



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-42-54

ЦЕЛЬНОСТЬ БЫТИЯ КАК ПРОБЛЕМА. К РЕЛИГИОЗНОЙ МЕТАФИЗИКЕ ЛИЧНОСТИ

А.К. Судаков

Институт философии РАН
Гончарная ул., 12, строение 1, Москва, Россия, 109240

В статье делается попытка приблизиться к концептуальному пониманию центрального для философии так называемого «славянофильства» понятия **цельности бытия**. В перекличке идей «золотого» (И.В. Киреевский) и «серебряного века» русской мысли (С.Л. Франк) предлагается формула цельности живого как сверхразумного иерархического единства разумного и сверхразумного моментов живого существования. Само это единство имеет металогический характер и потому не сводится к мышлению о цельности, как и к иррациональному потоку неформальной «жизни». Метафизика «витализма» и метафизика «всеединства» предстают закономерными отклонениями метафизики живой цельности.

Ключевые слова: Киреевский, Франк, цельность бытия, разумный, сверхразумный, иерархическое единство, двойство, «всеединство», органическое целое, принцип жизни, наружная организация, образованность

В русской христианской философии, начиная от «славянофилов», через Вл. С. Соловьева и его школу, исключительное значение всегда имела категория «цельности» (разума, мышления, жизни личности). Так, по И.В. Киреевскому, древнерусская православная образованность именно «цельностью» отличается от средневековой образованности Запада: *«раздвоение и цельность, рассудочность и разумность, будут последним выражением Западно-Европейской и древне-Русской образованности»* [4. С. 310]. Это свойственное русскому быту «преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного» [4. Там же], эта замечаемая в истории древней России «цельность бытия», есть для Киреевского главный завет старой Руси новой эпохе ее жизни, русскому православному будущему: «чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей Православной России» [4. С. 314].

Эта «общая цельность бытия», выражающаяся в формах общежития и устраивающая цельность семейной и нравственной жизни, не есть для Киреевского национальная особенность жизненного уклада, но восходит к той «внутренней цельности самосознания», которая возросла как «внутреннее убеждение, Церковью и бытовым преданием воспитанное» [4. С. 298]. Цельность сознания, как особенность этого убеждения, возводится Киреевским к особенности богословского мышления в православном мире: «Восточные ... ищут внутренней цельности разума; того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство» [4. С. 293].

Иначе говоря, цельность бытия есть, по И.В. Киреевскому, специфическая черта не русской, а восточно-православной образованности. Но если «внутренняя

цельность бытия необходима не только для истины разума, но и для полноты изящного наслаждения» [4. С. 307], то понятно, что это заданное образовательным началом православия стремление к средоточию сил ума определено стать лейтмотивом всякого мышления в православном мире, и главным образом — мышления о личности, о целокупности бытия индивидуального и общественного, — что, иначе говоря, православная философия и наука личности должна отличаться от философии и науки личности на иных вероучительных началах именно тем стремлением к цельности предмета и метода, которым, по Киреевскому, отличается быт, художественная практика и научная жизнь православного человека. А тогда закономерно, что христианская философия и действительно строится по преимуществу как философия цельной жизни личности и общности. Во-вторых же, своеобразии строящихся на принципах этого любомудрия науки и искусства будут в таком случае утверждены не кровным родством их творцов, а тем, что цельный характер православного умозрения о личности и общности, как философствования, удостоверяется живой цельностью православного умозрения о Боге, как богословствования, — тем, что цельное умозрение о цельности бытия восходит в православии к цельному сознанию Творца всякого бытия, что это религиозное исповедание отличается в православии «внутренней цельностью бытия», так что жизнь и мышление в соответствии с этим исповеданием, наружная образованность в духе этого исповедания есть жизнь в истине, коль скоро исток этой жизни есть Бог как Истина и Жизнь.

Православная философия и наука личности и общности строится тогда как одухотворенная теория живого цельного бытия именно потому, что цельность истины, живая действительность философии и науки, утверждается на православном исповедании истины веры в Бога и Христа Богочеловека. При таком воззрении оказывается оправданным самой логикой построения христианского умозрения убеждение И.В. Киреевского в том, что «существенного в мире есть только разумно-свободная личность» [3. С. 281], — и убеждение его в том, что «истина науки только в истине Православия» [5. Л. 14 об.].

Однако, хотя И.В. Киреевский отчетливо понимал эту связь истины философского умозрения о человеке с полнотой православно-христианского исповедания веры, с полнотой жизни в Православии, — он отнюдь не утверждал на этом основании, будто живое и цельное мышление о личности и об органическом целом, философия христианского персонализма вообще возможна только в Православии. «Живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредубежденное созерцание внешней природы» он отмечает и в западноевропейской образованности [4. С. 287], хотя и как постоянного противника официального богословия. Освобождение мысли от диктата схоластики и от контроля иерархии Церкви в эпоху «возрождения наук и искусств» было, впрочем, также неполным: «Предмет мышления стал другой, и направление иное; но тот же перевес рассудочности и та же слепота к живым истинам сохранились почти по прежнему» [4. С. 288]. Но и доказывая это примерами Декарта, Спинозы и Лейбница, философ обращает внимание на порывы к философии цельности; так, о Лейбнице он говорит: «когда к достоинству логическому присоединяется достоинство изящное,

или нравственное, то уже этим соединением сил сам разум возвращается более или менее к своей первобытной полноте и потому приближается к истине» [4. С. 289]. В монадологическом умозрении Лейбница усматривается, пусть неполное, возвращение ума к цельности и движение к истине умозрения. Предмет может быть избран неверно, но метод умозрения приближается здесь к «первобытной полноте» разумения. О Канте говорит Киреевский, что от его критики разума, «может быть, оставался один шаг до правды; — но Западный мир тогда еще не созрел для нее» [4. Там же]. Здесь намечается содержательное приближение к правде цельного умозрения, которое, однако, по Киреевскому, принципиально затруднено на Западе впрямь до разочарования в способности отвлеченного разума.

Хотя Киреевский и отмечает здесь противоположность «между философией Латинского мира, как она выработывалась в схоластике, и тою духовною философией, которую находим в писателях Церкви Восточной» [4. С. 291], — хотя он противопоставляет западное и восточное умозрение: «там искание наружного, мертвого единства, — здесь стремление к внутреннему, живому» [4. С. 309], — однако и в Латинском мире (*вопреки* схоластике и цензуре иерархии) возможно было возникновение «духовной философии» христианского персонализма. Пример, приводимый И.В. Киреевским, — Паскаль и школа Пор-Руаяля, с одной стороны, и Фенелон, с другой: «между ними было то общее, что они стремились к развитию внутренней жизни и в ее глубине искали живой связи между верою и разумом, выше сферы наружного сцепления понятий», находя это направление «в древних Отцах Церкви» [2. С. 322].

Это направление мысли, пишет И.В. Киреевский, «не только открывало новые основания для разумения нравственного порядка мира ... но еще заключало в себе глубокомысленные наведения на другой способ мышления, отличающийся равно от римско-схоластического и от рационально-философского» [2. Там же]. Иными словами, в умозрении янсенистов и Фенелона Киреевскому видится возможность обращения к цельному мышлению о цельности жизни, возможность новой, органической и по предмету («порядок мира»), и по методу («способ мышления»), христианской философии.

«Мысли о религии...» Паскаля «могли быть плодотворным зародышем этой новой для Запада философии». Эта «новая, самобытная философия... не была бы чистой истиной», ибо развивалась бы без опоры на истину Откровения и на руководство Предания, но ближе подходила бы к истине, «чем все рациональные умозрения» [2. Там же]. Разгром Пор-Руаяля и осуждение папским авторитетом компромиссной версии «квиегизма» мадам Гюйон, какую предлагал в ее оправдание Фенелон, привело к тому, что «самобытная философия Франции замерла в самом зародыше» [2. Там же].

Цельная метафизика религиозной личности представляется Киреевскому возможной также и вне православного мира, хотя культура такого мышления едва ли возможна «в тех народах, которых умственная жизнь подлежала власти Римской церкви» [2. С. 323]. В этой связи многозначительно звучат слова русского философа о том, что и новейшая немецкая философия «рождает новую эпоху для умст-

венной и общественной жизни Запада... ее особенное влияние только начинает обозначаться; конечные плоды его еще таятся в будущем» [2. С. 324]. Можно полагать, что цельное христианское умозрение о личности и общности, естественно рождаемое в православном мире, хотя и возможно вне этого мира, но вне этого мира составляет трудноразрешимую умственную задачу, потому что без воспитания ума в православном исповедании этот ум естественно склонен к предвзвешенным рассуждениям о цельном бытии, в особенности о живой личности. Это означает, что сама цельная личность как предмет умозрения может быть верно усмотрена только на началах православного персонализма, — то есть что православная философия предполагает определенную метафизическую установку в понимании органического целого, которую и должна удерживать во всех частных областях философского знания.

В таком случае предполагается, что существенные элементы живого мышления о живой личности и ее «цельности бытия» «беспристрастное умозрение» и «ежедневный опыт» представляет мыслителю независимо от истины религиозного исповедания, — но устойчивость в действительном бытии это мышление получает только от убеждения христианской веры.

Что это за умозрение, способное ведать истину, но без веры неспособное устоять в ней? Это убеждение философской антропологии, что в человеке и народе есть два способа устройства, два аспекта личной действительности, которые однако только в единении составляют живую силу цельного бытия (1). Внутреннее «устройство духа силою извещающей в нем истины», — не то же самое, что целокупность сил духа, рассматриваемого отвлеченно от истины бытия, — хотя и не сводится к отвлеченной «силе истины»: ни в отвлеченных способностях человеческого духа, ни в их разумной совокупности самой по себе — истины еще нет, ибо нет действительной жизни и действительности. С другой стороны, сила раскрывающейся истины не может раскрыться в духе (стать объектом опыта), если нет разумной целокупности сил духа. Истина не может раскрыться помимо связанной совокупности разумных истин ведения, — но ни в какой исторической совокупности разумных истин, тем более в истине одной силы ума, — нет истины, ибо нет силы и жизни действительной личности (Личности). Из этого антропологического наблюдения следует, что живой дух бытует именно в единении внутреннего сверхразумного, силою откровения свыше, устройства жизни, — и разумной, силою личного опыта, труда и истории строящейся, совокупности сил, областей опыта, опытов — в единении мощи животворящей веры и силы разума. Действительная жизнь личности превышает уровень достигаемых трудом частных опытов жизни, — но и помимо них невозможна.

Философское умозрение может *понять* это обстоятельство, но осмыслить его конкретно, в философском *учении о личности*, по силам только «беспристрастному умозрению», в отсутствие которого умозрение подвержено различным уклонам и недо-разумениям. Первый вопрос: почему это так, и какие здесь возможны отклонения? Но неординарен и занимателен также вопрос, почему русские философы столетие подряд подчеркивали, что это «беспристрастное умозрение»

может быть надежно развито только в живой связи с убеждением истинной веры, что «истина науки только в истине Православия».

Напрашивается предположение, что «беспристрастное умозрение» на путях самостоятельного философского мышления о личности неким необходимым процессом приходит к содержанию догмата вероучения, и либо принимает его как основу мышления, либо предается конструированию, по существу, собственного догмата и впадает в уклонение. Постольку особенно интересна проблема: как может выглядеть *принцип и метод* умозрения о личности, которое *основывается* на православном догмате и не предается упрощениям его содержания, а значит: сохраняет *беспристрастие* перед лицом выражаемого в нем обстояния, соединяя это беспристрастие с интеллектуальной *скромностью* в мышлении о нем.

Чтобы приблизиться к ответу на эти вопросы, сформулируем еще раз то фундаментальное положение, которое подлежит осмыслению в метафизике личности.

Опыт, история и умозрение согласно свидетельствуют, что цельное и живое бытие представляет единство рациональной, внешне-организованной целокупности элементов, с одной стороны, и сверхразумного начала жизни, с другой стороны. Говорим ли мы о разумной человеческой личности или об органическом единстве живого существа вообще, мы имеем дело с действием в органическом целом двух видов организации: самоорганизации силой внутреннего принципа живой спонтанности — и образования внешней целокупности органов этой организации. Даже если мы ограничиться только органической цельностью человеческого духа или ума, и в ней мы обнаружим единство двух деятельностей: духовной самодвижности и свободы разумного просвещения — и целесообразно организованной работы по образованию частных областей духовно-нравственной жизни человека, как бы органов и орудий для изначальной духовной силы (2).

Само это единство двух существенно разнородных элементов (3) необходимо *должно* быть осмыслено в научном и философском сознании, поскольку это сознание обращается к индивидуальному или общественно-историческому *самосознанию* и не собирается оспаривать действительность ни фактически-предметного состава, ни сверхразумной глубины личного бытия. Это единство фактически-предметной целокупности и начала живой цельности *может* быть понято или как отвлеченное и логически-формальное единство, — и тогда мы всецело относим цельность бытия к моменту единства элементов конкретного сущего, — или как единство конкретное, неформальное и постольку превышающее уровень логически постижимого (сверх- или транслогическое, или трансрациональное). В этом случае сохраняется возможность мыслить цельность бытия как динамическую цельность жизни, — однако только при условии, что единство моментов цельного сущего будет усмотрено как единство динамическое, единство-действенность, единство подвижное и живое, как единение самого жизненного целого, а не мысли или понятия о нем, — что, следовательно, проникшее к разумению транслогической жизни умозрение о человеческой личности перейдет к *метафизике*, а не останется, явно или негласно, только *гносеологией* цельности (4).

При этом невозможно односторонне настаивать на единстве или раздельности элементов: как односторонний монизм, так и односторонний дуализм в пони-

мании живого целого утрачивает жизненность и цельность в предмете, оставляя мнимо самоцельное отвлеченное отношение или тождество элементов.

Монистическое или дуалистическое мышление живого предмета не позволяет действительно мыслить его единство как жизнь, приводит к отвлеченному, идеализирующему мышлению единства предмета как покоя или двойства как разделенности. Самый предмет ускользает. Чтобы мыслить такой предмет в его действительности, нужно представить органическое в нем как организацию из высшего единства и силой такового, единство в нем как единение из высшего образующего начала. Оказывается необходимо мыслить отношение в живом целом как *иерархическое* дву- или много-единство. Отвлеченная рациональная или иррациональная философия довольствуется единством *или* двойством элементов живого целого, если она принимает **единство** организующего и дающего жизнь **единства** и **двойства** или множества существенных элементов живого целого либо как (разумно или интуитивно) постижимое и постольку сполна принадлежащее к составу (рациональной или интуитивной) науки и философии, — или непостижимое для разума и интуиции и постольку отвлеченно не-разумное и не-естественное единство. Философия, желающая сохранить самобытность элементов живого целого и в то же время не повредить сознанию их животворящего единства, — философия, желающая живо и конкретно мыслить живое, не свести **цельность живого** к **целости** наружно-рационально **организованного**, — должна уже мыслить это единство единства и двойства в живой цельности предмета как более сложное соотношение: соотношение сверхразумное, транслогическое и при этом существенно иерархическое. Единство единства целого и множества элементов, единения и раздвоения, формы и материи, организации и организуемого, функции и субстанции предстает в такой живой философии цельного бытия — не разумным единством, но и не отвлеченно-неразумным единством, — а сверхразумным *единением*, и потому транслогическим определением силою *того* в целом, что ближе всего к сверхразумному началу жизни: образующим действием высшего единства. Постольку для философской теории цельного бытия истоком цельности целого никак не может быть сама по себе материальная целость его элементов, эмпирическое множество составляющих целое моментов. С другой стороны, философия цельной жизни не может и проигнорировать эмпирический состав элементов целого, — например, под предлогом их спекулятивно-идеалистического «обезвреживания» сравнительно с духовным или божественным началом единства: ибо никакая полнота исторической или откровенной данности духовного начала единства не избавляет от необходимости — и труда — полного развития всех существенных элементов объединяемого этим духовным началом целого. Где дано начало жизни и единства, но формы и органы этой жизни не достигли известной меры самобытного движения, — там начало единства легко может сделаться началом омертвления и подавления всякой жизни и самодеятельности, не подпадающей под отвлеченное тождество с этим началом.

Напротив, там, где материальная целость элементов целого развита и понимает себя, т.е. достигла ощущения своей силы, — там наружная образованность становится действительностью жизни, и потому действительна настолько, что мо-

жет служить носителем образованности в такие эпохи жизни целого, когда высшее начало жизни этого целого изменяется или замирает в нем: она несет в себе в такую пору опытную память образованности, и хотя сама не может дать ей жизни и духа, может быть обителью духа даже в образованности, совершенно оставленной высшим духовным началом.

Итак, целокупность эмпирически данных элементов живого целого не составляет живой цельности этого целого, но эта живая цельность (организма, личности, духовно сплоченного общества и пр.) не существует и помимо многообразия развитых в своей определенности элементов, форм наружной организации, в которой каждый элемент находит себе законное место и предназначение.

Далее, живая философия цельности признает действительным между организованным целым и множеством его элементов то же самое соотношение, что и между самими элементами, — сверхразумное (трансрациональное) единство единства и множества, служащее основанием металогического и иерархического устройства цельного бытия (личности, семьи, духовно утвержденного общества и пр.). Более того: это отношение металогического двуединства может иметь место между элементами цельности в их относительной отдельности, и в этих элементах целого может быть «дыхание жизни», только если такое же отношение имеет место между цельностью живого как такового и ее элементами, — только если это отношение существенно металогично и иерархично и есть единение из высшего образовательного начала, и если начало жизни онтологически верховнее множества элементов живого целого, его материального состава. В этом заключается духовная и философская правда метафизической и научной установки **витализма**, — хотя эта установка имеет свои риски, и потому свою ограниченность.

Итак, между составленным из множества равно действительных элементов и живущим именно их различием и взаимодействием органическим целым, и самим множеством его элементов, имеет силу то же соотношение, что и между элементами живой цельности, — отношение живого и постольку металогического единства единства и двойства, — отношение подвижного единения единства и разделенности.

Отдельные душевные силы личности относятся к живой цельности личного Я не как взаимоумервляющие начала, будто бы сводимые к мертвому тождеству одного из начал душевной жизни, но как живое единство многообразия к самому материальному многообразию, необходимому для полноты действительной жизни целого, как живое единство при непрестанно утверждающемся, в единстве и **через единство утверждающемся двойстве**, единство из высшего образующего начала жизни и цельности, единство единства (= живой единицы цельного существования) и двойства (= целокупности материальных элементов цельного живого существования).

Как иерархическое металогическое двуединство, цельное бытие предстает в философском осмыслении как единица, единство которой существенно верховнее ее материального, опытно данного и постижимого множества, и если это множество мыслится как естественный план существования единицы (органически-

цельного бытия), то начало жизни и органической цельности, образующее начало в жизни органической единицы не есть неподвижное (покоящееся) естественное единство естественного многоединства, которое тогда закономерно стремится к подчинению отдельных моментов множества, к растворению множества в отвлеченной единице организованного целого, но эта организация естественно же оказывается тогда лишь наружным, мертво-механическим упорядочением моментов целого, и то, что было бы живым органическим существованием, предстает однозначно-определенным целесообразным устройством машины. Для конкретной философии цельной жизни начало органического единства в жизни единицы бытия есть поэтому вышеестественное единство естественного многоединства, и потому **иерархическое металолическое многоединство** (единство в верховном организующем начале).

Иерархическое металолическое многоединство предполагает, что момент единства имеет здесь более глубинное онтолическое значение, чем момент множества, — и что, однако, в этом единстве, через это единство неотменимо сохраняется множество, так что высшее духовное единство действительно и действенно только через множество его естественных — постольку постижимых в своей относительной отдельности — элементов. Установленное соотношение, имеющее силу в органическом существовании, — соотношение иерархического сверхразумного (металолического) многоединства, которое в живом целом, в отличие от механизма, может быть выявлено на различных (вероятно, на всех) уровнях жизни и организации, планах цельности существования, и так что это не просто фактически имеющее силу, но существенное для цельности бытия соотношение, т.е. такое, с прекращением которого прекращается, утрачивается также и действительность единства моментов, как живого органического единства, как цельного существования в отличие от наружной целокупности частей, даже если бы целое не утратило ни одного из материальных элементов, т.е. если бы не произошло перемены в эмпирическом составе элементов целого, бывшего некогда — силою действенности в нем высшего образующего начала жизни — живым и цельным существованием.

Иерархичность соотношения моментов живого целого легко может быть проигнорирована размышляющим о ней. Одним из примеров того, что получается в этом случае, служит русская «метафизика всеединства».

Идея цельности бытия, которую знает эта философская школа, отличается именно тем, что единство элементов (многоединство, а в конечном счете всеединство, как осторожно выражаются сторонники этого взгляда) признается первенствующим, если вообще не единственно действительным моментом, тогда как множество элементов, эмпирическое многообразие и материальная полнота моментов «всеединства» существует как бы «между прочим», для целей единства и «ради вящей славы Божией» (ибо именно Бога метафизик всеединства признает в конце концов сущим всеединством). Множество существует здесь «привходящим образом», а в последовательном случае признается иллюзией непросветленного сознания. Та же самая драма с другой стороны открывается в абсолютном дуализме, где,

напротив, мнимым, временным и иллюзорным оказывается уже момент единства живого целого. Как пантеизм «всеединства», так и дуализм «психофизического параллелизма», мысля органическую цельность в одной плоскости, неизбежно теряют ее из виду, — потому, что не только для живого видения живого целого, но уже для неискажающего понимания начала жизни в этом живом целом необходим отказ от такой одноплоскостной оптики. Уже «образовательное начало» (Киреевский) живого целого, — в отличие от организующего начала сколь угодно сложного технического или общественного **механизма**, — есть существенным образом действительность из высшей сферы, — хотя это и не означает, будто жизнь как целостный процесс всецело существует на этом высшем плане, не нуждаясь в органах и движениях на низшем плане, в низшей сфере.

Органически цельное бытие есть, в действительно цельном его понимании, движение и существование **в двух планах сразу**, вернее: **единство двух планов образования**, духовно-внутреннего и материально-внешнего. Незавершенность же или неразвитость любого из этих планов, как и плоскостное упрощение соотношения этих планов, имеет неизбежным следствием искажение жизни целого, утрату из вида цельности бытия целого. Можно сказать поэтому, что «метафизика всеединства», как методическая основа философии цельного бытия, с известной фатальностью увлекает эту философию к той или иной версии материального монизма в теории общественности: для русской философии всеединства с ее христиански-нравственным пафосом таким постоянно грозящим финалом в общественной философии оказывается «теократия», церковно организованное общество, — для светского рационалистического или этического пантеизма таким финалом может стать идеократия. И дело здесь в неизбежном для плоскостного пантеистического видения живого целого искажении его образа в философии цельности, когда высшее духовное (разумно-нравственное) начало представляется непосредственно организующим и образующим опытно постижимую фактичность, иначе говоря, духовное образовательное начало жизни непосредственно ставится судьей и управителем дел в материальном плане жизни. Христианская философия жизни узнается по тому, что сознательно отказывается от претензий подобного рода непосредственной «диктатуры совести».

Итак, философская идея живой цельности бытия представляется выразимой в формуле: сверхразумное иерархическое единство разумного и сверхразумного моментов существования. Разумный момент есть здесь момент логический, постижимый и постольку устраиваемый наружной образованностью живого; естественная эмпирическая целокупность, тело живого. Сверхразумный момент есть момент вышеестественный, сверхлогический и постольку невместимый опытом о живом целом. Однако это не есть алогический, отвлеченно неразумный, и тем более противологический, момент его. Наружная образованность живого органического целого не может уловить этого начала жизни и духовности в себе, а потому и создать его из себя одной, — при внимательности философского взгляда это означает, что в наружной, рациональной образованности, взятой отвлеченно и «сама по себе», **нет** начала жизни и образования. Живая философия живого

отказывается поэтому видеть в принципе жизни и цельности существования результат действенности или развития материальной целокупности органов живого целого, «надстройку» над материальной целостью его моментов. Действительное живое целое, органическая личность, как внешне-рационально организованное единство, образуется, согласно этому пониманию, из высшего, сверхразумного начала. Духовное начало жизни и разума не есть лишь отвлеченный и запредельный человеку и человечеству «мировой разум», абсолютный именно в меру своей недоступности (и абсолютной безразличности) действительной жизни личности, но оно есть принцип цельного образования **этого рационально-чувственного существования**, начало жизни в **этом** материальном целом, и в конечном счете — всякой действительной жизни.

Но сама по себе эта идея живой цельности как сверхразумного иерархического единства сверхразумного и разумного, духовного и естественного в некотором существовании, идея живого организма как металоогической связи внутренней и наружно-логической образованности материального целого есть не более чем рефлексивная **мысль** о живом целом, и постольку неизбежно — «отвлеченное начало». Отвлечение и омертвление в этой мысли сказывается тут же, как только философия личности представляет себе внутреннее, сверхлогическое, духовное начало в личности (и вообще в целом живого) **только** как сверхлогическое, — но не как жизнь, — начинает понимать животворящее начало в отдельном живом как отвлеченно-сверхразумное, иррациональное, как самодовлеющую положительность (мистического факта), не имеющую естественных форм и потому недоступную естественному пониманию.

Между тем если **цельная жизнь** понимается как бытование металоогического единства логического и металоогического в отдельном сущем, это же единство должно быть строго удержано в отношении принципа **жизни** в этом отдельном сущем, поэтому в **живой философии живого** внутреннее начало жизни в органическом целом (в т.ч. личности и общественности) должно быть понято как движение в органическом целом не отвлеченно взятого сверхразумного, непонятной и невнятной силы жизни, но жизни как металоогического единства сверхразумного внутреннего и доступного разумению внешнего существования. Отдельное сущее **живо** постольку, поскольку в нем **живет** (а не пребывает) **всеобщее животворящее**.

До тех пор, однако, пока философия цельного живого бытия (в частности, хотя не только, философия личности) безоговорочно доверяется своему знанию, чувству или сердечному прозрению о том, что есть Жизнь в жизни, она неизбежно разрывает указанное единство, и под именем «истины о живой жизни» довольствуется ее просто-разумной или просто-неразумной идеей, которая, как отвлеченная (от цельности жизни этого сущего в единстве его с мировой жизнью в Духе), останавливает пульсацию жизни в живом сущем, то есть рационально омертвляет его в своем представлении. Это происходит с ней потому, что она есть мертвая (по методу) философия живого, не-цельная (по образу действия) философия цельности, и потому, даже верно мысля цельное бытие (органическое целое) **в идее**,

неспособна дать верный образ цельного бытия **в осуществлении**, в системе мирозерцания.

Такая не-цельная философия цельности бытия поднимается в анализе до разумения существа жизни, духа и личности, но не может удержать сознание этого существенного во всех частных приложениях своего общего убеждения, во всех разделах своего философского мирозерцания. Тем не менее оно именно должно быть удержано в полноте на всех ступенях построения философского мирозерцания: необходимо живое и цельное мышление о цельности живого. Всякая идея живой философии живого целого должна быть непосредственно связана с этой центральной и ключевой ее идеей, а это означает, что всякое философствование должно осуществляться не отвлеченным разумом или интуицией (сколь угодно «мистически» настроенными), но всем существом философствующего в полноте и цельности.

Философское определение живой разумной личности и общности возможно поэтому не средствами отвлеченного разума или интуиции, но силою самой цельной жизни мыслящего.

Выражая это в терминах западной философии: философствует не разум, но экзистенция в ее целом. Коль скоро же наше философствование обращено на живую личность, на цельное бытие в его целом и в отдельных проявлениях, и коль скоро мы признаем в то же время, что цельность жизни во всяком отдельном личном бытии не имеет корня в самой себе, не «автономна», но имеет своим истоком и опорой веяние Жизни вселенской, действие высшей власти и силы в нашей индивидуальности, — совершенно естественно будет убеждение, что единственный способ сохранить, сверх формальной *содержательной* верности общей идеи существа цельного бытия (как металоогического единства сверхразумного внутреннего образовательного начала и рационально постижимой наружной образованности в многоединстве материальных элементов), формальную *методическую* цельность философствования об органическом целом, заключается в том, чтобы всякий акт философствования о живой цельности личного бытия непосредственно обращался к верховному истоку всякой жизни и всякого духа в мире, чтобы всякая мысль мыслящего о личности и цельности непосредственно сопрягалась в нем с сознанием безусловно действительного (и в этой мысли) начала всякой жизни: чтобы всякий акт философствования был сопряжен в нем с действием в нем этого Духа, а значит, чтобы он во всякое время был открыт действию животворящего и исцеляющего начала. Ничто так не портит даже и религиозное по форме философствование о цельности бытия, как автономистическое убеждение в способности личного бытия к само-исцелению, само-очищению и само-обожению, скорее, оно закрывает саму возможность действительного понимания и исполнения цельности личного и общественного бытия. Получить и **принять** можно, только если нам будет **дано**.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) «Ибо две образованности, два раскрытия умственных сил в человеке и в народах представляет нам беспристрастное умозрение, история всех веков и даже ежедневный опыт. Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающейся в нем истины, другая — формальное развитие разума и внешних познаний» [1. С. 202].

- (2) Характерно, что русская философия в лице Вл. Соловьева уже в 1870-е гг. ограничила свое понятие цельности именно последним понятием цельности разума, но *не* бытия или жизни; закономерное следствие этого — трактовка восстановления жизненной цельности как исцеления *понимания* жизни, как переворота в *образе знания* о жизни (утопия «свободной теософии»), что оставляет неисцеленной саму жизнь личности и общности и открывает простор попыткам постфактум сообразовать ее строй с изменившимся мирозерцанием (попыткам утопического жизнестроительства) и предполагает принципиально возможным исчерпывающее понимание жизни и личности, оставляя открытым только вопрос: рационально оно или интуитивно.
- (3) Подчернем снова: речь идет не о единстве элементов (разум, интуиция, чувство и пр.) или подмножеств (наука, философия и теургия) во внешне-организованной целокупности живого целого, но о единстве самой этой целокупности со связным единством ее предметных элементов или подмножеств, о единстве не в мирозерцании, а «в самом деле», т.е. в *бытии* живого.
- (4) Именно этим обстоятельством определяется место С.Л. Франка в русской философии цельного бытия. Проницательно обозначив в своем труде «Непостижимое» момент трансрациональности во всякой даже непосредственной действительности сущего (например: [7. С. 223]), и в том числе в единстве предметного, рационально постижимого бытия и полной действительности бытия, он заключает, что мышление, которое оно должно как-то схватывать эту действительность, не может ограничиваться инструментарием привычной рациональности, но «есть мышление, трансцендирующее за пределы рациональности и почерпающее свои итоги в сфере *трансрационального*» [7. С. 306]. Однако на собственно философски интересный вопрос о характере трансрационального познания Франк отвечает, что оно возможно только в форме умудренного неведения, антиномистического объединения суждений «несвязанных и несвязуемых» [7. С. 312], а в конце концов — не фиксируемого ни в каком понятии *витания* между тезисом и антитезисом, в сознательном отказе «от всякого логического синтеза». Единство и множество соединяются у Франка в установке *антиномистического монодуализма*. Исходом метафизического мышления о цельности, постигшего невозможность рационального умозрения о ней, оказывается у Франка *сознательно* витающее в антиномии мышление, и все же мышление, то есть рафинированная рациональность. Ограниченность такого умозрения о живой цельности заключается не в пафосе «витания» и не в сопряженном с ним агностическом настроении, а именно в том, что умозрение о цельном бытии и после деклараций о «трансрациональности» совершается *в форме суждения*, хотя и состоящей в витании, т.е. воздержании от принятия одного из тезисов антиномии, — в том, что умозрение совершается в форме *тезисов*, а не в форме собственно *жизни* (оформления личного бытия). Мышление витает *над* суждениями о цельном бытии, и тем, не решаясь избрать одно за полную правду, негласно признает правду *за обоими*, хотя гласно называет оба «ложной, упрощающей и искажающей отвлеченностью» [7. С. 315]. Но, витая над суждениями о бытии, философская мысль отстраняется от этого бытия: в этой мысли цельное бытие предстает как *данность*, как «предмет в его металоогической цельности и сплошности» [7. С. 229], если же эта она обращается на себя самое, то только как откровение себе самому, но не как самодеятельность и самооформление. Самоотношение абсолютного предмета оказывается у Франка в конечном счете познавательным самоотношением, а не моментом *его* действительной *жизни*. Неудивительно, что и гносеологически это умозрение упирается в «непосредственную интуицию предмета». Намерение перейти от такой метафизики цельной жизни к этике и к социальной философии предполагает в корне самости момент свободной силы, действительности, от которого философия всеединства убежала в антиномизм. Интересно, что Франк все же обсуждает и вопрос о металоогической свободе [7. С. 247—255] и утверждает «момент динамичности», действительность и становление, как ее существо [7. С. 253], но главное внимание у него уделено свободе как неопределенности, а не как сущей жизни.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Киреевский И.В. Обозрение современного состояния словесности // Киреевский И.В. Критика и эстетика. Составление, вступительная статья и примечания Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1998.
- [2] Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. Составление, вступительная статья и примечания Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1998.
- [3] Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило Веры, 2002.
- [4] Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. Составление, вступительная статья и примечания Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1998.
- [5] Киреевский И.В. Письмо А.И. Кошелеву. 8 октября 1850 года. Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки, фонд 99, картон 7, ед. хр. 50.
- [6] Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Путь, 1911.
- [7] Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-42-54

INTEGRITY AS A PROBLEM. CONCERNING A RELIGIOUS METAPHYSICS OF PERSONALITY

A.K. Sudakov

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences
Goncharnaya Str., 12/1, Moscow, Russia, 109240

Abstract. This paper tries to present a reasonably correct interpretation of the notion “integrity of being”, which is known to be central in the philosophy of so called “Slavophilism”. In a roll-call of ideas born in the “Golden Age” (I.V.Kireyevsky) and the “Silver Age” (S.L.Frank) of Russian thought a formula for the integrity of a living being is suggested, as comprising an transrational hierarchical unity of rational and transrational aspects of a living existence. This unity itself is meta-logical in its nature and cannot therefore be reduced neither to mere thinking about integrity, nor to an irrational flow of formless “life”. “Vitalist” metaphysics as well as metaphysics of “all-unity” appear in this context as “legitimate” diversions from a metaphysics of animate integrity

Key words: Kireyevsky, Frank, integrity of being; rational, transrational, hierarchical unity, duality, “all-unity”, organic whole, principle of life, external organization, Bildung

REFERENCES

- [1] Kireevskii I.V. Obozrenie sovremennogo sostoyaniya slovesnosti. Kireevskii I.V. *Kritika i estetika*. Moscow: Iskusstvo, 1998 (In Russ).
- [2] Kireevskii I.V. O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii. Kireevskii I.V. *Kritika i estetika*. Moscow: Iskusstvo, 1998 (In Russ).
- [3] Kireevskii I.V. Otryvki. Kireevskii I.V. *Razum na puti k istine*. Moscow: Pravilo Very, 2002 (In Russ).
- [4] Kireevskii I.V. O kharaktere prosveshcheniya Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii. Kireevskii I.V. *Kritika i estetika*. Moscow: Iskusstvo, 1998 (In Russ).
- [5] Kireevskii I.V. Pis'mo A.I. Koshelevu. 8 oktyabrya 1850 goda. Otdel rukopisei Rossiiskoi Gosudarstvennoi biblioteki, fond 99, karton 7, ed. khr. 50 (In Russ).
- [6] Kireevskii I.V. Polnoe sobranie sochinenii. Tom 1. Moscow: Put', 1911 (In Russ).
- [7] Frank S.L. Nepostizhimoe. Frank S.L. *Sochineniya*. Moscow: Pravda, 1990 (In Russ).