоит в том, что личность забывает себя в роде, связывает свою жизнь с жизнью целого и приносит первую в жертву последней; неразумная же, напротив, в том, что личность не думает ни о чем и не любит ничего, кроме себя самой, и посвящает свою жизнь единственно собственному личному благополучию; и если то, что разумно, можно в то же время называть хорошим, а противное разуму — дурным, то существует лишь одна добродетель — забывать себя как личность, и лишь один порок — думать о себе⁸.

В качестве главного фактора перехода к окончательной разумной жизни, т. е. жизни в человеческом роде, Фихте называет возрождение *истинного христианства*. Ложное церковное христианство в конце концов полностью подчинило себя служению ложным целям человека третьей эпохи — его индивидуальному наслаждению; истинное христианство, когда оно возродится в человечестве, будет в качестве главной цели выставлять «забвение себя» ради всех, ради человечества, которое в своей сущности и есть для Фихте — Бог. Значение своей философии Фихте видел не только в том, что она впервые показывает суть истинного христианства, но и в том, что благодаря ей возникнет наконец возможность распространения христианства на все общество и превращение его в ту силу, которая и обусловит переход общества из эпохи «завершенной греховности», эпохи господства личной индивидуальности, к последней фазе исторического развития человечества, к новому соединению личностей в органическую целостность, полностью и окончательно являющую Бога в земном мире. В этом смысле главным принципом истории Нового времени Фихте считает «*раскрытие христианства*»⁹ и при этом констатирует, что мировая роль христианства еще не закончена, *христианство только еще рождается в качестве силы, определяющей историю*.

* * *

В главном труде П. Чаадаева «Философические письма» мы находим концепцию истории, удивительно похожую на концепцию Фихте. Вопрос о возможности прямого влияния идей Фихте на Чаадаева до сих пор не решен исследователями его творчества, поэтому мы оставляем его в стороне; весьма вероятно, что прямого влияния не было, но Чаадаев чутко воспринял главную идейную тенденцию романтической философии, и именно ее влияние обусловило указанное сходство.

Негативные оценки русской истории и русской культуры, содержащиеся в первом письме, очень часто оцениваются как самое главное в сочинении Чаадаева, на деле же они составляют абсолютно второстепенное и непринципиальное слагаемое его системы, необходимое только для того, чтобы более ясно обозначить критерий оценки развития народов и культур, который становится основой для построения целостной философии истории. В качестве указанного критерия Чаадаев выбирает *культурные традиции*, которые поддерживают бытие народа на протяжении столетий. Чаадаев восхищается

традиционной, средневековой, консервативной Европой, создавшей великую культуру, на которую должны равняться все народы, в том числе Россия, а вовсе не просветительской, либеральной Европой, как это часто утверждают, считая, что, критикуя Россию, он хочет для нее «либерального» будущего (на это основе его совершенно неправильно называют родоначальником западничества). На самом деле отношение Чаадаева к просветительской философии истории резко негативно: в своей исторической концепции Чаадаев признает разрушительным для цивилизации и культуры тот принцип абсолютизации отдельной личности, который стал основой либеральной традиции. Он исходит из прямо противоположного принципа — из приоритета социального и культурного целого, которому должны быть полностью подчинены, которому должны служить все элементы целого, в том числе отдельные личности.

Вспоминая слова Цицерона о том, что жизнь человека является осмысленной и правильной, только если она связана в целое памятью, Чаадаев утверждает то же самое о народах: «Народы — существа нравственные, точно так, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как людей воспитывают годы»¹⁰. Уважительное отношение к своему многовековому прошлому и развитие его лучших достижений в настоящем является для Чаадаева главным положительным качеством Запада:

...в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, совсем нет. Но все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей на протяжении столетий; все является результатом того продолжительного сцепления актов и идей, которым создано теперешнее состояние общества <...>¹¹.

Далее он добавляет, что «мощные традиции, обширный опыт, глубокое осознание минувших времен, прочные умственные навыки — все эти последствия огромного напряжения всех человеческих способностей», «составляют нравственную природу народов Европы и дают им подлинное превосходство»¹².

В этих своих утверждениях Чаадаев следует за немецкими романтиками, которые точно так же уважительно говорили о традиционной, культурной Европе, резко критикуя просветительские идеи «прогресса» и просветительское пренебрежительное отношение к прошлому, к «темным векам» истории. Уже здесь можно увидеть безусловное созвучие его идей с идеями Фихте, который называл Европу «царством культуры»¹³ и именно духовное, культурное

развитие, а не материальный прогресс считал признаком правильной цивилизации. Подобно Фихте, Чаадаев рассматривает культурные, духовные традиции в качестве орудий непосредственного влияния Бога на человека и всю земную действительность. Человеческое творчество в своей сущности определяется вне нас находящейся божественной силой, целью которой является приведение к единству с собой все существующее отдельно и независимо.

Внутри человека можно найти только несовершенную силу, поддерживающую его ограниченное, несовершенное бытие и ложную индивидуальную свободу, но вне его находится божественная, совершенная сила, которая принуждает каждого к повиновению, к действию в согласии со всеми другими элементами мироздания.

Вся наша активность есть лишь проявление силы, заставляющей нас встать в порядок общий, в порядок зависимости. Соглашаемся ли мы с этой силой, или противимся ей, — все равно, мы вечно под ее властью. Поэтому нам остается только стараться дать себе возможно верный отчет в ее действии на нас и, раз мы что-либо об этом узнали, отдаться ей со спокойной верой: эта сила, без нашего ведома действующая на нас, никогда не ошибается, она-то и ведет вселенную к ее предназначению¹⁴.

Может показаться, что здесь Чаадаев возвращается к религиозной концепции божественного Провидения, созданной Августином. Согласно этой концепции, Бог непосредственно определяет всеобщий закономерный порядок мироздания, и верующий человек, осознав божественное происхождение мирового и социального порядка, должен подчиниться ему, признав, что его свобода есть «осознанная необходимость». Однако внимательно всматриваясь в то, как Чаадаев характеризует бытие человека, способного подчиниться божественной силе, действующей в мироздании, мы можем увидеть, что его представления принципиально отличаются от представлений Августина.

Для Августина Бог трансцендентен миру, он устанавливает в мире порядок, отвечающий несовершенному бытию самого мира; подчиняясь этому порядку, человек обретает определенную степень доступного ему *земного* совершенства, но ничуть не приближается к Богу, абсолютное совершенство которого бесконечно превосходит относительное совершенство мира. В противоположность этому Чаадаев утверждает, что подчинение человека божественному порядку приводит его к состоянию абсолютного единства

не только с миром, но и с Богом. Последний в концепции Чаадаева, собственно говоря, и есть *полное и окончательное единство мироздания* (в последних строках своего сочинения он называет его *апокалиптическим синтезом*). Рассматривая, «что бы вышло, если бы человек мог довести свою подчиненность до совершенного лишения себя своей свободой», Чаадаев решительно утверждает, что «это было бы высшей степенью человеческого совершенства»¹⁵. И дальше поясняет эту мысль:

Ведь всякое движение души его вызывалось бы тем самым началом, которое производит все другие движения в мире. Тогда исчез бы теперешний его отрыв от природы и он бы слился с нею. Ощущение своей собственной воли выделяет его теперь из всеобщего распорядка и делает из него обособленное существо; а тогда в нем бы проснулось чувство мировой воли, или говоря иными словами, — внутреннее ощущение, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию¹⁶.

Нет никаких сомнений, что эта философская концепция является разновидностью пантеизма, очень близкого к той его версии, которую в немецкой философии развивали Фихте и Шеллинг.

Констатируя, что человек живет несовершенной жизнью в несовершенном мире, Чаадаев признает, что мы сами виноваты в этом несовершенстве. Хотя это утверждение очень похоже на традиционное иудео-христианское представление о грехопадении, Чаадаев продолжает эту мысль совсем не в духе ортодоксального христианства: он уверенно утверждает, что, раз мы сами отделили себя от совершенства, то сами же, своими собственными силами, можем вернуться к нему. В данном случае в качестве главного негативного фактора он имеет в виду тот же принцип абсолютности индивидуального существования личности, который Фихте называл причиной всех недостатков современной цивилизации.

Теперь он <человек> проникнут своей собственной обособляющей идеей, личным началом, разобщающим его от всего окружающего и затуманивающим в его глазах все предметы; но это отнюдь не составляет необходимого условия его собственной природы, а есть только следствие его насильственного отчуждения от природы всеобщей, и если бы он отрешился от своего нынешнего пагубного Я <...>, он начал бы жить жизнью, которую даровал ему сам Господь Бог, в тот день, когда он извлек его из небытия. Вновь обрести эту исконную жизнь и предназначено высшему напряжению наших дарований¹⁷.

И далее Чаадаев противопоставляет свое утверждение аналогичному утверждению Платона: если последний утверждал возможность достигнуть совершенства только в ином мире (по отношению к нашему земному миру) и в посмертной жизни, то Чаадаев уверен в том, «что утраченное и столь прекрасное существование может быть нами вновь обретено, что это всецело зависит от нас и не требует выхода из мира, который нас окружает»¹⁸.

Таким образом, задача человечества в истории — это возвращение в состояние совершенства, в состояние «рая на земле», с помощью отречения человека от требований своего самостоятельного и эгоистичного Я и в полном подчинении божественной силе единения, действующей в мире; как пишет Чаадаев, «предельной точкой нашего прогресса только и может быть полное слияние нашей природы с природой всего мира»¹⁹. При этом Чаадаев мыслит единство, к которому идет человечество, в самом радикальном, *онтологическом* смысле — как полное соединение всех телесно разделенных элементов бытия: и человеческих личностей, и материальных предметов. Важную роль в этом процессе играет наше отношение к пространству и времени.

Пространство Чаадаев, в духе философии И. Канта, понимает только как форму, в которой нам представляется внешний мир; оно не имеет отношения к сущности нашего сознания, поэтому в процессе движения ко всеобщему синтезу оно должно исчезнуть. Роль времени в отношении к разным сферам бытия и к человеку оказывается гораздо более сложной. Чаадаев высказывает чрезвычайно важную идею о *двух формах времени*, которые присущи соответственно низшему материальному бытию и бытию высшему, духовному. «Низшее» время является, скорее, негативным качеством, поскольку оно разделяет наше цельное бытие на отдельные моменты, причем значительная часть моментов, т. е. элементов бытия личности, вообще утрачивает связи с бытием личности в настоящем. Нам приходится восстанавливать эти связи с помощью воспоминаний и тем самым конструировать время: в концепции Чаадаева субъективная память личности выступает той формой, в которой только и может существовать земное, низшее время.

Откуда почерпнул я самую идею времени? — пишет Чаадаев. — Из памяти о прошедших событиях. Но что же такое воспоминание? — Не что иное, как действие воли: это видно из того, что мы помним не более того, что желаем вспомнить; иначе весь ряд событий, сменявшихся на протяжении моей жизни, оставался бы постоянно в моей памяти, теснился бы без перерыва у меня

в голове; а между тем, наоборот, даже в то время, когда я даю полную свободу своим мыслям я воспринимаю лишь реминисценции, соответствующие данному состоянию моей души, волнующему меня чувству, занимающей меня мысли. Мы строим образы прошлого точно так же, как и образы будущего²⁰.

Это рассуждение ведет к заключительному тезису: «Все времена мы создаем себе сами, в этом нет сомнения; Бог времени не создал; он дозволил его создать человеку»²¹.

Такое понимание времени может показаться похожим на концепцию Августина, в ней время тоже есть субъективное действие нашего несовершенного разума, сиющегося познать подлинное бытие, созданное Богом, но не способного этого сделать и порождающего «фантомы» прошлого и будущего. Об это Августин пишет в своей «Исповеди»: «...ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен, прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего»²². Но в концепции Августина время есть только в нашем разуме; в Боге и в подлинном, совершенном, не испорченном грехом бытии, по Августину, времени нет, их характеристикой является вечность, противоположная времени. В этом смысле Августин оказывается верным продолжателем Платона, для которого противоположность времени и вечности есть то же самое, что противоположность несовершенного материального бытия и бытия совершенного духовного.

В концепции Чаадаева все по-другому: духовное, божественное бытие не лишено времени, а обладает *совершенным* временем, которое не разделяет отдельные элементы бытия, а соединяет их в *упорядоченное* целое²³. Поскольку каждый из нас непосредственно причастен духовному бытию (это есть одно из измерений нашей личности), получается, что любой человек может выйти из низшего времени в это высшее время; более того, он может попытаться описать, каким предстанет для него бытие в высшей, духовной сфере. Это и пытается сделать Чаадаев:

Моему существованию нет более предела; нет преград видению безгранично-го; мой взор погружается в вечность; земной горизонт исчез; небесный свод не упирается в землю на краях безграничной равнины, стелющейся перед моими глазами; я вижу себя в беспредельном пребывании, не разделенном на дни, на часы, на мимолетные мгновения, но в пребывании вечно едином,

без движения и без перемен, где все отдельные существа исчезли друг в друге, словом, где все пребывает вечно. Всякий раз, как дух наш успевает сбросить с себя оковы, которые он сам же себе и выковал, ему доступен этот род времени, точно так, как и тот, в котором он ныне пребывает²⁴.

Кажется, что это утверждение содержит противоречие. Ведь сначала говорится о вечно едином пребывании «без движения и без перемен», что совпадает с точкой зрения на божественное бытие Платона и Августина. Но затем Чаадаев утверждает, что в божественной сфере наш дух обретает другой «род времени» по отношению к земному времени. Здесь явно просматривается желание соединить, а не противопоставить две сферы бытия. Чтобы понять, какое из двух утверждений Чаадаева является более точным, нужно обратиться к четвертому из его «Философических писем», в котором сказано: «...различие между движением материальным и движением в области духовной состоит в том, что элементы первого — пространство и время, а последнего — одно только время; а ведь очевидно, что идея времени уже достаточна для возникновения идеи движения»²⁵. Главной формой движения в духовной сфере Чаадаев называет мышление, мышление вообще понимается им как наиболее явный элемент божественной реальности в нас. Но мышление само имеет форму времени, форму последовательности состояний — это и есть то высшее время, о котором пишет Чаадаев. Его отличие от низшего времени в том, что, сохраняя сам переход от одного состояния (момента) к другому, оно содержит все эти состояния *в нерасторжимой бытийной связи*, как бы «одновременно». Высшее время есть слитность и одновременная данность всех моментов, всех элементов бытия, разделенных в земном времени. Тем самым высшее время сохраняет присущую низшему времени упорядоченность моментов, их внутреннюю организацию, а поскольку это качество является сущностным для человеческой личности, задает ее неповторимую индивидуальность; можно признать, что, соединяясь с высшим духовным миром, входя в его целостность, личность не теряет себя: как жизненное конкретное целое она сохраняется в Боге. Поэтому слияние с духовным, божественным бытием и переход в высшую сферу времени является безусловной конечной целью для каждого, и для каждого эта цель достижима. Это состояние Чаадаев отождествляет с обещанным Христом *Царствием Небесным*:

Это Небо: и другого неба помимо этого нет. Вступить в него нам позволено отныне же сомнений тут быть не должно. Ведь это не что иное, как полное

обновление нашей природы в данных условиях, последняя грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире²⁶.

В силу глубоко несовершенного, «греховного» (по выражению Фихте) состояния современного человечества, имеющего целью наслаждение материальными благами, а не служение духовному целому, — обретение указанных состояний, Царствия Небесного, возможно только на мгновение, ведь здесь речь идет о поистине *мистическом* преобразении бытия человека, осознающего себя *слитым со всем мирозданием*. Причем доступно такое преобразование только очень немногим личностям, которые являются *избранными, высшими личностями*, задающими развитие человечества в истории к более совершенному состоянию (в конечном счете к полноте «Царствия Небесного»). Именно через более детальное обозначение роли этих избранных личностей Чаадаев фиксирует самые важные особенности своей исторической концепции. Движение человечества к совершенству, т. е. к соединению с духовной реальностью, происходит под влиянием божественной силы, происходящей из самой этой духовной реальности. Но люди могут не только подчиняться этой силе, но и противодействовать ей; такое противодействие характерно для современной цивилизации, которая объявила ценностью самодостаточность и эгоистическую свободу индивидов, а не единство и служение высшим духовным целям. Поэтому исторический процесс оказывается непростым, в нем божественная сила вынуждена бороться с указанной тенденцией к обособлению индивидов и их замыканию на материальных ценностях. Здесь и выясняется роль указанных высших личностей: они оказываются проводниками и орудиями указанной божественной силы, причем они действуют на отдельных людей и на все человечество с помощью *идей*, которые выражают содержание духовной реальности.

Первоначальное откровенное знание о духовной реальности было дано одному человеку — Моисею, но и после него происходило все более полное раскрытие высшей истины, в окончательной форме она была дана Иисусу Христу, на которого было возложено «поручение сообщить нам все, что нам доступно из божественной тайны»²⁷. В интерпретации Чаадаева образ Иисуса Христа носит типично гностический характер, воспроизводит логику гностического христианства (точно так же, как и в религиозном учении Фихте): Христос — это не искупитель первородного греха, а великий Учитель, через которого человечество получает знание о своем предназначении в мире. Чаадаев

умалчивает о Голгофе и о голгофской жертве Христа, это слагаемое христианского учения не имеет никакого значения в его философии. Христос для него — один из тех избранников (их было много до него и будет много после него), которые через соединение с Богом, с духовной реальностью, обрели знание о ней и с помощью *великих идей* передают это знание всем людям. Нетрудно видеть, что такое представление о Христе точно совпадает с аналогичным представлением Фихте, выраженном в его трактате «Наставление к блаженной жизни»²⁸.

Очевидно расходится с церковным представлением об Иисусе Христа и убеждение Чаадаева, что учение Иисуса живет не в букве евангелий и церковных книг, а в живой мысли тех, кто продолжает его дело среди людей, являясь такими же высшими личностями, как и он. Чаадаев так интерпретирует слова Христа к ученикам, что он пребудет среди них вечно:

...после него явятся люди, которые так вникнут в созерцание и изучение его совершенств, которые так будут преисполнены его учением и примером его жизни, что нравственно они составят с ним одно целое; что эти люди, следуя друг за другом из поколения в поколение, будут передавать из рук в руки всю его мысль, все его существо: вот что он хотел сказать и вот именно то, чего не понимают. Думают найти все его наследие в этих страницах <Священного Писания>, которые столько раз искажены были различными толкователями, столько раз сгибались по произволу²⁹.

«Букву» Писания, как и всю систему церковных догматов, Чаадаев решительно отрицает, считая, что необходимо «говорить с веком языком века, а не устарелым языком догмата, ставшим непонятным»³⁰, только в этом случае можно надеяться на то, чтобы выполнить главную цель божественного Откровения: «показать всем таинственную действительность, которая скрывается в глубине духовной природы и которую пока еще усматривают только при некотором особом озарении»³¹.

Божественное знание об указанной «таинственной действительности» (т. е. Боге), постепенно обретаемое человечеством, не было в окончательной форме дано даже Христу, поэтому оно продолжает обогащаться и расти после него. Новые идеи продолжают рождаться и входить в человечество через высших личностей, через божественных избранников. Часто идея может быть незаметной и невлиятельной при зарождении, но потом она набирает силу

и становится важнейшим фактором, изменяющим людей и направляющим историческое развитие человечества.

Иногда случается, что проявленная мысль как будто не производит никакого действия на окружающее; а между тем — движение передалось, толчок произошел; в свое время мысль найдет другую, родственную, которую она потрясет, прикоснувшись к ней, и тогда вы увидите ее возрождение и поразительное действие в мире духовном. <...> Сколько великих и прекрасных мыслей, откуда-то явившихся, охватили бесчисленные массы и поколения! Сколько возвышенных истин живет и действует, властвуя или светясь среди нас, и никто не знает, ни откуда явились эти грозные силы или блестящие светочи, ни как они пронеслись через времена и пространства!³²

Но чтобы стать мощной силой, действующей на целые поколения людей, идея должна претерпеть преобразование из частной формы, в которой она рождается в уме отдельной личности, в ту форму всеобщности и универсальности, которая обладает способностью проникать в любую душу даже помимо ее воли. Эта форма универсальности — *культурная традиция*.

Для того, чтобы стать достоянием человечества, идея должна пройти через известное число поколений; другими словами, идея становится достоянием всеобщего разума лишь в качестве традиции. <...> Таковы всесильные воспоминания, в которых сосредоточен опыт поколений: всякий индивидум их воспринимает с воздухом, которым дышит. И в этой-то среде совершаются все чудеса сознания. Правда, этот сокрытый опыт веков в целостности не доходит до каждой частицы человечества; но он все же составляет духовную сущность вселенной, он течет в жилах человеческих рас, он воплощается в образовании их тел и, наконец, — служит продолжением других традиций, еще более таинственных, не имеющих корней на земле, но составляющих отправную точку всех обществ³³.

Чаадаев признает, что не все в указанных традициях появляется из разума отдельных личностей, большая часть их содержания формируется бессознательно в историческом опыте жизни народов, однако кажется несомненным, что в зрелом состоянии человечества и всех цивилизованных народов новые идеи, наиболее полно передающие содержание духовной вселенной, выражаются именно великими избранныками, во главе с Иисусом Христом.

Порожденные ими идеи, превратившись в традиции, формируют людей в каждом новом поколении, дают им возможность становится все более совершенными, все более причастными духовной вселенной. «Тем же действием, которое Бог совершал, чтобы извлечь человека из небытия, он пользуется и сейчас для создания всякого нового мыслящего существа. Это именно Бог постоянно обращается к человеку через посредство ему подобных»³⁴.

Правильное развитие личности определяется не воспитательной деятельностью людей, хотя им кажется, что это они по своему произволу воспитывают детей, а *божественной силой*, проходящей через них (сознательно через отдельных избранных, бессознательно через всех), — конечно, только в том случае, если они имеют главной целью воспитания не пестование личной самобытности и независимости, а соединение со всеми в единое социальное целое. Чаадаев абсолютно недвусмысленно провозглашает главный принцип своей социальной и исторической философии, направленный против идей Просвещения и порожденной ими либеральной цивилизации: «...все назначение человека состоит в разрушении своего отдельного существования и в замене его существованием совершенно социальным, или безличным»³⁵. Однако подобно тому, как этот тезис не означает устранения ценности отдельных личностей, это не означает стирания в историческом процессе граней между народами и устранение особого характера их культур. Считая народы «нравственными существами», подобными отдельным личностям, Чаадаев признает, что в историческом процессе беспредельного совершенствования человечества «так же невозможно сразу устранить величайшие личности человечества, как и ничтожнейшие, из которых те состоят»³⁶. Это означает, что история еще очень долго будет складываться из процессов культурного развития отдельных народов: «...космополитическое будущее, обещаемое философией, не более, чем химера»³⁷.

Завершая свое сочинение, Чаадаев повторяет ту же идею, с которой начал его: среди всех многообразных процессов культурного развития человечества центральное значение имеет постоянно совершенствующаяся культура Европы; он настаивает на том, что, несмотря на видимое разнообразие европейских народов, с точки зрения выраженной им перспективы исторического развития человечества они составляют один «народ», отвечающий за бесконечное духовное совершенствование всей цивилизации (здесь он снова буквально повторяет идею Фихте). Соответственно, судьбу России Чаадаев видит

полностью зависимой от предназначения Европы — но не либеральной Европы, а Европы великой традиционной культуры: мы должны довести до конца то дело, которое начал Петр I и, полностью приняв европейскую культуру, все ее великие традиции, соединиться с ней в деле духовного совершенствования, вовлекающего в свой круг все народы мира.

Хотя главное философское сочинение Чаадаева не было опубликовано при его жизни, оно было чрезвычайно популярно — распространялось в виде списков, обсуждалось в салонах и литературных кружках, пересказывалось в трудах других мыслителей. Оно оказало решающее воздействие на религиозные и исторические взгляды Ф. Достоевского, Л. Толстого, Вл. Соловьева, а затем отразилось в сочинениях мыслителей XX века³⁸. Можно сказать, что концепция истории, созданная Чаадаевым на основе переработки идей немецких философов эпохи романтизма, оказалось одним из самых оригинальных и характерных порождений всей русской религиозной философии. Актуализируя ее в наши дни, мы можем попытаться создать эффективную альтернативу просветительской, либеральной модели истории, которая продолжает рассматриваться в качестве истинной в западном обществе только в силу существенной деградации его философского самосознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. С. 130.

² Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск: Харвест, 2000. С. 200.

³ Там же. С. 25.

⁴ Там же. С. 28.

⁵ Там же. С. 13. Говоря здесь о греховности человека, Фихте, конечно же, имеет в виду вовсе не тот радикальный грех, о котором говорит христианская догматика и который не может быть снят в земной жизни; здесь имеется в виду *личная вина* человека, которая целиком определяется его волей и поэтому может быть преодолена с помощью правильной переориентации воли.

⁶ Там же. С. 29.

⁷ Там же. С. 33.

⁸ Там же. С. 37.

⁹ Там же. С. 198.

¹⁰ Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 326.

- ¹¹ Там же. С. 335–336.
- ¹² Там же. С. 339.
- ¹³ *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. С. 183.
- ¹⁴ *Чаадаев П. Я.* Философические письма. С. 357.
- ¹⁵ Там же. С. 360.
- ¹⁶ Там же. С. 360–361.
- ¹⁷ Там же. С. 361.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 363.
- ²⁰ Там же. С. 361–362.
- ²¹ Там же. 362.
- ²² *Августин.* Исповедь. М.: Республика, 1992. С. 170.
- ²³ Эта идея Чаадаева удивительным образом предвосхищает концепцию времени А. Бергсона; см.: *Евлампов И. И.* Анри Бергсон: философия грядущей эпохи. СПб.: Изд-во РХГА, 2020.
- ²⁴ *Чаадаев П. Я.* Философические письма. С. 362.
- ²⁵ Там же. С. 373.
- ²⁶ Там же. С. 363.
- ²⁷ Там же. С. 376.
- ²⁸ См.: *Фихте И. Г.* Наставление к блаженной жизни. С. 160–166.
- ²⁹ *Чаадаев П. Я.* Философические письма. С. 438.
- ³⁰ Там же. С. 436.
- ³¹ Там же. С. 435.
- ³² Там же. С. 381–382.
- ³³ Там же. С. 382–383.
- ³⁴ Там же. С. 385.
- ³⁵ Там же. С. 417.
- ³⁶ Там же. С. 398.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ См.: *Евлампов И. И.* Идеи, традиции и «высшие личности»: представление об истории в русской философии. Статья первая: П. Чаадаев, А. Пушкин, А. Герцен, Ф. Достоевский // Вопросы философии. 2021. № 1. С. 111–121.