

ФИЛОСОФИЯ КАК ДУХОВНОЕ УПРАЖНЕНИЕ В ОПЫТЕ П.Я. ЧААДАЕВА

© 2016

И.С. Коковин

В настоящее время в России переосмысливается представление о философии как об опыте мышления, который сводится к гносеологии, методологии науки, эпистемологии. Различные отечественные и зарубежные авторы пытаются понять и описать ее как определенную практику духовной работы, практику духовных упражнений, которая получила название у разных авторов как “практика себя”, “забота о себе” или “духовные упражнения”, “антропопрактика” [9]. В качестве ярких примеров такого понимания являются работы М. Фуко, П. Адо [11; 2; 3].

На этом фоне возрастает исследовательский интерес к истокам национальной русской философии. При этом феномен отечественной философской рефлексии интерпретируется исключительно как набор гносеологических и онтологических теорий¹. Историческая реконструкция процесса становления антропологических учений в России так и не была создана.

Продолжающийся поиск новых антропологических концептов в ситуации кризиса и “смерти человека”, то есть классических проектов человека, инициирует аналитические исследования опыта философствования о человеке и в русском культурном пространстве. В свое время проблема типологии и классификации антропологических учений в России была исследована разными авторами (например, С.С. Хоружим [см. 12]). Однако концептуальная специфика синергичной антропологии обусловила отбор материала таким образом, что вне поля аналитического дискурса остается ряд значительных феноменов антропологического мышления в России. Мы полагаем, что одним из первых прецедентов мышления о человеке на русской почве является опыт П.Я. Чаадаева. Процесс реконструкции антропологического учения философа осложняется тем обстоятельством, что методология исследования такого прецедента философствования в настоящее время еще не выстроена.



**ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**

**Коковин
Иван**

Сергеевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Новосибирского государственного университета экономики и управления. В журнале “Человек” публикуется впервые. E-mail: Ivan.kokov80@gmail.com

¹ Яркими представителями указанного направления являются Б.В. Емельянов, К.Н. Любутин, В.М. Русаков, В.К. Саранчин. В их интерпретации национальная философия сводится к комплексу гносеологических и онтологических конструкций [см. 6].



Петр Яковлевич
Чаадаев
(1794–1856)

Концепции таких авторов, как Фуко, Хоружий и др., могут быть интерпретированы в антиэссенциалистском ключе, где феномен человека рассматривается в терминах становления, духовных практик, психопрактик, энергичности, синергии и проч. Есть основания полагать, что дискурс Чаадаева также может быть описан как опыт проделывания таких духовных упражнений.

Известный исследователь античной философии П. Адо определяет духовные упражнения как “волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию” [3, с. 140]. Парадигма духовных упражнений коренится в философской практике, понимаемой как феномен преображения человека. “Философский акт располагается не только в порядке “самости” и бытия: это прогресс,

заставляющий нас быть больше, делающий нас лучше. Это конверсия, переворачивающая всю жизнь, меняющая само бытие того, кто ее совершает” [2, с. 24]. Основной целью такой практики является состояние точного видения мира, внутреннего покоя и свободы. Таким образом, отсекаются “страсти, беспорядочные желания, необоснованные страхи” [там же]. Духовные упражнения могут быть охарактеризованы как особого рода “терапия”. По мнению Адо, “каждая школа имеет свой собственный терапевтический метод, но все связывают это врачевание с глубоким преобразованием способа видения и бытия человека. Именно осуществление такого преобразования и будет иметь в качестве своего объекта духовные упражнения” [там же]. Адо классифицирует и анализирует виды духовных упражнений в античных (платонизм, эпикуреизм, стоицизм) и христианских (патристика, иезуиты) традициях преобразования человека. Понятие “духовные упражнения” может быть также определено как процесс “выделывания себя из себя” [там же]. Адо приводит известную метафору — духовная практика сродни искусству скульптора, который посредством отсечения лишних кусков мрамора от цельной глыбы выискивает форму произведения, то есть личность [там же, с. 26].

Понятие конверсии является латинской калькой греческого метаморфоза. Оно имеет двойную этимологию и содержит в себе различие между идеей “возврата к первоначалу” (эпистрофэ) и идеей “возрождения”, “преображения” (метанойа)

[там же, с. 199]. Адо полагает, что всю историю европейской философской мысли можно представить “как непрерывное возобновляемое усилие для совершенствования техник “конверсии”, то есть приемов, предназначенных для преобразования человеческой природы посредством либо возврата к первоначальной сущности (конверсия — возврат), либо радикальной перемены человека (конверсия как метаморфоза, перемена)” [там же, с. 200]. Он полагает, что духовные упражнения содержат два основных типа конверсии — философский (на материале античных авторов) и религиозно-христианский, характерный для религиозных практик.

Сам термин “духовные упражнения” был заимствован у И. Лойолы и на первый взгляд этимология термина должна быть генетически связана со смыслами, почерпнутыми из религиозной практики. Современный представитель католического богословия иезуит о. Т. Гарсия понимает духовные упражнения как “преображающий процесс, который можно определить как школу чувств и который требует, кроме помощи Божией, еще и терпеливого, упорного труда упражняющегося” [5, с. 110]. Адо утверждает, что духовные упражнения представляют собой христианский вариант греко-римской традиции, засвидетельствованный и в раннем латинском христианстве, который соответствует и аскезе греческого христианства. Духовные упражнения как особая практика существовали еще в философской античности, начиная с Сократа.

Итак, “духовные упражнения” могут иметь двоякую природу: практика эпистрофэ, которая представляет собой возвращение к истокам себя и отсечение тех частей психики, которые препятствуют этому процессу (античная практика); практика преобразования (метанойя), когда человек трансформирует свое Я в процессе движения к онтологическому истоку.

Возможно ли рассмотреть такое понимание опыта философствования как прецедент проделывания таких духовных упражнений на материале русской философии? Был ли такой опыт? В лице кого?

Следует заметить, что перечень мыслителей, чье творчество содержит антропологические концепты, ограничен списком из нескольких имен. Есть основания полагать, что философское творчество Чаадаева как раз формирует идейный каркас органа антропопрактики, отличного от религиозного².

В настоящей статье мы и предлагаем рассмотреть культурную практику Чаадаева, не только как способ построения историософской концепции, но и как опыт духовных упражнений, то есть практик преобразования самого автора мысли, преобразования видения мира, имеющих целью метаморфоз личности.

Основной задачей становится реконструкция в наследии Чаадаева структуры духовных упражнений, описанных, например, у Адо. “Философические письма” могут не содержать ис-

И. Коковин
Философия
как духовное
упражнение

² Попытки описания опыта философствования, в том числе, на примере Чаадаева, как опыта философской аскезы весьма редки. К таковым относится работа С.А. Смирнова [10]. Интересный опыт толкования персоналистического стиля языка оригинала “Философических писем” проделал А.П. Козырев [см. 7].



кого индивидуального органа духовных упражнений. Но тогда мы сталкиваемся с проблемой теоретической дефиниции его антропологического дискурса. Задача может быть сформулирована следующим образом — в каких терминах и в соответствии с какой методологической традицией следует анализировать его наследие?

Если же в тексте Чаадаева будет выявлен прецедент духовных упражнений, то следует реконструировать органон его оригинальной антропопрактики, то есть феномен последовательности шагов проделывания этих упражнений. Образец подобной архитектоники мистического акта был описан, например, С.С. Аванесовым в процессе анализа структуры православного мистического опыта³.

Возможно, автор “Философических писем” обращал свою рефлексивную активность на собственные предпосылки с целью преобразования всего себя и создания органа практики метаморфоз личности. А возможно и не рефлексировал этот собственный опыт.

Мы полагаем, что практика преобразования видения мира (направленная на помещение себя в перспективу) представляет собой ядро антропологического дискурса Чаадаева. Реконструировав элементы практики духовных упражнений, мы решаем задачу верификации обозначенной гипотезы.

В своих “Философических письмах” мыслитель предлагает начать с концентрации внимания, сосредоточения на связи между человеком и основной онтологической субстанцией, то есть Богом: “Мы являемся в мир со смутным инстинктом нравственного блага, но вполне осознать его мы можем лишь в более полной идее, которая из этого инстинкта развивается в течение всей жизни” [13, с. 52]. По мнению мыслителя, “этой внутренней работе надо все приносить в жертву, применительно к ней надо установить весь порядок вашей жизни. Но все это должно протекать в сердечном молчании, потому что мир не сочувствует ничему глубокому” [там же].

Обращаясь к В.М. Пановой, Чаадаев утверждает, что наиболее правильным методом являются “верное чувство” и “сосредоточенная мысль”, не зависящие от различных людских мнений, а уверенно ведущие вас к цели [там же]. Он советует “не завидовать обществу из-за его чувственных удовольствий”, ибо в уединении можно обрести удовольствия, о которых свет не имеет понятия [там же]. Автор не сомневается в том, что человек, освоившийся с ясной атмосферой такого существования, начнет безразлично взирать на мир с его волнениями и будет вкушать “тишину души” [там же].

Процесс концентрации внимания в значительной степени связан со способностью человека отсекал от себя информационный поток, не содержащий элементов, способствующих сосредоточению ума на проблемах преобразования: “Часто с первых часов дня бываешь выбит из намеченного круга занятий,

³ По мнению Аванесова, мистический акт в православном христианстве включает в себя следующие “матричные” компоненты: базовый контекст, установка, концентрация, реализация, финал, итог и трансляция [см. 1, с. 117].

и весь день испорчен. Нет ничего важнее первых испытанных нами впечатлений, первых мыслей вслед за подобием смерти, которое разделяет один день от другого. Эти впечатления и эти мысли обычно предопределяют состояние нашей души на весь день” [там же].

Утреннее очищение разума имеет целью подготовку человеческой личности к медитациям. “Не дадим же протекать без пользы единственному часу дня, когда мы можем принадлежать сами себе” [там же]. По мнению Чаадаева, опыт первого часа предопределяет состояние разума и создает возможность целенаправленных медитаций: “Продуманная идея нас никогда не покидает, каково бы ни было душевное настроение, между тем как идея, только прочувствованная, неустойчива и изменчива: все зависит от силы, с какой бьется наше сердце. А сверх того, сердца не даются по выбору: какое в себе нашел, с тем и приходится мириться, разум же свой мы сами постоянно создаем” [там же, с. 53].

Целью трансформации разума является, по мнению философа, осознание зависимости человека от нравственного порядка, лежащего в основании бытия и имеющего источником метафизическое пространство. Медитативная практика Чаадаева имеет в своем основании рассуждения о метафизическом источнике бытия человека, конституирующем его нравственную природу: “Вся наша активность есть лишь общее 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 только и надо стараться отдать себе возможно верный отчет в ее действии на нас и, раз что-либо об этом узнали, предаться ей со спокойной верой: эта сила, без нашего ведома действующая на нас, никогда не ошибается, она-то и ведет вселенную к ее предназначению. Итак, вот в чем главный вопрос жизни; как открыть действие верховной силы на нашу первооснову” [там же, с. 63].

Средством решения поставленной Чаадаевым задачи являются систематические медитации на тему метафизического источника человеческой природы. Основным препятствием адекватного восприятия бытия человека является чувство личностной обособленности, иллюзия собственного Я, ограниченного рамками индивидуальной психики. По мнению автора, 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, то разве он не нашел бы вновь и идею, и всеобъемлющую личность, и всю мощь чистого разума в его изначальной связи с остальным миром?” [там же].



Практика фиксации себя на границе собственного Я предполагает изменение восприятия времени и пространства. Осмысливая свою жизнь, человек обращается к воспоминаниям или ожиданиям и надеждам. Образы прошлого создаются благодаря действию воли, которое можно нейтрализовать: “Мы строим образы прошлого точно так же как образы будущего. Что же мешает мне отстранить призрак прошлого, неподвижно стоящий позади меня, подобно тому как я могу по желанию уничтожить колеблющееся видение будущего, парящее впереди, и выйти из того промежуточного момента, называемого настоящим, момента столь краткого, что его уже нет в то самое мгновение когда я произношу выражающее его слово?” [там же, с. 67].

Далее Чаадаев описывает процесс погружения в вечность: “Моему существованию нет более предела; нет преград видению безграничного; 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” [там же]. Пространство для Чаадаева также представляет собой логическую форму, не имеющую ничего общего с сущностью духа: “Это форма, в которой представляется внешний мир” [там же]. Оно также не является препятствием для движения в новое бытие. Само новое бытие определяется Чаадаевым как “полное обновление нашей природы в данных условиях” или “последняя грань усилий разумного существа”, конечное “предназначение духа” в мире [там же].

Говоря об античных медитациях, П. Адо описывает практики чтения текстов, письма, слушания учителя. А вот автор “Философических писем” хоть и упоминает Марка Аврелия, Эпикура, Аристотеля, Христа и пророка Мухаммеда, однако избегает цитирования и не отстаивает необходимости обращения к тексту. Образцы, заданные античной культурой, по мнению Чаадаева, утратили свою актуальность и не могут быть использованы в процессе выполнения современных ему духовных упражнений.

Основным пороком древней литературы является ошибочная онтология человека. Поэтому тексты античных авторов не могут лечь в основание органа антропопрактики. По мнению автора “Писем”, на всем протяжении истории человек сталкивался с потребностью перестройки себя “по идеальному образцу” [там же, с. 87]. До появления христианства человек продолжал трудиться над созданием образца, но тот постоянно от него ускользал: “В то время человек поневоле был обречен на искание образца в самом себе” [там же]. Поиск образца вне человеческой природы и является задачей современной Чаада-

еву философии. Здесь мыслитель высказывает идею, характерную и для православного богословия, согласно которой человек представляет собой лишь “пустой сосуд”, наполняемый божественным или сатанинским содержанием [4, с. 10].

Вероятно, субститутом данного типа практики в системе Чаадаева являются религиозные ритуалы и посещение церкви. Подобно античным авторам, Чаадаев описывает процесс формирования привычек. Он говорит, что человек в уединении способен “вкушать тишину души” [13, с. 52]. Необходимо “усвоить себе вкусы и привычки, привязанности вашего нового образа жизни” [там же]. Важнейшим условием обрисованного образа жизни является равнодушие к безразличному: “Надо избавиться от всякого суетного любопытства, разбивающего и уродующего жизнь, и первым делом искоренить упорную склонность сердца увлекаться новинками, гоняться за злобами дня и вследствие этого постоянно с жадностью ожидать того, что случится завтра” [там же]. Автор призывает “изгнать из души беспокойные страсти, возбуждаемые светскими происшествиями, нервные волнения, вызванные новостями дня” [там же]. А также “замкнуть дверь перед всяким шумом, всякими отголосками света” [там же]. Необходимо также отказаться от всей “легковесной литературы”, которая представляет собой “тот же шум, только в письменном виде” [там же]. Безразличие к безразличному представляет собой один из элементов духовных упражнений античных мыслителей, он является одним из основных элементов антропопрактики и у Чаадаева.

* * *

Итак, можно предположить, что в тексте “басманного философа” присутствуют следы проделанной до этого духовной практики как некоего опыта осуществления духовных упражнений. Специфика антропопрактики Чаадаева в том, что он пытается осуществить радикальное преобразование личности, а обозначенный процесс понимает как преображение, важнейшим условием которого являлся отказ от индивидуального Я, преобразование видения мира, достигаемое при помощи уединения и фильтрации впечатлений (работа с вниманием), целенаправленном сосредоточении на истинном онтологическом образе человека (медитации о человеке). Целью практики является погружение индивидуальности во вневременную и внепространственную перспективу (вечность). Сходные по типу онтологемы человека развивались и представителями православной мысли. В. Несмелов полагал, что человек обладает как физической, так и духовной природой. Последняя должна представлять собой цель его бытия [8, с. 223].

Чаадаев также использует упражнения, характерные для античной традиции (тренировка внимания, безразличие к безраз-



личному, размышление по поводу онтологом человека, выработка привычки к уединенному созерцанию). Однако существенным отличием в его опыте является обращение к концепту Абсолюта как истоку и основе человеческого бытия. При этом мыслитель не склонен выстраивать и рефлексировать в тексте архитектуру духовных упражнений, как это делал Игнатий Лойола. В тексте его писем не выявляется структура “пошаговой инструкции” по преобразованию личности⁴.

Литература

1. *Аванесов С.С.* К вопросу о персоналистическом характере мистики в православно-христианском религиозном опыте // *Человек. RU. Гуманитарный альманах.* 2012. № 8. С. 112–121.
2. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. В.А. Воробьева. М.-СПб., 2005.
3. *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жаном Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с франц. В.А. Воробьева. Челябинск, 2010.
4. *Брянчанинов И.* Слово о человеке. М., 1997.
5. *Гарсия Т.* Мистический опыт и “Духовные упражнения” Св. Игнатия Лойолы // *Человек. RU. Гуманитарный альманах.* 2012. № 8. С. 112–121.
6. *Емельянов Б.В., Любутин К.Н., Русаков В.М., Саранчин Ю.К.* История русской философии. М., 2005.
7. *Козырев А.П.* “Шаткость индивидуального”: персоналистическая лексика П.Я. Чаадаева // *Вопр. философии.* 2012. № 2. С. 40–48.
8. *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологии, истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000.
9. *Смирнов С.А.* Человек в мире миров (к вопросу о неклассическом философствовании о человеке) // *Философские науки.* 2015. № 3. С. 121–126.
10. *Смирнов С.А.* Философская аскеза Петра Чаадаева // *Философские науки.* 2015. № 8. С. 21–36.
11. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб., 2007.
12. *Хоружий С.С.* Фонарь Диогена. М., 2010.
13. *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1987.

⁴ В этом заключается радикальное отличие текста Чаадаева от “Духовных упражнений” И. Лойолы, в интерпретации о. Т. Гарсия или органаона исихастов в трактовке С.С. Хоружего.