

ФИЛОСОФСКАЯ АСКЕЗА ПЕТРА ЧААДАЕВА*

С.А. СМЕРНОВ

Бывает весьма полезно обращаться к опыту ранее живших философов, становящихся твоими собеседниками. Их опыт поучителен, из него можно извлечь полезные уроки. К таким собеседникам относится, с нашей точки зрения, Петр Яковлевич Чаадаев. Его опыт важен тем, что показывает нечто корневое и принципиальное, хотя и редкое, — сам прецедент философствования. Эта прецедентность воплощается в главном — в понимании философии как опыта аскезы. П.Я. Чаадаев показал пример автономного мышления, отличного от опыта религиозного откровения, опыта построения идеологической доктрины, опыта пророчества или морализаторства, или опыта художественного творения, хотя и то, и другое, и третье могут быть составными частями единого опыта духовной работы.

Наш дальнейший дискурс требует особого жанра изложения. Поэтому далее мы будем излагать свое понимание в виде комментариев на полях «Философических писем». Но прежде позволим себе настроить оптику мышления и обратиться к традиции, в рамках которой философия понимается как аскеза.

Философия как аскеза

В силу доминирования в западноевропейской мысли рационалистической и эссенциалистской парадигмы и распространения ее на отечественную философию рассмотрение опыта философствования как опыта аскезы до сих пор остается явлением не частым, хотя и известным. В то же время зачастую аскетический опыт чаще всего относят к укладу монашеской жизни, нежели к жизни конкретного философа.

Впрочем, рассмотрение и построение собственно философской традиции как традиции аскезы, причем антропологически ориентированной, имеет место, причем, речь идет об опыте, вполне укорененном в мировой философской мысли.

Например, С.С. Хоружий, реконструируя исихастский органон духовной работы, сознательно опирается на него при построении собственной концепции синергийной антропологии. Он полагает, что духовному опыту вообще должен быть присущ мистический и аскетический опыт. Мистический опыт — это «опыт событий трансцендирования», который образует особый онтологический горизонт в бытии, взятом в энергийном аспекте — как «бытие-действие»¹. Событие

* Статья написана в рамках проекта Российского научного фонда «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», грант № 14-18-03087.

трансцендирования означает преодоление и превосхождение здесь-бытия, наличного сущего. Это событие означает предельную полноту, совершенную исполненность бытия-действия². По Хоружему, осуществление такого опыта и есть самоосуществление человека как такового. И наоборот — состоятельная антропологическая стратегия как раз предполагает обязательность проделывания такого мистического опыта³. С мистическим опытом трансцендирования переплетается опыт аскезы, практика аскезы, означающая в своей полноте и пределе онтологическую трансформацию человека, опыт преображения. В целом эти практики мистики и аскезы означают единство духовной практики в целом и грань между ними всегда условна⁴.

Возьмем другой пример. М. Фуко рассмотрел опыт аскезы у римских стоиков. Он вводит в своем проекте «практик себя» принцип метаморфоза субъекта: чтобы познать истину, субъект должен сам измениться⁵. Такое радикальное изменение себя есть условие познания истины. Не может быть истины без обращения и преображения субъекта: «Человек сам трудится над собой, вырабатывает себя из себя, постепенно преобразует себя в себя в долгой работе над собой, каковая и есть аскеза»⁶. Отличительным признаком античной аскезы Фуко называет то, что «аскеза — не способ подчинить субъекта закону; аскеза — это способ связать себя с истиной»⁷. Аскет — не тот, кто воздерживается, подчиняясь норме и закону, а прежде всего тот, кто служит истине, практикует собой, своей жизнью, эту истину.

Здесь необходимо сделать остановку: Фуко фиксирует свое понимание специфики античной аскезы, заключающейся в том, что она представляет собой упражнение субъекта, которое он проделывает над самим собой. Субъект выделяет, практикует истину не ради подчинения закону, внешней норме или Благу, а ради самоцельности субъектности: «...греки и римляне вели речь о том, чтобы посредством упражнения в истине учредить субъекта в качестве конечной цели для себя самого»⁸. В пределе всякая аскеза предполагает ограничение и, в конечном счете отказ от самого себя. Но, утверждает Фуко, античная аскеза такого отказа не предполагала. Она предполагала проделывание такой работы, с помощью которой человек становится самим собой, обретает, находит себя: «...надо было постараться установить такое отношение к себе самому, которое отличалось бы полнотой, завершенностью, целостностью, было бы самодостаточным и служило залогом совпадения с собой (*transfiguration à soi*), какое есть счастье, в себе же и находимое. Такова была цель аскезы»⁹. Аскеза — это «то, что позволяет говорению истины, — обращенной к человеку истиной речи, с которой он обращается к себе самому, — стать его способом быть человеком»¹⁰.

Фуко делает вывод: «...основной смысл и основная задача философской аскезы, аскезы практики себя в эллинистическую и римскую

эпоху заключается в обеспечении того, что я назвал бы субъективацией истинной речи. В итоге истинная речь оказывается моей речью, благодаря аскезе я делаюсь субъектом говорения истины»¹¹. Заметим, что в отличие от античной философской аскезы христианская аскеза, по Фуко, означает как раз отказ от себя, процесс десубъективации, точнее, объективации в истинной речи, самоотречение¹².

Другой исследователь Античности, П. Адо, ставит иные акценты. Он понимает античную философию в целом как опыт духовных упражнений, которые проделывали философы, но не ради себя как самоцели, а ради открывания себя универсуму, космосу как целому. Все многообразие духовных упражнений, которые были наработаны в античной философии, П. Адо ставит в подчиненное положение: философия как опыт аскезы осуществляется ради осознания человеком себя как «частицы универсального разума»¹³. При этом Адо выделяет две парадигмы духовных упражнений, две формы обращения человека (или конверсии, *conversio*, если брать латинский аналог греческого μεταστροφής) — эпистрофе (ἐπιστροφή) и метаноиа (μετάνοια). Первая предполагает возврат к себе, утраченному и потерянному, обретение утраченной природы (конверсия-возврат), вторая требует преобразования себя (конверсия-перемена, мутация). Обе формы подразумевают определенную духовную работу на фоне обращения к идее Блага¹⁴.

Итак, что есть философская аскеза?

1. Философия, понимаемая и осуществляемая как аскеза — это опыт автономного мышления от первого лица, предполагающий максимальную дисциплину мышления, целью которой является служение истине бытия, а не клану, школе, стране, правителю. В этом плане философ действует как идиот (ἰδιώτης), частное лицо.

2. В своем опыте аскезы как служении бытию философ откликается не на правила морали и закона, а на онтологический вызов. Попытка дать ответ на тот вызов бытия, который философ слышит извне, из онтологически иного, задает ему толчок на действие в сторону постава себя на онтологический предел.

3. В силу действия такого онтологического вызова и ответа в виде постава себя на онтологический предел задается событийность философствованию как акту-действию.

4. Тяга к такой событийности дает энергию преобразования автора, осуществляющего это действие. Исходно он не может быть готов сразу к поставу-пределу. Чтобы событие акта состоялось, философ вынужден осуществлять собственное преобразование, переживая метаморфоз всей личностной структуры.

5. Результатом такого ряда событий преобразования, которые могут идти неопределенно долго и повторяться много раз или могут прозойти только однажды, становится формовка «культурных органов»

у философа — органов видения, слышания, новой телесности, иного способа чувствования, иного способа мысли и действия. В целом формируется новая культурная органика личности, ее культурный органон. Масштаб, полнота, цельность этого органа всякий раз плавают, не имея готовой мерки, а имея главную меру — меру присутствия в бытии. Тем самым философ как человек становится мерой сущего, хотя для внешнего наблюдателя он выглядит сумасшедшим.

Теперь приступим к пристальному чтению. Будем фиксировать не столько идеи философа, его учение, его историософию, сколько его способ изложения, его тип работы-беседы с получателем писем, его медитативный настрой.

Медитация первая. Установка

Проблематика первого философического письма посвящена вообще-то не России, не ее урокам и ее судьбе. Письмо обращено к нам самим, думающим или не думающим о себе, и посвящено Чаадаевым себе самому и своей корреспондентке, госпоже Пановой. Главный предмет посвящения — настрой души как основа для серьезного разговора о религии, точнее о религиозном чувстве.

Кто мы и как мы думаем? На что настроены? Каковы наши привычки и обычаи? Наши устои? Наши чувства? На что настроена «работа сознания»? И здесь он фиксирует свою позицию: «...лучшее средство сохранить религиозное чувство — это придерживаться всех обычаев, предписанных церковью. Такое упражнение в подчинении себя важнее, чем обыкновенно думают»¹⁵. Нужна сосредоточенность, «сосредоточенная жизнь, посвященная главным образом религиозным помыслам и упражнениям»¹⁶. Эта сосредоточенность и работа сознания есть условие того, что нам будет открыта «непосредственная передача истины» и будет доступно духовное единство, в силу чего наступит «царство правды среди людей»¹⁷. И вопрос не в том, чтобы подчинить себя строгой аскезе. Речь идет о естественном (особенно для женщины) настрое и естественном характере этих душевных занятий: «...я вовсе не проповедую... мораль слишком аскетическую... я ищущу то, что может внести успокоение в вашу душу», — пишет Пановой Чаадаев¹⁸.

Итак, важно настроиться и установить, выработать некий «режим для души, как есть режим для тела, надо уметь ему подчиниться»¹⁹.

И вот здесь содержится все существо и новизна позиции Чаадаева. Он и сам удивляется — что такого в том, что он предлагает? Оказывается, констатирует Чаадаев, требование установки режима души «имеет всю ценность новизны»²⁰. Оказывается, для нас, живущих в православной стране, этот настрой душевной работы как раз и является проблемным и новым, а потому у нас и нет душевных и духовных устоев и опор. А потому и нет своей истории. А речь ведь идет

о простых и доступных всем вещах — о «повседневных событиях», «о жизненном благоустройстве, об их навыках, об этих наезженных путях сознания, которые придают уму непринужденность и вызывают размеренное движение души»²¹. Только такой покой души и мир в душе задают необходимый настрой и установку для выработки в себе религиозного чувства и реального, имеющего духовные корни, обустройства повседневной жизни. И этот настрой для Чаадаева носит характер опоры для ориентации вокруг.

И что же далее он видит, пишет Пановой? Оглянитесь вокруг. Нет ничего устойчивого, «все исчезает, все течет, не оставляя следов ни вовне, ни в нас. В домах наших мы как будто в лагере; в семьях мы имеем вид пришельцев; в городах мы похожи на кочевников, хуже кочевников... ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы — к своим городам»²². Чаадаев вначале дает настрой для душевной работы и предлагает своей корреспондентке совершить эту работу, причем не разово, а установить режим души, как есть режим для тела. Причем, этот режим для человека вполне естествен и доступен.

Понятно, что Чаадаев проводит параллель между жизнью индивидуальной и жизнью народа: «Народы — существа нравственные, как и отдельные личности»²³. Для него народ, нация сродни человеку, в его письмах рассыпаны самые разнообразные сравнения качеств народа с его индивидуальными особенностями отдельного человека: народы проходят стадии детства, юности, зрелости, старости; мы находимся до сих пор в состоянии детского ребячества, с легкомыслием младенца тянемся к чужому как к погремушке; европейские народы показывают нам пример, потому что обрели себя, стали взрослыми²⁴.

Но суть не в этом. Суть в том, что необходимым условием обретения духовных устоев является личный опыт духовного сосредоточения. Мы эту работу не делаем, вот ведь в чем проблема! И потому нам необходимо «как-то переначать у себя воспитание человеческого рода», как-то вновь обрести «свое лицо»²⁵. И дело здесь не в учености, не в чтении книг, не в литературных и научных занятиях. Дело состоит в том, чтобы всего себя пересоздать, всю среду, весь окружающий воздух, всю атмосферу. Этого главного нам и не хватает, озабочен Чаадаев, потому мы озабочены подражанием, подвластны слепому копированию чужих образцов, носим пиджак с чужого плеча.

Итак, первое письмо посвящено медитативному настрою, установке души, причем метафизической установке, задающей оптику для дальнейшего разговора. В основе же этого настроения лежит необходимая душевная работа, упражнение (работа ума и души, работа сознания, работа духа), что нам принципиально важно. Чаадаев имеет в виду именно этот залог для настроения — залог душевной работы, залог упражнений. Это собственно и составляет стержень аскезы. Фило-

софа не устраивает то, что мы не позволяем себе именно этого, мы не работаем, мы легко возбуждаемся, бежим, кому-то подражаем, также легко остываем и так до следующего раза.

В конце письма автор делает надпись о месте его написания (кстати, о топосе философа!) — Некрополис. Город мертвых. Чаадаев мыслит себя отшельником, живущим в городе мертвых, где он обитает, приняв некую философскую схему.

Медитация вторая. Сосредоточение и открытие

Второе письмо посвящено следующему шагу аскезы. Итак, мы настроились, задали установку на душевное сосредоточение. И здесь важна последовательность и порядок действий: «...для точного поддержания известного строя (души) необходимо устранить все, что ему мешает»²⁶. Поэтому важно настроиться утром, когда твоя голова чиста, сердце покойно, душа не уязвлена ничем внешним. Необходимо именно «первые часы дня сделать как можно более значительными и торжественными», провести эти часы в полном уединении, устранить все лишнее, что могло бы рассеять внимание. Тем самым создается, ставится некий упор, который потом будет держать тебя в течение всего дня: «Эти впечатления и эти мысли обычно предопределяют состояние нашей души на весь день»²⁷. Если же этот упор не поставить, не настроить свой душевный склад, если в первые утренние часы не настроишь себя на необходимую работу, если бываешь выбит из наменного круга занятий, то и весь день будет испорчен, мы скатываемся на житейские хлопоты и мелочи и перестаем принадлежать самим себе. Это утреннее сосредоточение важно для того, чтобы «расправить душу»: «Этой внутренней работе надо все приносить в жертву, применительно к ней надо установить весь порядок... жизни»²⁸. И тогда это расправление души задает душевную силу, что позволяет быть спокойным и человек может вкушать «тишину душе». Если каждый день настраиваться на такое открытие мира, как только будет выработан такой походящий «род жизни», то «люди и предметы сами собой расположатся вокруг вас», фиксирует правило Чаадаев²⁹.

Не надо спасать и перестраивать мир. Он сам собой расположится, если человек выработает определенный душевный уклад жизни, выделяя его каждый день. Лучше с утра³⁰. Но это не значит, что все само собой выстроится вокруг нас. Здесь Чаадаев продолжает тему пересоздания атмосферы: «Вам придется себе все создавать, сударыня, вплоть до воздуха для дыхания, вплоть до почвы под ногами»³¹.

Речь идет о созидании некоего своего микроклимата, своей среды вокруг себя, своего душевного приюта. Но этот приют не похож на монашеский скит. Чаадаев не требует «монашеской замкнутости», «речь идет лишь о трезвом и осмысленном существовании, а оно не имеет ничего общего с мрачной суровостью аскетической морали»³².

Здесь Чаадаев напоминает базовый христианский постулат, нравственную максиму из Матфея: «...поступать надобно с другими так, как мы желаем, чтобы поступали с нами»³³. Эти постулаты для Чаадаева становятся теми принципами-опорами, которыми он обеспечивает себе душевный покой при расправлении души и тем самым открывается Иному миру, поскольку обретает душевную силу. Он открывается Истине Откровения. И она дается ему непосредственно. Именно поиск первоначального Откровения важен философу, поскольку «без ясного этого первого общения Духа Божия с духом человеческим ничего нельзя понять в христианстве»³⁴.

Это открывание миру Небесному, изначальному, становится следующим шагом в аскезе Чаадаева. Он предлагает своей корреспондентке попытаться вновь переоткрыть не саму себя только, но саму себя — через открывание себе Неба, истины человеческой, поскольку ее-то человек и потерял, т.е. потерял себя: «...с той поры, как человек изменил свою природу, истина нигде не проявлялась [для него] в своем блеске, и невозможно было ее распознать сквозь туман, который ее заволакивал»³⁵. Новый мир начинается с распознавания утерянной истины, утраченной природы. Этим завершается второе письмо.

Медитация третья. Самоотречение

Но распознавание истины требует не только чистого чувства веры, но и разума. А потому: «...станем опять на философскую точку зрения, мы ее не исчерпали, — продолжает философ в третьем письме, — ...как бы ни была сильна вера, разум должен уметь опираться на силы, заключающиеся в нем самом»³⁶. Чаадаев переходит к следующему шагу: философской рефлексии, помогающей акту открывания. Таких понятий он не употребляет, но контекст такой работы он задает.

Сама по себе вера не дает сил для «перерождения нашего существа. Но пока мы не почувствовали, что наша ветхая природа упраздняется и что зарождается в нас новый человек, созданный Христом»³⁷, мы должны использовать дополнительные средства такой работы по перерождению. Эти средства лежат уже в философии, причем, не в форме учений, а в форме определенного способа работы, который помогает нам нас самих наставить на правильный путь. Поэтому нам нужно в философии «не то, что содержится в философии, а скорее то, чего в ней нет»³⁸.

Чаадаев фиксирует дефицит в самой философии и обращается за руководством к избранным редким именам. Например, к Монтеню, которого не считает «умом, склонным к вере», но признает правоту его тезиса: «Повиновение есть истинный долг души разумной, признающей небесного владыку и победителя»³⁹. Здесь Чаадаев фиксирует свой базовый постулат: истинное движение к себе, акт перерождения заключается как раз в полном отказе от себя, самоотречение в пользу

верховой силы, нравственного закона, то есть живой мысли Христа, поскольку вся наша активность есть лишь проявление этой силы, благодаря которой мы включаемся в общий порядок мира.

Отказ от своей изменчивой, ветхой, шаткой, потерявшей божественное начало природы, в пользу открывания Иной, божественной природы, есть главное действие человека по перерождению. И главным способом, помогающим ему это сделать, становится философия как рефлексивная работа по осуществлению этого опыта открывания, поскольку последний нуждается в дополнительных разумных подмогах, позволяющих именно так и судить: «Чем больше он (человек. — С. С.) 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 суждение или в порочную волю»⁴⁰. Это удержание силы открывания призван осуществлять разум, т.е. философская работа, усиливающая веру: «Назначение настоящей философии только в том и состоит, чтобы, во-первых, утвердить это положение, а затем показать, откуда исходит этот свет, который нами должен руководить в жизни»⁴¹.

Философия есть указатель к божественному свету. Мало иметь чувство веры. Философия укрепляет это чувство веры в божественный свет. Чаадаев подкрепляет свой тезис разными аргументами сугубо из научной сферы. Аргументы поучительны. Разве, спрашивает Чаадаев, ученый-физик не подчиняется законам природы, дабы эти законы постичь? Потому физик и постигает природу, что он ставит свой разум по отношению к природе в подчиненное положение. Также и математик, подчиняющий свой разум всеобщим правилам анализа. Также должен действовать и философ. Что такое логический анализ? Это и есть насилие разума над самим собой, т.е. насилие над индивидуальностью во имя всеобщего правила и всеобщего закона. Здесь Чаадаев ссылается на Ф. Бэкона: «Единый путь, отверстый человеку для владычества над природой, есть тот самый, который ведет в Царство Небесное: войти туда можно лишь в смиренном образе ребенка»⁴².

Законным следствием открывания миру становится самоотречение человека от себя в пользу всеобщего Закона: «...настоящая основа нашей умственной мощи в сущности есть не что иное, как своего рода *логическое самоотречение*, однородное с самоотречением нравственным и вытекающее из того же закона»⁴³. Такое правило Чаадаев выводит по той же логике христианской аскезы: «...никакая сила, никакой закон не создаются нами из себя»⁴⁴. Благо не может быть выдумкой нашего разума. Закон потому и закон, что он не может исходить из нас. Истина потому и истина, что не выдумана нами. Мы должны совершить акт открывания и самоотречения от своей индивидуальности и ветхости, подчинив себя верховной силе, дающей нам силу духовную, и мы

будем иметь шанс войти в царство небесное и познать божественный свет. А силу для отречения ему дает не только чувство веры, но и его разум, настроенный на такое самоотречение. Все, что от нас требуется в этом случае — это «иметь душу, раскрытую для этого познания», постижения нравственного закона.

Медитация четвертая. Испытание силой

В четвертом письме Чаадаев вдруг переходит к теме, которая, казалось бы, не вытекает из предыдущего хода рассуждений — теме положительного знания. Опираясь на уровень достижений наук того времени, нарастающий научный прогресс и связанное с этим развитие позитивизма, стремление ученых получать положительные, добытые эмпирическим путем знания о мире, Чаадаев обсуждает методы получения этих знаний, т.е. опору исследований на количественные методы, начиная с пифагорейцев, которые «мыслили природу, состоящую из числовых величин»⁴⁵.

Чаадаев фиксирует это доминирующее стремление наук к количественным методам, поскольку этим объясняется желание ученых ухватить и зафиксировать в числе, величине, количестве то, что больше, чем число, т.е. бесконечное. Человек, замечает Чаадаев, стремится познать природу, но он стремится также познать и Бога. Однако здесь, вслед за Кантом (но без прямой ссылки) Чаадаев спрашивает, распространяется ли принцип очевидности и положительности знания и стремление к количественному исчислению на сферу моральных законов, на область морали и психологии? Ведь мы же не выводим истину из себя.

Зафиксировав в своем опыте аскезы обозначенные нами выше принципы открывания и отречения, Чаадаев далее фиксирует проблему предела, границы познания, но уже в «области духовной». Ведь «естественные условия достоверности» знания заключаются именно в том, что истина находится вне нас. Однако где «предел данных, находящихся в области психологии и морали? Предела нет. Затем, где совершается моральное действие? В нас самих»⁴⁶.

Итак, тот прием, который привычным образом применяется разумом в области положительных понятий, положительного знания, связанного с эмпирическим познанием природы, может ли он быть использован в области духовной⁴⁷? Очевидно, что нет, отвечает Чаадаев. Точнее, именно очевидности положительного качества знаний о духовном опыте человека мы не достигнем, применяя привычные в позитивных науках методы. Но вопрос ведь остается. Как достигнуть в духовной области очевидности, то есть недвусмысленности и ясности? Ответ: «Что касается меня, я этого не знаю»⁴⁸. При этом Чаадаев фиксирует, что, несмотря на простоту этого суждения, философия никогда до него не доходила, не решалась отчетливо устанавливать

существенное различие двух областей знания. Она постоянно смешивала «конечное с бесконечным, видимое с невидимым». Философия никогда не сомневалась в том, что «мир духовный можно также познать как мир физический»⁴⁹.

В богатой библиотеке Чаадаева были, в том числе, и оригиналы первых двух «Критик» Канта, сохранившиеся с его пометками. В них кенигсбергский старец как раз фиксировал границы человеческого познания и разводил мир природы и мир свободы, признавая, что идеи разума (Бог, свобода, бессмертие души) не познаваемы таким же способом, как познаваемые на основе опыта и категорий рассудка предметы природы (вещи-для-нас). Несмотря на это, Чаадаев не ссылается на это принципиальное положение философии Канта, делая вывод относительно всей философии⁵⁰.

Итак, к нравственному опыту, к области духовной, выводы, построенные в позитивных науках и знаниях, не применимы, считает Чаадаев. Вместе с тем, проблема-то заключается в том, что, делая выводы из существующего эмпирического опыта, мы пытаемся также предугадывать будущие процессы. Можем ли мы также предугадывать и в области морали? Нет, напротив, «здесь совершается все лишь в силу свободных актов воли». Опытный метод здесь не поможет⁵¹.

Заметим, что Бог для Чаадаева разлит в природе, дан, предзадан человеку как абсолютный закон, растворенный в природе. Чаадаев не допускает личного энергичного общения с ним, не предполагает личностной религиозной практики. Чаадаев выступает как философ, допускающий Бога в природе как безусловную силу, закон. Письма Чаадаева суть следы его философской аскезы, медитативной практики сосредоточения, сходной с медитативной практикой Декарта на основе принципа *cogito*. Но область богопознания для Чаадаева запретна, ибо его медитации не переходят в практику религиозного общения. Для него Бог есть положенная вне его сила и закон, который просто принимается как сила, дополнительная силе всемирного тяготения.

Поэтому мы должны признать действие на нас двух сил — силы свободы воли, лежащей в нас, и силы, лежащей вне нас, силы божественной, равно как, если мы признаем действие силы всемирного Тяготения, то мы должны будем признать и силу «Вержения»⁵². Здесь есть тонкий момент. В оригинале, как известно, написанном на французском языке, у Чаадаева в этом месте стоит слово «projection». Вообще-то во всех европейских языках это слово, идущее от латинского этимона, означает бросание, метание. Этот этимон вошел в европейские языки и стал означать «проект». Исходно проект понимался как бросок, выброс, как бросает лассо ковбой, заарканивающий быка, или индеец, бросающий бумеранг, чтобы поразить зверя.

Проект в своем культурном этимоне означает действие, направленное на захват. Субъект «делает проект» — значит, он бросается

на объект, чтобы захватить его. Проект объекта — это захваченный, схваченный объект. Одновременно проектировать — значит осуществлять действие по выбросу себя вперед, чтобы представить шаг развития, свое будущее. Но переводчик, готовивший первое письмо для публикации в «Телескопе», перевел это слово как «Вержение». Здесь он использовал иной смысл. Дело в том, что русское «верзать» означает — врать, говорить неправду, изворачиваться, нести чепуху, говорить бестолково⁵³. Отсюда — ворожба, колдовство. Исходный этимон русского слова вержение, верзать — это плести, вязать. Отсюда производные — отверзлись врата, отвержение чувств, в смысле открылись, развязались путы и узы, развязался узел, т.е. открылась тайна. Отверзнуть — значит не просто открыть, а отгадать тайну, распутать, развязать узел. Отверзлись врата — значит, они не просто раскрылись, а стала доступной скрытая тайна, подобран ключ к вратам.

Конгениальный Чаадаеву Мандельштам, его «провиденциальный собеседник», позже напишет:

Может быть, это точка безумия,
Может быть, это совесть твоя —
Узел жизни, в котором мы узнаны
И развязаны для бытия...

Корень «вержения» несет в себе два смысла. Первый означает увязывание мира в единый узел, единый центр, удерживающий мир от распада в единой форме мира, второй — силу-действие вержения (извержение), разгадывание мира, развязывание узла тайны, преодоление действий темных сил, плетущих нити и узлы тайны, творящих ворожбу.

Поэтому перевод точен. Этот этимон угадывается по смыслу всего этого куска письма. Чаадаев отмечает, что если бы мы знали только один закон тяготения, то мир был бы бесформенным, «вся вещественность обратилась бы в одну бесформенную и косную массу»⁵⁴. Потому нужен и второй закон, вторая сила, сила собирания косной массы в форму, в узел, который предстоит человеку развязать, разгадать.

И здесь Чаадаев отмечает разницу двух сил. О тяготении мы знаем, мы его измеряем, постигаем, оно доступно опыту наблюдения. Но вот силу «Вержения» мы принимаем как необходимость, как внешнюю силу, но темную, не доступную познанию. В обоих случаях мы имеем достоверность обеих сил, только одна нам дана отчетливо, она доступна, а вторая — смутная и темная, хотя, повторяем, обе они достоверны⁵⁵. И здесь Чаадаев проводит аналогию. Как в мире есть две силы, и сила тяготения действует лишь в совокупности с силой вержения, так и относительно человека можно сказать, что его сила — лишь побочная, сопрягающаяся с иной силой, силой божественной. Это не

значит, что нет места для действия собственной силы нашего Я. Все равно внешние силы я осознаю. А «сознавать — значит действовать»⁵⁶. На самом деле я постоянно действую, и хотя я подчиняюсь внешней силе, «я сознаю» ее.

Чаадаев осуществляет обратный интеллектуальный ход, отличный от хода Декарта. Декарт ввел принцип *cogito* и от него силой чистой мысли пришел к идее Бога, который и воздействует на меня, так мыслящего. Чаадаев же пришел к принципу *cogito* от веры. Признание внешней ему божественной силы было положено им в самом начале, и на этом фоне разворачивается вся его философская аскеза. Силу последней он поверяет силой веры. И тем самым он укрепляет и философскую силу, сам факт своего акта сознания.

Да, я свободен, фиксирует Чаадаев. Могу ли я в этом сомневаться? Пока я пишу эти строки, разве я не знаю, что я властен их не писать?⁵⁷. Заметим, способ рассуждения здесь сугубо декартовский. Почти парафраз. Но эта свобода человека, его воли, есть тот самый образ Божий, Его подобие. Он (Бог) так восхотел: «Этот образ Божий, Его подобие — это наша свобода»⁵⁸. И одновременно наша свобода есть наше испытание: он восхотел даровать нам нашу свободу и «одарил нас способностью знать, что мы противимся своему Создателю»⁵⁹. Мы тем самым злоупотребляем нашей свободой и творим зло как последствие свободы.

В этой медитации фиксируется момент испытания нас самих нашей свободой, дарованной нам божественной силой. Сила веры испытывает силу разума, а последняя укрепляет и саму веру чистотой своего автономного высказывания. Укрепив себя в разуме и вере, Чаадаев далее в последующих письмах осуществляет досмотр мировой философии и науки, дает описание галереи портретов. На том собственно философская аскеза как опыт мысли заканчивается и начинается распространение ее результатов и поучение.

Уроки опыта аскезы

Опыт аскезы Чаадаева нельзя назвать опытом преображения. Последнее с ним уже случилось. И далее философ уже проделывает опыт сосредоточения и медитации, опыт концентрации на предмете мысли. В то же время Чаадаев предпринимает то, что мы отмечали выше, опираясь на анализ Фуко: опыт аскетизма как практикование истины. М.К. Мамардашвили в конце жизни в одном из своих интервью назвал Чаадаева «единственным обладателем автономного философского мышления в России»⁶⁰. Но этот импульс автономности, по мнению Мамардашвили, после него угас бесследно. Чаадаев не создал и не собирался создавать «традиции автономной философской мысли».

Спустя многие годы сам Мамардашвили проделал такой же опыт автономного философского мышления. Для него Чаадаев оставался живым, но только «провиденциальным собеседником», если воспользоваться определением другого, конгениального Чаадаеву, автора, О.Э. Мандельштама. В 1915 г. поэт написал замечательный очерк «Чаадаев», в котором он замечает то же самое, что и Мамардашвили. По своему складу, пишет Мандельштам, Чаадаев не был ни писателем, ни трибуном. Он был «частный» человек, что называется «privateer»⁶¹. И этот частный человек самого себя создал, слепил. Движителем этой работы по самосозиданию была идея духовного единства: «Идея организовала его личность, не только ум, дала этой личности строй, архитектуру»⁶².

И силой этой дисциплины личности, этой «нравственной архитектоники»⁶³ Чаадаев выстраивает свою мысль о мире, о России, о Европе, о цивилизации, причем, замечает Мандельштам, важно не только то, что сказал философ, но и то, чего он не сказал. Фрагментарная форма «Философических писем» внутренне обоснована, в них много пауз, пустот, недосказанности, недоговоренности — прямое следствие опыта молчания души. Что он думал на самом деле о России — остается тайной: «Зияние пустоты между написанными известными отрывками — это отсутствующая мысль о России»⁶⁴.

Чаадаев писал, как и сам Мандельштам, своему «провиденциальному собеседнику» в надежде, что когда-то мысль неизреченная дойдет до него.

Посох мой, моя свобода —
Сердцевина бытия,
Скоро ль истиной народа
Станет истина моя?..

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 6.

² Там же. С. 7.

³ Там же. С. 6.

⁴ Там же. С. 8.

⁵ О проекте «практик себя» у М. Фуко см. подробнее в нашей работе: Смирнов С.А. О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Психология. 2010. Т. 4. № 1. С. 74 — 93.

⁶ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981 — 1982 учебном году / пер. с франц. А.Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. С. 28.

⁷ Там же. С. 344.

⁸ Там же. С. 346.

⁹ Там же. С. 347.

- ¹⁰ Там же. С. 354.
- ¹¹ Там же. С. 359 – 360.
- ¹² Там же. С. 360.
- ¹³ *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. – С. 307.
- ¹⁴ Там же. С. 199 – 203.
- ¹⁵ *Чаадаев П.Я.* Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 17.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же. С. 16.
- ¹⁸ Там же. С. 18.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Там же.
- ²² Там же. С. 19.
- ²³ Там же. С. 21.
- ²⁴ Опыт прочтения Чаадаева с точки зрения выявления в его письмах (на языке французского оригинала) индивидуалистической лексики, включая категории индивида, персоны, личности, нравственной личности, представления народа как нравственной личности, показан в работе А.П. Козырева. Но при таком весьма полезном, казалось бы, прочтении автор так и не выявил то, что сквозит в тексте писем Чаадаева – лица самого философа, лица философской личности (см.: *Козырев А.П.* «Шаткость индивидуального»: персоналистическая лексика П.Я. Чаадаева // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 40 – 48).
- ²⁵ *Чаадаев П.Я.* Сочинения. С. 20.
- ²⁶ Там же. С. 37.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же. С. 38.
- ²⁹ Там же. С. 39.
- ³⁰ Известно, что Чаадаев славился одной из лучших в Москве библиотек, которую он собирал со студенчества. В его библиотеке хранились книги всех европейских мыслителей на языках оригинала. Разумеется, был и Р. Декарт с его «Медитациями». Привычка француза лежать долго в постели утром и его признание, что лучшие мысли как раз приходят в это время, сильно перекликаются с этим же требованием московского философа.
- В 4-м письме Чаадаев явно акцентирует принцип *cogito*, что показывает, что максимы Декарта он не просто читал, а перевел в правило личной жизни.
- ³¹ *Чаадаев П.Я.* Сочинения. С. 40.
- ³² Там же. С. 41.
- ³³ Там же. С. 43. «Так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12). Это же золотое правило нравственности обсуждал и несколько раз упомянутый им И. Кант, чьи работы Чаадаев также прорабатывал.
- ³⁴ *Чаадаев П.Я.* Сочинения. С. 46.
- ³⁵ Там же. С. 48.
- ³⁶ Там же. С. 49.
- ³⁷ Там же. С. 50.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Там же. С. 52.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Там же. С. 53.

- 44 Там же.
 45 Там же. С. 62.
 46 Там же. С. 63.
 47 Там же.
 48 Там же.
 49 Там же. С. 64.
 50 Хотя далее в пятом письме Чаадаев отмечает заслугу Канта, который поставил пределы человеческому разуму, а на страницах «Критики практического разума» сохранилась его запись на немецком: «Он не был светом, но он свидетельствовал о свете» (Чаадаев П.Я. Сочинения. С. 583). Фраза взята из изречения Христа об Иоанне Предтече: «Он не был свет, но был *послан*, чтобы свидетельствовать о свете» (Ин. 1:8). До конца принять кантово различие Чаадаеву мешают рациональность конструктов у немца, отсутствие живого дыхания и энергии аскетического действия. Хотя, казалось бы, Кант так же показал пример именно философской аскезы, как ранее до него это проделали Декарт или Паскаль.
 51 Чаадаев П.Я. Сочинения. С. 64.
 52 Там же. С. 66.
 53 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 1. – М.: Астрель; АСТ, 2004. С. 298.
 54 Чаадаев П.Я. Сочинения. С. 65.
 55 Там же. С. 67.
 56 Там же. С. 69.
 57 Там же. С. 71.
 58 Там же.
 59 Там же.
 60 Мысль под запретом. Беседы М.К. Мамардашвили с Энни Эппельбуэн. – URL: http://mamardashvili.com/authobiographical/la_pensee_empechee.html (дата обращения 23.05.2015г.)
 61 Мандельштам О.Э. Слово и культура: Статьи. – М.: Советский писатель, 1987. С. 87.
 62 Там же.
 63 Там же. Удивительно то, что Мандельштам употребляет такие слова, которым потом припишут М.М. Бахтину. Идеи витали в воздухе.
 64 Там же. С. 89 – 90.

REFERENCES

- Hadot P. *Spiritual exercises and ancient philosophy*. Moscow, Saint Petersburg, Steпноy veter [Steppe wind], Kolo, 2005. 448 p. (trans. in Russian).
 Kozyrev A.P. "The shakiness of the individual": The personalistic vocabulary of P.Ya. Chaadaev. *Voprosy filosofii*. 2012. No 2, pp. 40–48 (in Russian).
 Mandelshtam O.E. *Word and Culture: Articles*. Moscow, Sovetskiy pisatel, 1987. 320 p. (in Russian).
Thought banned. Conversations of M.K. Mamardashvili with Annie Eppelbuen. Available at: http://mamardashvili.com/authobiographical/la_pensee_empechee.html (data obrashheniya 23.05.2015g.) (in Russian).
 Smirnov S.A. On the ontological sense of care/work (comments in the margins of "Hermeneutics of the subject" by Foucault). *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Novosibirsk State University]. Series: Psychology. 2010. Vol. 4. No 1, pp. 74–93 (in Russian).
 Fasmer M. *Etymological dictionary of the Russian language*. 4 Volumes. Moscow, Astrel; AST, 2004 (in Russian).

Foucault M. *Hermeneutics of the subject: The course of lectures at the Collège de France in 1981–1982 academic year* (trans. by A.G. Pogonyajylo. Saint Petersburg, Nauka, 2007. 677 p. (in Russian).

Khoruzhiy S.S. *To the phenomenology of asceticism*. Moscow, Izdatelstvo gumanitarnoy literatury [Humanitarian Literature Publ.], 1998. 352 p. (in Russian).

Chaadaev P.Ya. Works. Moscow, Pravda, 1989. 656 p. (in Russian).

Аннотация

В статье предложен способ понимания и описания опыта философствования как аскезы на примере П.Я. Чаадаева. Опираясь на работы П. Адо, М. Фуко и других разработчиков антропологического дискурса, автор вводит понимание того, что такое философская аскеза, отличная от аскезы религиозной. Вводятся первоначальные принципы и критерии философской аскезы. «Философические письма» П.Я. Чаадаева автор рассматривает как своего рода медитации, упражнения по сосредоточению, показывающие, что русский философ проделывал определенную духовную работу, которую можно представить как философскую аскезу.

Ключевые слова: философская аскеза, медитации, духовные упражнения, духовные практики.

Summary

The article suggests a way of understanding and describing the experience of philosophizing as an askesis for example of P.Ya. Chaadaev. The author, based on the works of P. Hadot, M. Foucault, and other developers of anthropological discourse, introduces an understanding of what is philosophical askesis, in contrast to the religious askesis. He introduces the original principles and criteria of philosophical askesis. The author examines “The Philosophical Letters” by P.Ya. Chaadaev as meditation exercises and concentration showing that Russian philosopher was doing some spiritual work, which can be represented as a philosophical askesis.

Keywords: philosophical askesis, meditation, spiritual exercises, spiritual practices.