

УДК 17+752

Зарапин О.В.

## МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ П.Я. ЧААДАЕВА

Как бы это ни казалось странным, но морально-этические размышления П.Я. Чаадаева интересны как раз тем, что не позволяет назвать их в буквальном смысле слова этическими. Последнее предполагает, что смысл этических понятий, не эквивалентный собственно этическим формулировкам «добра», «блага», «достоинства» и т.д. (следовательно, независимый от презумпции культурно-исторической относительности), является необходимо онтологическим в той мере, в какой возможность этического использования языка не вытекает из дескриптивных возможностей самого языка.

В самом деле, говоря, например, о благе в терминах предметного содержания мира, мы вынуждены всякий раз дополнительно прояснять, почему именно данное положение вещей является благом. Тем самым благо – это уже не столько оно само, сколько его эквивалент, который может быть по усмотрению заменен, видоизменен и даже аннулирован. Вопросу о том, что такое благо, а фактически о том, что заставляет нас *считать* нечто благом в большей мере, чем что-то другое, Чаадаев противопоставляет свой вопрос: «Что нужно для того, чтобы ясно *видеть*? (курсив З.О.) – И тут же дает ответ. – Не глядеть сквозь самих себя» [2, с. 171].

Что бы мы ни делали, разъясняет Чаадаев, какого бы порядка умозрительной величиной не оперировали или, наоборот, насколько бы мы ни редуцировали спекулятивное содержание к наличному ряду вещей, нечто неизбежно оказывается на нашем пути так, что свободное от его предположений бытие оказывается недоступным. Это нечто есть «я сам», чувствующий и размышляющий всякий раз о собственном мире. «Истина сокрыта мне одним мною. – есть одно средство увидеть истину – удалить себя» [2, с. 176]. Удалить себя – значит обрести феноменологический взгляд на вещи, исходящий непосредственно от предмета независимо от того, кто конкретно является субъектом данного созерцания.

В качестве онтологического основания созерцательной способности, когда усмотрение некоторого положения вещей одновременно является его собственным бытием, Чаадаев вводит принцип феноменологической ограниченности, подчеркивая, что речь при этом идет об акте морального самоотречения. Удалить себя, согласно Чаадаеву, значит суметь локализовать момент своего субъективно-человеческого присутствия в мире с тем, чтобы в результате дать возможность обнаружиться чему-то, как оно есть в своем собственном независимом безличном бытии. В этом, по Чаадаеву, следует видеть основу всей нравственной философии. «Человек не имеет в этом мире иного назначения, как эта работа уничтожения своего личного бытия и замены его бытием безличным. Вы видели, что это составляет единственную основу нравственной

философии...» [1, с. 125]. Тем самым, согласно Чаадаеву, в основе явлений морального порядка лежит бытие, которое не производится ни человеком (наивный психологизм), ни из человека (спекулятивизм).

Будучи безличным, такое бытие также нельзя мыслить предметно-субстанциональным образом. Чаадаев в этой связи говорит о естественном разуме, поясняя: «Многokrатно возвращаясь к основному началу нашей духовной деятельности, к тому, что вызывает наши мысли ..., невозможно не заметить, что значительная часть их определяется чем-то таким, что нам отнюдь не принадлежит» [1, с. 62]. Называя такую никому и ничему не принадлежащую мысль благом, Чаадаев тем самым вводит феномен как (де)онтологическую величину происходящего в нас, но нами не производимого.

При желании легко видеть, насколько чаадаевская идея морально-свободного самобытия разума отвечает классической проблематике современной феноменологии, прежде всего – философии М. Шелера [3]. Шелеровскому пониманию бытия как факта самоданности (являющегося одновременно «extra mentem» и вместе с тем «in mentem», на уровне которого уже не работают дефиниции «внешнего – внутреннего», «объективного – субъективного», «всеобщего – единичного») у Чаадаева соответствует интуиция внутри нас происходящего, но нами не производимого акта сознания. Но если для Шелера формой такой одновременности выступает этическая трансценденция любви, событие которой становится бытием, то Чаадаев заключает о противоположном.

По Чаадаеву, бытие определяется событием в форме такого подчинения ему и ограничения, которое указывает на момент его незаменимости, т.е. благодати. «Благо ... есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе» [1, с. 63].

Благо в качестве естественно сообщенного сознанию (неустранимого) бытия, нормативно независимое от всего того, что производится разумом на своих собственных основаниях или извлекается из наличного многообразия мира, Чаадаев называет «первичным фактом нравственного бытия». Так шелеровскому учению о сознании, становящемуся в экстазе любви бытием, у Чаадаева противостоит учение о бытии, которое неотъемлемо принадлежит его событию, подчинено ему как более уже произвольное (нормативное) в горизонте определяющей его невозможности быть иначе.

Не случайно поэтому максимум своей моральной философии Чаадаев формулирует как максимум ограничения: «Все силы ума, все его средства познания основываются лишь на его покорности. Чем больше он себя подчиняет, тем он сильнее. И перед человеческим разумом стоит один только вопрос: знать, чему он должен подчиниться. Как только мы устраним это верховное правило всякой деятельности, умственной и нравственной, так немедленно впадем в порочное рассуждение» [1, с. 71].

Знание о подчинении, будучи собственным (морально-свободным) способом бытия разума, по Чаадаеву, необходимо антиномично. С одной стороны, речь идет о знании в терминах его глагольной формы «знать», как если бы при этом утверждалось о некоем действии, движении, акте. С другой стороны, это знание

подчинения, т.е. фактическое претерпевание, «страдание», «страстность». Чаадаев не только не разрешает данное противоречие, но заявляет об изначальности пристрастной мысли, воспроизводя тем самым феноменологическую критику теоретически отрешенного от мира «ленивого» разума (Гуссерль). Событие, подчиняет себе бытие в форме пристрастного к нему отношения, где его шелеровскому экстастическому пониманию любви у Чаадаева противостоит смысл ограничения, вносящий определенный нормативный момент. «Человек постоянно побуждается силой, которой он в себе не ощущает, это правда, но это действие имеет на него влияние через сознание, следовательно, как бы ни дошла до меня идея, которую я нахожу в своей голове, нахожу я ее только потому, что сознаю ее. А сознавать – значит действовать. Стало быть, я на самом деле и постоянно действую, хотя в то же самое время подчиняюсь чему-то, что гораздо сильнее меня, - я сознаю. Одно не устраняет другого, одно следует за другим, его не исключая» [1, с. 85-86].

Так на уровне проблемы движения или такого действия, которое в то же самое время оказывается претерпеванием внешнего воздействия, Чаадаев достигает феноменологической постановки вопроса о бытии. В этом смысле он неслучайно говорит о непрестанно научающем нас знании, без которого бытие становится собственным отрицанием. Без этого знания даже Бог, согласно Чаадаеву, не мог бы оставить нас жить хотя бы на мгновение: «если бы не поучал нас бог, разве мог бы пробыть хотя бы мгновение мир, мы сами и что бы то ни было? Разве все не превратилось бы вновь в хаос?» [1, с. 88]. Любопытно, что Шелер, также в свою очередь говоря о метафизически высшем спасительном знании, имеет в виду уже не столько его феноменологию, сколько теофанию, где данность чего-либо (например, воздействия) предуказана, т.е. является заданностью.

В чаадаевском смысле речь идет о знании, которое являясь сотворением одновременно мира и разума, несет в себе закон сохранения или продолжения (норма) всякого как субъективного, так и объективного процессов. «Вся наша активность есть лишь проявление силы, заставляющей нас стать в порядок общий, в порядок зависимости. Соглашаемся ли мы с этой силой или противимся ей, - все равно, мы вечно под ее властью. ... эта сила, без нашего ведома действующая на нас, никогда не ошибается, она-то и ведет вселенную к ее предназначению» [1, с. 70]. Подобное знание - это уже нечто больше, чем знание, оно с необходимостью является также бытием, заявленным в его переживании. В отличие от шелеровского понимания бытия-становления-иным, Чаадаев, говорит о бытии-сохранении, т.е. бытии-невозможности-иного-бытия.

Каким же образом Чаадаеву удастся достигнуть такой постановки вопроса о бытии, когда знание о нем оказывается собственной нормой бытия, без которой оно первобытный хаос, молчание и немота одновременно? Чаадаев начинает свой вопрос феноменологически, различая способы реального и логического оснований. Идет ли речь о выразительной функции числа, позволяющей рассматривать природу в действии (наблюдение) или в отвлечении от него (вычисление), все равно предполагается строго ограниченная позитивно-количественная сфера. Это означает, что число в качестве подобного идеологического механизма логически ограничено. Если бы в математике заключалась совершенная достоверность, то

число было бы пифагорейской реальностью, а сам анализ ничем не отличался бы от творчества.

Логическим Чаадаев именует, во-первых, все то, что представлено в содержательном многообразии мира как его наличность (наблюдаемое). Во-вторых, формальное многообразие мира, производимое разумом на собственных основаниях (вычисление). В отличии от всего этого реальное – это сам акт наблюдения и вычисления, т.е. наблюдающая и вычисляющая мир мысль. Это различие стало, по Чаадаеву, той проблемой, которая неизбежно ставит науку под вопрос, когда та утверждает претензию на универсальное познание бытия. «Никогда она не решалась отчетливо установить это существенное отличие двух областей человеческого знания; она всегда смешивала конечное с бесконечным, видимое с невидимым, поддающееся восприятию чувств с неподдающимся» [1, с. 81].

Не трудно видеть, что такая формула фактически воспроизводит в виде критики объективно понятого мышления кантовскую критику теоретических возможностей разума, взятой Гуссерлем в основании своего феноменологического учения. Наука, по Чаадаеву, «никогда не сомневалась, что мир духовный можно познать так же, как мир физический, изучая его с циркулем в руке, вычисляя, измеряя величины духовные, как и материальные» [1, с. 81]. И здесь у Чаадаева также появляется герменевтически общая Канту и Гуссерлю тема ленивого разума, в своей философской или научной отрешенности отказывающегося от «напряжения, которого требует ясное уразумение высшего мира, он искажает этот мир, он себя самого искажает и шествует затем своим путем как ни в чем не бывало» [1, с. 81].

Различая два способа знания, Чаадаев утверждает приоритет метафизического, видя в нем универсальную возможность бытия и какого-либо специально-научного понятия о нем. «Можно ли серьезно думать, что весь секрет гениальности Ньютона, вся его мощь, заключается в одних математических приемах? Разве мы не знаем, что в этом возвышенном уме было что-то сверх способности к вычислениям? ... Странное дело, есть еще люди, которые не могут подавить в себе улыбки жалости при мысли о Ньюtone, комментирующем Апокалипсис» [1, с. 83-84]. В самом деле, рассуждает Чаадаев, отождествляя бытие и движение, само по себе понятие притяжения ничего не способно объяснить в мире. Оно лишено какой-либо объяснительной силы, поскольку само движение, о котором понятие формулирует свое поверхностное представление, метафизически еще не прояснено в своем бытии, а значит любое его понятие – суть конструкция, предположение. А между тем, наука, вооружившись только представлением о движении, превратила всю систему мира в геометрическую задачу, заранее вычисляя формулы мировых процессов и событий.

Скорее следует спросить: что представляет собою то знание о бытии-движении, которое само является этим бытием, обладая пристрастностью неотличимой от него мысли? «Идея движения сама по себе по неумолимому требованию логики, вызывает представление о таком действии, которое отлично от всякой силы и от всякой причины, находящихся в самом движущемся предмете» [1, с. 85]. Называя это изначальное действие «толчком или силой вержения», событие которого тождественно мысли о нем, Чаадаев по сути формулирует универсальное априорно-

динамическое правило, феноменологически являющееся одновременно бытием и знанием о нем. В противоположность шелеровскому транснаормативному прочтению такой универсальности (экстатичность) Чаадаев утверждает принцип нормативной непреобразуемости вержения в действие или события в бытие. Как бы далеко мы ни продвинулись в своем исследовании бытия мира или человека, мы не можем непосредственно заключить к его закону сохранения (событию вержения), которому это бытие априорно подчинено как интендированное в сторону интеллигибельной «невозможности-быть-другим». «Простому разуму, - пишет Чаадаев, - следует только установить факт внешнего воздействия и принять его за одно из своих основных верований; остальное его не касается» [1, с. 86]. Установить факт воздействия здесь значит: сущностно усмотреть бытие в его ограничении, которым оно нормативно определяется как благо или первичный факт нравственного бытия со стороны подчиняющего его себе переживания.

Ограничение, способное обнаружить бытие разума в качестве того, что является силой сохранения мысли, Чаадаев также называет естественным нравственным законом, противопоставляя его любым возможным спекуляциям и конструкциям: «Он над нами безраздельно господствует, определяет каждое наше действие, каждое движение нашего разума, но вместе с тем, сохраняя в нас, посредством какого-то дивного сочетания, через непрерывно длящееся чудо, сознание нашей самодеятельности, он налагает на нас грозную ответственность за все, что мы делаем, за каждое биение нашего сердца, даже за каждую мимолетную мысль, едва затронувшую наш ум; и, несмотря на это, он ускользает от нашего разумения в глубочайшем мраке» [1, с. 77].

Что же имеет в виду Чаадаев, когда пишет, что нравственным закон является лишь в том случае, если он не подчиняется силе его расчета, если он, иными словами, не может извлекаться из предположения закона? Тем самым Чаадаев утверждает, что смысл этических феноменов онтологичен, т.е. сам является некоторым событием в мире (этический дискурс). «Что же происходит? – Спрашивает Чаадаев. – Не зная истинного двигателя... человек создает себе свой собственный закон, и этот-то закон, который он по своему же почину себе предписывает, и есть то, что он называет нравственный закон... и этому хрупкому произведению собственных рук, ... которое он может по произволу разрушить и действительно ежечасно разрушает, человек приписывает... все положительное, безусловное, все непреложное ... » [1, с. 77]

Так сознание, по Чаадаеву, оказываясь на метафизической грани своего существования, является мерой бытия, разделяя то, что, с одной стороны, есть “благо, вечность, жизнь”, а с другой – “зло, раздробление, уничтожение, смерть”. Сохранение мышления и его уничтожение Чаадаев называет не только актами, но и идеями этих актов, в терминах которых задается измерение интенционального метасинтеза на уровне продуктивности, являющейся не только априорно-нормативной, но и экзистенциальной. «... разум не может принять ничего, не связавши прежде с одной из двух этих идей: уничтожения или сохранения. - Опора всех наших суждений... всех чувств, эта связь, в которой происходят все действия разума без нашего ведома, дает закон нашим мыслям» [1, с. 167].

Эта связь мышления с идеями сохранения и уничтожения, внутри которой разум обнаруживает свое онтологическое начало, является, по Чаадаеву, той нормативной формой априорного метасинтеза, независимо от которой сознание, как выражается Чаадаев, ничего не может принять или предпринять в отношении того или иного положения вещей. Называя такой метасинтез первичным фактом нравственного бытия, Чаадаев фактически задает тот философский дискурс, где оказывается возможным нормативная реконструкция метафизики, где сущность -- это не теоретическое решение или предметная реалья, а норма как жизненное для сознания событие, конкретное явление силы его сохранения. «Нравственная мысль не может... иметь другого начала. Идея о совершенстве, красоте, гармонии, добродетели, любви есть только изменение идеи о вечном сохранении» [1, с. 168]. Не являясь в классическом смысле слова теорией морали, чаадаевская философия может восприниматься в качестве примера морального способа мышления, где понятия «добра», «блага», «достоинства» оказываются специфическим непредметным языком описания того, что иначе теряет смысл его репрезентации. Понимая, что речь таким образом идет о мышлении, Чаадаев тем не менее отказывается прямо говорить о разуме, ибо сам разум это прежде всего действие силы его сохранения. Последнее, не будучи реальным содержанием мышления, является способом его объективного существования.

Указывая в основаниях метафизики деонтологический принцип сохраненного сознания, чаадаевская философия тем самым находит оригинальные пути решения собственно феноменологической проблематики. Стало очевидным, что современная феноменология, противопоставляя онтологическую непосредственность переживания бытия его познанию, тем самым вынуждена прибегать к идее экстатической трансценденции, что востребует откровенно иррационалистическое противопоставление ума и сердца (М. Шелер, Д. Гильдебранд, Н. Гартман). В условиях, когда метафизика очевидно дискредитировала отвлеченный дискурс мышления так, что преобладающей формой философского сознания оказывается различного рода деструктивизм, витализм и т.д., этические размышления Чаадаева интересны как пример оригинальной феноменологической постановки вопроса о бытии, где разум оказывается таким способом его переживания (сила вержения), при котором бытие дано не в качестве его интеллектуальной эквиваленции как более или менее вероятное, а в качестве него самого как иначе невозможное.

### Список литературы

1. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М.: Современник. 1989.
2. Чаадаев П.Я. Отрывки и афоризмы // Указ. соч.
3. Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранное. – М.: "Гнозис". 1994.

Поступило в редакцию 3.09.2001