

УДК 11

**ЭКЗИСТИРУЮЩИЙ СУБЪЕКТ В ГРАНИЦАХ ОБЪЕКТИВИРОВАННОГО  
МИРА (К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЗНАЧЕНИЯ ПОНЯТИЯ  
ЛИЧНОСТИ В РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ  
И ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА)<sup>1</sup>**

**DASEIN (EXISTENTIALIST SUBJECT) WITHIN THE BOUNDARIES  
OF THE OBJECTIFIED WORLD (INTERPRETATION OF THE MEANING  
OF CONCEPT OF PERSONALITY IN THE RATIONALIST METAPHYSICS  
AND THE PHILOSOPHY OF EXISTENTIALISM)**

**М.С. Прокопов, С.П. Щавелев  
M.S. Prokopov, S.P. Shavelev**

*Курский государственный медицинский университет, Россия, 305041, Курск, ул. К. Маркса, 3  
Kursk State Medical University, 3 Karl Marx St, Kursk, 305041, Russia*

*E-mail: prokopov\_m@mail.ru; sergei-shhavelev@yandex.ru*

*Аннотация.* В статье рассматривается вопрос о причинах элиминации из состава реальности в рамках рационалистической философии живой человеческой личности как некоей автономной, независимой от внешних, переходящих факторов частицы реальности. Глубокое убеждение в однородности мира с точки зрения законов логики, вера в возможность всецело охватить реальность отвлечённо-теоретическими построениями становятся причиной исключения качеств субъективного, человеческого целеполагания из содержания истины как таковой.

*Resume.* The article discusses the reasons for elimination of living human person as a kind of autonomous being from the reality in the philosophy of rationalism. These reasons are belief in the uniformity of the world in terms of the laws of logic, the belief in the possibility of fully embrace the reality by the abstract and theoretical schemes. The aims of human activity are eliminated from content of the truth as itself.

*Ключевые слова:* теоретическая метафизика, сущее, должное, нравственность, практическая философия, истина, экзистенциализм.

*Key words:* theoretical metaphysics, actuality, morality, practical philosophy, truth, existentialism.

«Натурализм и Абсолютизм, внешне непримиримые, объединяются, уверяя нас в том, что личность – это иллюзия»

*Генри Стёрт*

«Дух человеческий, создавши отвлечённую философию и отвлечённое естествознание, под конец должен убедиться, что эти сложные и искусные постройки имеют один серьёзный недостаток: в них нет места самому зодчему<...> Каково бы ни было различие и даже противоположность между метафизикой идеализма и позитивным воззрением современных натуралистов, они сходятся в одном: и там и здесь человек ни при чём».

*В.С. Соловьёв*

Теоретическая философия, как известно, всегда исходила из постулирования некой двойственности, неоднородности в структуре бытия. Этот априорный, в сущности, постулат обязывает метафизику решать двуединую задачу: во-первых, эту двойственность необходимо

<sup>1</sup>Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-33-01018 «Духовная практика как философская проблема: онтологические, эпистемологические, аксиологические аспекты».



утвердить, доказав положение, согласно которому за миром преходящих явлений скрывается некая подлинная реальность, сущее как таковое; а во-вторых, объяснить её, т.е. ответить на вопрос, как истинно сущее порождает изменчивый мир чувственно воспринимаемых вещей.

Причиной такого, на первый взгляд, далеко не самоочевидного отношения к реальности является глубокое метафизическое убеждение в необходимости существования чего-то такого, что превышало бы границы феноменальной стороны действительности. При этом важно отметить, что объяснения и оправдания требует как раз то, что с эмпирической точки зрения является наиболее достоверным, данность чего, как кажется, не требует обоснования, а метафизическому, т.е. спекулятивному знанию, напротив, придаётся такое же «позитивное» значение, какое впоследствии получило знание естественнонаучное. Метафизикам представлялось, что знание о Боге-Абсолюте является самым «позитивным», самым достоверным, самым востребованным из всех видов знания. «Мы привыкли к тому, – совершенно справедливо отмечает А.В. Кураев, – что надо доказывать, что кроме нашего мира есть ещё и Бог, что Бог не есть просто фикция нашего сознания...», а для метафизического мышления «сомнительно как раз существование мира» [9, с. 20].

Поскольку первопричина не имманентна актуальной реальности, а так как, кроме объекта (в широком смысле, – всей эмпирической действительности) и субъекта (самого человека), нам ничего не дано, мы должны признать, что знание о ней есть только некоторый идеальный архетип, априори содержащийся в нашем разуме, стремление к которому, однако, при всей его идеальности, настолько сильно и неоспоримо, что непрестанно заставляет человека трансцендировать это начало за пределы земной действительности в поисках её.

Отсюда становится ясным, что теоретическая установка, призванная вскрывать объективные закономерности актуальной действительности, т.е. свидетельствующая о том, *что есть*, на самом деле в момент своего зарождения *взыскует о должном, о том, чего нет, но что непременно должно быть*, обращается к идеалу познавательного совершенства, в теоретической метафизике именуемого первопричиной, или первосубстанцией – *causasui*, – сущностью всех сущностей, и, не находя её в пределах мира явлений, где всё взаимообусловлено (где нет ни цели, ни первопричины) трансцендирует искомое начало за пределы мира феноменального. Если бы «идеал чистого разума» был дан в границах мира явлений, был бы самоочевиден и достоверен, не было бы никакого смысла раз за разом задавать столь волнующий лучшие умы человечества вопрос: «А что же на самом деле есть?» Именно существующий разрыв между сущим (миром явлений) и должным (миром вещей самих по себе) и порождает эволюцию познавательных идей в истории. В противном случае, если бы этого разрыва не было, не было бы ни науки, ни философии; если бы *causasui* была самоочевидным фактом окружающей человека действительности, искать было бы нечего.

Именно осознание этого разрыва, этого гносеологического дуализма, и явилось, надо полагать, главной причиной появления на свет рациональной метафизики и науки. Это явно выражается в одной из существеннейших черт древнегреческой философии: в последовательно проводимой дифференциации реальности, как она существует объективно в своей предельной онтологической глубине, и мира субъективного, каким является чувственный мир, мир многого.

Такое дуалистическое воззрение на бытие в целом диктовало необходимость соответствующего отношения к отдельным элементам мироздания, в том числе, и к бытию человека, которое должно было сложиться в доктрину о противостоянии двух начал в самом человеке. В истории философии такое противопоставление принимает различные наименования и формы, в зависимости от той или иной философской традиции (идеи и материи, божественного и дьявольского начал, ноумена и феномена, свободы и необходимости и т.п.). В частности, в философии И. Канта мы можем наблюдать учение, согласно которому мир внешних по отношению к человеку объектов не ограничивается лишь природными объектами, находящимися пространственно вне его: в самом человеке есть нечто чуждое ему самому. И. Кант, возражая декартовскому *cogito*, утверждал, что в самопознании человек предстаёт самому себе как явление, но не вещь сама по себе, и лишь со стороны свободы и нравственного начала внутри человека (что для Канта, по сути, одно и то же) человек есть ноумен. При этом следует отметить, что такое противопоставление в философии Канта принимает форму антагонизма между эмпирическим и ноуменальными характеристиками: человек, с точки зрения Канта, *одновременно* свободен и несвободен. В этом заключается нравственное достоинство, но в то же время и особенный трагизм человеческого существования, проистекающий из неразрешимого противоречия между стремлением к личному счастью, обусловленным эмпирическим характером

человека, и его ноуменальной природой, нравственным долгом, выносящим свои постановления в форме категорического императива.

Другой пример последовательно проводимого онтологического дуализма являются нам воззрения философов-экзистенциалистов, обративших внимание на двойственность человеческой природы, открывших проблему заброшенности человека в этот мир, раздвоенности, разорванности, неорганичности человека. Так человек, по мнению философов экзистенциального направления, оказывается разделённым внутри самого себя на два основных модуса своего существования – индивидуум и личность. Следует отметить, что индивидуум и личность противопоставляются, соответственно, как физическая, т.е. природная, и метафизическая, т.е. божественная, сущности.

«В человеке есть двойственность, – пишет Н. Бердяев, – человек есть точка пересечения двух миров, он отражает в себе мир высший и мир низший». Поэтому «личность следует отличать от индивида. Личность есть категория духовно-религиозная, индивид же есть категория натуралистически-биологическая. Индивид есть часть природы и общества. Личность не может быть частью чего-то ...» [2, с. 24]. Э. Мунье вслед за Н. Бердяевым подчёркивает неслитность и в тоже время нераздельность двух вышеупомянутых составляющих человека: «В этом противопоставлении индивида личности следует усматривать только двухполярность, диалектическую напряжённость между двумя внутренними движениями: одно – к распылению, другое – к сосредоточению. Это значит, что личность субстанциально воплощена в человеке, смешана с его плотью, оставаясь трансцендентной по отношению к ней, соединённой с ней столь же внутренне нерасторжимым образом, как вино смешивается с водой» [11, с. 303]. Как отмечает Бердяев, такой дуализм является источником неисчислимых страданий: «Мучительное, причиняющее страдание противоречие человека заключается в том, что он есть существо в нераскрытой глубине своей бесконечное и устремлённое к бесконечному, существо, ищущее вечности и предназначенное к ней и вместе с тем, по условиям своего существования, конечное и ограниченное, временное и смертное» [3, с. 216].

Однако точка зрения И. Канта и философов-экзистенциалистов, утверждавших непримиримое противоречие двух взаимоисключающих начал в бытии, следовательно, и в самом человеке, в общем контексте западноевропейской культуры является скорее чем-то исключительным и совершенно нехарактерным. Напротив, в этом смысле западноевропейская философская традиция представляет богатый материал, на примере которого мы можем наблюдать попеременное преобладание одного такого начала над другим, что порождало различного рода формулы абсолютистского монизма – идеалистического или материалистического. Монистический взгляд на мир и на человека, неизменно господствовавший в западноевропейской культуре, заставляет предполагать, что две эти составляющие не противостоят друг другу, но, напротив, известным образом взаимодействуют друг с другом, находясь между собой в отношениях иерархической соподчинённости: какое-то из этих начал является первичным, т.е. абсолютным, другое – вторичным, т.е. производным.

Бесспорно, что такое решение в значительной степени снимает остроту проблемы, поскольку подобное представление о человеке, отталкиваясь от двух составляющих его природы, отвергает их принципиальный дуализм, в результате чего человек предстаёт как существо гармоничное и сбалансированное. Однако уже тот факт, что западная мысль на протяжении своей долгой истории не могла прийти к единому мнению о том, какое из этих начал является первичным, а какое вторичным (материализм и идеализм), а современный позитивизм и вовсе отказался от решения подобного рода вопросов, косвенно свидетельствует в пользу невозможности придать этим двум составляющим хоть какое-либо подобие гармонических отношений.

В чём же надо видеть причину такого традиционно монистического отношения к реальности в рамках западноевропейской философской культуры? Без сомнения одна из причин этого заключается в том, что в средние века на Западе недвусмысленно было заявлено, что существует принципиальное согласие между естественным и богооткровенным знанием, между физикой и метафизикой, тезис, который впоследствии был подвергнут беспощадной критике Кантом, а также философами экзистенциального направления. Такое согласие духовного начала с материальным обеспечивалось единством действия логического закона, юрисдикция которого простиралась на все области мироздания, в том числе и в сферу трансцендентного бытия. В этом едином с точки зрения законов логики мире всё связано со всем посред-



ством причинно-следственных связей. Используя логическую цепочку этих связей, мы можем возводить наш разум в какие угодно области бытия, не ограничиваясь «эмпирическим», естественным планом. Естественное и сверхъестественное оказываются одинаково доступными для рационального осмысления. Для разума, таким образом, открылись неограниченные перспективы в познании. Так уверенность схоластической философии в возможности рационального осмысления трансцендентных реальностей свидетельствует о том, что мир, исследуемый ими, мыслился абсолютно монистически, т.е. совершенно однородно. Ни о каком противостоянии двух миров здесь не может быть и речи: *благодать не упраздняет, а завершает природу*, утверждает Фома Аквинский [10, с. 574]. Иными словами, мир благодати мыслится им как органическое продолжение царства природы. Действующие в природе законы оказываются в равной степени приложимыми и для описания реалий потустороннего мира.

Итак, естественное и сверхъестественное бытие оказываются связанными воедино единством действия логических законов. Однако позже, когда схоластика постепенно начинает терять свои доминирующие позиции, методологические функции законов логики берёт на себя математика. Д. Антисери и Дж. Реале пишут: «Кеплер и Галилей были убеждены (и это убеждение метафизического характера), что мир математически структурирован и математическая мысль, таким образом, в состоянии проникнуть в гармонию вселенной. “Доведя данную концепцию до логического конца в том широком смысле, что математика приходит ей на помощь, что может быть её функцией, но и в гораздо более узком смысле, а именно, что человеческий ум формулирует знание о природе своими собственными силами – так же, как он создаёт математику” (E.J.Dijksterhuis)». Так «метод, физика и метафизика прочно переплетены в философской доктрине Декарта. “Философия, – читаем мы в “Началах философии”, – напоминает дерево, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, растущие из ствола – все остальные науки...” У. Уэвелл однажды пронизательно заметил: “Исследователи в области физики отличаются от бесплодных созерцателей не тем, что в их головах нет никакой метафизики, а тем, что они владеют хорошей метафизикой, тогда как их противники – плохой, а также тем, что связывают метафизику с физикой, а не отделяют их друг от друга”» [1, с. 296].

Из убеждённости в однородности бытия с точки зрения законов логики (или законов математики) рождалось другое убеждение: мир абсолютно разумен. Из мирового бытия был элиминирован элемент хаоса. Даже там, где допускался хаос, признавалась его абсолютная необходимость. Там же, где есть необходимость, есть и закон, который, следовательно, можно познавать. Абсолютный детерминизм монистических систем таким образом упраздняет проблему добра и зла: нет смысла бороться со злом, поскольку и добро и зло оказываются одинаково необходимыми, следовательно, одинаково оправданными. *Принцип тождества бытия и мышления исключает из содержания истины качества субъективного, человеческого целеполагания, а вместе с тем и необходимость нравственной оценки бытия*: всё разумное действительно, всё действительно разумно, утверждает Гегель. Если этот тезис верен, то остаётся только согласиться с Лейбницем и его теодицеей и принять этот мир как он есть, т.е. «со страданием и грехом» за лучший из миров. Но это означало бы устранение какой-либо нравственной оценки по отношению к реалиям этого мира. *Распространяя теоретическую установку в область трансцендентных идей, западноевропейская философия устраняет дуализм между сущим и должным не достижением должного, а укоренением, «успокоением» в сущем, объявляя наличную действительность идеалом всякого возможного совершенства.*

Так философия панлогизма, не полагая пропасти между сущим и должным, помещает их в одной логической (читай: онтологической, поскольку мышление тождественно бытию) плоскости и тем самым в значительной степени отождествляет первое с последним; должное становится синонимом сущего. Таким образом, вопрос о должном в философии панлогизма по существу сводится к вопросу об истинно сущем. Ни о каком должном впредь не может быть и речи, заявляет последний корифей теоретической философии: *всё действительно разумно, сущность вполне исчерпывается в явлении*. Поистине последнее слово теоретической философии должно было быть таковым: мы живём в лучшем из миров, чего же ещё желать человеку?

Так философия панлогизма соединяет должное с сущим законами логической связи, а затем и вовсе отождествляет первое с последним. Причиной тому послужило убеждение, что *causae* недоступна рациональному осмыслению. Как только философия стала на эту почву, тут же стремление к должному сменилось стремлением познавать сущее как оно есть само по себе, причём совершенно безотносительно к свойствам субъективной человеческой

оценки. Сущее становится единственным критерием практической деятельности, главным законодателем нравственных начал в человеческой жизни.

Такое преобладание актуальной действительности над безусловным долженствованием мы можем наблюдать, в частности, в тех, по сути, натуралистических концепциях человеческой этики, которые, в противоположность взглядам Канта на природу морали, устанавливают значение и генезис нравственного начала путём индукции непосредственно из эмпирии жизни, утверждая, что нравственное состояние человека прямо зависит от внешних, более или менее благополучных условий окружающей человека среды, из чего следует: для того чтобы изменить человека к лучшему, надо в первую очередь изменить условия его существования, тогда и сам человек неизбежно станет чище и нравственно благороднее. Такой взгляд на природу человека порождает различного рода формулы общественного бытия, а вместе с тем вызывал и известные общественные движения, направленные на социальное переустройство с целью изменить имеющийся материальный баланс сил в обществе.

Не раз отмечалось (в частности, Кантом, а также представителями русской религиозной философии), что вышеупомянутый взгляд на природу нравственности исходит из таких философских предпосылок, которые не оставляют и следа от человеческой самостоятельности, представляя человека исключительно продуктом среды, из чего должно заключить, что его следует сначала накормить и лишь затем спрашивать с него добродетели [6, с. 298]. Экономическая составляющая бытия здесь становится всем, распространяясь на то, что, на первый взгляд, не принадлежит ей по праву, в результате чего идеальная образующая человеческого естества начинает носить статус иллюзорной надстройки, побочного продукта экономических отношений.

Рациональная метафизика, таким образом, элиминирует из состава реальности живую человеческую личность как некую автономную, независимую от внешних, преходящих факторов частицу реальности, и вместе с тем исключает из содержания истины свойства субъективной, человеческой оценки. Поскольку категории практической философии как понятия исключительно человеческого целеполагания есть чисто гуманитарные, *сверхприродные* понятия, которыми определяется, в том числе, и суть нашей нравственности, устранение всего сугубо человеческого из содержания истины означает в то же время исключение из неё и безусловного нравственного закона. Очевидна апостериорность практических принципов нравственности в философии панлогизма, производность моральной сферы от выводов чисто логического порядка, чем, собственно говоря, и объясняется прямая зависимость сферы этики от сферы онтологии в старой метафизике, где идея блага имеет более онтологическое, нежели этическое значение [4, с. 272].

Поэтому прежде чем выносить предписания и каноны для человеческой деятельности, такая философия (при этом, надо полагать, совершенно не имеет значение какой характер – идеалистический или материалистический – принимает подобного рода философия) необходимо должна решить теоретический вопрос «что есть?». И лишь затем, как познав благо, существующее само по себе, установив факт его достоверности и представив в виде рационально обоснованной истины, она переходит в сферу практики и начинает проецировать человеческую деятельность в неукоснительном соответствии с рационально познанным, извне данным ей законом. Роль личности в этом процессе, как видно, совершенно страдательна; от неё, в сущности, ничего не требуется, кроме активности чисто теоретической, ничего не привносящей в саму идею блага и истины. Последние даются в готовом виде, и задача человека ограничивается пассивным принятием их как они существуют сами по себе. А так как человек есть начало исключительно пассивно воспринимающее, он не может представлять собой нечто действительно реальное, субстанциально самобытное, следовательно, есть лишь явление, т.е. нечто преходящее и вторичное. «Предполагать, что истина, благо и т.п. нуждаются в нашей личной деятельности для своего осуществления, очевидно, значит считать их недействительными и бессильными, – пишет В.С. Соловьёв, – но недействительная истина есть уже не истина, а произвольная фантазия. Такой взгляд совершенно необходим с точки зрения исключительно теоретической философии...» [13, с. 93].

Действительно, если истина сугубо рациональна, свободна от каких-либо моральных или эстетических оценок, если истина представляет собой совпадение вещи (*res*) и нашего представления о ней, как утверждал Аристотель, а вслед за ним и Фома Аквинский, иными словами, *если истина есть знание* (в узком смысле этого слова), то наша задача состоит в том, чтобы вскрыть причинно-следственные отношения между вещами, познать законы при-



роды и безоговорочно подчиниться им. Рациональная истина и свобода человека, таким образом, оказываются абсолютно несовместимыми, поскольку рационально познанный закон требует от человека всецелого подчинения себе, не предусматривает возможности произвольного уклонения. Истина, рассматриваемая в теоретически отвлечённом ракурсе, является для человека только как чистый объект, как некая отчуждённая от человека реальность, предполагающая исключительно умоизмерительное к ней отношение, устраняющая тем самым возможность какой-либо нравственной, практической, автономной деятельности. «Факт сам по себе не истинен и не ложен, не добр и не зол, – отмечает В.С. Соловьёв, – он только натурален, т.е. необходим. Так пусть же человек не стремится к истине и добру, всё это только условные понятия, в сущности – пустые слова» [14, с. 21].

Начало такому пониманию истины положил, по всей видимости, Сократ, редуцировав добродетель к знанию, устранив тем самым её существенную специфику в отношении к последнему. Позже такой взгляд на природу истины, характеризующийся исключительным господством рационального начала над всеми остальными проявлениями человеческого духа, полностью возобладал в сознании западноевропейских философов. Развитие философии отождествилось с развитием теоретической сферы и её безусловным преобладанием над нравственным, практическим началом. Так как моральная оценка предполагает привнесение в объект элемента субъективности, нечто «от себя», т.е., в конечном счёте, иллюзии, того, что не существует само по себе, понятия добра и зла как качества индивидуального человеческого целеполагания должны были быть исключены из познавательного механизма науки, следовательно, и из содержания истины как таковой. Статусом достоверности должно обладать лишь то, что не требует моральной оценки, то, что в состоянии заявлять о себе, не спросивши на то человеческого соизволения. Поскольку и добро и зло суть свойства нравственной воли человека, а не качества знания, должно признать: истинно существует лишь то, что имеет значение безотносительно к человеку, т.е. только то, что может быть признано как бытие внешнее.

Но если мы исключим все нравственные и эстетические идеалы человеческого духа из содержания истины, то, что мы получим в голом остатке? Мы получим природный, необходимый, извне детерминирующий нас закон, требующий всеобщего подчинения себе, в своей объективной самодостаточности совершенно равнодушный по отношению к человеку, исключающий всякую творческую, преобразовательную активность. То, что утверждает этот закон и есть благо для человека, полагает теоретическая философия и наука, однако не потому что этот закон признаётся и утверждается самим человеком как нечто действительно положительное, с чем можно и должно быть внутренне, осознанно солидарным, а только потому, что неисполнение этого закона грозит человеку неблагоприятными последствиями, а в пределе – гибелью.

То, теоретический, рационально познанный закон есть нечто *совершенно отрицательное* в отношении к внутреннему, экзистенциальному измерению бытия человека. На это и указали философы-экзистенциалисты, отказавшиеся от догматизма мышления, утвердившие свой пафос в неприятии объективных истин, наподобие истин классической метафизики и науки, в своей интеллектуальной отвлечённости отрицающих индивидуального человека. Ф. Коплстоун по этому поводу отмечает, «что экзистенциализм в целом является современной исторической формой протеста свободного индивида против всего, что угрожает или кажется угрожающим его уникальному положению как экзистирующего субъекта, который, хотя и пребывая в мире и являясь частью природы, в то же время выступает из общего фона» [8, с. 162].

В этой связи следует сказать несколько слов о специфике экзистенциальной философии и о её принципиальном антагонизме в отношении к классической метафизике. Первое, что бросается в глаза – это то, как по-разному метафизика и философия экзистенциализма относятся к объективной действительности: если метафизика говорит о разумности всего существующего, то экзистенциалисты, напротив, утверждают абсурдность мира, неразумность его с точки зрения индивидуального человеческого существа. Экзистенциалисты указали на то, что *мир может быть абсолютно разумным с точки зрения законов логики, но при этом абсолютно безумным с точки зрения субъективно-индивидуальной, человеческой оценки*. Рационально познанный объективный закон, действующий в природе, с исключительной теоретической точки зрения заслоняющий и полностью оправдывающий собой трагизм индивидуального человеческого существования, оборачивается, таким образом, элементом хаоса, а не порядка. Хаотичная, абсурдная, дегуманизованная действительность становится совершенно чуждой человеку, полагается непроходимая пропасть между миром и человеком, утверждается неизбежный дуализм законов природы и качеств человеческого духа.

Что же заставило философов-экзистенциалистов так радикально по отношению к предшествующей философской традиции изменить свою точку зрения на бытие человека в мире? Коплстоун отмечает, что экзистенциальная философия отличается от метафизики, прежде всего тем, что первая – это философия с точки зрения деятеля, вторая – с точки зрения наблюдателя [8, с. 152]. Философия с точки зрения деятеля подразумевает включение в философский анализ необходимые для человеческой деятельности качества индивидуально-субъективного целеполагания, тогда как классическая концепция истинности их совершенно игнорирует. Именно поэтому экзистенциализму столь свойственна антропологическая тематика, чуждая классической метафизики. Если для догматической метафизики мир объектов является первичной реальностью, а мир субъекта – вторичной, то для экзистенциалистов в этом смысле всё существенно поменялось: утверждение, согласно которому экзистенция предшествует сущности, означает, что определения, которыми может быть описан мой индивидуальный, субъективный способ бытия, первичны по отношению к определениям, которыми могут быть описаны внешние объекты.

Экзистенциализм, таким образом, – это восстание против объективной, принуждающей истины с позиций экзистенциальной, свободно избираемой истины. Эти философы открыли, пользуясь выражением Шестова, «второе измерение мышления», истину, предполагающую свободное, волевое, творческое решение, противопоставляющееся покорному, законопослушному, принудительному принятию. Так, например, для Ж.П. Сартра человек не является исключительным продуктом природы, сущность его не задана изначально, – сам индивид является единственным творцом своих ценностей, творчески конституирует свою сущность. Экзистенциальная философия восстанавливает в своих правах качества субъективной человеческой оценки, не отделяет категории, с помощью которых может быть описан индивидуальный человеческий опыт, от идеи истины как таковой, делая её более понятной, близкой человеку, одним словом, делая её более человеческой.

Таким образом, специфика экзистенциального метода включает в себе два элемента, неразрывные друг от друга – отрицательный и положительный. Первый заключается в восстании против понимания истины как обезличивающего начала, против субъект-объектных отношений в познании реальности. Второй, положительный элемент заключается в привнесении в идею истины качеств человеческой оценки, свойств субъективного целеполагания.

В последнем пункте с философией экзистенциального направления вполне солидарна и русская религиозная философия. Эта философия утверждает, что истина не может являться результатом пассивного теоретического познания, но скорее должна быть итогом активного созидания, в том числе и человеческой воли. Наиболее ярко, быть может, это было выражено Н.Ф. Фёдоровым в его философии общего дела. Человеческая личность, по мнению последнего, должна быть деятельным сопричастником в созидании всемирной, вселенской Правды. В то время как теоретическая философия признаёт только одного действительного исторического субъекта (абсолютный дух), русская религиозная философия утверждает, что исторический процесс – это арена богочеловеческой, а не только лишь божественной деятельности.

Так, А.С. Хомяков был убеждён, что реальный исторический процесс – это всегда совокупность «действий свободы человеческой и воли всемирной» [16, с. 136]. Вслед за Хомяковым в таком же духе решали эту проблему В.С. Соловьёв и Н.А. Бердяев. Человек, таким образом, оказывается активным участником в рамках исторической парадигмы, поэтому «и гегельянский исторический оптимизм неприемлем и не оправдан, как крайняя форма универсального детерминизма, отрицающего действие человеческой свободы в истории» [3, с. 116].

Истина, таким образом, не есть нечто актуальное, наличествующее в действительности и разнообразно проявляющееся в конкретных, индивидуальных формах бытия, субстанционально тождественных единому – в модусах и атрибутах единого; истина не может быть дана в готовом виде – её ещё надо достичь.

Такое динамическое понимание истины как *становящегося* предполагает, что актуальная, наличествующая реальность не может быть истиной в последней инстанции, насколько бы эта действительность не была разумна и целесообразна с точки зрения отвлечённого общего блага. И уже эта исходная посылка, свидетельствующая о преобладании практического, т.е. нравственного элемента в русской метафизике, указывает на её принципиальный антагонизм по отношению к метафизике исключительно теоретической.

В этом смысле весьма характерны антиэциентистские мотивы у философов этого направления. Вот как, например, об этом пишет Ф.М. Достоевский: «Уж как докажут тебе, что, в сущности, одна капля твоего собственного жиру тебе должна быть дороже ста тысяч тебе подобных и что в этом результате разрешатся под конец все так называемые добродетели и



обязанности и прочие бредни и предрассудки, так уж так и принимай, нечего делать-то, потому дважды два – математика. Попробуйте возразить.

"Помилуйте, – закричат вам, – восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивается; ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ль вам ее законы или не нравятся. Вы обязаны принимать ее так, как она есть, а следственно, и все ее результаты. Стена, значит, и есть стена... и т. д., и т. д." Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило» [5, с. 105-106].

Сёрен Кьеркегор был одним из первых, кто обратил внимание на то, что не только материализм угрожает свободе личности, но и абсолютный идеализм, олицетворением которого для Кьеркегора являлась философия Гегеля, может таить в себе ту же опасность. Причиной такого отрицательного отношения к человеческой личности, как со стороны идеалистической философии, так и со стороны позитивной науки является, на наш взгляд, то обстоятельство, что как первое, так и второе направления мысли подразумевают субъект-объектные отношения между познающим и познаваемым. Такие отношения носят характер формальной отвлечённости, т.к. объект предполагает нечто большее и высшее, чем он сам, в своём единообразии обнимающее множество таких же как он объектов, т.е. внешний закон, в котором вполне исчерпывается внешняя сторона объекта.

Теоретическому разуму, устанавливающему порядок субъект-объектных отношений, объект, выступающий в качестве средства, сам по себе не важен и не интересен, важен закон, под юрисдикцией которого находятся все подобные ему объекты. Связующим субъекта и объекта звеном, таким образом, оказывается рационально познанный закон, который и является, по существу, главным и единственным предметом познания. Рассматриваемый в пределах теоретического разума объект представляет собой некую замкнутую для субъекта познания реальность: внутренний мир объекта остается непрояснённым, закрытым для отстраняющегося субъекта.

Кант пишет: «Я могу сказать без противоречия: все поступки разумных существ, поскольку они явления (находятся в каком-то опыте), подчинены естественной необходимости; но по отношению к разумному субъекту и его способности действовать согласно одному только разуму эти же поступки свободны» [7, с. 108]. Кант говорит о том, что мир, представляющийся догматической метафизике и науке однородным, на самом деле имеет два измерения – мир ноуменальной свободы и мир феноменальной необходимости. Для рационализирующего субъекта (будь то ученый или метафизик) мир всегда однопланов, для него скрыто ноуменальное измерение бытия. Причиной тому – объективированная позиция рационалиста, познающего внешние ему законы объективной действительности, тогда как ноуменальный мир открывается изнутри самого субъекта познания через его свободу и нравственное начало в нём.

«Только извне, из объекта человек есть часть природы, – вторит Канту Бердяев, – изнутри, из духа – природа в нём» [3, с. 32]. Именно поэтому в рамках естественнонаучного знания нет необходимости и смысла в выделении человека как совершенно особой, по сравнению со всеми остальными (будь то предметы живой или неживой природы), частицы реальности. Для теоретического разума человек предстаёт как природный объект наряду с другими природными объектами. Свобода или закон, целесообразность или причинность? Наука даёт однозначный ответ – закон! Теоретический разум в силу своей специфической особенности познания там, где следует говорить личность, говорит *res* (вещь).

Итак, методы классической науки (объективированный метод) позволяют мыслить мир исключительно монистически. Однако мы должны предположить, считают вышеперечисленные мыслители, что человеческая личность, в отличие от прочих элементов существующего, имеющих лишь относительную ценность и именуемых Кантом вещами, имеет две формы, или стороны бытия – внешнюю, объективную или феноменальную (эмпирический характер человека – по Канту, индивидуум – по Бердяеву и Мунье), и внутреннюю, субъективную или ноуменальную (ноуменальный характер, личность). Объективированная позиция рационализма не ставит вопрос о внутренней жизни человека и его свободе: теоретический разум познает не объекты, а законы, поэтому и предполагает, что сущность человека вполне исчерпывается в явлении. Пред нами предстаёт объективированный мир, внешний по отношению к субъекту познания, в пределах которого общее не просто реально, оно реальнее индивидуального, а принцип индивидуации не представляет собой никакой значительной ценности, поскольку существенная, ноуменальная сторона человеческого естества оказывается непостижимой для разума.

В этой связи следует говорить не только об апофатической теологии, но, как минимум, и об *апофатической антропологии*. «...Все определения и категории разума, – пишет В.С. Соловьёв, – суть только выражения объективности или познаваемости существа, а не его собственного внутреннего субъективного бытия и жизни <...>; ибо всякий разум как разум может постигать только логическую сторону существующего, его понятие (λόγος) или общее отношение ко всему, а никак не само это существующее в его непосредственной единичности и субъективной действительности. Далее, отсюда же ясно, что не постижимым в этом смысле является не только жизнь Божественного существа, но и жизнь всякой твари; ибо всякое существо как таковое не исчерпывается своею формальною объективною стороною или своим понятием: оно как существующее необходимо имеет свою внутреннюю субъективную сторону, составляющую самый акт его существования, в котором оно есть нечто безусловно единичное и единственное, нечто совершенно невыразимое, и с этой стороны оно всегда есть нечто другое для разума, нечто не могущее войти в его сферу, нечто иррациональное» [14, с.99].

Познать конкретный, индивидуальный объект, с точки зрения его внутренней, существенной стороны, можно только в том случае, если он перестанет быть средством, и станет целью, если он будет воспринят в качестве субъекта, равного по достоинству познающему, если за ним будет признан статус духовного существа, превышающего рамки природной детерминированности. Но в этом случае отношения между познающим и познаваемым приобретают уже качественно иной смысл и, становясь нравственными, тем самым выходят из-под юрисдикции познающего разума. Такие отношения, описанные Г. Марселем как отношения на уровне «вторичной рефлексии» (*réflexion seconde*), принимают характер интересубъективности (субъект-субъектные, межличностные отношения), каковыми на практике являются отношения любви или вражды, благорасположения или ненависти.

Итак, и И. Кант, и философы-экзистенциалисты, и представители русской религиозной метафизики (здесь же можно вспомнить и опыт апофатического богословия в православной патристике) одинаково сходятся в утверждении наличия иррационального элемента в составе действительности. Такое предположение позволяет утвердить принципиальный дуализм, качественную неоднородность «внутреннего» человека и внешнего, «объективированного» мира, и вместе с тем означает также признание положительного значения личности как некоей независимой от каузальных связей мира реальности, автономного источника бытия и творческой силы. В этом смысле принцип тождества бытия и мышления, напротив, означает отрицание личности, поскольку согласно этому принципу невозможность мыслить означает и невозможность существования. Должно думать, именно поэтому философия панлогизма утверждает учение о призрачности и исключительной феноменальности принципа индивидуации, от которого предполагается всё большее отвлечение по мере восхождения по лестнице онтологической иерархии абстрактных сущностей, так как вышеупомянутый принцип совершенно очевидно противоречит тому пункту, от которого зависит быть или не быть теоретической метафизике, а именно – принципу тождества бытия и мышления, поскольку предполагает нечто такое, на что не распространяется прерогатива теоретического разума.

Глубокое убеждение в однородности мира с точки зрения законов логики, вера в возможность всецело охватить реальность нашими теоретическими построениями, а также элиминация качеств субъективного, человеческого целеполагания из содержания истины как таковой становится причиной применения рациональных методов, направленных на продуктивное всеобщих и необходимых законов, к трансцендентному измерению бытия, что приводит к тому, что бытие становится всецело определяемым правилами категориального мышления.

Убежденность в *изоморфности порядка бытия порядку разума порождает принцип тождества бытия и мышления*. В силу этого архитектурность наиболее последовательных рациональных философских и научных систем оказывается построенной на начале необходимости. В стремлении к гармоничной всеполноте, основанной на представлении, что наилучшее это нечто завершённое, рациональный метод применяют ко всем видам живой реальности, в том числе и по отношению к человеческой свободе, что, в свою очередь, приводит к реификации элементов мироздания. В результате рациональная картина бытия представляет нам вещный мир, мир модусов и атрибутов единой субстанции, где «каждая отдельная вещь необходимо детерминируется какой-нибудь внешней причиною к существованию и действованию тем или иным определённым образом» [12, с. 592], мир, в рамках которого нет необходимости и смысла в выделении человека как совершенно особой, по сравнению со всеми остальными (будь то предметы живой или неживой природы), частицы реальности.

Можно вполне согласиться с утверждением П.А. Флоренского о *вещности* западноевропейской философии, и шире, всей сферы рационального знания в целом. «Рационалисти-



ческое <...>жизне-понимание, – пишет Флоренский, – решительно не различает, да и не способно различить лицо и вещь, или, точнее говоря, оно владеет только одной категорией, категорией вещиности, и потому всё, что ни есть, включая сюда и лицо, овещается им и берётся как вещь, как res» [15, с. 78]. Нет человека, нет личности, есть лишь образ человека, образ личности, маска, persona, за которой скрывается более фундаментальная реальность, бытие как таковое, т.к. оно одно есть подлинно сущее.

### Список литературы References

1. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта. СПб.: «Пневма», 2002. 880 с.  
Antiseri D., Reale Dzh. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashikh dney. Ot Vozrozhdeniya do Kanta. Spb.: «Pnevma», 2002. 880 s.
2. Бердяев Н.А. Моё философское мирозерцание // Н.А. Бердяев: proetcontra. СПб.: РХГИ, 1994. Кн. 1. 573 с.  
Berdyayev N.A. Moyo filosofskoye mirosozertsaniye // N.A. Berdyayev: proetcontra. SPb.: RKHGI, 1994. Kn. 1. 573 s.
3. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. 349 с.  
Berdyayev N.A. Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya. Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i che-lovecheskogo. M.: AST: AST MOSKVA: KHRANITEL', 2006. 349 s.
4. Бибихин В.В. Благо // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. М.: Мысль, 2010. Т. 1. 744 с.  
Bibikhin V.V. Blago // Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4-kh t. M.: Mysl', 2010. T. 1. 744 s.
5. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 5. 408 с.  
Dostoyevskiy F.M. Poln. sobr. soch.: v 30 t. L.: Nauka, 1973. T. 5. 408 s.
6. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 12 т. М.: Правда, 1982. Т. 11. 624 с.  
Dostoyevskiy F.M. Sobr. soch.: v 12 t. M.: Pravda, 1982. T. 11. 624 s.
7. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Кант И. Собрание сочинений: в 8-ми т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. 630 с.  
Kant I. Prolegomeny ko vsyakoy budushchey metafizike, mogushchey poyavit'sya kak nauka Kant I. So-braniye sochineniy: v 8-mi t. M.: Choro, 1994. T. 4. 630 s.
8. Коплстоун Ф. История философии. XX век. М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. 269 с.  
Koplstoun F. Istoriya filosofii. XX vek. M.: ZAO Tsentrpoligraf, 2002. 269 s.
9. Кураев А. Христианская философия и пантеизм. М.: Подворье Троице-Сергиевой Лавры, 1997. 134 с.  
Kurayev A. Khristianskaya filosofiya i panteizm. M.: Podvor'ye Troitse-Sergiyevoy Lavry, 1997. 134 s.
10. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века // Хрестоматия по западной философии: Античность. Средние века. Возрождение. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 561-583.  
Le Goff Zh. Intellektualy v sredniye veka // Khrestomatiya po zapadnoy filosofii: Antichnost'. Sredniye veka. Vozrozhdeniye. M.: OOO «Izdatel'stvo Astrel'»: OOO «Izdatel'stvo AST», 2003. S. 561-583.
11. Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика. 1999. 559 с.  
Mun'ye E. Manifest personalizma. M.: Respublika. 1999. 559 s.
12. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2-х т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. Т. 2. 728 с.  
Spinoza B. Izbrannyye proizvedeniya: v 2-kh t. M.: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy litera-tury, 1957. T. 2. 728 s.
13. Соловьев В.С. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. 822 с.  
Solov'ev V.S. Sochineniya: v 2-kh t. M.: Mysl', 1988. T. 2. 822 s.
14. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Собрание сочинений: в 10 т. СПб., 1912. Т. 3. 408 с.  
Solov'yev V.S. Chteniya o bogochelovechestve // Sobraniye sochineniy: v 10 t. SPb., 1912. T. 3. 408 s.
15. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990.  
Florenskiy P.A. Stolp i utverzheniye istiny. M.: Pravda, 1990.
16. Шапошников Л.Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. 200 с.  
Shaposhnikov L.Ye. Filosofiya sobornosti: Ocherki russkogo samosoznaniya. SPb.: Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo universiteta, 1996. 200 s.