

Философия

УДК 141.32(045)

К.Г. Сорокин

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ СИНТЕЗ САМОТРАНСЦЕНДЕНЦИИ В ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ П.Е. АСТАФЬЕВА

Представлены философско-психологические взгляды Петра Евгеньевича Астафьева, которые автор определяет как экзистенциальный синтез, рассматриваемый здесь в связи с проблемой самоотрансценденции. Понятие трансценденции у П.Е. Астафьева получает сугубо внутреннюю направленность, как «трансценденции во-внутрь» и, далее, через глубину своего «я-сознания», раскрывающее подлинную связь души человека с миром. Психологический фактор такой самоотрансценденции, выражающий внутреннюю динамику бытия человека в мире, определяется понятием «границы усилия», показывающим имманентную связь личной воли человека с надличностным её источником. В отличие от «границы контакта» гештальт-психологии, «граница усилия» ведёт к истокам внутренней связи между людьми, в сферу духовного опыта, раскрывающегося, прежде всего, через вдохновение – в искусстве, религии и философии.

Рассматривается творческое наследие русского мыслителя, трактуется определение исторической направленности его философии, указывается её место и значимость в кругу мировоззренческих проблем современности. Обосновывается точка зрения, согласно которой воззрения Астафьева не только помещаются в экзистенциально-философский и психологический контекст, но и получают в нём перспективу развития экзистенциальной мысли, выражающейся синтетической направленностью. Ключом этой направленности становится понятие самоотрансценденции, или «границы усилия» как трансцендентного фактора внутреннего опыта. Подробно раскрываются такие понятия, как «трансценденция», преломляемая через аналитическое и синтетическое воззрение; «граница», данная во внутреннем опыте как «граница усилия»; «монада», как метафизическая единица, выражающая динамику трансцендирования во-внутрь; «вдохновение» как творческий синтез души в духовной встрече человека со своей исконной сущностью. Указываются возможные перспективы развития данного направления в современном экзистенциализме.

Ключевые слова: экзистенциальный синтез, трансценденция, внутренний опыт, граница усилия, монада, вдохновение.

DOI: 10.35634/2412-9550-2024-34-1-5-15

Научный интерес к наследию П.Е. Астафьева в современной отечественной мысли существенно возрастает. Это связано, как мы видим, прежде всего с общей потребностью современной мысли реабилитировать «субъекта», потерявшего живое лицо в самосознании эпохи постмодерна. Астафьев резче и убедительнее многих философов-персоналистов вынес субъективность живого опыта на первый план. И только в этом – внутреннем пространстве – он определил место религиозной и национальной сущности человека. Отсюда вытекают и два других интереса к наследию Астафьева: необходимость в переосмыслении понятий религиозного опыта и национальной идентичности. Именно эти два аспекта философии внутреннего опыта Астафьева чаще всего обсуждаются в научной литературе.

Творчеству Астафьева были посвящены работы его современников, прежде всего, близкого друга и философа А.А. Козлова, философа Н.Я. Грота, историко-национального мыслителя Л.А. Тихомирова, пасынка Астафьева – В. Якубовского, богослова А.И Введенского и священника Сергея Розанова. Не смотря на разногласия в деталях, А.А. Козлов относит Астафьева к своим философским союзникам и называет его соответственно – спиритуалистом [2, с. 530], что не противоречит взгляду самого Астафьева [3, с. 507]. Н.Я. Грот и В. Якубовский не дают никакого определения философии Астафьева, написав лишь некрологи по нем. Зато Л.А. Тихомиров охотно повествует об Астафьеве как именно философе, сближая его взгляды с И. Киреевским в вопросе о личностном начале философствования. «Познание, – характеризует Тихомиров позицию Астафьева – способное дать нам истину, должно относиться к целому бытию, а не к одной его части» [2, с. 518]. И эту целостность Астафьев восполняет «вводя в сферу философии волну и чувство» [2, с. 519].

А.И. Введенский подчёркивает самостоятельность философской мысли Астафьева и придерживается астафьевского определения его философской позиции – как критической монадологии, «в отличие от *догматической* – Лейбница» [7, с. 9]. Священник Сергей Розанов рассматривает религиозную сторону философии Астафьева в контексте национального вопроса [27].

В XX-м столетии исследования творческого наследия Астафьева минимальны. Исключение составляет довольно тщательная работа С.И. Матвеева, определившего общий строй мысли Астафьева в названии: «Философия усилия личности» [22].

В книге авторов – Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. – Очерки по истории русской философии, – Астафьева упоминает только Радлов двумя с половиной строчками, в связи с вопросом о свободе воли, и то совершенно вскользь [8, с. 186].

В.В. Зеньковский в своём обширном труде по истории русской философии не упоминает Астафьева ни полсловом, даже в ряду русских лейбницианцев [13].

Н.О. Лосский в своей авторитетной работе по истории русской философии упоминает Астафьева двумя строчками, характеризующих его рядом с Е.А. Бобровым, в качестве сторонников «учения о бытии как монаде, т.е. духовной субстанции» [20, с. 211]. И на этом всё, – при том, что развитая Лосским концепция об органической связи субстанциальных деятелей в структуре мира очень перекликается с построением теории монад у Астафьева.

Лаконично описывает концепцию Астафьева на трёх страницах своей солидной книги по истории русской философии Б.В. Яковенко [37].

У С.А. Левицкого в его «Очерках по истории русской философии» не находим ни малейшего упоминания имени Астафьева [19].

Только с 90-х годов XX-го столетия появляются работы, связанные с обсуждением философских идей Астафьева. Это прежде всего статья (1994 года) русского философа, доктора физико-математических наук Н.П. Ильина «Душа всего дороже...» о жизни и творчестве П.Е. Астафьева [14]. В дальнейшем, этот – нам современный философ, – подробно опишет идеи Астафьева в ряду других забытых, или задвинутых в тень, русских мыслителей в книге «Трагедия русской философии» (2003 и 2008 года издания), а в 2019 выйдет солидная его монография «Истина и душа. Философско-психологическое учение П.Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями» [15].

В 1996 году в журнале «Вопросы философии» вышла к 150-летию со дня рождения Астафьева научная статья Н.К. Гаврюшина, которая рассматривает его философию с точки зрения христианского мировоззрения [9].

В 2001 году М.А. Прасоловым было защищено первое диссертационное исследование: «Социально-философские воззрения П.Е. Астафьева» [25]. И надо заметить, что Н.П. Ильин весьма критически отзываясь о данной работе, ибо, если поначалу М. Прасолов называл Астафьева не иначе как «росток православной духовности» и т.п., то в упомянутой диссертации он уже настойчиво выставляет всяческое «превосходство» всем известного и официально почитаемого В.С. Соловьёва [15, с. 426].

В 2011 году Авдеев О.К. защищает диссертацию «Проблема личности в русском консерватизме: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев», где характеризует систему Астафьева как «персоналистическую монадологию» и даже как «органицизм» в её социальном аспекте [1, с. 24]. Рассматривает систему Астафьева как то, что одним крылом уходит в религию, другим – в политику (исследуя полемику с Леонтьевым).

В этом же, 2011 году, Сальникова О.Н. в диссертации «Субъект самосознания в метафизическом персонализме П.Е. Астафьева» вплетает философские корни метафизического персонализма Астафьева в традиции славянофильства, но, говорит она, «... в отличие от других ее представителей, П.Е. Астафьев развивал преимущественно антропологический аспект концепции метафизического персонализма» [28, с. 14].

Достаточно интересную диссертационную работу защищает в 2015 году Репин Д.А. «Проблема "внутреннего" опыта в философии русского персоналиста П.Е. Астафьева». Описывая воззрения Астафьева как метафизику «внутреннего опыта» [26, с. 11], Репин приходит к итогу, в котором система философа принимает облик монодуализма [26, с. 15-16].

Подводя итог общему характеру исследований творчества Астафьева, можно выделить следующие тенденции. С одной стороны, его имя связывают с плеядой русских персоналистов (А. Козлов, Л. Лопатин, Е. Бобров, С. Аскольдов) спиритуалистической направленности, восходящей к Лейбницу. Другой стороной он примыкает к славянофильской традиции, теснее всего связанной с поиском новых

путей в философии И. Киреевского, наиболее склонного в этом поиске к позитивной философии Шеллинга. Последний, в своей системе позитивной философии, начертал путь восхождения к Сущему от данностей конкретного существования, то есть, можно сказать, сконструировал проект экзистенциального синтетизма. Лейбниц же положил начало немецкому персонализму, определив постижение мирового целого через единицу личностного самосознания. Объединяя эти философские тенденции на почве философско-психологического исследования, Астафьев приходит к такой персонологической метафизике, в которой Высшее трансцендентное начало постигается без утраты конкретного личностного «я», – через непосредственный и непрерывный, единый в изменении акт внутреннего опыта [3, с. 505]. Начиная свой философский путь с вопроса: «Монизм или дуализм?»¹, Астафьев приходит в конце этого пути к органическому единству этих основначал, получившему у Н.Я. Грота название монодуализма. Содержательную и точную трактовку монодуализма дал С.Л. Франк в своей книге «Непостижимое», показав, что монодуализм, принимая характер диалектического триадизма, воплощает собою третью, высшую ступень, именно – «синтез», трансрационально выражающий для него реальность «непостижимого» [31, с. 316]. Для Астафьева же этот высший синтез непосредственно переживается во внутреннем опыте себя знающего и чувствующего в волевом усилии субъекта. И если, как утверждал ещё Э. Мюллер, «...мысль Киреевского «от начала и до конца» двигалась в рамках идей романтиков о «синтезе» всех основных способностей человека в одном «экзистенциальном целостном акте»...» [17, с. 304-305], то П. Астафьев, можно сказать, систематически обосновал эту мысль в последовательном философско-психологическом воззрении. В силу этих оснований, мы характеризуем здесь воззрения Астафьева понятием «экзистенциального синтеза», основные черты которого и намерены изложить в настоящей статье, двигаясь в рамках экзистенциальной философии и психологии.

Астафьев как представитель второй "волны" экзистенциализма

Формирование философских и психологических взглядов Петра Евгеньевича Астафьева (1846 – 1893) относится к периоду «второй волны» развития экзистенциализма, если пользоваться периодизацией Ролло Мэя. Первую волну Мэй относит к 1840-м годам, вторую – к 1880-м, а третья обрела своё выразительное лицо, окончательно сроднив себя с понятием экзистенции, между первой и второй мировыми войнами [24, с. 103].

Экзистенциалистская идентичность «второй волны» не носила ещё соответствующего имени, но уже имела, в отдельных своих представителях, все необходимые черты этого направления мысли. Обычно мы видим, что к экзистенциалистам этого периода безоговорочно относят Ницше, Бергсона, часто Достоевского. Но этот список неизмеримо шире и содержательнее по историческому материалу, чем мы привыкли видеть в соответствующих экскурсах философской и психологической литературы.

Имя Петра Евгеньевича Астафьева едва ли можно найти в подобных списках. А между тем, его мысль не только предвосхищала позднейшие изыскания экзистенциалистов, но и разрабатывала вполне самостоятельную направленность, которую мы характеризовали понятием экзистенциального синтеза. Идея синтетизма всегда, начиная с московского кружка Любомудров, так или иначе сопровождала духовные искания русских мыслителей. Не менее близкой отечественному строю души оказалась и философия экзистенциализма, центральная задача которой, по определению Р. Мэя, – «...заново открыть живого человека посреди фрагментарной и дегуманизированной современной культуры, с этой целью – говорит Мэй о подвижниках экзистенциализма – они и погружаются в глубины психологического анализа» [24, с. 102].

Понятие трансценденции в экзистенциальном анализе и синтезе

Экзистенциально-психологический анализ выводит на поверхность сознания прежде всего тот экзистенциальный факт, «...что существование всегда находится в процессе самотрансцендирования» [24, с. 178]. Мэй указывает там же на связь понятий экзистенции и трансценденции, где глагол «существовать», то есть «выделяться из», уже подразумевает способность к трансценденции, – буквально «переступанию» [24, с. 178]. Каждый представитель той или иной школы экзистенциального анализа по-своему определяет трансценденцию, но их всех объединяет одно – «переступание» в направлении внешнего, пространственно-временного мира. Виктор Франкл, вполне традиционно полагая, что «сущность человеческого существования заключена в его самотрансценденции» [33, с. 51], связывал с ней

¹ «Монизм или дуализм?» (Понятие и жизнь) – это первая философская работа П. Астафьева, выпущенная в Ярославле в 1873 году.

стремление человека к смыслу, реализация которого и возможна лишь через его осуществление во внешнем мире [32, с. 35]. «Только в той мере, в какой человек осуществляет смысл во внешнем мире, он осуществляет и себя» [32, с. 37]. Людвиг Бинсвангер, следуя за Хайдеггером, подчёркивает «тождество бытия-в-мире и трансценденции» [6, с. 5] и тем как бы лишает акт трансценденции «переступаемой» границы. Однако самый вектор трансценденции к миру сохраняет у него отношение «я–мир» внешнеориентированным, интенционально-направленным, то есть данным в аналитическом воззрении.

Синтетический вектор трансценденции, напротив, имеет внутреннюю направленность, раскрывающую бытие в самом «сердце» субъекта. Экзистенциалист «третьей волны», Николай Бердяев решительно настаивал на имманентном прочтении трансценденции, говоря, что во внешний мир бывает только объективация, трансценденция же направлена вовнутрь² [4, с. 66]. И хотя Астафьев оставляет за словом трансценденция общеупотребимое значение, ход его мысли вполне соответствует тому, что Н.П. Ильин выразил словами: для Астафьева «...Трансцендентное *приоткрывается в имманентном, в душе человека*» [15, с. 149]. При этом, Астафьев находит весьма выразительную единицу имманентного акта трансценденции – *монаду*, которую заимствует у Лейбница, но заменяет её теоретико-постулативное [3, с. 510] содержание опытным, данным изнутри – в усилиях воли. Шопенгауэр один из первых указал на волю как самое внутреннее и рационально не познаваемое ядро нашего существа, оставляя интеллекту внешне-аналитическое поле деятельности. «Исходя от познания, – пишет он в своём раннем диссертационном сочинении (1813), – можно сказать, что „я познаю“ – аналитическое суждение; наоборот, „я хочу“ – синтетическое, и притом а posteriori, иначе говоря, данное опытом...» [35, с. 106].

Последовательно соединяя волонтарный ключ с монадологией Лейбница, Астафьев пишет: «Во внутреннем опыте поэтому, несмотря на его субъективность, – звено, *объединяющее*, а не разъединяющее все наши бесчисленные, замкнутые в себе и отвне недоступные умственные миры, все эти «не имеющие окон монады». В нем – и единственная почва, на которой может развиваться действительно единое, общечеловеческое мировоззрение. Внешний опыт и его объективное знание никогда не заменят этого звена, не дадут этой почвы...» [3, с. 499]. Стоит здесь отметить, что прямой ученик Шопенгауэра, Юлиус Банзен, единую волю своего учителя аналитически свёл к единичным явлениям внешнего опыта, где такая воля неизбежно приняла вид раздвоения в себе самой [12, с. 169]. И только в категории «мы» Банзен находит единственно возможную для воли точку равновесия. Как известно, в русской «философии общения» этой категории также нередко уделяли пристальное внимание, в особенности С.Л. Франк и Н. Бердяев, но персоналистическая тенденция последнего, как правило, обнаруживала примат субъективно-личного перед общественным. Для Бердяева не личность является частью общества, а, напротив, общество частью личности, ибо в человеке изначально потенцирована возможность социального. Персоналистически ориентированный Астафьев также ищет трансценденцию не переходя границ внутреннего опыта, стараясь на этой почве обнаружить живые ростки «иноного», «Другого» и других. Такой подход и представляется нам, собственно, экзистенциально-синтетическим, поскольку граница перехода субъективного в объективное сохраняет статус *внутренней* активности. Астафьев не пытается обойти эту границу или как-то её нивелировать. Он решительно обращается к деятельностному фактору монады, ограничивающей свою собственную активность безвольностью и бессознательностью [3, с. 520] запредельных ей начал. «Начало моей собственной несомненной реальности (если она состоит в воле) лежит, таким образом, *вне* этой внутренне опытно ведомой мне реальности, *трансцендентно*» [3, с. 512]. И на этом внутреннем переходе к трансцендентным началам Астафьев развивает философию общения.

Во внутреннем опыте, пишет он, «единственная почва, на которой может развиваться действительно единое, общечеловеческое мировоззрение. Внешний опыт и его объективное знание никогда не заменят этого звена, не дадут этой почвы...» [3, с. 499]. Именно там достигается настоящая трансценденция, взаимное понимание и согласие, где отразился во всех единый внутренний духовный опыт – «в вечных произведениях искусства, в мировых системах, религиозных, метафизических и нравственных» [3, с. 499]. Стало быть, трансценденция осуществляется лишь в самоуглублении и духовном, эстетическом и нравственном самообогащении, через которые нам открываются другие миры, другие «я». И, поэтому, напротив, «чем беднее, грубее, смутнее мой собственный внутренний опыт, тем беднее и грубее для меня и чужая душевная жизнь, в каких бы совершенных созданиях и внешних обна-

² Сам Бердяев относил себя к мыслителям «типа исключительно интуитивно-синтетического» [5, с. 262].

ружения она ни выражалась» [3, с. 493]. Экзистенциальный синтез взывает к творческой глубине человека, призывает к совершенствованию внутренних, душевных и духовных сил, зрелость которых и означает подлинную «аутентичность» (М. Хайдеггер), как соответствия себе. На основе этой внутренней зрелости, этой устремлённой к совершенствованию аутентичности только и возможна подлинная встреча человека с человеком, подлинная «экзистенциальная коммуникация» (К. Ясперс), взаимопонимание на уровне со-бытийности, «коэкзистентности» (Н. Аббаньяно).

Проблема «границы» в структуре внутреннего опыта

Итак, есть два вектора трансценденции: *аналитический* – направленный во внешний мир, где царствует закон рационально постигаемой множественности и вещественного порядка, и *синтетический* – направленный вовнутрь себя, где единичность индивидуальной воли переходит в единство рационально непостижимого начала, узнаваемого в непрерывной деятельности самосознания [3, с. 503]. Для Астафьева «не сознание, направленное на внешний мир, а *личное самосознание* является истинной формой волевого усилия» [15, с. 116]. И этот акт волевого усилия «является актом самоопределения, которое заключает в себе одновременно и самотворение, и истинную саморегуляцию» [15, с. 117].

Аналитически развивая волонтарный концепт, Юлиус Банзен, упомянутый ранее, даёт логически убедительный и эмпирически доступный тезис, который, между прочим, охотно затем применяли в своих метафизических построениях В.С. Соловьёв, С.Л. Франк, Н.О. Лосский и др. Этот волонтаристский тезис гласит, что *воля может найти границу только в другой воле* [12, с. 166]. Иначе говоря, когда усилие сталкивается с сопротивлением, субъект каузально заключает о 1) границах своей воли и 2) начале другой. На данном представлении, следует здесь заметить, зиждется и столь значимое для гештальт-психологов понятие, которое они называют «границей контакта». Вся психическая действительность, в школе гештальт-психологии, раскрывается на «границе контакта», как условия взаимодействия человека со средой (которая может олицетворять и фигуру другого человека)³. Но чтобы утверждать фактор психического взаимодействия как «границу контакта» кого-то с кем-то или чего-то с чем-то, нужно заранее и достоверно быть трансцендированным во внешний мир, где она, эта граница, и устанавливается как эмпирический факт. Но психическая реальность ни на мгновение не покидает живого и действующего субъекта, покуда он жив и активен: занимается ли он поисками философского камня или постигает метафизическую реальность; отдаётся ли научным изысканиям или творит художественную картину мира, – субъект познания обречён быть психическим субъектом во всяком проявлении своей познавательной и жизненной активности. А это значит, что для точной постановки теоретических вопросов психологии, проблема внутреннего опыта должна быть решена со всей ответственностью и строгостью философского метода.

Верный философско-психологическому направлению исследования, Пётр Евгеньевич Астафьев раскрывает существо психической жизни в аутентичной среде внутреннего опыта. Он совершенно отрицает возможность «объективного» исследования психической жизни. Для него психика – неделимое целое, неразложимое единство, монада. А такого рода несуммарная целостность постижима только во *внутреннем опыте*. Любое внешнее познавательное прикосновение к этой целостности будет разрушать её. Для внешнего, *механического* познания «...целое всегда есть лишь изменчивая сумма разнобразного сложения и разложения неизменных элементов, без всякого внутреннего единства...» [3, с. 484]. Напротив, внутренний опыт, сознание есть исключительная целостность. «Нельзя поэтому и определять сознание как *отношение* субъекта к объекту, взаимодействие субъекта с объектом, ибо объект уже предполагает сознание, есть позднейшая, производная данная его» [3, с. 483-484]. Сознание, как внутренний опыт, выражает всю сферу психического, где «...и мир внутреннего, и мир внешнего опыта – суть только выделенные из внутреннего опыта в широком смысле (состояния сознания)...» [3, с. 482]. Отсюда можно было бы предположить, что Астафьев предвосхищает «феноменологическую редукцию» Гуссерля, у которого чистые феномены сознания свободны как от реального статуса внешних вещей, так и от внутреннего, живого представителя своих феноменов. Напротив, Астафьев резко отвергает тенденции чистого «феноменизма», как он его называет, и отвлеченной метафизики мыслящего себя мышления. Для Астафьева *мыслящий субъект и мыслимое содержание* –

³ Хочется здесь упомянуть, что уже Кант в 4-й теореме механики говорит: «...всякое внешнее действие в мире суть взаимодействие». Как, собственно, и то, что «целостный образ в восприятии человека предшествует осознанию его составных компонентов», – это Кант задолго до гештальтистов раскрыл в своём учении о синтезе воображения.

одно и то же. Когда мы говорим о феноменах сознания бессубъектно, – как о мышлении, себя мыслящем, – мы лишаем последнее реального содержания, которое дано только во внутренней неделимости себя переживающего субъекта. «Жизни столько же, сколько и субъективности, ведомости себе» [3, с. 479], – говорит Астафьев. И однако же, этот субъект, себя переживающий в состояниях сознания, – «не зритель событий психической жизни, но фактор, дающий им самое их бытие» [3, с. 487]. Отсюда видно, что этот субъект, этот живой внутренний опыт, или сознание, есть ни что иное, как себя, своё бытие созидающая активность. А эта последняя, для Астафьева, представлена во внутреннем опыте *деятельным усилием*. Именно *усилие*, – вторит Мэн де Бирану Астафьев, – составляет элементарное содержание психического. И Астафьев концентрирует в этом понятии всю метафизику и психологию *самобытия*. С одной стороны, *усилие* выражает деятельностный акт, из которого разворачивается вся *действительность*, с другой – указывает на источник действия, на самого *деятеля*, который в этом усилии узнаёт о себе, о своём бытии в *чувстве усилия*, в *самочувствии*. Но, надо заметить, двустороннее рассмотрение этого единого акта – неизбежное следствие «когнитивного искажения», связанного с дискурсивным способом описания феноменов.

Самодетельность монады и «граница усилия». Метаусилие

Итак, всё возможное многообразие бытия как *действительности* имеет свой метафизический источник в *действиях* конкретного субъекта. «Ведь действительным, существующим может быть признано лишь то, что в каком бы то ни было отношении оказывает или воспринимает какое бы то ни было *действие*» [3, с. 503]. «Что не действует, то не существует» [3, с. 503] – цитирует Лейбница Астафьев и, выводя категорию существования из деятельности, он обращается к истоку экзистенциальной аналитики⁴, обосновывающей жизнь как непрерывный ряд деятельных актов [2, с. 132]: «жизнь, как глубоко сказал Аристотель, является разновидностью действия, мы существуем только благодаря непрерывности этой деятельности, которая является самой нашей сущностью...» [2, с. 63]. Соответствуя аристотелевому «жизнь – движение», Астафьев добавляет сюда субъективный волевой компонент и только из этой установки заключает, что жизнь возможна там, где есть «усилие движения» [2, с. 315]. «Но если в *усилии*, в *активности* естественно видеть существо психического субъекта, то в *чувстве сопротивления* <...> начало сознания объекта» [3, с.481], – продолжает Астафьев. Однако здесь он остаётся последовательным спиритуалистом [3, с. 507], видящим в сопротивлении усилию не самостоятельную физическую единицу, и не чужую волю, как у Банзена и др., а собственную *границу усилия*. Для него «граница усилия» [3, с. 481], в отличие от «границы контакта» гештальтистов, делит опытную реальность не на внутреннюю и внешнюю стороны, а на чувство усилия, как положительное начало, и чувство сопротивления – как его отрицательное следствие [3, с. 481]. И то, и другое – единый акт, одна монада. Граница усилия – это усилие, испытывающее сопротивление внутри себя, как «своего-иного» бытия. Астафьев говорит, что «в самом содержании субъективной жизни <...> лежит неустранимое свидетельство о реальности, лежащей *вне* непроходимых границ ведомой себе субъективности, монады» [3, с. 507]⁵. И, далее, деятельная воля наша «не исчерпывается ни одним опытным проявлением,

⁴ Иваненко А.И. в статье «Экзистенциализм – это аристотелизм» обращает внимание на то, что динамическое прочтение Аристотеля оставалось долгое время невостребованным, пока не получили развитие диалектическое, эволюционное и экзистенциальное толкования бытия, вплоть до теории хаоса [18, с. 54]. В экзистенциализме, однако, жизненная динамика до основ проникнута человеческой субъективностью. «...субъективная жизнь, – говорит Астафьев, – есть только как деятельность, и деятельность есть только как ведомая себе...» в волевом усилии субъективность [3, с. 503].

⁵ Виктор Франкл, создатель Логотерапии как ветви экзистенциального анализа, писал: «Поскольку психотерапия, в большей степени чем просто психологическая инженерия и технология, опирается на встречу, подразумевая, что встречаются не две монады, а человеческие существа, сталкиваются два логоса. В этом и заключается смысл бытия» [32, с. 13]. Это рассуждение выражает довольно распространённый взгляд на существо монады, свойственный внешне-аналитическому сознанию. Когда Лейбниц постулировал самозамкнутость монады, он хотел этим сориентировать мышление на внутреннее, имманентное прочтение всякого внешне данного элемента. Монада, в этом смысле, есть элементарная частица самосознания, а не внешнего мира. Из этой частицы монадология и разворачивает картину мира, как многообразия в единстве. Соответственно, и «встреча» такой самозамкнутостью не только не устраняется из взаимодействия живых человеческих монад, но подразумевается как глубоко внутренняя, личностная, ипостасная, выражающая аутентичный аспект «экзистенциальной коммуникации», если воспользоваться здесь языком Ясперса.

актом своим, ни каким угодно рядом их: она всегда больше своего опытного проявления, за его пределы выходит, *трансцендентна*» [3, с. 507]. Индивидуум «...знает поэтому свое собственное существо, свою субъективность как только *момент* в жизни, выходящий за ее пределы, трансцендентной Творческой Воли» [3, с. 507]. Таким образом, наш действительный волевой акт – не один из множества таких же актов последовательного ряда, но акт «единый в изменении» [3, с. 505].

Здесь мы находим решительный поворот в сторону, скажем так, *экзистенциальной монадодинамики*, в которой единство непостижимым для бинарного сознания образом сочетается с изменчивостью. На такое парадоксальное свойство Единого в древности указывал ещё Гераклит – первый экзистенциальный философ⁶. «Не понимает большинство, – рек мудрый Гераклит (F 51), – как Единое расходящееся с собою согласуется...» [11, 166]. В этом смысле существование не исключает сущность, экзистенция не попирает эссенцию, но постигаются друг в друге, как вечное постигается во времени. И если экзистенциальный анализ традиционно определяет отношение экзистенции к эссенции формулой Сартра, согласно которой «существование предшествует сущности» [29, с. 321], то экзистенциальному синтезу это отношение видится более оправданным в формуле, сообразованной с платоновским определением времени: *существование – это подвижная форма сущности*.

Таким образом, в экзистенциальной монадодинамике, рассматривающей «единый в изменении» (Астафьев) акт воли, обнаруживает себя беструдный переход от внутреннего единства психической монады – к своей единичности, а затем, отсюда, и – к множественности таких же единств (монад), имманентно сопряжённых с предвечно-трансцендирующим актом Единого⁷. «Зная несомненную реальность своего «я» как творческой воли, – пишет Астафьев, – он знает и то, что эта *его* реальность есть лишь конечный, ограниченный, условный момент, *акт* <...> *Творческой трансцендентной, безусловной Воли*» [3, с. 507]. Знание этой Воли всегда остаётся в пределах внутреннего опыта, но «начало ее, и конец вне их» [3, с. 507]. Иначе говоря, на границе усилия человеческая экзистенция соприкасается с таинством самоопределения, как *самооткровения безусловного в условном*. В этом смысле, волевой акт *усилия*, взятый у Мен де Бирана в чисто психологическом значении, превращается у Астафьева в *метаусилие* (усилие усилия), как сущностное выражение экзистенции. Это может сближаться, если говорить о прикладном характере такого метаусилия, с мировыми практиками сообразования личной воли с высшей, надличностной Волей, что в восточном христианстве получило название «илиотропион», на западе проявилось формами квиетизма, а на востоке сделалось мистическим ключом различных техник *творческого недеяния*, как «у-вэй» и др.

Вдохновение, как творческий синтез души

В своей поздней статье «Урок эстетики» (1893), посвящённой Афанасию Фету, Астафьев развивает тему бессознательного с неожиданного ракурса – в контексте психического синтеза, притом синтеза творчески-построяющего. Такое бессознательное Астафьев противопоставляет утилитарной деятельности рационального, понятийно-функционирующего сознания⁸. И «только в бессознательном приобретает *идея* – конечный плод всей жизни личного сознания – качества *синтетичности* и не зависящей ни от каких случайных, изменчивых соображений бескорыстной *внутренней необходимости*. А только обладая этими качествами, становится она *творческой*, образующей идеей и в искусстве, и в философии, и в науке» [3, с. 214]. Астафьев тесно связывает процессы творчества с синтезирующей работой бессознательной души⁹. И этот творческий процесс обнаруживает порядок, обратно пропорциональный психоаналитической трактовке: не бессознательный спонтанный материал переправляется в распоряжение рациональных сил (распознаётся и анализируется), а, напротив, продолжительная

⁶ Это наше мнение оказалось не одиноким: Д. Леонтьев в одной из своих лекций упомянул Гераклита как одного из самых ранних экзистенциалистов.

⁷ Отчасти такое понимание перекликается с идеализмом Мальбранша, предлагавшего видение всех вещей в Боге. Монада Лейбница сохраняет этот имманентизм, поскольку она является как бы зеркалом Вселенной, но добавляет в самый способ усмотрения акт трансценденции, благодаря которому все монады суть точки зрения единого Бога.

⁸ Это сознание следует отличать от непосредственного сознания, которое должно искать «...не в области интеллектуальных состояний (ощущений, представлений etc.), но лишь в чувстве и воле» [3, с. 490].

⁹ Эд. Гартманн выделяет три основных линии понимания бессознательной психической деятельности: 1) как интеллектуально-синтетической, категориальной функции (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель); 2) как функции воли (Шопенгауэр, Банзен); и 3) как единство обеих сторон (Фортлаге, Ульрици, Фихте-мл.) [10, с. 375]. Астафьев в этом вопросе придерживался скорее третьей позиции.

сознательная работа в конце концов должна перейти в состояние синтетического, бессознательного преобразования психических феноменов, в нерассекаемую полноту творческого содержания, в единство психических сил, просветлённых вдохновением.

Однако, не любая сознательная работа может быть переплавлена в синтетическое единство вдохновения. Астафьев диагностирует, что «...*зарождение* творческой, синтетической идеи недопустимо тем, кто никогда в сознательной жизни своей ни к чему не относился бескорыстно, созерцательно...» [3, с. 215]. «Только выношенная, долго созревшая в той далекой от всякой тенденции, корысти и рассудочного анализа области идея становится внутренне единой, синтетичной и способной быть началом синтетической работы духа» [3, с. 215]. Этот выбор определений весьма близок тому, что Шопенгауэр обозначал сопоставлением понятий «интересное» и «прекрасное». Интересное для него возникает из хода событий, интриг, коллизий, приключений, словом, всего того, что действует на поверхности жизни, а потому и вызывает у «существователей» (Гоголь) личный интерес, интерес суетный и, в основе своей, корыстный. Интересное, говорит Шопенгауэр, «служит для обозначения всего, что приобретает сочувствие индивидуальной воли» [36, с. 287], а «прекрасное состоит в постижении идей» [36, с. 288], то есть того, что составляет непосредственную цель искусства и является способностью чистого, бескорыстного, глубоко проникающего созерцания. Именно в таком созерцании и постижении бытия состоит «синтетическая работа духа». Именно такое состояние духа культивирует искусство и служит верным способом восхождения к нему, к этому состоянию. Как истинную цель жизни воспевают Пушкин эту возвышенную безмятежность души:

Не для житейского волненья,
Не для корысти, не для битв,
Мы рождены для вдохновенья,
Для звуков сладких и молитв.

«Это-то небудничное, только благородным и могучим душам доступное, божественное своей полной бескорыстностью настроение и есть состояние *вдохновения*...» [3, с. 216], – пишет Астафьев, оставляя нам последний ключ к пониманию душевной монады. Примечательно, в этой связи, что Ролло Мэй настойчиво проясняет категорию «встречи», как феномен трансценденции, именно в контексте творчества. Одной из характеристик встречи для Мэя является состояние расширенного сознания, когда бессознательное раздвигает границы сознания [23, с. 67], и в этом состоянии, «противопоставление субъективного и объективного полюсов теряет силу и рождает новые символы и значения; по сути, это *экстаз*» [23, с. 100]. Там же он основательно разбирает тему экстаза [23, с. 51-53], и его трактовка вполне достигает поставленной цели. В отличие от *экстаза*, – связанного, как и слово экзистенция, с приставкой «ех», передающей, по замечанию Г. Марсея, «движение в направлении внешнего мира, центробежную тенденцию» [21, с. 13], – *вдохновение (in-spiratio)* связано с противоположным движением: с вдыханием, с движением вовнутрь. При том, движение это не односторонне и не одиноко, поскольку самое слово *вдохновение* означает в исконных определениях: «духовное внушение», «вложение, введение в сердце, в душу божественного духа», «воодушевление кого-л.» (букв. «вложение души») [34, с. 136]. Вдохновение, таким образом, означает *встречу* с «трансцендентной Творческой Волей», то есть с первоисточком своего личного существа, с субстанциальным актом души. Такую встречу сегодня квалифицировали бы понятием трансперсонального опыта, которое, в данном случае, не совсем точно, поскольку вдохновение не разлучает субъекта с субстанцией, или сущностью своей, но обогащает его новыми содержаниями, с помощью которых создаются творения гения. В этих творениях отображается чистота универсального, абсолютного духа, отчего радуется и вдохновляется всякая душа, узнающая в его лучах истинную природу свою. Этот всеобщий дух не исключает из себя индивидуальность, но является той основой, которая объединяет всё многообразие индивидуальностей, представляет их высший синтез – сущность существования. Человек, с точки зрения экзистенциального синтеза, не только уникален в своём существовании, но и универсален в своей сущности. И если не каждому дан гений, то каждый может обладать конгениальностью, даром великого и вдохновенного соучастия в делах «сверхчеловеческих». Астафьев, как натура эстетически развитая, рекомендует подходить к высокому творчеству без участия рационального сознания, без попыток объяснения гениальных творений [3, 216]. И приобщаться к творческому акту следует в непосредственном созерцании.

Синтезирующее начало экзистенции коренится в «положительном, нерациональном элементе» [3, с. 204], *непостижимо* соединяющем противоположности в единство и *необходимо* примиряющем

все возможные противоречия действительности. Экзистенциальное, как то, что находится в процессе становления бытием, определяется не только категорией *возможного*. Возможность всегда и неотрывно связана с *действительностью*, сама же по себе, как отвлечённый предмет мысли, она легко превращается в чистую абстракцию, в беспредметную умозрительную фикцию, культивирование которой очень быстро переходит в интеллектуализм и резонёрство. Такую опасность в себе таит экзистенциализм сугубо аналитический, постигающий тайну жизни в одних явлениях (феноменологически). Напротив, синтетичность, «приобретаемая в области бессознательной душевной жизни», <...> «имеет особый отпечаток *внутренней необходимости*...» [3, с. 214], которая не вступает в противоречия не только с категорией возможного, но и с внутренней ее сущностью – свободой. Когда Пушкин, отвечая на просьбу отредактировать иные строки, говорил, что он не властен, не имеет права написать иначе, – не в этой ли творческой необходимости сказывалась подлинная свобода? Ибо гениальность – не произвол, а высшая необходимость, – творить из акта «трансцендентной Творческой Воли». И вдохновение, приобщающее этому акту всякого человека, а не только «избранника небес», является по существу «вдыханием» свободы, переходящим в «свободу бытия»¹⁰.

Краткое заключение и выводы

Сегодня экзистенциализм переживает, как мы полагаем, подъём «четвёртой волны». И в этот ответственный период необходимо обобщить и синтезировать экзистенциально-философский опыт как минимум двух столетий развития этого направления. Переосмысление творческого наследия П.Е. Астафьева показывает, что синтетизм – это не только объединение разрозненных частей в одно целое, но и особое, несуммарное понимание целостности, раскрывающей грани бытия изнутри, в духовном самосознании, значение которого отчётливо выражено в мировых практиках: в религии, в философии и в искусстве. А это значит, что экзистенциальный синтез может представлять собой не только вариант интегральной психологии, суженной до экзистенциальной проблематики, но способен выступить и как самостоятельное направление экзистенциализма, имеющего свой методологический подход, основанный на расширенном философском фундаменте.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авдеев О.К. Проблема личности в русском консерватизме: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев. // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. «СТ ПРИНТ», МГУ. М., 2011. 28 с.
2. Астафьев П.Е. Избранные произведения: Философия. Психология. Культура. М.: Институт Наследия, 2021. 590 с.
3. Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. М.: Москва, 2000. 544 с.
4. Бердяев Н. Франк. Непостижимое. // «Путь» (журн.), Париж, Май–Сентябрь 1939. №60. 70 с.
5. Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви. Самопознание. М.: «Бертельсманн Медиа Москау», 2014. 400 с.
6. Бинсвангер Л. Экзистенциальный анализ. М.: ИОИ, 2014. 271 с.
7. Введенский А.И. П.Е. Астафьев, его философские и публицистические взгляды // Богословский вестник, М. 1893. № 6. С. 554-571.
8. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки по истории русской философии. Свердловск: УГУ, 1991. 592 с.
9. Гаврюшин Н.К. Забытый русский мыслитель. К 150-летию со дня рождения П.Е. Астафьева // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 75 - 83.
10. Гартманн Э. Современная психология. Критическая история немецкой психологии за вторую половину девятнадцатого века. М.: Изд. Д.П. Ефимова, 1902. 385 с.
11. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: крат. Изд. / подгот. С.Н. Муравьев. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. 416 с.
12. Гизетти А.А. Забытый мыслитель. (Жизнь и сочинения Юлия Банзена) // Вопросы философии и психологии. М. 1912. Кн. 113. С. 135-189.
13. Зеньковский В.В. История русской философии. / Сост. А.В. Поляков; худ. Г.В. Смирнов. В двух томах в четырех книгах. Л.: Изд-во «Эго», 1991. Т. 1: Ч. 1 – 222 с., Ч. 2 – 280 с.; Т. 2: Ч. 1 – 256 с.
14. Ильин Н.П. «Душа всего дороже...». О жизни и творчестве П.Е. Астафьева // Русское самосознание. Философско-исторический журнал. № 1. СПб, 1994, с. 9-33.

¹⁰ У Ролло Мэй «свобода бытия» – это некий контекст, из которого возникает побуждение к действию» (Мэй, Свобода и судьба. М.: Иои, 2012. С. 68).

15. Ильин Н.П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П.Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. СПб.: Алетейя, 2019. 458 с.
16. Ильин Н.П. Моя борьба за русскую философию. Избранные статьи. СПб.: Алетейя, 2020. Т. I. Русская классическая философия и ее противники. 718 с.
17. Ильин Н.П. Трагедия русской философии. М.: Айрис-пресс, 2008. 608 с.
18. Иваненко А.И. Экзистенциализм – это аристотелизм // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. Вып. 14а. С. 50-54.
19. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 496 с.
20. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высш. шк., 1991. 559 с.
21. Марсель Г. О смелости в метафизике: сб. статей. СПб.: Наука, 2013. 411 с.
22. Матвеев С. И. Очерки русской философии. Философия усилия личности (учение Астафьева) // Светоч и дневник писателя. 1913. № 5–10, стр. 38-53.
23. Мэй Р. Мужество творить. СПб.: Питер, 2020. 160 с.
24. Мэй Р. Теория и практика экзистенциальной психологии. Изд. 2-е. М.: ИОИ, 2015. 335 с.
25. Прасолов М.А. Социально-философские воззрения Петра Евгеньевича Астафьева (1846–1893): диссертационное исследование на защиту канд. философ, наук. СПб, 2001. 173 с.
26. Репин Д.А. Проблема "внутреннего" опыта в философии русского персоналиста П.Е. Астафьева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Изд. ТулГУ. Курск: 2015. 22 с.
27. Розанов Сергей, свящ. Религиозно-философские принципы Астафьева П.Е. (К характеристике современного религиозного движения) // Вера и разум. 1894. Т. II. Ч. I. С. 25 - 48,70 - 102.
28. Сальникова О.Н. Субъект самосознания в метафизическом персонализме П.Е. Астафьева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. ИПК НИУ «БелГУ». Белгород, 2011. 23 с.
29. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. 398 с.
30. Столору Р.Д. Травма и человеческое существование. Автобиографические, психоаналитические и философские размышления. Пер. с англ. М.: Когито-Центр, 2016. 120 с.
31. Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М.: «Правда», 1990. 607 с.
32. Франкл В. Воля к смыслу. М.: ИОИ, 2015. 144 с.
33. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
34. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. Т. 1. М.: Рус. Яз., 2002. 624 с.
35. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3: Малые философские сочинения. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. 528 с.
36. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6: Из рукописного наследия. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. 352 с.
37. Яковенко Б.В. История русской философии: Пер. с чеш. М.: Республика, 2003. 510 с.

Поступила в редакцию 31.01.2024

Сорокин Константин Геннадьевич, ассистент кафедры общей и социальной психологии
Института Психологии
Российский Государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
191086? Россия, г. Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48
E-mail: kogensorus@gmail.com

K.G. Sorokin

EXISTENTIAL SYNTHESIS OF SELF-TRANSCENDENCE IN THE PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL VIEWS OF P.E. ASTAFYEV

DOI: 10.35634/2412-9550-2024-34-1-5-15

The article is devoted to the philosophical and psychological views of Pyotr Evgenievich Astafiev, which the author defines by the concept of existential synthesis, considered here in connection with the problem of self-transcendence. Astafiev's concept of transcendence receives a purely internal orientation, as "inward transcendence" and, further, through the depth of one's "I-consciousness", it reveals the true connection of the human soul with the world. The psychological factor of such self-transcendence, expressing the internal dynamics of a person's existence in the world, is the "boundary of effort," showing the immanent connection of a person's personal will with its transpersonal source. Unlike the "contact boundary" of Gestalt psychology, the "effort boundary" leads to the origins of the internal connection between people, to the sphere of spiritual experience, revealed primarily through inspiration - in art, religion and philosophy.

The introductory part of the article introduces the reader to studies of the creative heritage of the Russian thinker, which defines the historical orientation of his philosophy, indicates its place and significance in the circle of worldview problems of our time. Further, the point of view is substantiated according to which Astafiev's views are not only placed in an existential-philosophical and psychological context, but also receive in it the prospect of the development of existential thought, expressed in a synthetic orientation. The key to this orientation, as was said, becomes for us the concept of self-transcendence, or the "boundary of effort" as a transcendent factor of internal experience. Therefore, the article reveals in detail such concepts as: "transcendence", refracted through analytical and synthetic views; "boundary", given in internal experience as the "boundary of effort"; "monad" as a metaphysical unit expressing the dynamics of transcendence inward. The concept of "inspiration" is also revealed as a creative synthesis of the soul in a person's spiritual meeting with his original essence. The article expresses thoughts about possible prospects for the development of this direction in modern existentialism.

Keywords: existential synthesis, transcendence, internal experience, limit of effort, monad, inspiration.

Received 31.01.2024

Sorokin K.G., Assistant of the Department of General and Social Psychology, Institute of Psychology
Russian State Pedagogical University named after A.I. Herzen
Nab. reki Moiki, 48, Saint Petersburg, Russia, 191086
E-mail: kogensorus@gmail.com